

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Joyce Karine de Sá Souza
(orgs.)

FUNDAMENTOS

POLÍTICO-FILOSÓFICOS DA DEMOCRACIA RADICAL

ANTICAPITALISMO, AUTONOMIA E IDENTIDADES MUTANTES



UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS

EXPERT
EDITORA DIGITAL

FUNDAMENTOS

POLÍTICO-FILOSÓFICOS DA DEMOCRACIA RADICAL

ANTICAPITALISMO, AUTONOMIA E IDENTIDADES MUTANTES

Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anti-capitalismo, autonomia e identidades mutantes é uma obra coletiva que reúne contribuições de pesquisadoras e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais dedicados a pensar o tempo presente, conscientes de que a filosofia, longe de ser mera disciplina universitária, é uma forma-de-vida que responde aos desafios postos pelas máquinas de subjetivação do capitalismo neoliberal e seus dispositivos, tais como a representação política, o sujeito de direito e a propriedade, entre muitos outros. Em cada artigo deste livro, os temas são desenvolvidos a partir de múltiplas linhas de fuga dos mecanismos que se revezam na prática da política e do direito contemporâneos, tidos como inevitáveis e inultrapassáveis pelo senso comum e pela leitura acadêmica tradicional. Dessa maneira, ao confrontarem o *nómos* hierárquico dos poderes constituídos, as investigações aqui presentes se alicerçam nas dimensões ético-políticas da democracia radical, considerando-a um princípio revolucionário que enfrenta o binômio Estado-capital, suas estruturas e ferramentas teórico-epistemológicas, de modo a contribuir para um pensamento que se recusa a simplesmente referendar a repetição do mesmo ao propor a abertura, a indeterminação, o fluxo e a *an-arquia* como fundamentos sempre provisórios e mutantes daquilo que é sem fundamento e por isso mesmo pode mudar tudo: a potência comum do pensamento aliada a afetos alegres, resistentes e desinstituintes.

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Joyce Karine de Sá Souza

ISBN 978-65-89904-09-0



9 786589 904090 >

UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS


EXPERT
EDITORA DIGITAL

Direção editorial:

Diagramação e Capa:

Ilustração:

Luciana de Castro Bastos

Daniel Carvalho e Igor Carvalho

Apocalypse de Sant Climent de Taüll, Mestre de Taüll

Aproximadamente 1123

Revisão:

Do autor

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>

"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. SOUZA, Joyce Karine de Sá.

Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anticapitalismo, autonomia e identidades mutantes. Belo Horizonte, 2021: Editora Expert.

Autores: Andityas Soares de Moura Costa Matos e Joyce Karine de Sá Souza

ISBN: 978-65-89904-09-0

1. Ciencia Política - Filosofia 2. Democracia 3. Anticapitalismo I. I. Título

CDD:320.01

*Apoio financeiro do Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Minas Gerais*

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br

contato@editoraexpert.com.br





Dr. Eduardo Goulart Pimenta

Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca

Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Marcelo Andrade Féres

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

Organizadores

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Joyce Karine de Sá Souza

Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anticapitalismo, autonomia e identidades mutantes

SUMÁRIO

Apresentação	1
--------------------	---

Poder constituinte e desinstituição permanente: as comunas em Rojava

Ana Clara Abrantes Simões
Joyce Karine de Sá Souza

Introdução	5
1. Considerações preliminares sobre o poder constituinte e o poder desinstituinte	7
2. Comuna e desinstituição permanente de espaços separadores..	10
2.1. Comunas, confederalismo democrático e nação democrática: uma leitura crítica das ideias de Abdullah Öcalan	10
2.2. Desinstituir o espetáculo e o espaço.....	17
3. Pela constituição permanente de comunas	20
4. As comunas em Rojava na desinstituição e na constituição permanentes.....	24
5. Considerações Finais.....	26
Referências	28

Potência destituente e poder constituinte: um diálogo possível?

Ana Suelen Tossige Gomes

1. Potência destituente: um uso do poder?	32
2. O poder constituinte de Antonio Negri	42
3. Conclusão.....	58
Referências	60

A estratégia da não-violência contra o monopólio da violência estatal: a experiência dos movimentos negros por direitos civis nos EUA

*Andityas Soares de Moura Costa Matos
Bárbara Nascimento de Lima*

Introdução	62
1. A violência na esfera das ações políticas desobedientes	63
2. A estratégia da não-violência	71
3. A prática não-violenta da desobediência civil no movimento por direitos civis da comunidade negra norte-americana nas décadas de 1950 a 1970	77
4. Conclusão.....	83
Referências	86

As jornadas de junho de 2013 e seus sentidos

Bruno Moraes Avelar Lima

Introdução	89
1. Junho como movimento conservador de classe média.....	90
2. Junho como movimento pelo aperfeiçoamento das instituições .	96
3. Junho como movimento constituinte de uma democracia radical... ..	104
4. Conclusão.....	114
Referências	115

Políticas da performatividade: por uma ética de carnavalização da vida

Igor Viana

Prólogo	120
Cena I: A performatividade	121
Cena II: O carnaval	128
Ato final	138
Referências	140

Democracia radical e a matriz identitária do reconhecimento político-jurídico

Lorena Martoni de Freitas

Introdução	143
1. Entre a democracia radical e o Estado democrático	150
2. Democracia, antagonismo e o reconhecimento da identidade constitucional	155
2.1. A identidade constitucional e seu reconhecimento	157
2.2. O reconhecimento da identidade constitucional e suas fronteiras críticas na esteira do paradigma identitário	160
3. Conclusão	173
Referências	176

A questão do direito em Marx: uma análise dos escritos de 1843

Murilo Leite Pereira Neto

Introdução	179
1. Notas acerca da leitura imanente	179
2. A propósito da questão do Direito em Marx nos escritos de 1843	181

3. Conclusões preliminares	197
Referências	200

Ainda sobre o cárcere-fábrica: interconexões entre prisão como pena e radicalidade democrática

Nayara Rodrigues Medrado

Introdução	205
1. Democracia Radical e Anti-capitalismo	206
2. Imbricações entre cárcere e capitalismo.....	212
3. Conclusão.....	219
Referências	221

Para além das organizações revolucionárias: considerações sobre as possibilidades da ação democrático-radical contra o poder separado

Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho

Introdução	224
1. Abordagem histórico-filosófica dos situacionistas sobre a organização revolucionária	225
2. A autonegação da organização: por uma desinstituição radical .	233
3. Os vínculos comunais e a circulação de subjetividades insurrecionais	238
Considerações finais	245
Referências	247

**Democracia radical e Zonas Autônomas Temporárias (TAZ):
para além de uma conjuntura teórica**

Thaís Maria Rocha Lemos

1.250

2.251

3.256

4.259

5. Sobre Estado, democracia e seus mestres corporativos:263

Referências:271

Apresentação

Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anticapitalismo, autonomia e identidades mutantes é uma obra que reúne contribuições de pesquisadoras e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGD-UFG), originalmente pensada na disciplina *Fundamentos político-filosóficos da democracia radical* oferecida pelo Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos no ano de 2016. Em cada texto, os temas são desenvolvidos a partir das múltiplas linhas de fuga dos dispositivos que se revezam na prática da política e do direito contemporâneos. Dessa maneira, ao confrontarem o *nómos arcaico* dos poderes constituídos, as investigações aqui presentes se alicerçam nas dimensões ético-políticas da democracia radical, considerando-a um princípio revolucionário que enfrenta o binômio Estado-capital, suas estruturas e ferramentas teórico-epistemológicas.

Em “Poder constituinte e desinstituição permanente: as comunas em Rojava”, Ana Clara Abrantes Simões, doutoranda no PPGD-UFG, e Joyce Karine de Sá Souza, professora da Nova Faculdade de Contagem/MG e doutora em Direito & Justiça pela UFG, desenvolvem pesquisa com o objetivo de compreender a experiência democrática radical em Rojava por meio da relação dinâmica entre poder constituinte, como proposto por Antonio Negri, e poder desinstituinte, como proposto por Andityas Matos. Para as autoras, “a experiência em Rojava demonstra que nas comunas o poder constituinte e o poder desinstituinte estão sempre em uma relação horizontal dinâmica, rompendo com as bases de um poder constituído espetacular e não retornando a este.”

No capítulo “Potência destituente e poder constituinte: um diálogo possível?”, Ana Suelen Tossige Gomes, doutoranda no PPGD-UFG, analisa a ideia de potência (ou poder) destituente de Giorgio Agamben e a contrapõe à noção de poder constituinte de Antonio Negri, com o intuito de apontar diferenças e possíveis diálogos entre as propostas dos filósofos. Para Gomes, “a proposta de não conhecer, de destituir a relação que nos liga e ao mesmo tempo abandona às formas apropriantes de vida e de produção [Agamben], parece-nos mais interessante do que a ideia de uma produção ilimitada e

expansiva, a qual aposta em uma positividade necessária do desejo humano [Negri]. Porém, não se pode esquecer que a forma-de-vida é também uma aposta, e isso, mais uma vez, aproxima o pensamento de Agamben daquele de Negri.”

Já em “A estratégia da não-violência contra o monopólio da violência estatal: a experiência dos movimentos negros por direitos civis nos EUA”, Andityas Soares de Moura Costa Matos, professor do PPGD-UFG e doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra, e Bárbara Nascimento de Lima, doutoranda no PPGD-UFG, procuram compreender a relação entre a estratégia da não-violência e a prática da desobediência civil por meio da análise de movimentos negros por direitos civis dos EUA realizados durante as décadas de 1950 até 1970. As autoras concluem que “a desobediência civil é também um meio de produção política, sua prática pode contribuir para a construção de um porvir radicalmente democrático, já que ela não é pensada enquanto forma de governo, mas como a gestão da liberdade de todos por todos, não comportando espaço para estruturas hierárquicas e verticais, mas para a abertura, a horizontalidade e a potência.”

Por seu turno, Bruno Moraes Avelar Lima, doutorando no PPGD-UFG, em “As jornadas de junho de 2013 e seus sentidos” investiga a heterogeneidade e a novidade dos acontecimentos denominados *Jornadas de Junho* que ocorreram no Brasil no ano de 2013. O autor conclui que muitos são os sentidos possíveis das Jornadas de Junho de 2013, todavia, três mais se destacam: o conservador, o institucional e o democrático radical.

Com Igor Viana, doutorando no PPGD-UFG, em “Políticas da performatividade: por uma ética de carnavalização da vida”, o tema da *carnavalização da vida* é desenvolvido mobilizando a noção de performatividade por meio das construções teóricas de Judith Butler e de Karen Barad. Para Viana, “carnavalizar a vida é uma prática de tomá-la para si em comunhão” na medida em que “fendas capazes de performativamente” produzem outros mundos possíveis no aqui e agora da experiência.

Em “Democracia radical e a matriz identitária do reconhecimento político-jurídico”, Lorena Martoni de Freitas, doutoranda no PPGD-UFG, analisa os debates acerca das políticas identitárias e dos

processos de reconhecimento jurídico-institucionais que buscam lidar com a pluralidade subjetiva nos limites do Estado de Direito. Para tanto, Freitas critica a teoria da identidade do sujeito constitucional por meio das concepções teóricas desenvolvidas por Mouffe e Laclau que defendem a radicalização da democracia.

Murilo Leite Pereira Neto, doutorando no PPGD-UFMG, em “A questão do direito em Marx: uma análise dos escritos de 1843” investiga a crítica marxiana ao direito tendo por base as formulações marxianas do ano de 1843. Segundo Pereira Neto, o pensamento marxiano compreende o direito como produto da sociedade civil burguesa e conclui que “a concepção jurídica de mundo, tal qual a concepção religiosa nos tempos da feudalidade, manipula o real, invertendo a ‘lógica da coisa’ ao autonomizar o terreno do direito em relação à realidade efetiva, que, na verdade, o impulsiona.”

Em contrapartida, Nayara Rodrigues Medrado, doutoranda no PPGD-UFMG, em “Ainda sobre o cárcere-fábrica: interconexões entre prisão como pena e radicalidade democrática”, defende que a falência das formas genéricas de democracia (liberal e representativa) abre espaço para formulações teórico-filosóficas que se assentam na radicalização da democracia. Todavia, Medrado questiona se tais formulações são compatíveis com a manutenção do encarceramento. A autora conclui que “falar em crítica anticapitalista como um escopo da Democracia Radical significa falar, simultaneamente, em crítica à lógica estruturante do cárcere enquanto forma de execução da pena.”

No capítulo “Para além das organizações revolucionárias: considerações sobre as possibilidades da ação democrático-radical contra o poder separado”, Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho, mestrando no PPGD-UFMG, compreende que as teorias da democracia radical privilegiam uma dimensão crítica em relação às estruturas do capitalismo e do Estado de Direito contemporâneo. Dessa forma, o autor parte da análise da concepção dos autores situacionistas sobre a organização revolucionária para pensar novas perspectivas da prática insurrecional. Concluindo que necessidade de ruptura com a democracia liberal e seus diversos dispositivos de poder é urgente, Ribeiro Filho defende que “contra a reprodução das condições capitalistas e espetaculares da sociedade atual, só podemos

apostar em um levante multitudinário que carregue em seu processo a capacidade de se negar enquanto sujeito, assim como a possibilidade de desinstituir as próprias condições de sua existência.”

Por fim, em “Democracia radical e Zonas Autônomas Temporárias (TAZ): para além de uma conjuntura teórica”, Thaisa Maria Rocha Lemos, doutoranda no PPGD-UFG, propõe que, em relação à democracia radical, “há que se pensar em uma maneira de propiciar meios para efetivá-la, e não apenas esperar pela vinda de um futuro abstrato.” Por meio das concepções desenvolvidas por Hakim Bey e analisando o seriado estadunidense *Mr. Robot* (2015), a autora defende que “se os obstáculos que nos separam da liberdade persistem, materializados, por exemplo, na concentração de riquezas, a dimensão da aposta possibilitada, como diz o Comitê Invisível (2014), por ‘um brutal acesso de sensibilidade’, nos propiciou uma abertura de mundos, e, talvez tenha sido esse principal legado deixado pelas insurreições contemporâneas, pelo ativismo cibernético e pela arte insubordinada. Porém, a partida está apenas começando.”

Nestes 10 capítulos se encontram as análises e críticas de pesquisadoras e pesquisadores que negam haver uma única via de pensamento sobre a democracia radical. Ao atravessar a potência comum das práticas democráticas, das filosofias e epistemologias de fronteiras, as pesquisas nos demonstram que as possibilidades disruptivas de compreensão das coisas como estão são múltiplas. Dessa maneira, o livro traz novas formas de imaginação política que rompem com as barreiras intelectuais ou práticas que tentam silenciar a potencialidade de *con-viver* democraticamente.

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Joyce Karine de Sá Souza

Poder constituinte e desinstituição permanente: as comunas em Rojava

Ana Clara Abrantes Simões¹

Joyce Karine de Sá Souza²

Introdução

Como afirma Enzan Munzur, “os revolucionários de Rojava estão trabalhando incansavelmente para construir comunas em todos os lugares” (MUNZUR, 2017, tradução nossa). A primeira iniciativa do Partido de União Democrática (PYD), em meio a Guerra Síria, em 2011, foi a constituição de comunas (*komîn*, em Curdo) e conselhos por toda a região do Curdistão Sírio (EGRET; ANDERSON, 2016: 62). Após essa primeira ação do PYD, as comunas continuaram sendo articuladas por todo o território de Rojava. Até 2017, já havia 4.000 comunas articuladas (MUNZUR, 2017).

De modo geral, parte da literatura que se propõe a pensar o movimento em Rojava define as comunas como estruturas de base que viabilizam a auto-organização e nas quais as multiplicidades se reúnem para discutir, organizar e construir comissões e soluções para diferentes questões cotidianas, tais como segurança, saúde e economia (EGRET; ANDERSON, 2016:49-69; MUNZUR, 2017; EDITORA DESCONTROL, 2016:121-136; BIEHL, 2015; AL-TAMIMI, 2018). Abdullah Öcalan, a principal base teórica do movimento em Rojava, ao desenvolver a ideia de confederalismo democrático se refere ao comunismo como uma alternativa ao capitalismo e ao estatismo

1 Mestra e doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Sua pesquisa está inserida nas áreas de Direito e Filosofia, sendo orientada à investigação de temas como democracia, estado de exceção, comum e novos movimentos sociais. E-mail: anaclara.simoess@yahoo.com.br.

2 Doutora em Direito & Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora no curso de Direito da Nova Faculdade (Contagem/Brasil). Sua pesquisa é orientada à investigação de temas como normatividade e violência; espetáculo e alienação; crítica aos fundamentos do direito; democracia, estado de exceção e direitos humanos. E-mail: joykssouza@gmail.com. Outros textos em: <https://ufmg.academia.edu/JoyceKSSouza>.

(ÖCALAN, 2012:32). Na obra *Nacionalismo Democrático*, Abdullah Öcalan explica que as comunas podem ser entendidas enquanto um tipo de *compromisso* democrático e livre que possibilita que o indivíduo de uma nação democrática se constitua (ÖCALAN, 2016:34).

Apesar de propor pensar as comunas enquanto um compromisso democrático e livre, Öcalan ainda recorre a categorias constitutivas do poder constituído capitalista e estatal, como as ideias de nação e cidadão, que compõem suas estruturas hierarquizantes e separadoras. Torna-se fundamental problematizar o uso de tais categorias que já são desafiadas pela práxis radicalmente democrática de Rojava. Desse modo, a partir de um diálogo crítico com a proposta de Abdullah Öcalan e das narrativas sobre como as comunas se organizam, esta pesquisa propõe pensar as comunas a partir da experiência democrática radical de Rojava e não apenas enquanto uma forma de organização, mas enquanto uma forma de relação entre seres vivos ingovernáveis e entre eles e o espaço que constroem.

Assim, por meio da desinstituição de um modo de espacialidade do poder, marcadamente estatal, representativo e capitalista, e a constituição contínua de uma nova espacialidade conflitiva e múltipla, surge a possibilidade das comunas. As comunas apontam para uma disposição comum entre subjetividades, na qual se assume um compromisso de pensar e viver o espaço de maneira política. As comunas potencializam e são potencializadas por subjetividades múltiplas, ativas, e contrárias à falta de experiência capitalista espetacular e à relação espetacular com o espaço, marcado pela separação, pela hierarquia e por um discurso falso de neutralidade espacial.

Para desenvolver a proposta desta pesquisa, primeiro será elucidado o pressuposto que a perpassa, isto é, de que a experiência democrática radical se dá pela relação dinâmica entre poder constituinte permanente, como proposto por Antonio Negri, e poder desinstituinte, como proposto por Andityas Matos. Então, buscar-se-á compreender e problematizar como Abdullah Öcalan desenvolve sua ideia de *comuna* a partir dos conceitos de confederalismo democrático e de nação democrática. Por fim, a partir das ideias de Andityas Matos, do Comitê Invisível, de exemplos das vivências da luta cotidiana em Rojava e problematizando as premissas de Öcalan, será demonstrada

a possibilidade de se compreender as comunas enquanto relações afetivas entre seres vivos e entre eles e o espaço.

1. Considerações preliminares sobre o poder constituinte e o poder desinstituinte

Antes de discutir o conceito de comuna na experiência de Rojava, é fundamental compreender o que se entende pela relação dinâmica entre poder constituinte permanente, como pensado por Antonio Negri, e poder desinstituinte, como pensado por Andityas Matos. Segundo Matos, de maneira similar ao confederalismo democrático de Abdullah Öcalan, a democracia radical é um novo espaço político, no qual o poder constituinte se manifesta constantemente e recusa o poder constituído, uma vez que este está assentado nas noções de soberania, representação, hierarquia e poder separado (MATOS, 2015:157-163; MATOS, 2017:31).

Desse modo, observa-se que em uma democracia radical, não cabe os dualismos jurídicos clássicos, como poder constituído/poder constituinte ou poder constituinte originário/poder constituinte derivado (MATOS, 2017: 30). Enquanto o primeiro dualismo propõe a cisão arbitrária do próprio poder político, em ato e potência, bem como, do titular desse poder, enquanto sujeito e objeto desse poder (MATOS, 2017:30), o segundo dualismo funciona como um mecanismo de contenção do poder constituinte sempre potente (MATOS, 2017:31), já que limita a expressão do poder constituinte na possibilidade de reformas pontuais e institucionais, a serem exercidas pelos representantes dos *titulares* do poder constituinte originário (MATOS, 2017:32).

Contrário a esses dualismos, o poder constituinte é único, sem qualquer adjetivo, seja originário ou derivado. O poder constituinte não se encerra em um momento específico de constituição de uma nova ordem jurídica, mas se revela enquanto “um processo contínuo, produtor de normas, subjetividades e conflitos que encontram suas soluções sempre precárias no próprio movimento de sua afirmação”

(MATOS, 2017:32). Observa-se que o poder constituinte é, portanto, singular, indivisível, permanentemente operante, além de expansivo temporal e espacialmente (NEGRI, 2015:3; MATOS, 2017:32).

Antonio Negri afirma que pensar em poder constituinte é pensar em democracia já que tal poder é “o signo de uma expressão radical da vontade democrática” (NEGRI, 2015:11). Por isso, a ciência jurídica, principalmente desde os eventos da Revolução Francesa intenta domar, com os mais diversos mecanismos, o poder constituinte (NEGRI, 2015:2-4). Contudo, uma das características do poder constituinte é a resistência à constitucionalização que procura regular e normatizar juridicamente a sua expressão (NEGRI, 2015:10-11). Nesse sentido, Negri afirma que o paradigma do poder constituinte é completamente diverso ao do constitucionalismo. Segundo o autor,

O paradigma do poder constituinte, ao contrário, é aquele de uma força que irrompe, quebra. Interrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à ideia de democracia, concebida como poder absoluto. Portanto, o conceito de poder constituinte, compreendido como força que irrompe e se faz expansiva, é um conceito ligado à pré-constituição da totalidade democrática. Pré-formadora e imaginária, essa dimensão entra em choque com o constitucionalismo de maneira direta, forte e duradoura. Neste caso, nem a história alivia as contradições do presente: ao contrário, essa luta mortal entre democracia e constitucionalismo, entre o poder constituinte e as teorias e práticas dos limites da democracia, torna-se cada vez mais presente à medida que a história amadurece o seu curso (NEGRI, 2015:11).

Apesar de Giorgio Agamben e do Comitê Invisível (AGAMBEN, 2017:298; COMITÊ INVISÍVEL, 2017:92-93) conceberem que a noção de poder constituinte seria inseparável da noção de poder constituído,

Andityas Matos, ao desenvolver a ideia de poder desinstituinte, discorda de tal construção. Entendendo que a relação entre poder constituinte e poder constituído não é uma relação ontológica e sim histórica (MATOS, 2017:37), Matos defende que

O poder constituinte não deve ser visto, como propõe Agamben como mera expressão da violência do *nómos*. Ao contrário, o poder constituinte, como figura originalmente rebelde, envolve uma excedência produtiva que não poder ser contida pelos mecanismos institucionais do poder constituído (MATOS, 2017:37).

Todavia, por ser sempre e continuamente expansivo, o poder constituinte não contém nenhuma garantia democrática (MATOS, 2017:34). Diante da incomensurabilidade do poder constituinte e dos riscos inerentes a ele, inclusive a possibilidade de surgir um regime autoritário, é que Andityas Matos entende a necessidade de se pensar o poder constituinte em contornos concretos, frente aos reais contextos sociais. Para tanto, o autor propõe a noção de poder desinstituinte (MATOS, 2017:35).

O poder desinstituinte é pensado por Matos enquanto a fuga ou êxodo das formas institucionais sempre hierárquicas e alienantes como o Estado, o banco, a propriedade privada, a herança ou o mercado de valores, pelas quais se expressam o poder constituído no sistema capitalista, especialmente, na contemporaneidade (MATOS, 2017:38). Nesse sentido, o conceito de poder desinstituinte é definido a partir de um conteúdo negativo, ou seja, a partir da “possibilidade que se atualiza à medida que nega as estruturas determinadas e concretas que integram os dispositivos institucionais de fato existentes” (MATOS, 2016:76). Em relação sempre dinâmica com o poder constituinte, o poder desinstituinte não assegura uma existência democrática, o que seria uma garantia impossível, mas garante o não retorno ao que estava instituído (MATOS, 2017:35). Como afirma Matos,

O gesto mesmo da negação do que está aí – os dispositivos hierárquicos e apropriantes constituídos com base no capital – equivale a uma criação pela via inversa, no sentido de um futuro aberto em que nada está garantido, a não ser a impossibilidade de se continuar vivendo sob um sistema político-jurídico-econômico global que, já se tendo mostrado claramente insano, ameaça a própria existência física do planeta em que se desenvolve. Em outras palavras: não podemos saber o que surgirá a partir da potência constituinte, que é imensurável e relativamente indeterminada, mas podemos sim afirmar, com base no poder desinstituinte, que esse novo mundo não será nada semelhante ao atual sistema excepcional do capital (MATOS, 2017:35).

Desse modo, o poder constituinte e o poder desinstituinte estão sempre em uma relação horizontal dinâmica, rompendo com as bases de um poder constituído e não retornando a este. A partir dessa relação horizontal dinâmica se observa a possibilidade de compreender as comunas em Rojava não apenas enquanto uma forma de organização, mas enquanto uma forma de relação conforme será demonstrado nas seções seguintes.

2. Comuna e desinstituição permanente de espaços separadores

2.1. Comunas, confederalismo democrático e nação democrática: uma leitura crítica das ideias de Abdullah Öcalan

Uma das teses centrais para a teoria de Abdullah Öcalan que culminará na elaboração do confederalismo democrático é de que o Estado-nação é a base para a configuração do capitalismo enquanto um sistema hegemônico (ÖCALAN, 2016:10). O autor ainda indica que

a principal falha na construção socialista, revelada pela experiência da Rússia e da China, é justamente a aposta em uma configuração estruturante do capitalismo, no caso o Estado-nação, para a proposição de um modelo anticapitalista (ÖCALAN, 2016:11). Tal crítica tecida por Öcalan já era enfaticamente feita pelos situacionistas, especialmente Guy Debord (SOUZA, 2020). Os situacionistas afirmam que o socialismo stalinista e maoísta se transformou em expressão de um capitalismo burocrático (VV. AA., 1949:8). Como explica Debord, “o espetáculo específico do poder burocrático, que comanda alguns países industriais, faz parte do espetáculo total, como sua pseudonegação geral, e seu sustentáculo” (DEBORD, 1997: §57,38-39).³

Öcalan divide o termo Estado-nação para construir sua crítica. Centrando-se no termo nação, o autor a define enquanto uma comunidade de pessoas que compartilham a mesma mentalidade ou o mesmo entendimento sobre o mundo (ÖCALAN, 2016:12). Desse modo, a concepção de nação é acompanhada por vários qualificadores que refinam essa ideia geral de nação (ÖCALAN, 2016:12). De acordo com Öcalan,

A nação homogênea objetivada pelo Estado-nação só pode construir artificialmente (supostamente de maneira legal) cidadãos iguais, carregados de violência como resultado de terem sido amputados pelo poder. Esse cidadão pode ser igual perante a lei, mas experencia a máxima desigualdade em todos os aspectos da vida seja como indivíduo, seja como entidade coletiva (ÖCALAN, 2016:13, tradução nossa).

³ Debord refere-se ao espetáculo concentrado pertencente ao capitalismo burocrático no qual “o burocrata individual só tem relação com a posse da economia global por intermédio da comunidade burocrática, como membro dessa comunidade” (DEBORD, 1997:§64,42-43). O espetáculo concentrado é marcado pela violência permanente e pela imposição das escolhas tomada pela própria burocracia à totalidade da massa expropriada, garantindo uma coesão totalitária a partir de um único senhor: “com essa vedete absoluta é que todos devem identificar-se magicamente ou desaparecer. Porque se trata do senhor de seu não consumo, e da imagem heroica de um sentido aceitável para a exploração absoluta, que é de fato a acumulação primitiva acelerada pelo terror” (DEBORD, 1997: §64, 42-43).

O autor observa que o Estado-nação visto como o dispositivo que poderia ser a solução de todos os problemas sociais é o maior causador desses problemas, constituindo-se enquanto uma organização da violência que permite a propagação e a reafirmação da lógica capitalista mercadológica e competitiva (ÖCALAN, 2016:14-15). Considerando especificamente a opressão e exploração curda, Abdullah Öcalan defende que o capitalismo é uma das principais causas da perseguição contra os curdos⁴ e da separação entre uma alternativa democrática e múltipla e a proposta da constituição de um Estado-nação cujas pretensões homogeneizantes não poderiam nunca serem democráticas (ÖCALAN, 2016:19).

Como a contraface do capitalismo e dos Estados-nação, Öcalan propõe o confederalismo democrático. O confederalismo democrático consiste na construção de uma organização social autogerida, organizada em estruturas políticas horizontais, feministas e ecológicas (ÖCALAN, 2012: 21-23). Nesse sentido, o confederalismo democrático

Apresenta a opção de uma nação democrática como a ferramenta fundamental para resolver os problemas étnicos, religiosos, urbanos, locais, regionais e nacionais causados pelo modelo social fascista, monolítico, homogêneo e monocromático implementado pela modernidade dos Estados-nações (ÖCALAN, 2012:21-23).

Em uma nação democrática, as multiplicidades, sejam étnicas, religiosas, locais ou regionais, teriam o direito de participar do exercício do poder com suas próprias identidades por meio de estruturas democráticas (ÖCALAN, 2016:18). Segundo Öcalan, “a definição de uma nação democrática que não seja ligada a fronteiras políticas rígidas, uma língua, cultura, religião e interpretação da

4 A luta e resistência das comunidades curdas por um território se desenvolve desde o início do século XX, após o fim da Primeira Guerra Mundial, com a formação dos Estados-nacionais turco, sírio, iraniano e iraquiano e a exclusão e assimilação das comunidades curdas (Veja, por exemplo, ISMAEL, 2019; THE KURDISH PROJECT; LE MONDE DIPLOMATIQUE, 2020:96).

história, significa pluralidade e comunidades, bem como cidadãos livres e iguais que existem juntos e em solidariedade” (ÖCALAN, 2016:23, tradução nossa). Dessa maneira, enquanto o Estado-nação busca a homogeneização e uniformização dos sujeitos, a nação democrática entende a diversidade enquanto riqueza e possibilidade de vida (ÖCALAN, 2016:25). Além disso, uma nação democrática não sacraliza seu governo, entendendo-o enquanto um fenômeno que se dá no cotidiano (ÖCALAN, 2016:27).

Desse modo, o indivíduo-cidadão de uma nação democrática deve ser comunal e, também, livre. Öcalan enfatiza que o indivíduo livre a que se refere nada tem em relação com o sujeito capitalista que se afirma livre (ÖCALAN, 2016:33). Para o autor, o indivíduo capitalista “vive essencialmente uma vida de escravidão abjeta. (...). Porque sua vida é ligada à soberania do dinheiro, ao sistema salarial, na verdade, como a coleira de um cão, garante que o indivíduo possa ser manipulado como desejado: ele ou ela não tem outro meio de sobreviver” (ÖCALAN, 2016:33, tradução nossa). Além disso, esse indivíduo se posiciona de maneira separada de qualquer coletividade, de forma que este está apartado dos demais e da história, ecoando o *slogan* “não existe sociedade, existe o indivíduo” (ÖCALAN, 2016:33, tradução nossa).

O ser livre e comunal da nação democrática pensada por Öcalan, ao contrário, vê a sua liberdade a partir da comunalidade e na organização da vida, ou seja, a partir de pequenas comunidades ou comunas. De acordo com Öcalan, “uma comuna ou comunidade livre e democrática é a principal escola na qual o indivíduo da nação democrática toma forma. Sem a comuna ou a vida comunal, o indivíduo não pode se realizar plenamente” (ÖCALAN, 2016:34, tradução nossa). As comunas são diversas e múltiplas, um indivíduo pode pertencer a mais de uma comuna a partir de suas habilidades e diversidade. Abdullah Öcalan ressalta que enquanto o indivíduo tem uma responsabilidade com a comuna, ligado à um princípio moral,⁵ a

⁵ Abdullah Öcalan ressalta que moralidade deve ser entendida enquanto o respeito e o comprometimento com a vida comunal (ÖCALAN, 2016:34).

comuna, por sua vez, protege e melhora a vida do indivíduo (ÖCALAN, 2016:34). Öcalan ainda indica que

O caráter democrático de uma comuna ou comunidades é o que realiza a liberdade coletiva – em outras palavras, a comuna ou comunidade política. Uma comuna ou comunidade que não seja democrática, não pode ser política. Uma comuna ou comunidade que não seja política, não pode ser, portanto, livre (ÖCALAN, 2016:34, tradução nossa).

Essa assertiva de Öcalan revela seu pressuposto de que a democracia é a funcionalidade de uma comunidade política, sendo a democracia o fundamento da política no âmbito da liberdade. Öcalan coloca essa dimensão em polo contrário à dimensão estatal que, recorrendo ao direito e à burocracia administrativa, expressa todas as formas do capital e da propriedade, que se fundam na hierarquia e na separação (ÖCALAN, 2016:36). Tal processo, como criticam os situacionistas, aconteceu com os partidos comunistas europeus que restringiram a participação política do proletariado privilegiando a burocracia do partido (SOUZA, 2019:86-87).

Considerando as proposições de Abdullah Öcalan, observa-se que há indicativos na obra do autor que apontam para a experiência da comuna não só como uma organização do espaço, mas como forma de um compromisso democrático e político entre indivíduos múltiplos e livres. A comuna não seria apenas uma experimentação de espaço, refere-se também à construção de afetos entre as subjetividades, indicando, ainda que preliminarmente, para uma vivência contrária ao constituído pelo capitalismo do Estado-nação que, como constatado por Öcalan, subjuga os sujeitos a uma dimensão de individualidade e completa expropriação de si mesmo.

Todavia, apesar do potencial indicado em suas proposições e incisivas críticas ao poder constituído capitalista e estatal, Öcalan ainda recorre a categorias estruturantes desse poder como, por exemplo, as ideias de nação e cidadão. Conforme já demonstrado por Agamben,

o poder soberano biopolítico do Estado-nação é desenvolvido sobre tais conceitos (AGAMBEN, 2002:134-135). A partir da análise da função histórica da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, fundamental na formação do moderno Estado-nação, Giorgio Agamben explica que:

A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão (AGAMBEN, 2002:135).

A cidadania nomeia “o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica, portanto, literalmente, nas palavras de Lanjuinais à convenção, *les membres du souverain*” (AGAMBEN, 2002, p. 136). Enquanto base de sustentação do poder soberano biopolítico, o *status* de cidadão definirá o limiar que articula e que separa aquilo que está dentro daquilo que está fora (AGAMBEN, 2002:137-138). Com a convergência entre nascimento e nação e entre direitos do homem e cidadão que ocorreu ao longo do século XX, especialmente pós Segunda Guerra Mundial, e com uma exasperação da biopolítica moderna no século XXI, o limiar entre os termos identifica “um novo morto vivente, um novo homem sacro”, uma vida matável porque destituída de todo valor político (AGAMBEN, 2002:138-140). Nação e cidadania estão qualificadas pelo poder constituído capitalista e estatal, como sugere Öcalan, além disso, estão no núcleo de seu fundamento. As ideias de nação e cidadão integram as estruturas hierárquicas e separadoras do poder constituído, o que torna problemático e paradoxal construir uma *nação democrática* ou *um cidadão comunal* e livre.

Ademais, ainda que, como sugere Öcalan, seja possível efetivar uma nação democrática, esta pressupõe um governo (ÖCALAN,

2016:27), o que a torna incompatível com experiências democráticas ingovernáveis. Dessa maneira, como explica Jacques Rancière,

as queixas usuais sobre a democracia ingovernável equivalem, em última instância, a isto: a democracia não é nem uma sociedade a governar nem um governo da sociedade, mas é propriamente esse ingovernável sobre o qual todo o governo deve, em última análise, descobrir-se fundamentado (RANCIÈRE, 2014:66).

No mesmo sentido, Andityas Matos explica que a democracia radical encontra fundamento em uma comunidade *an-árquica* e *a-nômica* (MATOS, 2015:157-170). Enquanto a *an-arquia* caracteriza-se pela inexistência de qualquer ordem sagrada, negando os mecanismos de separação e hierarquia político-sociais (MATOS, 2015:165-166), a *a-nomia* caracteriza-se pela “ausência de governo que desemboca em uma ausência de lei reguladora da partilha do comum” (MATOS, 2015:163). O comum é definido por Michael Hardt e Antonio Negri a partir de dois aspectos: a riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza – e “os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante” (HARDT; NEGRI, 2016:8).

Assim, a fim de radicalizar também o pensamento, como já faz a práxis de Rojava, é preciso construir uma ponte entre as proposições iniciais de Abdullah Öcalan e outras proposições democráticas, como as de Andityas Matos e as do Comitê Invisível, de forma a problematizar as categorias propostas por Öcalan e pensar as comunas enquanto relações afetivas entre os seres vivos e entre eles e o espaço que ocupam. Será demonstrado que as comunas, como indicado de certa forma por Öcalan, constituem-se continuamente enquanto um compromisso de estar em conjunto.

2.2. Desinstituir o espetáculo e o espaço

Como diagnostica Guy Debord, a economia capitalista encontra-se em seu grau de acumulação mais elevado: o espetáculo. O espetáculo é uma relação social entre pessoas mediatizada por imagens (DEBORD, 1997:§4,14) que funciona como um instrumento unificante da realidade capitalista que é em si fragmentária, fundada na separação e na hierarquia (DEBORD, 1997:§§3 e 54, 37). Como explica Joyce Souza, o espetáculo realiza-se na separação consumada. Nesse sentido,

a separação consumada é o estágio de dominação total da vida pela economia. Trata-se de um momento no qual o espetáculo é o instrumento de unificação da sociedade ao mesmo tempo em que é o mecanismo de cisão total da realidade em imagem. É nesse sentido que o espetáculo reúne porque separa, separa porque reúne (SOUZA, 2019:81).

Nesse sentido, observa-se que as relações espetaculares são contínuas, permanentes e irreflexivas, formadas por imagens, representações alienantes que separam a vida da experiência de vida, não havendo espaço para a reflexão – as contradições mais banais passam a ser aceitas e facilmente digeridas pelos sujeitos espetaculares (MATOS, 2015:89-90). Desse modo, o mundo espetacular está *unificado a partir de separações*, cindindo os próprios sujeitos que, como indica Souza, “em uma sociedade alienada pelo capitalismo, todos são transformados em espectadores passivos e consumidores de suas próprias decadências” (SOUZA, 2019:18). O espetáculo parte da representação de uma vida que não é mais vivida, mas meramente contemplada por esse sujeito passivo espetacular. Como explicita Matos, a sociedade do espetáculo é “uma sociedade da passividade e da contemplação em que os sujeitos trocam sua historicidade pela mercadoria onicompreensiva fundada na imagem, operadora

universal da representação que transforma o invisível em visível” (MATOS, 2019:266).

A lógica espetacular é reproduzida também na dimensão da espacialidade, de forma que não há mais um dentro e um fora no capitalismo espetacular, e os sujeitos relacionam-se entre si e em relação ao espaço de forma cindida e passiva. Segundo Matos, o caráter pretensamente neutro e apolítico do espaço oculta um potencial opressor de grande magnitude, mas também emancipador, sendo constituído pelos sujeitos assim como constitutivo dos sujeitos (MATOS, 2019:258). Observa-se dois posicionamentos que vigoram a favor de um cenário espetacular capitalista quando se trata de espaço: o primeiro refere-se a um argumento em relação a manutenção das grandes extensões territoriais e, conseqüentemente, da necessária representação política para lidar com um problema de escala; o segundo refere-se a manutenção de uma espacialidade estatal unificada, que, como já notado por Abdullah Öcalan, ao contrário de oferecer uma alternativa ou uma resistência ao modo capitalista explorador e opressor, funciona como um viabilizador dessa experiência (ÖCALAN, 2016:14-15).

Em relação ao primeiro posicionamento, reproduzindo a lógica de separação e cisão, mantem-se e expandem-se as grandes cidades, geridas por um poder separado e representativo, concretizado na forma dos Estados contemporâneos. Conforme defende Matos, de forma a justificar tal configuração, argumenta-se que pelo aumento populacional e pela complexificação da realidade social só seria possível governar um território por meio da representação política que age sempre de forma a despotencializar “o governo dos muitos” (MATOS, 2019:259). O autor ainda afirma que

discursos assim admitem sem rodeios que a tecnologia política depende ineludivelmente de fatos biológicos, com o que se arrebatam aos seres humanos o próprio significado da ideia de política, remetendo a atividade de ordenar o social a uma relação direta e inevitável com certas leis

biológicas – reveladas pelas taxas de fertilidade, nascimentos, óbitos etc. – que, na nossa Pós-Modernidade cansada dos deuses, se encarnam em metanarrativas necessárias à manutenção do biopoder separado (MATOS, 2019:259).

Essas linhas argumentativas de sustentação da representação política a partir de uma perspectiva de espacialidade e de um suposto problema de escala reforça a premissa que perpassa a sociedade capitalista espetacular que é a de separação e hierarquia em todos os aspectos de possível vivência do sujeito. Para Matos, “na perspectiva do capitalismo imperial, (...), o espaço compõe uma plataforma homogênea que serve unicamente para ligar os agentes do mercado e manter ativa a comunicação entre os nódulos da rede infocomercial à qual se resume o mundo nessa visão empobrecida” (MATOS, 2019:260). Qualquer alteração que se dá no espaço, se dá de forma a manter essa estrutura, fazendo os deslocamentos necessários para que essa rede não se desfaça, apenas se reajuste.

O segundo posicionamento, relativo à manutenção de uma espacialidade estatal unificada, “se aprofundou ao se estruturar em consonância com o colonialismo” (MATOS, 2019:263). Essa dimensão é evidente ao pensar o contexto do Oriente Médio, especificamente da política de extermínio, opressão e assimilação das comunidades curdas, a partir da imposição, por exemplo, de um Estado-nação turco e um Estado-nação sírio com pretensões de unificação e consolidação de um poder uno (RIBEIRO, 2017:3; FERRAZ, 2016:51-52). Como explica Matos, “o Estado-nação constitui uma forma histórica que surge da violenta transubstanciação das comunidades locais e suas tradições, então unificadas e apresentadas na Modernidade como uma única e obsessiva ‘comunidade imaginada’” (MATOS, 2019:262). Ainda que na contemporaneidade se possa evidenciar certa fragmentação dessa unidade estatal a partir, principalmente, dos ditames econômicos, observa-se que se trata de exigência do próprio mercado para manter próxima a aliança entre capital e Estado, não implicando a abertura ao

múltiplo, mas uma reafirmação desse princípio homogeneizante que perpassa a lógica capitalista espetacular.

Diante do contexto separador, opressor e hierárquico do capitalismo espetacular, é possível pensar e fundar a partir da democracia radical novas espacialidades. Alicerçada na noção de poder desinstituinte, a experiência democrática radical abandona as grandes extensões territoriais, o Estado e, mais do que isso, o sujeito espetacular contemplativo, uma vez que todos são forjados a partir da cisão e da hierarquização de uma possível experimentação do espaço e de subjetividades. Como o poder desinstituinte está sempre em relação dinâmica e horizontal com o poder constituinte, na medida em que se desinstitui as dimensões espetaculares do capitalismo e do Estado, constitui-se cotidianamente outros espaços: as comunas.

3. Pela constituição permanente de comunas

Como propõe Matos, “caso seja assumida a perspectiva da multiplicidade, fundamental para uma democracia radical, será possível perceber que ao espaço correspondem relações afetivas, conflituosas e reais. Daí surge a possibilidade da comuna” (MATOS, 2019:261). A possibilidade da comuna localiza-se em uma nova percepção da espacialidade. Longe de ser pretensamente neutra e apolítica, essa nova percepção da espacialidade assume a dimensão da indeterminabilidade, do múltiplo, do aberto e do conflito. Como explica Matos, essa dimensão do conflito “gera inevitavelmente diversas e concorrentes ordenações” (MATOS, 2019:260) que não podem ser solucionadas pelo monopólio de aplicação do direito por parte do Estado, uma vez que esse não é capaz de reconhecer as infinitas normatividades que emergem desse espaço (MATOS, 2019:260).

Desse modo, para Matos “a comuna não é uma entidade ou uma forma de organização social, correspondendo antes a uma relação dos seres humanos com o espaço e consigo mesmos, indicando a disposição de se vincular a uma causa comum” (MATOS, 2019:261). Trata-se de um compromisso ético “feito por pessoas que prometem

se sustentar mutuamente, uma *conjuratio* que revela o político em seu mais alto grau, já que concretiza enquanto compromisso dos seres viventes entre si mesmos, mediados pela terra” (MATOS, 2019:261). Nesse sentido, o Comitê Invisível afirma que

a comuna, então, não é uma vila franca, não é uma coletividade dotada de instituições de autogoverno. Se a comuna consegue obter o reconhecimento por parte desta ou daquela autoridade, geralmente depois de duros combates, não depende disso para existir. Ela sequer tem uma Constituição, e quando a tem, é muito raro que esta estipule uma estrutura política ou administrativa qualquer. Ela pode ou não ter prefeitura. Mas o que constitui a comuna é o juramento mútuo prestado pelos habitantes de uma cidade ou de uma área rural de *se manterem juntos* (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:237).

A comuna é um “laço qualitativo e uma forma de estar no mundo” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:238). Observa-se que tal perspectiva se aproxima da proposta de Abdullah Öcalan que apesar de ainda aproximar a comuna de um *locus*, também a reconhece enquanto um compromisso político e democrático mantido entre as pessoas (ÖCALAN, 2016:34). As comunas apontam para uma relação afetiva entre espaços e indivíduos. Essa dimensão é contrária à relação típica do capitalismo espetacular que concebe o espaço enquanto âmbito de circulação de mercadorias com a finalidade de reprodução do capital.

Para Matos, “ser comuna significa abrir-se ao exterior sem que, contudo, a hierarquia e a separação heteronômicas se imponham enquanto modelos universais” (MATOS, 2016:261). Dessa forma, “declarar a Comuna é, a cada vez, fazer o tempo histórico perder as estribeiras, abrir brechas no *continuum* desesperante das submissões, no encadeamento sem razão dos dias, na triste luta de cada um por sua própria sobrevivência. Declarar a Comuna é consentir em *se ligar*” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:239). Declarar a comuna é romper

com a lógica do espetáculo, gravada na cisão total da vida, para a constituição constante e potente de relações e afetos comuns. Trata-se de se presentificar em conjunto no espaço. Para o Comitê Invisível, “aí está o que opõe de fundamental a comuna ao espaço infinito da organização mercantil: seu território é a tábua de argila que desvenda por si só seu sentido, e não uma mera extensão dotada de funções produtivas habilmente distribuídas por um punhado de especialistas em planejamento” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:242).

Partindo dessa conceituação de comuna, aproximá-la do conceito de poder constituinte desenvolvido por Antonio Negri pode parecer polêmico, já que o Comitê Invisível é bem resistente às formulações do autor (COMITÊ INVISÍVEL, 2017:92-93). Contudo, observa-se que a ideia de comuna pode ser aliada à expansividade criativa e aberta do poder constituinte da multidão, como Hardt e Negri desenvolvem. Segundo os autores, a multidão é “um conjunto de singularidades – e com singularidades queremos nos referir aqui a um sujeito social cuja diferença não pode ser reduzida à uniformidade, uma diferença que se mantém diferente” (HARDT; NEGRI, 2014:139).

A comuna enfrenta um paradoxo para a sua própria existência: “ela deve ser ao mesmo tempo bem-sucedida em dar consistência a uma realidade territorial heterogênea à ‘ordem global’ e suscitar, estabelecer ligações entre consistências locais, ou seja, se desligar da ancoragem que a constitui” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:244-245). Dessa maneira, uma comuna pode se formar a partir de qualquer situação, uma vez que “se não há um ponto de partida privilegiado para o nascimento de uma comuna, é porque não há um ponto de entrada para uma época” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:258). O Comitê Invisível ainda ressalta que

o que é próprio da *situação* que uma comuna enfrenta é que, ao se entregar por inteiro, encontra-se sempre mais do que se leva ou do que se procura: encontra-se com surpresa sua própria força, uma resistência e uma inventividade que se desconhecia, e a felicidade que há em habitar

estratégica e cotidianamente uma situação de exceção. Nesse sentido, *a comuna* é a organização da fecundidade. Ela faz nascer sempre mais do que reivindica (COMITÊ INVISÍVEL, 2016:261).

Vale destacar, conforme demonstra Matos, que um dos princípios mais importantes para a constituição de comunas é a fusão entre discussão e decisão no mesmo espaço (MATOS, 2019:265). Contrário à marca estruturante do capitalismo, e da democracia representativa, que cinde o espaço de discussão do espaço de decisão, Andityas Matos propõe a aproximação entre as comunas e os conselhos operários analisados por Guy Debord. Como explica Matos, “Debord vê nos conselhos operários um modelo alternativo para a construção de espaços decisórios nos quais seria possível a comunicação direta e não alienada entre os sujeitos” (MATOS, 2019:266). Por meio dos conselhos, ocorre uma desativação da especialização, da hierarquia e da separação ao “concentrarem todas as funções de discussão, decisão e execução nos mesmos lugares e momentos” (MATOS, 2019:267). Os conselhos funcionam por meio de “delegados plenamente responsáveis cujos mandatos são revogáveis a qualquer tempo” (MATOS, 2019:267). A partir dos conselhos operários, que rompem os dualismos entre produto e produtor, Debord aposta numa “organização democrática”. Como explica Debord,

A organização revolucionária é a expressão coerente da teoria da práxis que entra em comunicação não unilateral com as lutas práticas, em devir para a teoria prática. Sua própria prática é a generalização da comunicação e da coerência nessas lutas (DEBORD, 1997:§120, 84).

Matos adverte que não se trata de reproduzir os conselhos em escala planetária, mas de indicá-los enquanto uma alternativa possível à sociabilidade capitalista e representativa tida como a única possível (MATOS, 2019:268). Assim, “debater e decidir são apenas momentos

da totalidade comunicacional biopolítica que cria a multidão e abre o mundo do poder. (...). Em um arranjo no qual discussão e decisão se fundem, só a multidão é responsável pela decisão” (MATOS, 2019:269). Matos, em consonância com o Comitê Invisível, ainda adverte que não se pode confundir essa dimensão comunal com o puro “assemblearismo”, uma vez que a figura das assembleias gerais não foi capaz de superar a cisão entre os indivíduos e poder que funda o Estado de Direito e, muitos contextos, reciclavam demandas comuns ao Estado, ao direito e ao próprio capitalismo, revelando-se enquanto uma demanda sistêmica e não antissistêmica (MATOS, 2019:269-270; COMITÊ INVISÍVEL, 2016:251-253).

4. As comunas em Rojava na desinstituição e na constituição permanentes

Diante do arcabouço teórico exposto, é possível compreender que as comunas de Rojava não só se realizam como uma outra forma de organização espacial, mas também como um âmbito para *ser comuna*, conforme pensado pelo Comitê Invisível. As multiplicidades de Rojava cotidianamente propõem estar juntas na medida em que desinstituem a espacialidade tipicamente estatal e capitalista.

Desde 2012, as pessoas em Rojava se defendem dos ataques do Estado Islâmico e dos Estados-nação vizinhos, especialmente, a Turquia, que, no ano de 2019, deu início a um ataque genocida contra a região de Rojava (BBC, 2019). Talvez, a grande potência de resistência do movimento em Rojava seja esse *ser comuna* e a disposição que as pessoas têm para lutar juntas na defesa da experiência democrática que se dá também na reconfiguração das relações com o espaço, situação que se torna mais evidente no contexto de guerra que assola a região. Como sugerido por Abdullah Öcalan, as comunas se desenvolvem a partir dos três pilares que se interconectam no confederalismo democrático: a ecologia, o feminismo e a democracia radical. Uma das principais características nesse sentido é a inclusão das mulheres em todos os espaços de discussão e decisão, que no caso de Rojava

não estão cindidos (COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, 2016:89). As comunas elegem um comitê que se reúne semanalmente, o membro eleito que não expresse o que foi decidido pela comuna tem seu cargo revogado, as reuniões são abertas e sempre compostas por dois copresidentes, um homem e uma mulher, cabendo às comunas resolverem em nível local os seus problemas e efetivar as decisões também em nível local (COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, 2016:89). Dessa forma,

[...] as comunas formam um princípio de participação direta dos povos nas vilas, na rua, nos bairros e nas cidades. Estes são os lugares onde as pessoas voluntariamente se organizam com suas opiniões, criam seu livre arbítrio, iniciam suas atividades em áreas residenciais e abrem a porta para discussões sobre todas as questões e suas soluções [...] (COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, 2016:89).

Como afirma Enzan Munzur, “a comuna é onde a auto-organização propagada pela revolução acontece principalmente” (MUNZUR, 2018). Expandindo o conceito de comuna para o de relação entre os seres vivos e entre os seres vivos e o espaço, em Rojava não só o que se identifica enquanto um *locus* pode ser considerado comuna. Na verdade, Rojava mantém diversas relações em comunas que se vinculam cotidianamente, criadas a partir das situações que surgem, sejam elas relativas à educação, como as academias, sejam elas relativas à autoproteção, como as unidades de proteção. O fundamental em todas essas expressões constituintes e desinstituintes é que as multiplicidades de Rojava se fazem presentes em conjunto, a partir de um compromisso ético, com a luta que está sendo todos os dias travada pela Confederação Democrática do Norte da Síria. O nome Confederação Democrática do Norte da Síria aponta para

essas multiplicidades, de diferentes etnias, religiões, gêneros, que estão dispostas a partilhar para a construção de uma espacialidade democrática, na medida em que se colocam contrárias ao capitalismo e ao Estado-nação. Como afirma Dilar Dirik, no contexto da vitória da resistência de Rojava aos ataques dos mercenários do ISIS às cidades de Kobanê e Manjib:

A vitória da Kobane revolucionária Kobane foi uma demonstração prática de que a luta contra o ISIS não consistia meramente de armas, mas de uma ruptura radical com o fascismo e as estruturas subjacentes que o tornam possível. Isso requer democracia radical e instituições sociais, políticas e econômicas autônomas, especialmente estruturas de mulheres que as posicione em franca oposição ao sistema estatal de classe, hierarquia e dominação. De modo a libertar a sociedade da mentalidade e de sistemas como o ISIS, a autodefesa antifascista necessita ocupar todas as áreas da vida social – da família à educação e à macroeconomia (DIRIK, 2017).

Assim, como constata o Comitê Invisível e como demonstra a experiência de Rojava, a declaração ou a constituição constante e cotidiana das comunas indica que nada será como antes e que uma espacialidade anticapitalismo e antiespetacular se constitui no estar junto no aqui e no agora.

5. Considerações Finais

Neste texto se procurou compreender a desinstituição do modo de espacialidade do poder constituído, marcadamente estatal, representativo e capitalista, e a constituição contínua de uma nova espacialidade conflitiva e múltipla por meio da ideia de comuna. Como visto, as comunas apontam para uma disposição comum entre subjetividades, na qual se assume um compromisso de pensar e viver o

espaço conjuntamente de maneira política. As comunas potencializam e são potencializadas por subjetividades múltiplas, ativas, e contrárias à relação espetacular com o espaço.

Analisando a partir de Rojava a proposta de Abdullah Öcalan, baseada na longa trajetória da resistência curda, considera-se que o autor oferece indicativos preliminares para a concepção das comunas enquanto um compromisso político e ético. Contudo, do ponto de vista teórico, é preciso construir uma ponte entre as ideias desenvolvidas por Öcalan com outras pesquisas para ampliar as possibilidades de compreensão do tema. Aqui foram abordadas as concepções teóricas de Andityas Matos e do Comitê Invisível para então se desenvolver um pensamento crítico-radical em relação a práxis de Rojava. As comunas são, de fato, o coração da revolução de Rojava e, enquanto tal, este pulsa desinstituindo a experiência de espacialidade espetacular separadora e constituindo uma nova espacialidade fundada no estar junto, na partilha constante dos afetos de resistência.

Dessa maneira, observa-se que nas comunas a política estatal é desinstituída. Tal significa dizer que nos espaços comunais são experienciadas realidades democráticas. Ao negar a privatização do comum imposto pelo Estado espetacular e desinstituir seus dispositivos, realizando uma promessa de felicidade que há tanto tempo é negada pelo processo capitalista de mercantilização, que a transforma em mero consumo, Rojava demonstra o *compromisso* democrático e livre que torna possível o exercício do poder constituinte, como pensado por Negri. As comunas são, portanto, singulares, indivisíveis, permanentemente operantes, além de expansivas temporal e espacialmente. A experiência em Rojava demonstra que nas comunas o poder constituinte e o poder desinstituinte estão sempre em uma relação horizontal dinâmica, rompendo com as bases de um poder constituído espetacular e não retornando a este.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Homo Sacer, IV, 2. Trad. Selvino J. Assmann. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

AL-TAMIMI, Aymenn Jawad. The Internal System of the Communes in Rojava. In: *Co-operation in Mesopotamia*. 2018. Disponível em: <<https://mesopotamia.coop/the-internal-system-of-the-communes-in-rojava/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

BBC. Quem são os curdos e por que são atacados pela Turquia. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50012988>>. Acesso em: 22 out. 2020.

BELKAÏD, Akram (coord). 1920-2020. Le combat kurde. *Le Monde Diplomatique*, Manière de Voir, Numéro 169, Bimestriel, fév./mar. 2020.

BIEHL, Janet. As Comunas e Conselhos de Rojava. Trad. Rafael V. In: *Comitê de Solidariedade a Resistência Popular Curda*. 2015. Disponível em: <https://resistenciacurda.wordpress.com/2015/02/03/comunas_e_conselhos_de_rojava>. Acesso em: 22 out. 2020.

COMITÊ DA SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO. Confederalismo democrático: Organizando uma sociedade sem Estado. In: COMITÊ DA SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, *Soreşa Rojavayê: Revolução uma palavra feminina*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2016, p. 77-103.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos – Crise e insurreição*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e destituição agora*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DILAR, Dirik. Os segredos da guerrilha curda contra o ISIS. Trad. Cauê Ameni e Inês Castilho. In: *Outras Palavras*. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/os-segredos-da-guerrilha-curda-contra-o-isis/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

EDITORA DESCONTROL. Autogestão territorial e econômica. In: FERRAZ, Paulo. *A revolução ignorada: feminismo, democracia direta e pluralismo radical no Oriente Médio*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016, p. 121-136.

EGRET, Eliza; ANDERSON, Tom. Uma breve história das lutas curdas. In: COMITÊ DA SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, *Soreşa Rojavayê: Revolução uma palavra feminina*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2016, p. 49-69.

FERRAZ, Paulo et al. PKK – Do Marxismo-Leninismo ao Confederalismo Democrático. In: FERRAZ, Paulo et al. *A Revolução ignorada: feminismo, democracia direta e pluralismo radical no Oriente Médio*. Trad. Paulo Ferraz. São Paulo: Autonomia Literária, 2016. p. 51-65.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Multidão*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

ISMAEL, Yousif. Remembering the Treaty of Lausanne. In: *Washington Kurdish Institute*. Disponível em <<https://dckurd.org/2019/08/06/remembering-the-treaty-of-lausanne/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Desinstituição e desobediência civil: entre o estado de exceção e a democracia radical. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 51, pp. 9-50, 2017.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical*: uma arqueologia (a)teológica do poder separado. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.

MUNZUR, Enzan. Every Commune is a Cooperative: Self-organization and Self-Sufficiency are progressing in Rojava. In: *Cooperation in Mesopotamia*. 2018. Disponível em: <<https://mesopotamia.coop/every-commune-is-a-cooperative-self-organisation-and-self-sufficiency-are-progressing-in-rojava/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad, Adriano Pilatti. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

ÖCALAN, Abdullah. *Confederalismo Democrático*. Trad. International Initiative. Cologne: International Initiative Edition, 2012.

ÖCALAN, Abdullah. *Democratic Nation*. Trad. International Initiative. Cologne: International Initiative Edition, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RIBEIRO, Maria Florencia Guarche. A revolução das mulheres no Curdistão: feminismo para além da guerrilha. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 Women's World Congress* (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, p. 1-13.

SOUZA, Joyce Karine de Sá. Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao direito. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao direito*. São Paulo: Max Limonad, 2020.

THE KURDISH PROJECT. Syker Picot Agreement. Disponível em: <<https://thekurdishproject.org/history-and-culture/kurdish-history/sykes-picot-agreement/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

VV. AA. Socialisme ou barbarie. In: *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1re Année, mars-avril 1949.

Potência destituente e poder constituinte: um diálogo possível?

Ana Suelen Tossige Gomes¹

1. Potência destituente: um uso do poder?

Aristóteles já dizia que o ser não tem apenas um significado, mas múltiplos. Nesse sentido, é importante situar, de início, que o significado do ser que interessou às pesquisas de Giorgio Agamben é o ser como ato (*energeia*) e potência (*dynamis*).²

Ato e potência são cooriginários segundo Aristóteles. Eles não podem se referir a nada que não esteja presente em sua relação mútua. A potencialidade da matéria em si é indeterminada, podendo tornar-se algo determinado somente se uma forma vier a lhe conferir tal especificação. Com isso, só de maneira imprópria a matéria é substância. A matéria é primordialmente potência, pois carrega em si infinitas potencialidades de se concretizar numa forma. O composto de matéria e forma, considerado como tal ou segundo a sua forma, corresponderia segundo Aristóteles ao ato, enquanto a materialidade dessa mistura em si seria potência e ato. O ato corresponde à forma, a potência à matéria. Os seres imateriais, isto é, as formas puras, seriam atos puros, sem potencialidades (REALE, 1997: XXI-XXV).

A partir dessas inferências, a filosofia aristotélica dará primazia ao ato, o qual teria absoluta prioridade e superioridade sobre a potência, não sendo raras afirmações como: somente pelo ato se pode conhecer a potência, que existe sempre e apenas em referência àquele; o ato (forma) é condição, norma, fim e objetivo da potencialidade; o ato é oposto à potência porque é o ser na sua capacidade de desenvolver-se;

1 Graduada, Mestra e doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Integrante do grupo de pesquisa *O Estado de Exceção no Brasil Contemporâneo: Para Uma Leitura Crítica do Argumento de Emergência no Cenário Político-Jurídico Nacional*, da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: anatossige@gmail.com

2 Segundo Aristóteles, o significado do ato e da potência abrange qualquer categoria do ser. Logo, podem ser em potência ou em ato uma substância (ou essência), uma qualidade, uma quantidade, uma relação, uma ação (ou agir), uma paixão (ou sofrimento), um lugar ou um tempo (REALE, 1997: XXI-XXV).

o ato é o ser em sua realização completa e na sua perfeição; o ato tem superioridade ontológica em relação à potência, pois seria o modo de ser das “substâncias eternas”; o atual é mais real que o potencial, entre outras. Essa oposição entre ato e potência e a consequente prevalência daquele foi um legado que Aristóteles deixou tanto à filosofia quanto à ciência medieval e moderna (AGAMBEN, 2006: 12).

Desse modo, Agamben (2006: 12) retoma o conceito de potência de Aristóteles porque entende que ele “nunca parou de operar na vida e na história, no pensamento e na práxis daquela parte da humanidade que ampliou e desenvolveu de tal forma a sua ‘potência’, a ponto de impor o seu ‘poder’ a todo o planeta”, qual seja, o Ocidente. Segundo o filósofo, o dispositivo aristotélico atribui à energia do ato (o ser-em-obra) o primado sobre a potência, o que faz com que a potência se esgote no ato. Contudo, a potência aristotélica conhece também a contingência, a possibilidade de não ser.

O ser vivo, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém relacionado ao próprio não ser e não-fazer. Na potência, a sensação é constitutivamente anestesia, o pensamento não-pensamento, a obra inoperosidade. [...] Se lembramos que, na Metafísica, os exemplos da potência-de-não são quase sempre retirados do âmbito das técnicas e dos saberes humanos (a gramática, a música, a arquitetura, a medicina etc.), podemos então dizer que o homem é o ser vivo que existe em modo eminente na dimensão da potência, do poder e do poder-não. Toda potência humana é, cooriginariamente, impotência; todo poder-ser ou -fazer (sic) está constitutivamente relacionado, para o homem, com a própria privação. E essa é a origem da incomensurabilidade da potência humana, muito mais violenta e eficaz que aquela dos outros seres vivos. Os outros seres vivos podem apenas a potência específica deles, podem apenas

este ou aquele comportamento inscrito na vocação biológica deles; o homem é o animal que pode a própria impotência. A grandeza da sua potência é medida pelo abismo da sua impotência (AGAMBEN, 2006: 21-22).

Segundo as interpretações de Agamben sobre o tema da potência, a passagem ao ato não anula nem exaure a potência, pois esta se conserva no ato, especialmente, em sua “forma eminente de potência de não (ser ou fazer)”. A potência “doando-se a si mesma, se salva e cresce no ato”, pois ela se manifesta também como potência da potência. Por isso, seria necessário repensar a relação entre ato e potência, “entre o possível e o real, mas também a considerar de uma forma nova, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra, e na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído” (AGAMBEN, 2006: 26-27).

A potência-de-não passar ao ato permite que a potência não se anule, que ela não seja suprasumida pelo ato. Nesse sentido, Agamben propõe em *L'uso dei corpi* pôr em contato potência e ato, desarticular a estrutura que os mantém em relação e opostos um ao outro. Desse contato emergiria o uso, um uso comum, que se manifesta sob uma forma-de-vida. O uso se apresentaria, por sua vez, como “a relação a um inapropriável”, como a única relação possível de não ser apropriada: estar em relação de uso intenso com algo a ponto de poder perder-se nele e dele se esquecer. O uso é um habitar, um uso e um hábito, mas jamais um *habere* (AGAMBEN, 2014: 123). Um exemplo de uso se encontra na prática dos monges franciscanos no Medievo, por meio da qual buscaram realizar seu ideal de uma forma de vida comum. Os franciscanos, tendo renunciado a qualquer direito de posse ou de propriedade sobre os bens, usavam das coisas apenas de fato. Essa renúncia, realizada por meio das regras e da *práxis* dos franciscanos, foi capaz de tornar inoperante a relação, naturalizada, entre direito e vida (AGAMBEN, 2012: 135-136).

Para pensar o uso, o inapropriável, que seria a possibilidade mesma do comum,³ o filósofo italiano parte da ideia de inoperosidade. Se na potência, devido à sua própria potência-de-não, a obra pode ser inoperosa, é possível que por meio dessa suspensão novas potencialidades se revelem. No campo da política, por exemplo, pode a inoperosidade das obras mostrar as infinitas potencialidades humanas para além das formas em que aquelas, até então, se atualizaram, o que consiste em uma abertura a novos usos possíveis (AGAMBEN, 2014: 130).

Para se entender a construção do filósofo acerca da manifestação da potência é preciso se debruçar sobre a sua busca arqueológica, sobre suas investigações do que seria a *arquê* que estrutura todas as relações de poder até hoje conhecidas.

Arquê no grego significa tanto origem quanto poder, sendo este melhor compreendido como comando. Segundo uma perspectiva ontológica, a *arquê* reflete tanto a estrutura originária do poder político-jurídico quanto a estrutura do próprio *ser*. É a *arquê* que constitui a “dialética do fundamento”, a qual define a ontologia ocidental desde Aristóteles (AGAMBEN, 2014: 334): em nossa tradição filosófica a *origem*, ou seja, o que dá início e põe algo em existência, não se trata apenas de “um dado inaugural que desaparece e deixa de agir naquilo que deu vida, mas é também aquilo que comanda e governa o crescimento, o desenvolvimento, a circulação e transmissão”, e, logo, algo que comanda e governa a história do ser. A noção heideggeriana de originário como *presença* explicita bem essa ideia, dado que “o originário predomina além e aquém de suas conseqüências, o originário não é, portanto, nada que se ache atrás de nós. Ao contrário, é o uno e o mesmo que nos precede e acede, numa misteriosa virada” (HEIDEGGER, 2002: 57).

O que Agamben identificou em suas pesquisas é que a *arquê*, em nossa cultura, se estrutura conforme um mecanismo de inclusão-exclusiva, ou seja, como uma *exceptio*, um *ex-capere*, um “capturar

3 Nesse sentido, aduz Agamben: “Comum não é nunca uma propriedade, mas somente o inapropriável.” (AGAMBEN, 2014: 130).

fora”, literalmente. Na “máquina bipolar do ocidente” sempre algo é dividido, excluído, e exatamente por meio dessa exclusão, vem incluído como fundamento. Assim, a *arqué* se constitui cindindo a experiência e hierarquizando (excluindo) uma de suas metades, relegando-a à origem para depois rearticulá-la como fundamento (inclusão). O governo, por exemplo, ao excluir a inoperosidade que lhe é própria, a captura sob a forma da glória (AGAMBEN, 2014: 336).⁴ O estado de exceção, por sua vez, seria o espaço “em que potência e ato estão separados de modo radical”, uma demonstração da *anomia* que, ao ser capturada pelo direito, o acompanha em sua *arqué* (AGAMBEN, 2004: 61).

A inoperosidade, por sua vez, revela-se na exibição do vazio que a máquina bipolar do Ocidente mantém em seu centro, o que pode ocorrer em diversos âmbitos, da estética à política. No caso do problema da “conservação do poder constituinte no poder constituído”, por exemplo, caberia, segundo Agamben (2007: 48), desvelar o vazio normativo sobre o qual o poder se constitui, mostrando a verdade originária do poder constituinte, que não seria nada além da violência que põe o direito. Assim, esclarece o autor em *L'uso dei corpi*:

No pensamento da modernidade, as mutações políticas radicais foram pensadas por meio do conceito de um “poder constituinte”. Todo poder constituído pressupõe em sua origem um poder constituinte que, por meio de um processo que apresenta normalmente a forma de uma revolução, o põe em existência e o garante. Se a nossa hipótese sobre a estrutura da *arqué* é correta e se o problema ontológico fundamental é hoje não a obra, mas a inoperosidade e se esta pode, todavia, confinar-se somente em relação a uma obra, então o acesso a uma forma diversa de política não poderá ter a forma de um “poder constituinte”, mas sim aquela de algo que podemos provisoriamente chamar de “potência destituente”. E se ao poder

⁴ O tema da inoperosidade do governo é tratado em *O Reino e a Glória* (AGAMBEN, 2011: 129-159).

constituente correspondem revoluções, motins e novas constituições, isto é uma violência que põe e constitui o novo direito, para a potência destituente é preciso pensar estratégias outras, cuja definição é a incumbência da política que vem. Um poder que é derrubado somente com uma violência constituente ressurgirá em outra forma, na incessante, e não hesitante, desolada dialética entre poder constituente e poder constituído, violência que põe o direito e violência que o conserva (AGAMBEN, 2014: 337).⁵

Agamben entende que todo poder constituente está sempre ligado à relação soberana de bando, que o conecta ao poder constituído. Para o autor, ambos, poder constituente e poder constituído, formam um sistema homogêneo e não heterogêneo como pensam alguns juristas e filósofos.

Assim, de um lado se afirma que o poder constituente se situa fora do Estado, existe sem ele, e permanece externo ao Estado mesmo depois da sua constituição, enquanto o poder constituído dele derivado não existe a não ser no Estado; mas, por outro lado, esse poder originário e ilimitado – que poderia, como tal, ameaçar a estabilidade do ordenamento – acaba necessariamente por ser confiscado e capturado no poder constituído ao qual deu origem, e não sobrevive nele a não ser como poder de revisão da Constituição. [...] o poder constituente é aquilo que o poder constituído deve pressupor para dar-se um fundamento e legitimar-se. [...] constituente é aquela figura do poder em que uma potência destituente vem capturada e neutralizada, de modo a assegurar que esta não possa revolver-se contra o poder ou a ordem jurídica como tal, mas só contra uma sua determinada figura histórica (AGAMBEN, 2014: 337-338).

5 Todas as citações diretas desta obra são traduções livres do texto original italiano.

Em contraposição à ideia aristotélica de formas puras, ou melhor, atos puros, Agamben retoma a ideia benjaminiana de meio puro para pensar uma potência puramente destituente, sem qualquer relação com o ser em ato.⁶ Assim, Agamben propõe-nos pensar uma ontologia e uma política “livres de toda figura da relação”, pois se a potência está em relação com o ato, ela acaba por se resolver nele. Isso significa questionar e excluir o próprio estatuto da relação, significa abrir-se à possibilidade de que a relação fundamental, ontológica, não seja de fato uma relação.

A relação constitui os seus elementos pressupondo que eles estão sempre juntos, ligados um ao outro, mas que ao mesmo tempo são *irrelatos*: cada um dos termos não tem conexão lógica com o outro. Nesse ponto, Agamben remete à clássica relação binária em que os dois elementos se definem e se constituem, cada qual ao seu turno, por meio de sua relação opositiva. Em tal modelo, ainda que a relação que os uma os defina como *irrelatos*, absolutamente opostos e incomunicáveis, ambos os elementos não podem preexistir a tal relação. O exemplo do *bando* indicado por Agamben (2014: 344) demonstra essa ligação ao mesmo tempo atrativa e repulsiva que conecta “os dois polos da exceção soberana”.

Uma potência puramente destituente jamais poderia ser contida por um poder constituído, pois ela seria uma esfera de inoperosidade capaz de desativar estruturas e torná-las inoperantes. Como define Agamben (2014: 345), em ambas, potência destituente e inoperosidade, “está em questão a capacidade de desativar algo⁷ e torná-lo inoperante [...] sem simplesmente destruí-lo, mas libertando as potencialidades que nele foram mantidas irrealizadas para lhes dar, assim, um uso diverso”. Essa potência, portanto, contrapõe-se a visões

6 Nesse ponto, Agamben, retomando algo já intuído por Benjamin, traz o exemplo da linguagem como um possível meio puro, a qual ele conceitua como um “fraquíssimo ser”, um ser cujo estatuto ontológico é fraco: “Mas exatamente porque o seu estatuto ontológico é fraco, a linguagem, como Scotus havia intuído, é muito difícil de conhecer e agarrar. A força quase invencível da linguagem está em sua fragilidade, no seu permanecer impensado e não-dito naquilo que diz e naquilo do que se diz” (AGAMBEN, 2014: 343). Trata-se, como diria Benjamín, de uma “fraca força messiânica”.

7 Essa desativação pode incidir sobre um poder, uma função ou uma operação humana.

meramente desconstrutivistas que sempre recaem na afirmação de outra identidade. No entanto, não se trata de abrir espaço e apenas contemplar ou girar no vazio: a ideia de potência destituente é uma proposta de destituição do poder por meio de uma forma-de-vida.

Essa forma-de-vida é uma estratégia destituente, não destrutiva e não constituinte. Isso porque a estratégia constituinte não escapa da figura da relação, pois cria identidades que retornam à captura binária, característica do funcionamento da própria *arqué* (*exceptio*), o que não rompe com o ciclo entre ato e potência, poder e resistência, o qual a história parece nos mostrar ser inesgotável. Em algum momento pode até ser que a resistência (poder constituinte) sobreponha-se ao poder constituído, mas a estrutura binária, a oposição, a relação, a dialética e, logo, a existência de um e de outro permanecerá, ainda que se acredite na possibilidade de uma *Aufhebung*.

O exemplo trazido por Agamben encontra-se na experiência dos primeiros cristãos ilustrada por Paulo em sua *Carta aos Coríntios* I, 7, em que o apóstolo “exprime a relação entre o messias e a lei com o verbo *katargein*, que significa ‘tornar inoperante’ (*argos*), ‘desativar’”. O messias seria uma potência destituente da identidade hebraica, sem que para isso precisasse construir outra identidade. O *como não* expresso por Paulo define a forma de vida do cristão: é depor sem abdicar. Como analisa Agamben:

Viver na forma do “como não” significa destruir toda propriedade jurídica e social, sem que esta deposição funde uma nova identidade. Uma forma-de-vida é, neste sentido, aquela que incessantemente depõe as condições sociais nas quais se encontra vivendo, sem negá-las, mas simplesmente usando-as. Escreve Paulo: se no momento do chamado te encontrares na condição de escravo, não te preocupes: mas, se também podes tornar-te livre, fazes uso (*chresai*) mesmo da tua condição de escravo (*Coríntios* I, 7, 21). “Fazer uso” dá nome aqui ao poder depoente da forma de vida do cristão, que destitui “a figura deste mundo”

(*to schema tou kosmou toutou*) (AGAMBEN, 2014: 347).

Segundo Agamben, é “esse poder destituente que a tradição anárquica do pensamento do século XX tanto procurou definir sem nunca ter verdadeiramente conseguido”. O pensamento libertário que busca pensar a anarquia como negação de “origem” e de “comando” deixa de considerar que o poder político também se constitui por meio da exclusão inclusiva da *arqué* e da *anarqué*. Não basta chegar a um *a priori* histórico para destruí-lo, pois a destruição da obra não impede que se recaia nos “dispositivos museológicos” e nos “poderes” que inicialmente se pretendia depor. Ao contrário, várias dessas estratégias acabam por reinaugurar tais dispositivos que aparecem “tão mais opressores quanto mais privados de qualquer legitimidade” (AGAMBEN, 2014: 347), o que o exemplo de uma União Soviética não nos deixa esquecer.

Como disse Benjamin (1974), não há nada de mais anárquico do que a ordem capitalista. Nesse sentido, Agamben (2011: 79) mostra com sua busca pelo fundamento do governo que o paradigma deste é sempre anárquico-governamental e que, portanto, repensar a anarquia em “nossa tradição política torna-se possível unicamente a partir da consciência do secreto nexos teológico que a une ao governo e à providência”. Por isso o autor se propõe a pensar um *ingovernável*, algo capaz de desarticular a anarquia que é capturada pelo poder.

Para Agamben (2014: 336), “a arqueologia filosófica não atinge outro início senão aquele que pode, eventualmente, resultar na desativação da máquina” e, com isso, “a filosofia primeira é sempre a filosofia última”. Desse modo, a busca pela *arqué* não deve se direcionar à destruição do poder, mas sim à desativação de seu dispositivo operativo por meio de uma forma-de-vida. Uma verdadeira comunidade anárquica (forma-de-vida), nesse sentido, só será possível na coincidência “com a lúcida exposição da anarquia interna ao poder” (AGAMBEN, 2014, p. 348).

Nesse ponto, a noção heideggeriana de *arqué* como presença, que acompanha o *ser* em sua história, é retomada de forma crítica por Agamben com o intuito de se pensar essa possível desativação da anarquia do poder. Para tanto, não bastaria separar origem e comando, pois isso seria jogar um polo contra o outro e manter o funcionamento da sua dialética:

Diferentemente de Proudhon e Bakunin, que “afastaram a origem”, substituindo o princípio de autoridade por um princípio racional, Heidegger teria pensado um princípio anárquico no qual a origem, enquanto um constar na presença, se emancipa da máquina das economias históricas e não governa mais o devir histórico. [...] A anarquia [contudo] não pode jamais estar em posição de princípio: ela pode somente liberar-se como um contato, lá onde tanto a *arqué* como origem quanto a *arqué* como comando são expostas na sua não-relação e neutralizadas (AGAMBEN, 2014: 348-349).

Aqui se mostra evidente como a proposta agambeniana de uso pode tornar inoperantes o fundamento e o comando do poder político, o que indicaria o caminho para uma autêntica anarquia. Potência e ato têm uma coincidência no tempo e no espaço (AGAMBEN, 2014: 349), pois o ato não esgota a potência, como demonstrado pela figura da potência-de-não. Assim, há uma coincidência temporal entre potência e ato, entre a atualização da *arqué* – como origem ou como comando – e a potência sempre presente da *anarqué*. O uso é o que emerge do contato entre potência e ato, entre a potência-de-não da *anarqué* e a *arqué*.

A anarquia, potência capturada pela *exceptio* do poder político, encontra-se presente em sua estrutura arquetípica, mas apenas essa constância não é capaz de liberá-la e modificar o devir histórico, como diria Heidegger, pois se trata de uma exclusão inclusiva. Do contato entre a *arqué* como origem (potência) e a *arqué* como comando/poder

(ato) é possível que, pelo uso (que aparece nesse campo de forças), seja desativada a operosidade do ato. O que “desativa a operosidade é certamente uma experiência da potência, mas de uma potência que, enquanto mantém paralisada a própria impotência ou potência de não [a *anarqué*] expõe a si mesma na sua não relação com o ato” (AGAMBEN, 2014: 349).

No ponto em que o dispositivo é desativado, a potência se torna uma forma-de-vida e uma forma-de-vida é constitutivamente destituente. [...] A constituição de uma forma-de-vida coincide integralmente com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se encontra inserida. A forma-de-vida é, nesse sentido, a revogação de todas as determinações fictícias, que depõe e coloca em tensão, a partir de dentro, no mesmo gesto em que se mantém e nelas se enraíza (AGAMBEN, 2014: 350).

A forma-de-vida só se atinge pelo viver a existência singular, pelo uso inapropriável de si e do mundo. A inoperosidade é uma práxis especificamente humana e “em relação a cada forma de produção é possível individuar uma forma de inoperosidade”, de impotência, capaz de permitir um novo uso das obras que aí estão. A inoperosidade se conjuga com o tempo-de-agora (*Jetztzeit*), pois nela, “a sociedade sem classes já está presente na sociedade capitalista” (AGAMBEN, 2014: 130-131). Cabe-nos identificar formas e potências, potências e potências-de-não.

2. O poder constituinte de Antonio Negri

Em sua obra *Poder Constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade, Negri põe a ressalva de que todas as acepções jurídicas sobre o poder constituinte têm se reduzido à expressão que lhe dá a representação política, o que o encobre e o “desnatura”. Enquanto o

poder constituinte deveria legitimar o poder constituído, ele acaba sendo por este absorvido nas doutrinas jurídicas. Portanto, o filósofo propõe pensá-lo “na radicalidade do seu fundamento e na extensão dos seus efeitos, nas alternativas entre democracia e soberania, política e Estado, potência e poder” (NEGRI, 2015: 2).

Um primeiro ponto de diálogo entre o poder constituinte de Negri e a potência destituente de Agamben estaria no fato dele se situar no campo do *ser*, não do dever ser. O poder constituinte nada mais é que uma manifestação do ser, que já existe, e que, conforme a concepção aristotélica da ontologia, também residiria no significado do ser como ato e potência. Negri (2015: 1) lança mão de uma frase de Burdeau para assim defini-lo: “A potência que o poder constituinte oculta é rebelde a uma integração total em um sistema hierarquizado de normas e de competências... o poder constituinte permanece sempre estranho ao direito (Burdeau, 1983, p. 171)”.

Segundo Negri, o poder constituinte não é apenas onipotente, mas também expansivo, e seu caráter ilimitado não é apenas temporal, como também espacial. O poder constituinte é originário e inalienável, e guarda um vínculo histórico com o direito de resistência, pois ele resiste à constitucionalização. Enquanto o poder constituído seria expressão do trabalho morto, o poder constituinte seria o exemplo primordial de trabalho vivo, pois sua atividade é *perene*. O poder constituinte tenderia a se identificar, segundo Negri, com o próprio conceito de política, e daí o autor busca identificar nesse poder o signo de uma expressão radical da vontade democrática (NEGRI, 2015: 3-11).

O paradigma do poder constituinte, ao contrário, é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à ideia de democracia, concebida como poder absoluto. Portanto, o conceito de poder constituinte, compreendido como força que irrompe e se faz expansiva, é um conceito ligado à pré-constituição da totalidade democrática.

Pré-formadora e imaginária, essa dimensão entra em choque com o constitucionalismo de maneira direta, forte e duradoura. Neste caso, nem a história alivia as contradições do presente: ao contrário, essa luta mortal entre democracia e constitucionalismo, entre o poder constituinte e as teorias e práticas dos limites da democracia, torna-se cada vez mais presente à medida que a história amadurece seu curso (NEGRI, 2015, p. 11).

Parece que essa potência, ou poder absoluto, chamada por Negri de poder constituinte, afasta-se bastante daquela leitura da potência feita por Agamben. Negri quer demonstrar que há uma potência interna ao poder constituído (ato), qual seja, o poder constituinte, que não se esgota com a constituição. No entanto, parece-nos que o sentido dessa potência é a atualização, a destruição do ato, o que cai no problema dialético da formação da *arqué* colocado por Agamben. Se o poder constituinte consiste numa força que irrompe e destrói o que está posto, trata-se de algo muito próximo a ideia de revolução,⁸ que desconstrói uma identidade, mas afirma outra, sendo que em vez daquela desaparecer (ou se tornar inoperante) retorna à polarização entre ato e potência ocupando, agora, o local desta. Logo, não se atinge o objetivo de não “permitir uma continuidade daquele poder”, pois o novo poder mantém-se em relação ao velho na forma da sua negação.

Para Negri, a alternativa metafísica para a definição da potência se dá sempre mediante os pares “da ausência ou do poder, do desejo ou da posse, da recusa ou do domínio”. Se é adotada uma concepção fechada da potência, o poder é assumido como fundamento. Se a alternativa, no entanto, é aberta, como ocorre em Maquiavel, Espinoza e Marx, o fundamento que se toma é democrático. Todavia, se o poder não é assumido como fundamento da política, como pode o fundamento desta ser a democracia? Parece-nos que Negri apenas faz uma inversão dos termos, assumindo a existência de um fundamento

⁸ De fato, Negri afirmará mais adiante que “o poder constituinte está estreitamente ligado ao conceito de revolução” (NEGRI, 2015: 12).

que não seria um poder soberano, mas sim esse poder originário e ilimitado da multidão, em si mesmo democrático.

O entendimento de Negri sobre o significado do *ser* como potência e ato parece assumir a categoria da substância, ou essência, democrática da multidão. Trata-se claramente de uma proposta diversa daquela de potência pura (ou meio puro) trabalhada por Agamben, com inspiração em Benjamin.

Para Aristóteles seria plenamente possível que ato e potência incorporassem qualquer das categorizações do ser, dentre elas a da substância, mas há um problema mal resolvido na construção de Negri: se o *ser* da política é em essência democrático, a potência-de-não sê-lo é que estaria em ato, ou seja, a forma tomada até hoje pela política seria um *ser accidental*. Mas o ser accidental, ao mesmo tempo em que depende de outro ser (que para Negri seria a democracia), não está ligado a ele por nenhum vínculo essencial. Então, já haveria uma não-relação entre a forma assumida pelo poder político e o poder democrático da multidão, donde não faz muito sentido pensar o poder constituinte em relação ao poder constituído e à soberania. No entanto, este parece ser o caminho escolhido por Negri em suas investigações quando afirma que o fundamento da política é o poder constituinte da multidão, mas a todo tempo o coloca em negação à soberania:

Inverte-se o sentido do fundamento: a soberania como *suprema* potestas é evocada e reconstruída como fundamento, mas um fundamento oposto ao poder constituinte: é um vértice, enquanto o poder constituinte é uma base; é uma finalidade cumprida, enquanto o poder constituinte não tem finalidade; é um tempo e um espaço limitados e fixados, enquanto o poder constituinte é pluralidade multidirecional de tempos e de espaços; é constituição formal rígida, enquanto o poder constituinte é um procedimento absoluto. [...] Tudo, em suma, opõe poder constituinte e soberania – e, finalmente, o caráter absoluto a que ambas as categorias aspiram, pois o caráter absoluto

da soberania remete a um conceito totalitário, enquanto o caráter absoluto do poder constituinte remete ao governo democrático (NEGRI, 2015: 14-15).

Negri, que sem dúvida tem maiores inspirações em Espinoza do que em Aristóteles, aposta de que a produtividade do poder constituinte é excessiva e sempre positiva. Apesar do autor também partir de uma busca genealógica do poder constituinte, a estrutura do poder (*arquê*), tal qual o conhecemos, não é encarada como um problema em seu pensamento. O autor desloca a potência, entendida como possibilidade sempre presente de atualização, da sua interpretação opositiva (potência/ato), e passa a entendê-la como um movimento do desejo humano, que não tem limitações, mas se expande segundo a ausência, o vazio que constitui o próprio desejo (NEGRI, 2015: 15).

O filósofo identifica no absoluto do fundamento – que é o princípio constituinte – “a plenitude da potência” e no “vazio da base ontológica, a integralidade da liberdade” (NEGRI, 2015: 20). Essa base ontológica seria então o próprio desejo da multidão. Há um “esforço metafísico de propor o poder constituinte como dispositivo genealógico geral das determinações sociopolíticas que formam o horizonte da história do homem” (NEGRI, 2015: 37). E a potência, que constitui o território da própria liberdade humana, seria absolutamente aberta, expansiva e mutante e, por isso, poderia dar origem qualquer coisa, inclusive a monstros.

Negri afirma que o poder constituinte é “ato de escolha”, uma possibilidade que se abre no horizonte. Ele seria “o dispositivo radical de algo que ainda não existe, e cujas condições de existência pressupõem que o ato criador não perca suas características na criação” (NEGRI, 2015: 23). Esse algo que ainda não existe pode ser interpretado como a democracia radical, que seria uma atualização da potência poder constituinte. Em negação à soberania (poder soberano), Negri define que

Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador [...]. Não, a indicação linguística “expressão da potência” não pode significar em nenhum caso “instituição do poder”(NEGRI, 2015: 24).

Nessa passagem parece que a intenção de Negri sobre a afirmação do poder constituinte como um processo assemelha-se com a potência destituente de Agamben: ambos os autores querem liberar as determinações, liberar as potencialidades humanas, ainda que os caminhos escolhidos sejam totalmente distintos. Para Agamben, a simples presença do fundamento, ou da potência que acompanha o ato (como o exemplo da anarquia), não basta para que este elemento se libere na história. Negri, por sua vez, entende que na potência em ato, ou seja, na obra do poder constituinte – o processo – “toda determinação é liberada e permanece livre”. Não se trata simplesmente, portanto, da atualização da potência: Negri quer pensar uma potência criadora de mundo, mas ao mesmo tempo permanente, que não se esgote na constituição de um poder. Logo, em ambos os autores, trata-se de pensar um meio sem fim, ainda que Negri não se atente à necessidade de que este seja um meio puro.

Para Negri, tal relação aberta e permanente, “sem conclusão possível”, entre sujeito e procedimento absoluto – que é o poder constituinte – pode ser real. Essa relação constitui para o autor a liberdade mesma do ser humano, e a formação de poder surge desse contexto de produtividade humana, que jamais pode terminar num contrato social ou numa constituição, por exemplo. O poder constituinte seria esta abertura de sentidos e possibilidades em forma de revolução permanente.

3. Conclusão

O inapropriável que Agamben vem construir na possibilidade do uso é apenas pensável se a dialética do ato/potência se torna inoperante, ou seja, é preciso que haja a desarticulação entre os dois elementos para que neste campo de tensões surja uma forma-de-vida. Essa proposta consiste, no âmbito prático, na inoperosidade de formas de vida e formas de produção (AGAMBEN, 2014: 131), por meio de uma forma-de-vida.

Por outro lado, esse “inapropriável” já existe ontologicamente na categoria do poder constituinte pensada por Negri, que não se limita jamais ao poder constituído por ser parte do fundamento aberto e democrático da multidão. No entanto, como nota Matos, quando Negri afirma o caráter incomensurável do poder constituinte, há uma tamanha abertura aos universos de sentido que “a mera afirmação da potência constituinte do povo ou da multidão [...] não traz consigo qualquer garantia democrática”, o que resta como uma aporia irresolúvel no pensamento do autor (MATOS, 2016: 24).

Para Agamben, é impossível desativar as estruturas de poder existentes pela via do poder constituinte, pois o poder constituinte apenas destrói a forma (o ato – o poder constituído) mantendo a relação entre potência/ato, o que resulta necessariamente na afirmação de outra identidade, que entrará no mesmo ciclo vicioso característico da dialética da *arqué*. Se, todavia, a teoria de Agamben sobre a estrutura de origem e de comando da *arqué* fosse falha (o que teria de ser demonstrado filosófica ou historicamente), não haveria sentido em se pensar a díade poder constituinte/poder constituído como um dado ontológico.¹

O problema maior que envolve a teoria de Agamben é que a potência destituente, em sua inoperosidade, é irreconciliável com a figura da instituição. Com isso, a teoria tem um limite claro: na forma-de-vida não se criam novas instituições, pois isso afirmaria uma

1 Tal crítica é trabalhada por Matos em *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte (MATOS, 2016: 26).

nova identidade, o que fatalmente reiniciaria a operação da máquina bipolar. No entanto, a aposta de Agamben é nessa forma-de-vida, que surge do campo de tensões da desarticulação de um polo e outro (ato e potência), o que no âmbito institucional talvez emergisse da tensão de poder constituinte e poder constituído, em sua convivência não-dicotômica.

Negar é pôr-se em relação ao sistema. Por isso, a proposta de não conhecer, de destituir a relação que nos liga e ao mesmo tempo abandona às formas apropriantes de vida e de produção, parece-nos mais interessante do que a ideia de uma produção ilimitada e expansiva, a qual aposta em uma positividade necessária do desejo humano. Porém, não se pode esquecer que a forma-de-vida é também uma aposta, e isso, mais uma vez, aproxima o pensamento de Agamben daquele de Negri.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, v. 18, n. 1, pp. 11-28, Jan./Jun. 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I*. Trad. Henrique Burigo. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. 1ed. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

BENJAMIN, Walter. Kapitalismus als Religion. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholen. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, pp. 100-103, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*. No prelo. 2016.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. 2ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

REALE, Giovanni. Introduzione. In: ARISTÓTELES, *Metafísica*.
Trad. Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997. pp. XXI-XXV.

A estratégia da não-violência contra o monopólio da violência estatal: a experiência dos movimentos negros por direitos civis nos EUA

Andityas Soares de Moura Costa Matos²

Bárbara Nascimento de Lima³

[...] men with guns will soon be on their way. Why? Because while the truncheon may be used in lieu of conversation, words will always retain their power. Words offer the means to meaning, and for those who will listen, the enunciation of truth. And the truth is, there is something terribly wrong with this country, isn't there?

V for vendetta

Introdução

A realização da presente pesquisa se deu em virtude da necessidade de se compreender a relação entre a estratégia da não-violência e a prática da desobediência civil levando-se em consideração o monopólio da violência pelo Estado. A desobediência civil empreendida pela égide não-violência apresenta-se como uma alternativa de resistência eficaz que pode ser utilizada como instrumento apto a modificar e a produzir leis, decisões e políticas

2 Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito, Doutor em Direito e Justiça, todos pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela *Universitat de Barcelona* (Catalunya), com bolsa da CAPES. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Professor Visitante na *Facultat de Dret de la Universitat de Barcelona* entre 2015 e 2016. Professor Residente no Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares – IEAT/UFMG entre 2017 e 2018. *E-mails*: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br. Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>

3 Mestra em Teoria do Direito e Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutoranda em Filosofia Radical e Teoria Crítica do Direito e do Estado pela UFMG. Coordenadora do grupo de pesquisa Teoria Crítica do Direito da PUC Minas. Advogada. *E-mail*: barbara.nlima@hotmail.com.

públicas. E a não-violência, simultaneamente compreendida como estratégia e como *éthos* a ser seguido por grupos insurgentes, constitui uma contra-ataque a sistemas de opressão, porque ela expõe as fissuras e a violência contra as quais os movimentos desobedientes tencionam, em primeiro lugar, combater.

O movimento por direitos civis dos EUA realizado durante as décadas de 1950 até 1970 exemplifica a importância da prática da não-violência ao demonstrar o êxito de sua aplicação como estratégia de ação, tanto em grande quanto em pequena escala. O conhecimento histórico produzido durante este período pode ser aproveitado por grupos insurgentes contemporâneos com o objetivo de maximizar resultados e, ao mesmo tempo, diminuir casualidades.

Considerando que a desobediência civil é também um meio de produção política, sua prática pode contribuir para a construção de um porvir radicalmente democrático, já que ela não é pensada enquanto forma de governo, mas como a gestão da liberdade de todos por todos, não comportando espaço para estruturas hierárquicas e verticais, mas para a abertura, a horizontalidade e a potência.

1. A violência na esfera das ações políticas desobedientes

A violência fruto da ação humana se revela como fenômeno complexo de difícil definição. Sua conceituação, não raro marcada por um profundo reducionismo, é comumente assimilada como sinônimo de *violência física*, deixando enoveladas suas faces mais sofisticadas e, por isso mesmo, menos identificáveis e questionáveis. Norberto Bobbio, por exemplo, em seu *Dicionário de política*, delinea a violência como “a intervenção física de um indivíduo ou um grupo contra outro indivíduo ou grupo (ou também contra si mesmo)” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1994: 1291).

Para os fins do presente artigo, no entanto, a ideia de violência é substituída por *violências*, na tentativa destacar as faces múltiplas e mutantes de tal fenômeno. O significado de violência vai muito além do plano físico, sendo incontáveis suas formas de expressão no

mundo: a violência legal, a violência estrutural, a violência simbólica, a violência racial, a violência sexual, a violência física, a violência patrimonial, a violência psicológica, a violência linguística etc.

A violência sempre fez parte da história da humanidade e é provável que assim continue a fazê-lo. Similar a Proteus, ela pode assumir novas e variadas formas ao longo do tempo. Sua multiplicidade e sua mutabilidade são características que tornam impossível prever e antecipar os meios pelos quais ela irá se manifestar. Assim como Proteus, a violência se disfarça e se esconde, sendo necessário, para compreendê-la, entender suas inúmeras estruturas e dinâmicas e, sobretudo, trazê-la à tona na autoconsciência pública (BERNSTEIN, 2013: 71).

Bernstein (2013: 26) explica que a violência não aparece para o mundo de maneira estigmatizada. Contrariamente, ela se apresenta como uma manifestação inocente, necessária, justificável e *legítima*. Dessa forma, expô-la é uma árdua tarefa que não se resume ao âmbito teórico, mas que se expande também à esfera prática. Tal tarefa consiste no desenvolvimento dos conceitos, das formas de descrição e dos tipos de análise que permitem a compreensão das razões pelas quais um fenômeno que *a priori* é considerado como neutro, aceitável e natural é, na verdade, uma forma de violência. Isso se mostra necessário, por exemplo, para a análise e a compreensão da violência estatal relacionada à prática da desobediência civil⁴.

É válido salientar que a questão da violência não se resume às suas novas feições que aos poucos vão se revelando ao mundo. Ao contrário, antigas formas de violência que já fazem parte da estrutura de determinada sociedade, constituindo, portanto, um hábito, uma tradição ou um fenômeno *naturalizado*, passam, com o tempo, a ser enxergadas como expressões da violência. Em razão da conscientização e da resistência a que se segue a esse processo, violências até então

⁴ A desobediência civil é uma alternativa às ferramentas políticas institucionalmente legítimas, tais como eleições, plebiscitos, ações judiciais e programas de participação pública nas tomadas de decisões, por exemplo. Ela é uma ação não-violenta baseada na negação do apoio e do consentimento, apresentando-se como uma alternativa de resistência eficaz que pode ser utilizada como instrumento apto a modificar e a produzir leis, decisões e políticas públicas (LIMA, 2018: 192).

ocultadas, naturalizadas, justificadas e legitimadas são compreendidas como o que realmente são (BERNSTEIN, 2013: 66).

A repressão estatal contra os movimentos de resistência e de protesto é uma constante e uma realidade na vida dos manifestantes (HARVEY et al. 2012: 18). A violência com a qual essa repressão é executada também o é. Todavia, infelizmente nem sempre tal repressão violenta se apresenta como tal. Em grande parte dos casos ela é percebida como uma reação orgânica e devida contra aquelas que ousam perturbar a ordem social. Quando muito, as situações que são tidas por violentas são justificadas como *necessárias*, tendo em vista o objetivo de se preservar a ordem, a paz, a tranquilidade e o bem-estar do “cidadão de bem”. Em tais casos, a própria distinção entre vândalos e protestantes pacíficos é utilizada pelo Estado e pela mídia para desqualificar os movimentos (COMITÊ INVISÍVEL, 2018: 36).

O Estado é definido pelos meios que lhe são próprios e específicos, destacando-se dentre eles o emprego da violência enquanto forma de realização de seus fins. Tal como nas demais estruturas sociais que o precederam (com exceção daquelas em situação de anarquia), sua fundação e manutenção se dão a partir da experiência da violência. Enquanto associação política que tem como função a organização social por meio do monopólio do uso legítimo da força física, o Estado alcança sua dominação pela expropriação do poder político dos indivíduos⁵ (WEBER, 2003: 19).

Toda organização social pautada na relação de dominação que tenha interesse em se perpetuar necessita que a conduta humana seja direcionada pela obediência dos súditos ou dos governados aos depositários do poder “legítimo”. Mas tal obediência só pode

5 Para Weber (2003: 17), o processo de expropriação política dos indivíduos pelo Estado começa com o desenvolvimento do Estado moderno, quando se cria as condições necessárias para a expropriação dos poderes autônomos privados, quais sejam, poder de administrar insumos financeiros, exércitos e bens politicamente úteis. No paradigma do Estado moderno o Estado passa a exercer o controle dos recursos políticos administrativos. À medida que os dirigentes do Estado passam a ocupar o lugar de autoridades constituídas, seja por usurpação ou por eleição, eles se apossam do poder que controla o quadro administrativo e os bens materiais. Deve-se ressaltar que esse processo de expropriação funda a legitimidade do poder na vontade dos governados, criando a categoria de “políticos profissionais”.

se concretizar mediante o controle e o monopólio dos recursos necessários à sua utilização. A condição de existência do Estado repousa, portanto, no pressuposto de que os dominados devem obedecer à autoridade dos poderes dominantes, sendo o próprio Estado o resultado de uma relação de seres humanos que tencionam dominar seus iguais utilizando-se, para tanto, da violência legítima (WEBER, 2003: 10). O Estado é, afinal, “[...] uma comunidade humana que se atribui (com êxito) o *monopólio legítimo da violência física*, nos limites de um território definido” (WEBER, 2003: 9).

O conceito de Estado-nação, criação moderna que surge com o colonialismo e persiste até hoje, traz consigo a ideia de soberania e possui como uma de suas bases o monopólio da violência legítima, não só dentro de seu território, mas também internacionalmente em relação a outros Estados. O monopólio da violência é exercido dentro e fora dos limites do território do próprio Estado em dois contextos distintos, um exterior e outro interior. No contexto exterior, o Estado afirma seu poder em relação a outros Estados por meio das forças armadas. Já no contexto interior, o Estado se impõe em relação aos contrapoderes e às resistências (classes dominadas) por meio das forças policiais (BOURDIEU, 1996: 100).

Enquanto a legitimidade do poder do soberano repousa na suposta vontade dos governados, a legitimidade do uso da violência física repousa na legalidade (WEBER, 2003: 11). O monopólio da violência legítima pelo Estado faz pressupor que todas as demais formas de violência existentes são *a priori* ilegítimas. Ainda que seja permitido certo grau de violência que não aquela exercida pelo Estado, tal como no caso da legítima defesa ou do estado de necessidade, essas sempre são controladas e limitadas. Fato é que o monopólio da violência legítima fornece ao Estado uma extraordinária vantagem material sobre as outras forças sociais, cujas ações violentas já se tornam ilegítimas e ilegais antes mesmo de ocorrerem (HARDT; NEGRI, 2014: 57)⁶. Entre as diversas formas de Estado, após sua fundação, o Estado

6 Embora Hardt e Negri apresentem essa configuração de legitimidade estatal, para ambos atualmente a justificação e a legitimidade da violência se dá de outra forma, qual seja, a partir da necessidade de a violência preservar a hierarquia contemporânea

liberal se esforça não apenas para disfarçar sua origem violenta, mas também para inculcar em seus membros a ideia de que apenas ele pode empregar a violência de maneira legítima.

O sistema liberal-capitalista fundamenta sua violência na necessidade do controle da violência extralegal. Para tanto, ele se utiliza da violência legal, centralizada e autorizada, que confunde causa e efeito: a inevitabilidade de ser violento para conter a violência. Baseando-se na proposta de uma violência neutra, não tão ameaçadora quanto a violência extralegal e ilegítima, o que importa para tal sistema é a funcionalidade de suas ações e não o que elas são na prática (MATOS, 2014: 172). Mas, tal como se questiona Weber (2003: 92) “Pode-se crer na neutralidade ética quando é sabido que toda política utiliza como forma específica de realização a força fundada na violência?”.

A funcionalidade é uma justificação *a posteriori* que tem em perspectiva apenas os resultados, não importando critérios de moralidade ou distinções sobre as formas e a natureza da violência exercida. A violência monopolizada pelo Estado é necessária para manter a ordem política, social e econômica e para promover a manutenção de uma pequena minoria governante: “Ao pressupor riscos incalculáveis e inimigos sempre ativos, a forma-Estado garante a contínua e infinita modelagem da força no interior da sociedade que promete proteger. Mais do que a política, é o Estado a guerra continuada por outros meios” (MATOS, 2014: 177).

O problema do monopólio da violência legítima do Estado por si só já seria suficiente para provocar, no âmbito da desobediência civil, a necessidade da criação de uma estratégia que não a ativasse. Sob a perspectiva desse monopólio, *qualquer* movimento de resistência ou de luta política que não estiver vinculado ao Estado e às suas instituições e que utilize a violência na execução de suas ações já é caracterizado como ilegítimo e ilegal.

O mais interessante seria afirmar a injustificabilidade da violência, seja ela qual for, pois, “num mundo em que nenhuma

da nova ordem global, denominada Império (HARDT; NEGRI, 2014: 56). Para uma maior compreensão do tema, cf. *Império*.

forma de violência pode ser legitimada, toda violência pode afinal ser considerada terrorismo” (HARDT; NEGRI, 2014: 51). Nesse caso, a violência legítima praticada pelas forças reativas do Estado seria apenas violência, vista e compreendida por sua verdadeira natureza.

A frase que abre o presente artigo, baseada na obra do escritor britânico Alan Moore, é uma fala da personagem V presente nos quadrinhos e no filme *V de Vingança*. Ela representa o poder das ideias quando confrontadas com a violência repressiva do Estado. Embora V não seja um adepto da técnica da não-violência ele é, não obstante, alguém que coloca em risco sua própria existência na busca pela derrubada do sistema opressor que se mantém no poder exatamente pelo uso da violência legítima, cuja justificativa, nesse caso, é a preservação da ordem e da paz em face ao caos instalado no mundo. Nas palavras da personagem:

[...] homens armados logo estarão a caminho. Por quê? Porque enquanto o cassete puder ser usado no lugar da conversa, as palavras sempre reterão seu poder. As palavras oferecem os meios para o significado e, para aqueles que querem ouvir, a enunciação da verdade. E a verdade é que há algo terrivelmente errado com este país, não é? (*V for vendetta*, tradução nossa).

A ficção, tal como a poesia e as inúmeras formas de arte e de expressão que compõem a realidade humana, tem o poder de enunciar verdades e realidades às vezes escondidas, assim como podem, também, evidenciar as proteicas formas de violência a que Bernstein (2013) se refere. Na frase acima, o discurso de V descortina a reação do Estado aos manifestantes, apresentando-a pelo o que ela realmente é: violência, ainda que pretensamente legítima e justificada. Mais do que isso, ela revela uma possibilidade de combate à violência repressiva do Estado: o combate pelas ideias. Afinal, “ideias são à prova de balas” (*V for vendetta*, tradução nossa).

Como dito por Gene Sharp (1983; 2009 e 2013), os confrontos que envolvem manifestantes e forças repressivas estatais, tais como a polícia e as forças armadas, são conflitos assimétricos em relação às armas, às forças e aos recursos que podem ser utilizados por ambos os lados. Incluir nesse cálculo a utilização da violência é um grave erro, pois ainda que as desobedientes abram mão da estratégia da não-violência, deixando de se importar com a utilização daquilo a que visam combater, o mais provável é o que movimento seja massacrado. Não é preciso um grande esforço imaginativo para compreender o que ocorre quando pessoas desarmadas se propõem a enfrentar pessoas armadas.

Dentro do contexto dos movimentos desobedientes, a questão da possibilidade ou não de justificativa da violência pelos manifestantes é sempre levantada. Quais são as situações nas quais o uso da violência por manifestantes desobedientes é justificado? Quais as formas de violência são justificáveis? Quem pode justificar seu uso? Diferentes autores apontam diversos caminhos para essas respostas.

Embora o emprego da não-violência seja o paradigma dentro de tais movimentos, Howard Zinn (2013) e John Morreall (2014) compreendem que certas situações requerem o uso da violência. Para esses autores a desobediência civil se constitui como a violação deliberada à lei em razão de um propósito social justo. Pensando nos meios com os quais os movimentos desobedientes se realizam, eles afirmam que um dos princípios morais que guiam as desobedientes é exatamente a crença em um mundo não-violento e um dos motivos pelos quais a desobediência civil é praticada é o fato da não-violência ser mais desejável do que a violência. Entretanto, tratando-se da inevitável tensão que acompanha a transição de um mundo violento para um não-violento, a escolha dos meios que propiciarão essa transição quase nunca é pura e sempre envolve complexidades e detalhes que tornam as distinções entre o que seria a violência e a não-violência quase impossíveis de se compreender.

Anunciando a violência como um meio necessário em determinadas circunstâncias, Zinn (2013) faz menção à obra *O homem*

revoltado de Albert Camus, segundo a qual os atos pelos quais o bem é buscado não escapam às imperfeições do mundo que se tenta mudar. Camus escreve sobre o rebelde revolucionário (compreendido aqui como a desobediente): “sua única virtude residirá em nunca ceder ao impulso de permitir-se ser tragado pelas sombras que o rodeiam e, obstinadamente, arrastar as cadeias do mal, com as quais ele está preso, em direção à luz do bem” (CAMUS, 1991: 170, tradução nossa).

Para que o rebelde encontre uma solução contra a opressão cabe a ele escolher dentre um espectro de meios entre duas fronteiras impossíveis, quais sejam, a violência e a não-violência:

Absoluta não-violência é a base negativa da escravidão e seus atos de violência; a violência sistemática destrói positivamente a comunidade viva e a existência que dela recebemos. Para ser frutífera, essas duas ideias devem estabelecer limites finais. Na história, considerada como absoluta, a violência se encontra legitimada; como um risco relativo, é a causa de uma ruptura na comunicação. Deve, portanto, preservar, para o rebelde, seu caráter provisório de reação e deve sempre estar vinculado, se não puder ser evitado, a uma responsabilidade pessoal e a um risco imediato (CAMUS, 1991: 182, tradução nossa).

Reinhold Niebuhr considera as vantagens do emprego da não-violência como método, mas afirma também que o aspecto pragmático da sua utilização deve ser sempre analisado em perspectiva e à medida que os casos concretos vão se apresentando para análise. Para o autor, “as diferenças entre métodos violentos e não violentos de coerção e resistência não são tão absolutas que seja possível considerar a violência como um instrumento moralmente impossível de mudança social” (NIEBUHR, 2010: 109, tradução nossa).

Para compreender a importância da não-violência dentro do contexto dos movimentos de desobediência civil, faz-se necessário

refletir sobre sua atuação enquanto estratégia, conforme se verá a seguir.

2. A estratégia da não-violência

A estratégia se relaciona com o planejamento a longo prazo, considerando para tanto o delineamento de objetivos, a análise histórica das circunstâncias nas quais tais objetivos foram alcançados ou não e a elaboração de um plano de ação a ser seguido. A tática, por sua vez, implica na execução de ações em um momento específico para que se obtenha o máximo de eficácia durante a realização do empreendimento (DUFOUR, 1864: 8).

A não-violência, nesse sentido, pode ser percebida tanto como estratégia quanto como tática. No primeiro caso, ela norteará a realização das ações realizadas pelas desobedientes durante todo o período necessário para que os objetivos sejam alcançados. Já no segundo caso, ela é a forma pela qual uma ação será executada.

A não violência é um meio, uma *técnica de luta* segundo a qual é possível travar conflitos no espaço político sem o emprego de violência e na qual há a rejeição à passividade e à submissão por meio da recusa em obedecer às ordens impostas por determinado sistema, seja este político, econômico ou social.

A ideia de considerar a não-violência como uma estratégia não é recente. King Jr. (1968), em meados do século XX, já a considerava como tal. Em sua obra *Grito da consciência*, ele escreveu que a desobediência civil é uma estratégia a favor das mudanças sociais que tem a força de um comboio de ambulâncias (KING JR., 1968: 88). De forma semelhante, Gandhi (1951; 1967; 1998 e 1999), líder do movimento conhecido como a “marcha do sal” e do movimento de luta pela independência da Índia, no início do século XX já compreendida a importância estratégica da não-violência.

Em verdade, a não-violência deixa suas profícuas impressões na história desde muito antes, sendo possível remeter-se à antiga Roma, quando em 494 a.C. os plebeus se retiraram da cidade para uma colina

e lá permaneceram por alguns dias, recusando-se a contribuir com a vida cotidiana de Roma a fim de garantir a melhoria de condições em sua existência (SHARP, 1983).

A não-violência é uma *técnica* e a decisão de utilizá-la constitui uma estratégia de ataque, porque ela expõe as fissuras e a violência contra as quais os movimentos desobedientes tencionam, em primeiro lugar, combater. King Jr. (1968: 94-95), ao descrever as ações desobedientes que fizeram parte do movimento por direitos civis, escreveu que “a verdade é que, em todas as marchas que organizamos, havia homens de tendência muito violentas. Era para nós medida de rotina recolher centenas de facas entre os participantes, antes das demonstrações, a fim de prevenir fraquezas momentâneas”, esclarecendo, assim, que a opção pela não-violência é uma escolha deliberada e empreendida em função de um planejamento prévio e de um objetivo preciso.

O emprego da não-violência como estratégia da desobediência civil não pressupõe a abstenção do uso da violência em qualquer circunstância. Ele não implica, por exemplo, a impossibilidade de autodefesa diante de uma situação em que há violência sendo exercida contra as desobedientes. Sua aplicação deve ser compreendida dentro do contexto do desenvolvimento, planejamento e execução das ações desobedientes. Para que se possa avaliar e classificar as ações a serem empreendidas como violentas ou não-violentas, deve-se verificar a quem ou a que a ação se dirige e qual a forma de violência empregada.

Os parâmetros de análise acima apresentados referem-se à percepção do alvo ao qual a ação desobediente é direcionada e ao tipo de violência empregada. Ou seja, deve-se avaliar se a ação desobediente tem como objeto seres vivos ou bens materiais e qual a forma de violência empregada contra esse objeto. Tratando-se de situações que envolvam o contato com outros seres humanos ou com outros seres vivos, os desobedientes devem se abster de promover qualquer tipo ação que se configure como violência (não apenas física, mas qualquer outra forma de violência que represente a adesão ao sistema ou à estrutura opressora a qual o movimento pretendia, inicialmente, combater). Por outro lado, as ações desobedientes que incorram em

atos de violência contra o patrimônio ou contra bens materiais não deixam, por isso, de serem classificadas como não-violentas, ainda que haja dano como resultado, embora em tais casos os manifestantes devam se preparar para receber a violência repressiva estatal, uma vez que a configuração Estado-capital concede enorme valor à proteção do patrimônio, seja ele público ou privado.

Para King Jr. (1968), a visão que confunde o confronto com bens materiais e o confronto com seres humanos é uma interpretação sangrenta que ignora os principais aspectos dos conflitos urbanos. Se a violência é dirigida à propriedade ao invés de ser dirigida contra seres vivos⁷, não há que se falar na perda do método da não-violência. Para o autor,

Sei bem que muitos franzem a testa a uma distinção entre propriedade e pessoas, pois acham que uma e outras são sacrossantas. Meus pontos de vista não são assim tão rígidos. Uma vida humana é sagrada. A propriedade tem a função de servir à vida e, embora a rodeemos de direitos e respeito, ela não é o ser. Faz parte da terra onde o homem caminha, mas não é o homem (KING Jr., 1968: 92).

Inclusive, para King Jr. (1968), a violência contra a propriedade pode ocorrer por esta representar a estrutura do poder branco (e também do capital), alvo dos manifestantes. O saque, por exemplo, pode representar o aspecto simbólico do movimento.⁸ O dano à propriedade representa, nesse contexto, uma crítica do poder contra o qual o movimento se coloca. Quando os ataques à propriedade aumentam de grau de hostilidade, como incêndios e apedrejamento de vidraças, eles ainda sim constituem um aviso, uma demonstração contra a exploração. Eles são a expressão da ira de uma comunidade.

⁷ No texto original King Jr. refere-se à seres humanos.

⁸ Frequentemente, após saques ocorridos durante o movimento pelos direitos civis nos EUA nas décadas de 1960 e 1970, a polícia recebia ligações de pessoas negras que desejavam devolver as mercadorias saqueadas (KING Jr., 1968: 31).

Utilizando-se do conceito de ação não-violenta proposto por Sharp (mas expandindo-o por meio da inclusão de outras formas de violência), deve-se compreender, de maneira geral, a prática não-violenta como aquela na qual os manifestantes se abstêm, a qualquer custo, de empregar *qualquer* forma de violência contra seres vivos.

A respeito do uso de estratégias, embora não seja impossível que uma ação desobediente espontânea produza resultados positivos, é importante haver o planejamento prévio para se promover técnicas de luta eficazes. Nas situações, por exemplo, em que a sociedade civil não apresentar um alto grau de autonomia e controle político e em que o governo, ainda que democraticamente eleito, for poderoso, é provável que os indivíduos “[...] não serão capazes de impedir que os governantes escolhidos mediante processos constitucionais estendam gradualmente seu poder para além dos limites legítimos, ou que imponham uma usurpação do poder” (SHARP, 1983: 88). Em tais casos as consequências de uma derrota podem ser catastróficas, simbólica e materialmente.

Materialmente falando, o engajamento em lutas políticas sem o devido preparo pode resultar em inúmeras casualidades para os manifestantes, incluindo aquelas advindas da violenta reação estatal. Por outro lado, simbolicamente, as consequências negativas, ainda que o confronto seja não-violento, podem desmoralizar e desestimular os movimentos, fazendo com que se encerrem antes mesmo de experimentar seu potencial máximo de luta.

Embora com frequência aqueles que são governados se vejam impotentes diante das autoridades hierarquicamente estabelecidas, essa falha em perceber o papel que a sociedade civil desempenha no surgimento, desenvolvimento, variação e fragilidade do poder político pode ser corrigida através de pequenos atos de resistência que possuam objetivos mais limitados e que, aos poucos e à medida em que a comunidade se torna mais emancipada, vão se expandindo⁹ (SHARP, 1983).

9 O autor cita como exemplo o *apartheid* ocorrido na África do Sul: durante uma fase crucial do conflito era impossível mobilizar toda a população para se lutar contra o regime. Em vista dessa impossibilidade, os sul-africanos criaram organizações civis

Já no início de uma longa luta por libertação, os manifestantes devem promover pequenas ações que tenham em vista objetivos específicos. Tais ações devem envolver baixo risco e ser realizadas em um curto período de tempo. Elas podem atrair a atenção para a causa sem colocar em risco seus participantes. Ao longo do desenvolvimento do conflito, tanto a escala das ações quanto a dos objetivos pode ser expandida (SHARP, 2009).

Quando o quadro de desamparo dos governados persiste, ou seja, quando uma população que vive sob alguma forma de opressão se sente incapaz ou sem poder suficiente para combater o sistema que a domina, uma miríade de ações de menor alcance pode ser empreendida, acarretando não só o aumento da autoestima para a realização de lutas cada vez maiores como também o enfraquecimento do poder concentrado na atuação do governo ou do sistema opressor. E ações não-violentas em geral representam a melhor opção em tais casos, pois, como já dito anteriormente, elas simultaneamente desativam a violência reativa estatal usualmente dirigida a manifestantes ao mesmo tempo em que têm também o potencial de atrair mais adeptos às causas que originam a execução de tais atos.

O planejamento prévio aqui levado em conta não impede o surgimento de movimentos e reações espontâneas por parte dos desobedientes. Ele visa, contudo, diminuir ao máximo as casualidades que eventualmente possam ocorrer ao mesmo tempo em que potencializa consideravelmente as chances de o movimento desobediente obter os resultados inicialmente almejados. Ainda mais se se considerar que quaisquer tentativas de derrubar um governo ditatorial ou um sistema opressivo formalmente democrático são severamente reprimidas (HARVEY et. al. 2012: 42).

Segundo Sharp (2009), são três os tipos de conhecimentos necessários para permitir que as pessoas desenvolvam uma

para lutar por objetivos limitados, como o direito a água potável, por exemplo. Uma vez que tais movimentos trouxeram resultados positivos, por suas próprias ações eles foram capazes de se empoderar, ganhando confiança e autonomia para alcançar objetivos cada vez maiores, inclusive lutar contra o regime de segregação imposto pelo Partido Nacional da África do Sul (SHARP, 2009).

estratégia competente o suficiente para alcançar uma luta libertária de sucesso. O primeiro deles é o *conhecimento da situação de conflito*, com a identificação dos oponentes, da sociedade e das necessidades desta última. O segundo é o *conhecimento da natureza e da técnica das ações não-violentas*. Por fim, o terceiro e último é o *conhecimento e as habilidades necessárias para analisar, pensar e planejar estrategicamente* (estimativa estratégica).

O conhecimento que confere a habilidade para pensar e planejar estrategicamente leva ao cálculo das ações que são empregadas pela luta não-violenta e que podem, de fato, alterar a situação de opressão. Sharp (2009) afirma que para aumentar a capacidade de resistência é necessário: i) avaliar as estratégias; ii) pensar por si mesmo; iii) se preparar para assumir a responsabilidade; iv) desenvolver as habilidades de pensar estrategicamente e de planejar estratégias com competência.

Pensar estrategicamente significa saber calcular realisticamente como atingir os objetivos necessários à derrubada do regime ou do sistema opressor. Alcançar um objetivo que é almejado a longo prazo requer a atenção às pequenas ações que ocorrem em um conflito que atravessa longos períodos de tempo. De maneira semelhante, o planejamento deve considerar como o conflito irá começar, como as atividades se desenvolverão e como as táticas e campanhas individuais por demandas específicas devem contribuir para o alcance da meta final.

A estimativa estratégica, por fim, objetiva analisar os pontos fracos e os pontos fortes, os meios e as fontes de poder de cada uma das partes envolvidas no conflito. Isso permite que o movimento de resistência avalie as consequências e os resultados do uso desses poderes em um confronto direto. Tal estimativa é de extrema importância porque permite aos manifestantes pensar em maneiras de alterar ou mudar os pontos fracos e fortes de cada uma dessas partes.¹⁰ Ter consciência dos meios de violência repressiva e de

¹⁰ Para Sharp (2009: 25), o potencial de poder e o poder efetivamente mobilizado constantemente se alteram durante o curso de um grande conflito não-violento. Dessa forma, é necessário que constante atenção seja dada a esse respeito, para que se possa

outras formas de controle que o oponente pode utilizar é altamente desejável. É necessário, portanto, considerar e avaliar com extrema cautela as medidas repressivas sociais, econômicas, políticas, físicas e psicológicas de reação empregadas pelo sistema opressor que é desafiado, pois, não raro, as insurgências e desafios à ordem opressora são recebidos com extrema violência e brutalidade (SHARP, 2009: 27).

3. A prática não-violenta da desobediência civil no movimento por direitos civis da comunidade negra norte-americana nas décadas de 1950 a 1970

Talvez seja possível concluir que as melhores experiências de ações exemplarmente organizadas se encontrem nas práticas ocorridas nas décadas de 1950, 1960 e 1970 no sul dos Estados Unidos, conhecido pelos integrantes do “movimento” (assim chamada a luta por direitos civis liderada por Martin Luther King Jr.) como *deep South*.¹¹ Sobre a disciplina e a organização de ações de resistência, ensina King Jr. (1968: 95):

E em Chicago, no ano passado, vimos alguns indivíduos conhecidos pela sua violência aceitarem a disciplina pacífica. Nunca vi, durante as marchas de Chicago, alguém reagir com violência. As provocações não faltaram, não só por parte de delinquentes brancos que gritavam insultos das calçadas, como de grupos de militantes negros, partidários da guerra de guerrilhas. Tínhamos alguns chefes e componentes de quadrilhas nas nossas fileiras. Lembro-me de marchar com os *Blackstone Rangers*, enquanto garrafas eram lançadas contra nós, atingindo-os e ensanguentando-os. Pois nenhum deles abandonou a marcha ou reagiu

balancear ambas as forças entre os oponentes. O autor considera de significativa importância conduzir uma nova estimativa estratégica nesses casos, para que se possa planejar e desenvolver os planos para a fase seguinte do conflito.

11 A expressão *deep South* representa uma porção nos EUA que engloba os estados do Alabama, Georgia, Louisiana, Mississippi e Carolina do Norte e do Sul (ZINN, 1997: 15).

com violência. Estou convencido de que mesmo os temperamentos muito violentos podem enquadrar-se numa disciplina pacífica, se o movimento lhes tocar, se puderem agir construtivamente e expressar, de maneira eficaz, a sua legítima ira.

A despeito das inúmeras críticas que podem ser feitas à sua estrutura vertical e religiosa, a disciplina empreendida pelo movimento norte-americano por direitos civis na segunda metade do século XX foi uma das principais armas utilizadas na luta contra a supremacia branca legal e institucional promovida pelo governo dos Estados Unidos da América naquele período. Dois exemplos, em particular, revelam as vantagens da disciplina e da organização sob a estratégia da não-violência. O primeiro deles é o caso do boicote de ônibus em Montgomery, no Estado do Alabama. O segundo, o caso da dessegregação do sistema de biblioteca pública em Atlanta, no Estado da Geórgia. O primeiro foi um evento de magnitude até então inconcebível, cuja organização permitiu a permanência do boicote ao transporte público de uma cidade por mais de um ano. O segundo caso, por outro lado, é de proporções menores e mais silenciosas, mas não por isso menos relevante.

O boicote de ônibus em Montgomery ocorreu na segunda metade da década de 1950, nos Estados Unidos, alcançando resultados positivos através do emprego da não-violência como método de luta. Em 01º de dezembro de 1955, na cidade de Montgomery quatro pessoas negras, ao entrarem em um ônibus ao final do dia, foram solicitadas a ceder o lugar a outras pessoas brancas. Das quatro pessoas sentadas, três se levantaram. Rosa Parks, no entanto, permaneceu como estava, recusando-se a obedecer às ordens do motorista do ônibus e desafiando, assim, às leis de segregação da época. Rosa Parks foi presa e, no dia 5 de dezembro, quatro dias após o ocorrido, deu-se início ao boicote dos ônibus públicos como forma de protesto. No primeiro dia de boicote o movimento obteve quase cem por cento de adesão,

resultado positivo que levou à decisão de permanência do movimento até que mudanças efetivas fossem alcançadas (ZINN, 1997: *e-book*).

Durante o período que se seguiu, assembleias foram realizadas durante a noite para discutir e planejar, encontros esses geralmente realizados nas igrejas e cruciais à organização do movimento. Os resistentes negros recusavam-se terminantemente a utilizar os ônibus, o que os obrigava a andar a pé, a utilizar táxis e a organizar sistemas de caronas. Com o objetivo de obter melhorias para toda a comunidade negra e sob o apelo do amor cristão, o movimento tornou-se cada vez mais sólido e Martin Luther King Jr. tornou-se então um de seus principais líderes. Foram feitas inúmeras tentativas de conciliação entre manifestantes e os representantes do poder público, sem que as partes chegassem a um acordo. Ao final, “os negros mantiveram uma disciplina não-violenta. Muito mais bombas explodiram: não apenas as bombas de gás lacrimogênio lançadas pela polícia durante os protestos, mas também bombas explosivas plantadas por membros de grupos de supremacia branca em igrejas e nas casas de integrantes do movimento por direitos civis. Embora os brancos detidos fossem imediatamente declarados ‘inocentes’, o terrorismo cessou de repente. A segregação começou então a ceder pouco a pouco, tendência essa que há apenas um ano antes era virtualmente inconcebível” (ZINN, 1997: *e-book*).

Embora a desobediência de Rosa Parks que deu início ao boicote tenha sido uma manifestação espontânea e individual, o movimento apenas pôde se prolongar por mais de um ano diante da organização insistente de suas integrantes, que estruturaram detalhadamente os passos a serem tomados, principalmente no que se refere à forma de lidar com a repressão policial a que foram submetidas.

Os acontecimentos que perpassam os eventos do boicote de ônibus em Montgomery, as marchas de Birmingham, os *sit-ins*¹² e

12 Os *sit-ins* podem ser traduzidos como “protestos sentados” e consistem na ocupação de determinado espaço físico, em geral (mas não necessariamente) público, por manifestantes que simplesmente sentam e assim permanecem como forma de protesto político. É um método de protesto não violento altamente eficaz e amplamente utilizado pelo movimento negro na luta por direitos civis (ZINN, 1997: *e-book*).

os *freedom riders*¹³ são exemplos fundamentais para se compreender quão eficaz pode ser a organização não-violenta de movimentos contestatórios. E assim também o são aqueles eventos de menores proporções, muitas vezes deixados de lado pela história.

A dessegregação do sistema de bibliotecas públicas em Atlanta ocorreu no dia 22 de maio de 1959, quando a Dra. Irene Dobbs Jackson, professora negra da disciplina de língua francesa do Spelman College dirigiu-se até a Carnegie Library, uma das bibliotecas públicas de Atlanta, onde, no balcão, requereu um formulário de adesão para se tornar membro da biblioteca, ação ilegal à época em razão da vigência das leis segregacionistas. A dessegregação das bibliotecas públicas através de atos de desobediência ocorreu de forma gradativa e silenciosa, não sendo necessário o ajuizamento de ações ou o emprego de violência:

Como primeiro passo, foi decidido que alunos e professores negros, até então relutantes diante de certa rejeição, deveriam começar a visitar a Biblioteca Carnegie sempre que precisassem de livros indisponíveis em outro lugar. Eles esperavam ser rejeitados. Mas as visitas continuariam. Assim, aumentava gradativamente o fluxo de visitantes negros que começaram a passar pela entrada automática da Biblioteca Carnegie. Foi uma ironia accidental que o primeiro livro procurado nesta campanha fosse o *Ensaio sobre o entendimento humano*, de John Locke. O estudante de Spelman que solicitou esse exemplar recebeu o mesmo tratamento que os visitantes negros anteriores receberam: uma consulta cortês sobre se a biblioteca para negros havia sido consultada, e então a garantia de que o livro seria enviado e lá

13 Os *freedom riders* ou viajantes da liberdade são grupos de ativistas pelos direitos civis da comunidade negra nos EUA que, em 1961 e nos anos subsequentes, viajaram de ônibus de um Estado a outro em direção ao já citado sul extremo como forma de protesto contra a segregação racial. Tanto os manifestantes quanto os ônibus nos quais viajavam foram ostensivamente atacados por membros da Ku Klux Klan e por indivíduos imbuídos de ideologias que pregavam a supremacia branca (ZINN, 1997: e-book).

disponibilizado. Quando o aluno disse que o livro era necessário imediatamente, disseram-lhe que ele poderia ser estudado ali mesmo na biblioteca, em uma sala especial no andar de baixo ou no escritório atrás da mesa principal – em qualquer lugar, desde que não houvesse contato com os membros brancos. [...] Os estudantes de Spelman e Morehouse College que visitavam a Biblioteca Carnegie aceitavam qualquer atendimento que lhes era oferecido e, logo em seguida, partiam. O objetivo deles era simplesmente conscientizar a biblioteca de que os negros precisavam de suas instalações (ZINN, 1997: *e-book*, tradução nossa).

Como ensina Zinn (1997: *e-book*), 90% dos casos em que houve a implementação da dessegregação ocorreram de forma silenciosa e não-violenta. Embora a publicidade seja um dos elementos mais poderosos e potentes da desobediência civil, as resistências cotidianas em menor escala, quando observadas em conjunto ao longo do tempo, podem produzir efeitos significativos. O caso da dessegregação do sistema público de bibliotecas de Atlanta é um excelente exemplo exatamente por isso. A disciplina empreendida pelas alunas, professoras e professores ao colocar em prática a ação de voltar dia após dia, de forma organizada e pacífica, provavelmente evitou a reação violenta da polícia e dos racistas.

Ambos os exemplos de utilização da estratégia da não-violência apresentados nesta seção podem ser vistos como fontes de conhecimento para a elaboração de movimentos desobedientes futuros. Como ensina Sharp (1983; 2009 e 2013), os manifestantes devem analisar a atual conjuntura de opressão a que são submetidos para então planejar as táticas de resistência. As experiências passadas, nesse sentido, podem auxiliar para que erros já cometidos não se repitam e para que se perceba quais os caminhos tendem a levar ao fracasso ou ao sucesso quando da execução de ações desobedientes.

As desobedientes devem ter em mente que parte considerável dos movimentos de desobediência civil tem como objetivo a persuasão,

ou seja, as ações empreendidas devem ter a potencialidade de trazer o outro para o debate ou, no mínimo, fazê-lo ouvir os motivos de tais ações. A publicidade positiva constitui um dos objetivos da prática desobediente. Tornar o debate público é uma necessidade para que todas possam compreender e até mesmo agregar suas forças ao movimento (SCHEUERMAN, 2018: 158).

Trata-se de uma percepção estratégico-argumentativa, na qual o método da não-violência é utilizado como estratégia para influir na opinião pública a fim de dirigi-la contra o Estado e suas instituições e em favor dos manifestantes desobedientes, que precisam, afinal, serem ouvidos em suas demandas (MATOS, 2017: 251). Para Bobbio a publicidade da desobediência civil é essencial não só para atrair novos adeptos ao movimento, mas também para distingui-la de outras formas de desobediência:

Exatamente pelo seu caráter demonstrativo e por seu fim inovador, o ato de desobediência civil tende a ganhar o máximo de publicidade. Este caráter publicitário serve para distingui-la nitidamente da desobediência comum: enquanto o desobediente civil se expõe ao público e só expondo-se ao público pode esperar alcançar seus objetivos, o transgressor comum deve realizar sua ação no máximo segredo, se desejar alcançar suas metas (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1994: 335).

A verdade é que as práticas violentas eventualmente realizadas por manifestantes são colocadas como justificativas para respostas cruéis por parte do Estado. Ao aderir à técnica da não-violência, as desobedientes não só podem despertar o senso moral do adversário como também podem influenciar a sua opinião de forma positiva sobre os motivos pelos quais o movimento foi criado (MATOS, 2017: 251).

A tentativa de abertura que os movimentos desobedientes buscam pode ser alcançada mais facilmente quando o método da não-

violência é empregado. Ações violentas não deixam espaço para o diálogo e o debate, ainda que seus objetivos encontrem adeptos ao logo do tempo. Estrategicamente falando, é mais razoável, para influenciar alguém, tentar convencer através do diálogo e da argumentação do que através da força e da violência.

4. Conclusão

É inegável que as fronteiras entre a violência e a não-violência nem sempre são claras o suficiente para que se possa distinguir entre ambas. Contudo, encontrar uma solução para a opressão social baseando-se na sua própria lógica e estratégia dificilmente representa a possibilidade de abertura necessária à construção de um modo de vida libertário. Sistemas de opressão utilizam-se das mais diversas formas de violência para se impor. Sob variadas justificativas, esses sistemas defendem a indispensabilidade do uso da violência, forjando e criando argumentos que a legitimem. Sob a égide do monopólio da violência, opressores promovem a constante manutenção de seu *status*. Utilizar os mesmos recursos seria incorrer nos mesmos erros e repetir a lógica do sistema ao qual a desobediência tenta tão veementemente combater. Se os meios importam para a determinação do objetivo final, não é possível compatibilizar a prática da violência com movimentos que pretendem, em primeiro lugar, a superação de um sistema que é violento.

Existem situações nas quais se parece impensável manter-se firme quanto à técnica da não-violência. Colocar o próprio corpo e a integridade física em risco não é e nunca será uma atitude leviana ou facilmente empreendida.¹⁴ Arriscar-se diante da violência do Estado, do capital e do patriarcado demanda planejamento estratégico, organização na execução e força de vontade ímpar, que muito provavelmente apenas pode ser encontrada em movimentos de

¹⁴ Mais uma vez a história revela, no entanto, que sempre existirão aqueles dispostos a se sacrificar em prol de suas convicções políticas e morais. Mohamed Bouazizi se suicidou por imolação em 17 de dezembro de 2010 na Tunísia como forma de protesto contra a apreensão de suas mercadorias e assim deu início aos movimentos – nem um pouco pacíficos – conhecidos como “primavera árabe” (HARVEY et al. 2012: 7).

desobediência civil. A tentativa de justificar o uso da violência a partir de critérios individualistas é inócua. Enquanto o Estado fundamenta seu monopólio na necessidade e na legalidade, qualquer tentativa dos movimentos desobedientes em justificar e, conseqüentemente, legitimar seu uso, deve ser um esforço fundado em critérios de moralidade e justiça: “Muitos políticos, militantes e acadêmicos invocam atualmente a moralidade e os valores como base da violência legítima, fora da questão da legalidade, ou, antes, como base de uma nova estrutura legal: a violência é legítima quando sua fundamentação é moral e justa, mas ilegítima se sua fundamentação é imoral e injusta” (HARDT; NEGRI, 2014: 51).

Deve-se ter em mente que a legitimação da violência baseada nesses argumentos repousa precariamente na pluralidade radical dos infinitos contextos e julgamentos morais. Em verdade, a justificativa da violência (e também da autoridade e da dominação) com critérios de moralidade e de justiça apenas se constitui como base sólida e estável quando há a recusa em admitir a existência de diferentes e outras perspectivas e julgamentos (HARDT; NEGRI, 2014).

Considerada por Sharp (1983; 2009 e 2013) como um método de ação e de luta, a não-violência é a principal característica da desobediência civil. É ela a responsável por tornar os movimentos desobedientes uma resposta genuinamente eficaz aos mais diversos sistemas e contextos de opressão. Por se constituir enquanto uma negação (que é composta por efeitos positivos e negativos), a desobediência civil se estabelece *também* como a recusa em ser incluída na lógica de opressão que visa combater, ou seja, ela rejeita inexoravelmente a violência contra a qual se coloca enquanto forma de resistência.

Como ensina Matos (2017: 242), “[...] sendo desprovida de violência, a desobediência civil não se liga diretamente às formas de ação do Estado-capital, geneticamente marcadas que são pela necessidade de monopolização da violência”. A não-violência é, destarte, a principal vantagem estratégica da desobediência civil, e a violência, sua principal fraqueza. Caso as desobedientes resolvessem

utilizar a violência, elas entrariam em contradição com o próprio objetivo do movimento, que é a promoção da abertura, do chamamento ao debate, da reavaliação de leis, ordens, políticas públicas e até mesmo do próprio sistema político, econômico e social do qual fazem parte (MATOS, 2017).

Estrategicamente falando, a não-violência atua de duas formas distintas: em primeiro lugar como prática que desativa a violência reativa estatal, que está constantemente a procura de razões para se legitimar. E, em segundo lugar, age como *ethos* de uma sociedade que pretende construir um porvir radicalmente democrático.

Referências

BERNSTEIN, Richard J. *Violence: thinking without banisters*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. São Paulo: Papirus, 1996.

CAMUS, Albert. *The rebel: an essay on man in revolt*. New York: Vintage International, 1991.

COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e destituição agora*. Trad. Vinicius Honesko. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DUFOUR, Guillaume Henri. *Strategy and tactics*. Trad. William Price Craighill. New York: D. Van Nostrand Company, 1878.

GANDHI, Mohandas Karamchand. *Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade*. Trad. Humberto Mariotti. São Paulo: Palas Athena, 1999.

GANDHI, Mohandas Karamchand. *Cartas ao Ashram*. Trad. Jean Herbert. São Paulo: Hemus, 1951.

GANDHI, Mohandas Karamchand. *Somos todos irmãos: reflexões autobiográficas*. Trad. Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 1998.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014.

HARVEY, David. et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad. João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.

KING Jr., Martin Luther. *Grito da consciência*. Trad. Vera Neves Pedroso. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1968.

KING Jr., Martin Luther. *Letter from Birmingham Jail*. 1963. Disponível em <https://web.cn.edu/kwheeler/documents/Letter_Birmingham_Jail.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2019.

LIMA, Bárbara Nascimento de. As desobediências não-violentas como elemento anárquico da democracia. In: BICALHO, Mariana Ferreira; GONTIJO, Lucas Alvarenga; LIMA, Bárbara Nascimento de; (orgs.). *Congresso Internacional sobre democracia, decolonialidade e direitos humanos*. Belo Horizonte: D'Plácido, pp. 191-206, 2018.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A desobediência civil para além do direito na época da exceção permanente. In: BICALHO, Mariana Ferreira; GONTIJO, Lucas Alvarenga; LIMA, Bárbara Nascimento de; (orgs.). *Congresso Internacional sobre democracia, decolonialidade e direitos humanos*. Belo Horizonte: D'Plácido, pp. 51-67, 2018.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Desobediência civil hoje: entre a desinstituição e o poder constituinte. In: GONTIJO, Lucas; MAGALHÃES, José Luiz Quadros; MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. *Rompimento democrático no Brasil: teoria política e crise das instituições públicas*. Belo Horizonte: D'Plácido, pp. 205-257, 2017.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MORREALL, John. The Justifiability of Violent Civil Disobedience. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 6, n. 1, pp. 35-47, 1976.

NIEBUHR, Reinhold. *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.

SHARP, Gene. *How nonviolent struggle works*. Boston: The Albert Einstein Institution, 2013.

SHARP, Gene. *Poder, luta e defesa: teoria e prática da ação não-violenta*. Trad. Getúlio Bertelli. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

SHARP, Gene. *Self-Liberation: a guide to strategic planning for action to end a dictatorship or other oppression*. Boston: The Albert Einstein Institution, 2009.

SCHEUERMAN, William E. *Civil disobedience*. Cambridge: Polity, 2018.

VENDETTA, V for. Direção: James McTeigue. Los Angeles: Warner Bros, 2005. 1 DVD (132 min): son., color.; (Internacional).

WALZER, Michael. *Obligations: essays on disobedience, war and citizenship*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

WEBER, Max. *A política como vocação*. Trad. Maurício Tragtenberg. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

ZINN, Howard. *Disobedience and Democracy: nine fallacies on law and order*. Chicago: Haymarket Books, 2013.

ZINN, Howard. *The Zinn Reader: Writings on disobedience and democracy*. New York: Seven Stories Press, 1997. *E-book*.

As jornadas de junho de 2013 e seus sentidos

Bruno Morais Avelar Lima¹

Introdução

No mês de junho de 2013, o inesperado tomou conta de toda sociedade brasileira. Milhões de brasileiros invadiram as ruas em protestos espalhados por centenas de cidades. O aumento da tarifa do transporte público coletivo e a violenta repressão estatal de manifestações de rua foram a gota d'água que fez transbordar manifestações de indignação e revolta contra os governos. De forma aparentemente caótica e desorganizada, pessoas de diferentes crenças e ideologias tomaram as ruas para levar suas queixas e demandas. Houve tumulto entre os manifestantes, repressão estatal, além de uma cobertura midiática espalhafatosa. A heterogeneidade e a novidade dos acontecimentos dificultaram sua compreensão.

O presente artigo pretende empreender uma análise sobre este processo que, posteriormente, foi denominado “Jornadas de Junho”, partindo da premissa de que há vários sentidos possíveis neste complexo fenômeno. Ainda que se trate de uma revolta generalizada por parte do povo governado contra seus representantes, cada sentido revela uma forma diferente de se conceber o motivo da revolta, a noção de povo, de Estado e do instituto da representação.

Todavia, mesmo considerando a multiplicidade de sentidos, optou-se por apresentar no presente artigo três diferentes interpretações acerca das Jornadas de Junho. Dentro desse recorte, reuniu-se uma série de pensamentos diferentes, mas que possuem certas características proeminentes em comum, visando facilitar a compreensão desse complexo fenômeno. Esses foram os três sentidos que mais se destacaram nas manifestações e os mais desenvolvidos entre os diferentes autores que se debruçaram sobre o tema.

¹ Mestre e doutorando em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Possui Graduação em Direito pela UFMG. E-mail: bmorais1950@hotmail.com.

Em primeiro lugar, apresentou-se o movimento de junho como uma mobilização conservadora protagonizada pela classe média alta brasileira. A indignação manifestada por ela se revelou mais em razão de uma recente perda de certo *status* social e político do que como resultado de um questionamento aprofundado acerca das estruturas estatais e da representação política brasileira.

Por outro lado, num segundo sentido, as Jornadas de Junho podem ser lidas como uma reivindicação pela concretização dos direitos sociais e da democracia participativa, na qual os cidadãos figurem como protagonistas das decisões políticas ao lado de seus representantes, conferindo legitimidade ao agir estatal. Por último, num terceiro sentido as mobilizações podem indicar o surgimento de uma luta por uma democracia radical, que põe em questão a existência da representação política e as instituições estatais, pautando-se pela lógica da auto-organização.

1. Junho como movimento conservador de classe média

No texto *Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra pueblo*, Alain Badiou analisa os usos do vocábulo “povo”. Como se trata de uma palavra cujo significado adquire diferentes contornos, a depender do contexto no qual é utilizada, é sempre necessário fazer uma análise cuidadosa sobre o seu uso. Na política, o termo “povo” acabou se transformando num termo neutro, podendo significar desde uma luta coletiva por uma nova vida, relacionando-se com a emancipação e a ruptura com uma tradição opressora, e até mesmo, por outro lado, relacionando-se com movimentos conservadores, normalmente quando o termo povo se relaciona com um movimento identitário nacionalista (cf. BADIOU, 2014).

Desta forma, a reflexão de Badiou nos fornece um ponto de partida interessante para pensarmos as Jornadas de Junho. Quando se afirmou que o “povo brasileiro estava nas ruas” e que “o povo brasileiro acordou”, a quem o vocábulo “povo” realmente se referia? O uso reiterado dos símbolos nacionais (a bandeira e o hino brasileiro)

evocava um nacionalismo de emancipação, como no caso das lutas anticolonialistas, ou simplesmente teve como intuito homogeneizar autoritariamente pautas plurais sob o signo de uma bandeira única? Quem estava nas ruas em junho de 2013 era uma abstração unitária e ficcional do povo traduzida num suposto “interesse nacional”? Era um amontoado passivo de pessoas esperando ser utilizado como massa de manobra nas mãos de interesses privados, partidários e ideológicos? Ou era o povo heterogêneo que se constitui como sujeito político apenas no momento de sua luta imanente, incapaz de ser apropriado por ideologias ou ficções jurídicas teologizantes?

O autor francês introduz ainda um conceito de “povo” ligado à classe média, a parcela da população que se constitui como “povo oficial”, isto é, um conjunto de pessoas cuja existência é reconhecida pelo Estado, à margem da massa de pobres excluídos, considerada inexistente. O povo oficial seria formado por uma mistura de aristocracia hereditária e de novos ricos, recebendo o nome de “classe média”. Segundo Badiou, as classes médias são o povo das oligarquias capitalistas, formado pelo conjunto das pessoas satisfeitas que dão legitimidade a este sistema (BADIOU, 2014:18-19).

As interpretações de Jessé de Souza e de Leonardo Avritzer acerca do fenômeno das Jornadas de Junho parecem convergir com a descrição da classe média como povo oficial elaborada por Badiou (cf. AVRITZER, 2016; SOUZA, 2015). Segundo os dois autores, as Jornadas de Junho representaram o marco oficial da ascensão de um movimento conservador da classe média brasileira, cujo objetivo escondido por trás das indignadas palavras de ordem contra a corrupção consiste na retomada de privilégios de classe que sofreram certo abalo após ter ocorrido um realinhamento social e político na última década no país.

O combate à pobreza, as políticas de inclusão social e os programas de transferência de renda levados a cabo pelo Partido dos Trabalhadores (PT) no âmbito do governo federal, a partir da década de 2000, ainda que não tivessem sido suficientes para alterar substancialmente as estruturas socioeconômicas extremamente desiguais do Brasil, teriam provocado certo reordenamento social.

Este reordenamento, por sua vez, gerou um sentimento de desprestígio político e uma sensação de perda do *status* social nos setores da classe média tradicional brasileira, que se viram mais próximos em relação às camadas populares. Muitos pobres ascenderam social e economicamente, tornando-se o que muitos vieram a chamar de “nova classe média”.

Após estas mudanças, a classe média tradicional foi forçada a conviver em espaços sociais antes não compartilhados com pessoas desta classe popular em ascensão (aeroportos, *shopping centers* e hotéis). Da mesma forma, o acesso à educação pública superior, que antes a ela era reservado, tornou-se mais competitivo e os serviços privados de saúde também aumentaram seu custo. Igualmente, o preço dos serviços domésticos inflacionou, em razão da redução da desigualdade e da consequente mobilidade no mercado de trabalho. Isto inviabilizou parte da classe média, antes grande consumidora deste tipo de mercado, a continuar realizando este tipo de contratação. Além destes aspectos sociais e econômicos, a classe média também diminuiu sua representação no eleitorado total, perdendo parte de sua força política (AVRITZER, 2016:97-107).

Ainda que haja divergência entre os dois autores acerca da interpretação quanto ao grau de importância e da profundidade destas mudanças nas relações sociais brasileiras², ambos argumentam que a classe média brasileira não aceitou a recente alteração do panorama social, de forma que tem crescido a adesão a um discurso conservador com vistas à restauração de privilégios socioeconômicos e políticos perdidos. As manifestações de junho teriam marcado justamente o ponto de inflexão a partir do qual as classes médias tradicionais voltam às ruas e o conservadorismo ganhou força, retornando de forma central ao cenário político brasileiro e demonstrando sua capacidade

² Jessé de Souza utiliza a expressão “reformismo fraco” para designar essa mudança tímida e pequena, fruto do projeto político do “lulismo”, caracterizado pela escolha de um pacto conservador e de reforma gradual que mantém intacta a ordem (ainda que existam medidas importantes relacionadas à redução da miséria e da pobreza), sob a liderança da figura carismática do ex-presidente Lula (cf. SINGER, 2012). Por outro lado, Avritzer considera que houve não só uma redução da desigualdade, mas como também a alteração de um padrão secular de integração e exclusão do mercado (AVRITZER, 2016, 103)

de mobilização política. O legado das “primaveras brasileiras” teria sido tão somente o marco inicial de uma guinada conservadora (SOUZA, 2015:245).

Por este motivo, os autores fazem duras críticas às Jornadas de Junho de 2013. Reconhecem que, apesar de no início o movimento ter contado com a participação de estudantes e de classes populares em conjunto com setores da classe média a partir da reivindicação de pautas progressistas, posteriormente houve predomínio do pensamento conservador de classe média e da mídia televisiva tradicional, que passaram a exercer o papel de protagonistas. As demandas pela melhoria do transporte público coletivo, pela crítica à violência policial deram lugar a um vazio discurso moralista contra a corrupção. Jessé Souza assim pontua:

A classe média que foi em massa às ruas a partir do dia 19 de junho e que foi a responsável pela mudança de pauta das demandas por melhor transporte, escolas e saúde, típicas das classes populares, em favor das suas demandas centralizadas nas denúncias de corrupção – sempre estatal e personalizada –, na verdade agiu tanto como ‘tropa de choque’ dos interesses dos endinheirados quanto em interesses próprios. O tema da corrupção, lá longe em Brasília, ajuda a reproduzir também seus próprios privilégios de classe. Para uma classe social, como a classe média brasileira, que explora os excluídos sociais em serviços domésticos que lhe permitem poupar tempo livre para incorporar ainda mais conhecimento e capital cultural para reprodução indefinida de seus privilégios – enquanto condena os excluídos à reprodução de sua própria miséria –, e que pode ‘posar de humana, corajosa e virtuosa, ao sair às ruas para condenar sempre um ‘outro’ que não nós mesmos. O privilégio, afinal, precisa ser justificado ou tornado invisível para se reproduzir (SOUZA, 2015:244)

As demandas populares são substituídas, então, pelo discurso unificado da pauta anticorrupção. Segundo Jessé, este discurso é um moralismo de fachada. Por meio de uma idealização da virtude, busca-se um discurso heroico e patriótico que traduza uma “vontade geral”. Todavia, essa tentativa não passa de um engodo autoritário, pois é uma maneira de “transformar interesses mais privados em supostos interesses universais” (SOUZA, 2015:256-257).

Os desejos de reaver certos privilégios do consumo são mascarados pela pauta da luta contra a corrupção, levada a cabo pelo “povo brasileiro”. Discursos privados e antipopulares são cobertos pela bandeira nacional e passam a representar o “interesse da nação”. De modo seletivo, fala-se tão somente da corrupção praticada pelo PT e se esquece dos outros casos (a dos outros partidos, a do mercado), tornando central a crítica ao governo federal, em detrimento da agenda inicial dos manifestantes, que era mais aberta (AVRITZER, 2016:75). A crítica ao governo petista acabou se transformando em uma crítica à democracia e ao projeto de inclusão social (AVRITZER, 2016:22).

Esta mudança de uma agenda mais aberta por um discurso unitário de “interesse nacional” é marcada simbolicamente pelos atos dos manifestantes conservadores de São Paulo, no dia 17 de junho de 2013, quando alguns deles tentaram proibir o uso de bandeiras de partidos políticos na manifestação, evidenciando “uma passagem da pluralização para a polarização, que se mantém até hoje no país” (AVRITZER, 2016:72). De apartidária, a manifestação se transforma em antipartidária, traduzida no lema “Meu partido é o Brasil!”, que consiste numa negação da política institucional baseada num discurso próximo ao fascismo. Este pensamento alcança o seu ápice em 2015 e em 2016, quando nos protestos pelo impeachment da presidência alguns manifestantes defendiam a intervenção militar para que o exército promovesse uma “limpeza moral” na política, ignorando a corrupção existente no período da ditadura militar brasileira³.

3 Embora seja difícil apurar o nível de corrupção do regime autoritário, Avritzer aponta que os principais padrões de corrupção atuais foram estabelecidos neste período, como as grandes obras públicas combinadas com empreiteiras, envolvendo desvio de valores substanciais (AVRITZER, 2015, p. 17). Pode-se dizer, portanto, que

No mesmo sentido do entendimento de Avritzer e Souza, também destacam o aspecto conservador da alta classe média das manifestações de junho e um crescimento do conservadorismo no Brasil Sávio Cavalcante, para quem ocorreu uma “formação e radicalização de grupos liberais e/ou conservadores com presença marcante da classe média nos protestos de rua de 2013 e, principalmente, de 2015” (cf. CAVALCANTE, 2015), além de Luciana Tatagiba, Thiago Trindade e Ana Claudia Chaves Teixeira, que ressaltam o crescimento dos protestos de direita no Brasil a partir do ano de 2007, desafiando a hegemonia da esquerda brasileira nos protestos de rua (cf. TATAGIBA, TRINDADE, TEIXEIRA, 2015).

Sendo assim, a partir desta exposição breve das visões de Leonardo Avritzer e Jessé Souza e ao retomarmos a crítica de Badiou quanto aos usos do termo “povo”, é possível perceber que nas Jornadas de Junho esta expressão muitas vezes foi utilizada para traduzir interesses conservadores, que diziam respeito apenas ao “povo oficial”, isto é, à classe média. Seus objetivos consistiam na retomada de seus privilégios, sem questionar a ordem oligárquica e desigual da realidade brasileira, mas pelo contrário, legitimando-a. Tudo isso revestido por um moralismo nacionalista de fachada.

Como afirma Douglas Lummis, em regra geral quando a classe média e alta em qualquer país fala em “poder do povo”, na verdade se referem a eles mesmos. Quando pedem democracia não pedem que tomem o poder as classes que lhes servem de criados e trabalhadores que geram seu *superávit*, sustentam sua riqueza e status (LUMMIS, 2002:26-7). Este caso confirma a regra.

os civis substituem os militares no poder e depois os partidos políticos se alternaram algumas vezes, contudo certas oligarquias nacionais, como a de grandes empreiteiras permanecem continuamente ligadas ao poder, o que ficou demonstrado pelo mais recente caso de corrupção nacional, o “Petrolão”.

2. Junho como movimento pelo aperfeiçoamento das instituições

O desgaste das denominadas democracias representativas ocidentais é patente. A vida cívica parece se esvaziar a cada dia, enquanto o Estado e os partidos políticos são vistos com cada vez mais ceticismo. A distância entre os cidadãos comuns e os agentes estatais tem se aprofundado em um enorme *déficit* de democracia, de modo que as mediações institucionais caíram num descrédito geral. Os interesses partidários dos políticos (ligados a outras elites do poder como a econômica, a midiática e a militar) sobrepõem-se às vontades dos cidadãos, de forma que o poder é exercido por e para uma minoria. Os ditos representantes do povo utilizam-se do instituto da representação para governar contra a população e a favor de sua manutenção no poder, ao contrário do que postularia a exigência de exercer o mandato em nome daqueles que os elegeram e a eles delegaram seu poder decisório. De forma autoritária e contrariando o postulado mais básico da democracia, portanto, o povo não governa, mas obedece às decisões arbitrariamente impostas por um pequeno grupo que se apropria do esvaziamento da cidadania.

Dentro desta perspectiva, há quem afirme que a representação é um mecanismo que deva ser aperfeiçoado e outros para quem ela é essencialmente antidemocrática, pois surgiu como uma forma de separar o povo do exercício do poder, sendo, portanto, não um veículo de democracia, mas sim um obstáculo para a sua realização (HARDT, NEGRI, 2014:40-43). No governo representativo, o poder popular é exercido de forma indireta por intermédio dos representantes estatais, centralizando-se nas mãos de poucos. Neste contexto, o Estado e os partidos políticos constituem-se como instrumentos hierárquicos e burocráticos que monopolizam o poder, alienando o povo das decisões que lhe dizem respeito. É formado no aparato estatal um corpo de governantes superposto que se separa da comunidade e a domina.

Os críticos do governo representativo moderno o consideram uma forma elitista de governo, desde a sua fundação até os dias atuais.

As alternâncias de poder seriam apenas a substituição de novas elites por antigas. As origens dos debates da democracia americana são eloquentes neste sentido. James Madison, um dos “Pais Fundadores” da Constituição americana no período revolucionário, considerava o sistema representativo uma defesa necessária contra os erros e desilusões temporárias do povo (PINELLI, 2014:14).

Jacques Rancière também afirma que a representação nunca foi um sistema cujo propósito fosse amenizar o impacto do crescimento da população ou adaptar a democracia a vastos territórios. Pelo contrário, ela é uma forma oligárquica de governar que permite apenas a uma minoria dotada de algum título (os sábios, os mais velhos, ou os ricos) se ocupar dos negócios comuns. De modo que em sua origem a representação é o exato oposto da democracia, tendo servido como meio da elite exercer de fato o poder em nome do povo, tanto na Revolução Americana quanto na Revolução Francesa (RANCIÈRE, 2014:69-70).

Para muitos pensadores revolucionários do século XVIII, a representação funcionaria como uma vacina que serviria para “proteger dos perigos da democracia absoluta: ela fornece ao corpo social uma pequena dose controlada de governo popular, com isto inoculando-o contra os temíveis excessos da multidão” (HARDT, NEGRI, 2012:306). Como exemplo, podemos citar parte dos federalistas americanos que afastaram o povo da política utilizando o instituto da representação, com o intuito de proteger uma minoria proprietária, evitando a democracia e não implementando-a (WOOD, 2003:186-8). As singularidades que compõem o povo são solapadas, minando sua liberdade e diversidade, na medida em que o ato de representação constrói uma identidade unificada e homogênea que se remete a um líder, grupo de governantes ou uma ideia central (HARDT, NEGRI, 2009:305).

Ainda no mesmo sentido, conforme afirma Andityas Matos, o sistema eleitoral típico das democracias representativas sempre reforça seu caráter aristocrático e desigual, na medida em que o povo nunca é chamado a decidir, mas simplesmente a votar e escolher

entre os supostamente melhores e não sobre projetos políticos reais, legitimando um processo de homologação pública de decisões de grupos privados minoritários. Assim, mesmo o mais democrático dos regimes políticos representativos seria em certa medida oligárquico, pois as decisões não são tomadas pela comunidade, mas para a comunidade (MATOS, 2014:53-5). Separa-se na representação o comando e a obediência, um sistema hierárquico no qual um pequeno estrato da população dirige a sociedade e os demais apenas executam suas ordens (CASTORIADIS, 2005:62).

Desta forma, no governo representativo, o povo não é realmente soberano e a política fora do Parlamento se deslegitima. A supremacia parlamentar, geralmente composta de uma minoria proprietária como no caso americano, se volta contra o poder popular, formando-se uma pequena comunidade de cidadãos ativos que governam uma multidão de governados e cidadãos passivos (WOOD, 2003:178-9). O Estado nasce da sociedade, mas se coloca acima dela e vai se distanciando cada vez mais. De servidor dos interesses comuns da sociedade, ele vai ganhando gradativamente mais autonomia e com o tempo se transforma em senhor da sociedade, dominando-a como um déspota (ENGELS, 2015:208).

Nesta perspectiva, os partidos políticos deixam de ser os intermediários entre o a sociedade e os poderes públicos, acentuando seu componente institucional e perdendo sua capacidade de integração social e de participação política. Passam a buscar tão somente a acumulação de poder e perdem sua capacidade de representação. Após retirarem sua força expansiva da sociedade, os partidos esquecem sua antiga base social ao encontrarem nos meios estatais os mecanismos para sua perpetuação e resistência (PINELLI, 2014:23).

Por outro lado, há quem afirme que é justamente a representação que permite a criação de um sistema de governo democrático capaz de abarcar os mais diversos interesses políticos em qualquer dimensão territorial (PAINE *apud* PINELLI, 2014:13), permitindo o povo manifestar sua vontade por meio do sufrágio universal e dos partidos políticos. Deste modo, a representação política não poderia ser

considerada de antemão um mecanismo de alienação do poder, ainda que tenha servido a este propósito em certos momentos, como na Revolução Americana. De maneira que pode haver outras razões para a adoção da representação até mesmo nos Estados democráticos, mas com base em premissas diversas daquelas tomadas pelos americanos federalistas⁴.

Da mesma forma, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe afirmam que há nos partidos uma ambiguidade, que conjuga características positivas e negativas. Assim, o partido como instituição política pode acabar sendo um freio para os movimentos de massa, mostrando-se como uma instância de cristalização burocrática. Todavia, ele também tem a capacidade de organizar as massas dispersas e politicamente virgens, de modo a expandir e aprofundar as lutas democráticas. Além disso, a democracia direta não poderia, segundo os autores, ser a única forma de organização, pois apenas funcionaria em espaços sociais reduzidos (LACLAU, MOUFFE, 2001:226-30).

A questão que se coloca diante deste conflito de ideias consiste em saber se é possível haver uma representação democrática. Se há um abismo intransponível entre Estado e sociedade, ou se um delineamento institucional mais adequado pode proporcionar por meio de canais de participação a inclusão plural dos grupos sociais na esfera estatal nos processos decisórios coletivos. Se a representação é essencialmente antidemocrática e alienadora do poder popular, ou se é possível aprimorar a relação entre os representantes e os representados, revitalizando as instituições e os partidos políticos por meio da participação social. O governo representativo estaria disposto a abrir mão de seu monopólio do poder ou consideraria perigoso, como os federalistas americanos, que as decisões fossem tomadas pelo povo?

4 Ellen Wood, comentando o nascimento da República americana, afirma que “... a questão crítica aqui não é simplesmente a substituição da democracia direta pela representativa. Sem dúvida, há muitas razões que justificam a aceitação da representação até mesmo pelo mais democrático dos Estados. Pelo contrário, o que se discute são as premissas sobre as quais se baseou a concepção federalista da representação.” (WOOD, 2003, p. 188)

Para aqueles que postulam o aperfeiçoamento da representação, as Jornadas de Junho de 2013 significaram uma mobilização social contra a corrosão da democracia pela crise de representação da política brasileira e a favor de uma reforma política pautada principalmente na utilização dos mecanismos de participação popular direta e pela valorização da política não institucional, de modo a efetivar as promessas não cumpridas da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que instaurou no Brasil a “Nova República”, ao lançar as bases para um projeto de Estado Democrático de Direito. Este ponto de vista será o abordado na presente seção.

O que anima fundamentalmente esta visão é crença de que a mobilização da sociedade seria capaz de complementar a representação. Esta política alternativa, vinda dos de baixo, ou seja, da sociedade, e não dos de cima, isto é, das instituições políticas, revitalizaria a velha política dos partidos e do Estado. Contribuiriam para o governo, portanto, as atividades não institucionalizadas de se fazer política, como as petições, a participação em manifestações, a união aos boicotes de consumidores e as greves não oficiais, assim como a ocupação de edifícios e fábricas (PINELLI, 2014:28). Sendo assim, mesmo contemporaneamente, seguiriam fazendo sentido as instituições representativas e as de democracia direta e participativa. Segundo Miguel Presno, o que se trata é de combiná-las a serviço de uma conformação cidadã (PRESNO, 2014:119).

A participação cidadã na elaboração das leis melhoraria as informações recebidas pelo Parlamento e, conseqüentemente, a atividade legislativa ganharia em transparência e publicidade, incrementando a legitimidade social das leis aprovadas e favorecendo a sua eficácia e aplicação (PRESNO, 2014:86-90). A partir do marco das relações institucionais, a democracia participativa pretende oxigenar instituições autoritárias, recuperando legitimidades sociais ao fomentar espaços de deliberação e cooperação social (COLLADO, 2011:28), corrigindo as disfunções do governo representativo e suprimindo o *déficit* de democracia com a aproximação entre pessoas e instituições políticas.

Entretanto, as promessas de uma democracia participativa não têm sido objeto de muita preocupação por parte dos políticos brasileiros nos últimos anos, que parecem mais dispostos a preservar o seu monopólio de decisão, conservando seus pactos e acordos de governabilidade dentro dos gabinetes palacianos e dos parlamentos, onde são barganhados cargos políticos, verbas de contratos administrativos e apoio eleitoral. O bloco político se coloca, então, como um amálgama homogêneo, distante e em contraponto ao pluralismo da sociedade, que não vê seus interesses representados. Assim, é possível perceber inclusive uma aproximação entre correntes ideológicas distintas de tradicionais eixos da esquerda e da direita, como a socialdemocracia e o neoliberalismo (COLLADO, 2011:16; PINELLI, 2014:30-1). Ainda que os partidos políticos se alternem no poder, não há uma real alternativa de modelos de compreensão e políticas sociais, gerando um cansaço em relação aos partidos tradicionais (SAFATLE, 2012:48). Tudo é abarcado por um “centrão” consensual e corrupto, no qual há conflitos apenas limitados e moderados, que perpetuam um eterno acordo de cavalheiros e não coloca em risco este pacto. Neste contexto, o sistema eleitoral “transforma a representação em representação dos interesses dominantes e a eleição em dispositivo destinado ao consentimento: candidaturas oficiais, fraudes eleitorais, monopólios de fato sobre candidaturas” (RANCIÈRE, 2014:73).

Foi o que ocorreu com o PT no governo federal nos últimos anos. Ao distanciar-se das lutas de base social que o constituiu, o modelo petista foi se esvaziando e se distanciando da sociedade, priorizando a busca pelo poder político-partidário. Segundo Rudá Ricci, as Jornadas de Junho mostram o esgotamento deste modelo. Ele descreve esse modelo como “neocorporativista”, que preconizou uma absorção estatal dos setores de participação política social, como as organizações não governamentais (ONGs), sindicatos e movimentos sociais. Além disso, tem como característica um “conservadorismo popular”, que buscou a inclusão social dos pobres apenas pela via do consumo e não por direitos de participação política (RICCI, 2014:43-52).

A esfera pública foi despolitizada com a aproximação dos movimentos sociais e do sindicalismo com o Estado. A “corporativização” dos movimentos sociais fez com que menos interações comunicativas fossem estabelecidas com o conjunto da sociedade (NOGUEIRA, 2013:130). O PT também se pautou por práticas de fisiologismo e de formação de coalizões com partidos de direita em nome da governabilidade, demonstrando a perda do vigor e da consistência programática do partido, além de ter dado continuidade a um modelo econômico que demandava alianças com setores dominantes (NOGUEIRA, 2013:34).

Portanto, no vácuo representativo do poder institucional, da direita à esquerda, emergiram em junho forças visando à restauração da democracia participativa. Segundo Marco Aurélio Nogueira, para que as manifestações possam manter sua regularidade, é necessário um acompanhamento de “sujeitos políticos qualificados”, de modo que assim seja possível criar pontes com o Estado, uma vez que a autoexpressão que as caracterizaram não é capaz de produzir agendas e nem consensos (NOGUEIRA, 2013:63). Ainda que não acredite que os partidos políticos sejam qualificados para exercerem esse papel, Marco Aurélio Nogueira devota esperança na participação como elemento regenerador da representação, conforme suas palavras:

É em torno da representação que flutuam as maiores esperanças de recomposição social e recuperação da política. Se a vontade de participar for devidamente politizada – isto é, se a luta em defesa de direitos e a disposição participativa das pessoas forem vinculadas a um desenho de vida coletiva –, isso não somente dará corpo e consistência à democracia, como também regenerará a representação (NOGUEIRA, 2013:174).

No mesmo sentido, Maria da Glória Gohn destaca que os manifestantes da geração digital de junho de 2013 podem combinar seu novo marco de organização política com as antigas e analógicas

formas de democracia. Ela ainda afirma que as Jornadas de Junho não negaram o Estado, mas reivindicaram mais cidadania social e um aparato estatal preocupado com uma pauta social efetiva e menos focado no crescimento dependente de bancos, empresários e multinacionais (GOHN, 2014:67). Desta forma, como as demandas priorizaram em especial a melhoria de serviços públicos (transporte público, a saúde, educação, atuação da polícia), a crítica da gastança equivocada em megaeventos esportivos e a corrupção, além de ter sido um grito contra o autismo da política institucional e por uma cidadania real, Maria da Glória Gohn não enxerga as Jornadas de Junho como um movimento antiestatal, mas sim como uma tentativa de aprimorar a máquina pública pela via da participação social.

Em sentido convergente, Marcos Nobre, por sua vez, enxerga nas manifestações de junho um movimento “antipemedebista”, que se opõe ao “pemedebismo”, nome que designa o processo de blindagem do sistema político contra a sociedade que se estabeleceu no Brasil desde a Constituinte, quando um bloco suprapartidário que contava com a maioria dos parlamentares do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) compôs o “centrão” e comandou uma neutralização de movimentos e organizações sociais, sindicatos e manifestações de rua, cujas demandas populares não cabiam nos estreitos canais de abertura política pós-regime militar (NOBRE, 2013:7).

Desde então, o PMDB é um elemento que bloqueia a democracia no país, reprimindo diferenças sob uma unidade forçada e travando grandes transformações numa acomodação amorfa, sendo o pemedebismo a figura comum do neoliberalismo no período Fernando Henrique Cardoso e no lulismo (NOBRE, 2013:39). Os manifestantes que foram às ruas representam as polarizações que recusam esta unidade, ainda que não tivessem modelos políticos próprios, a não ser a rejeição em bloco da política, o que é resultado dos vinte anos de pemedebismo que minaram a formação política de toda uma geração (NOBRE, 2013:12). Eles representam a possibilidade de enfrentamento aberto do pemedebismo e de construção de uma nova cultura política democrática (NOBRE, 2013:40).

Por último, o ponto culminante do entendimento das Jornadas de Junho como movimento de aperfeiçoamento das instituições existentes consistiu na proposta da então presidente Dilma Rousseff de realizar um plebiscito visando criar uma Assembleia Constituinte exclusiva, tendo como objeto uma reforma política ampla. Todavia, a proposta perdeu rapidamente sua força e foi esquecida.

3. Junho como movimento constituinte de uma democracia radical

No dia 17 de junho de 2013, manifestantes depredaram e invadiram o Congresso Nacional. Como se pode ver, eles não pareciam interessados em aperfeiçoar o Parlamento e resolver o problema da crise de representatividade. Pelo contrário, sinalizavam que a representação é a própria crise, na medida em que ela aliena o povo de seu poder. Poder este que eles tentavam retomar à força, por meio do ato simbólico da ocupação do Congresso. O gesto se repetiu em outras cidades e suas casas legislativas, quando Assembleias estaduais e Câmaras municipais foram ocupadas pelos manifestantes.

Em todo o país, bradava-se que, além da revogação do aumento das passagens do transporte coletivo, a manifestação possuía um desejo mais amplo e profundo, porque sua reivindicação não era só pelos vinte centavos (“Não é só pelos vinte centavos”, dizia um dos lemas). Na linha de frente de uma das marchas pelas ruas, podia-se ler uma faixa que dizia “Por uma vida sem catracas”, um grito desejoso de uma liberdade absoluta. Grito que não poderia ser contido e se adequar ao formalismo de alguma audiência pública, não poderia ser ouvido em Conselhos municipais ou expressado por representantes que compusessem o *amicus curiae* nos tribunais.

No sentido exposto nesta seção, as manifestações de junho são interpretadas de modo crítico em relação à ideia de democracia participativa, ou de aperfeiçoamento da representação e do Estado Democrático de Direito. Não porque neguem as conquistas democráticas que estas ideias em parte possam ter representado,

mas porque radicalizam e intensificam o significado das lutas que forjaram parte deste ideário, que acabou perdendo seu potencial transformador, conformado em procedimentos inócuos e inofensivos. Questionam a representação e o Estado, que se mostram como mecanismos de alienação e separação da sociedade em grupos, entre aqueles que detêm o poder e aqueles que obedecem. Identificam a democracia não nestes institutos, mas na própria insurgência dos movimentos populares e, de forma geral, nas ideias de autogoverno ou de democracia direta. Assim como Manuel Castells, reconhecem nos movimentos sociais as verdadeiras alavancas da mudança social na história, quando são conduzidos por uma profunda desconfiança com as instituições políticas que administram a sociedade e, então, tomam os assuntos públicos em suas próprias mãos e se envolvem na ação coletiva fora dos canais institucionais (CASTELLS, 2013:161).

Neste sentido, é possível observar que a ideia de democracia participativa tem se mostrado mais como elemento de *marketing* político do que como real instrumento de exercício da cidadania popular. Segundo Ángel Collado, ainda que os pressupostos das agendas do século XXI tenham aberto reais espaços de deliberação, em geral, a necessidade de se garantir a governabilidade de municípios e territórios tem prevalecido, fazendo com que a participação se converta em maquiagem estrutural, garantindo que a dinâmica de expressão popular não escape do controle tecnocrático das autoridades locais, impondo-se uma “democracia autoritária” (COLLADO, 2011:28). Contra os disfarces da democracia participativa, que não abrem as instituições “dos de cima” às propostas de cooperação “dos de baixo”, é necessário estender a democracia participativa até uma democracia radical De modo que o povo realmente exerça o governo e não somente participe da gestão “dos de cima”. (COLLADO, 2011:29-31).

A temática do transporte público coletivo, abordada nas Jornadas de Junho de 2013, é elucidativa em revelar a insuficiência da impotente participação popular permitida e controlada nos procedimentos dos órgãos estatais compostos por agentes públicos e membros da sociedade. Ela demonstra o quanto anseios populares

legítimos são incapazes de ser absorvidos pelos Comitês urbanos e Conselhos municipais de transporte coletivo. Estas instituições participativas bloqueiam a possibilidade de uma real participação da comunidade, de maneira que o povo não decide sobre questões que lhe afetam cotidianamente. Normalmente, possuem uma natureza apenas consultiva e são instâncias verticalizadas, de maneira que as decisões permanecem monopolizadas no âmbito estatal.

Enquanto essas discussões se arrastam e nada decidem de substantivo a não ser a permanência da situação atual, o caótico estado do trânsito e do transporte público coletivo sufoca milhões de brasileiros cotidianamente nos grandes centros urbanos. Em sua locomoção diária, especialmente no horário do *rush*, os passageiros dos ônibus e metrô se submetem a uma situação indigna, pois os vagões e veículos normalmente estão superlotados. Cada palmo de espaço é disputado pelas carnes apertadas na busca de aliviar um pouco seu desconforto, em viagens que muitas vezes são feitas em pé. Como se fossem cargas de animais, os passageiros balançam de um lado para o outro no sacolejar do veículo. A raiva e o cansaço tomam conta do ambiente. Além disso, não são raras as vezes que ocorrem violências de gênero, pois são comuns os abusos sexuais praticados por pessoas que se aproveitam da superlotação para se esfregar propositalmente no corpo das mulheres.

A situação indigna do transporte público acaba fazendo com que muitos queiram adquirir o seu próprio carro. Por sua vez, a multiplicação dos carros é incentivada por benefícios fiscais à produção automobilística e estímulos de crédito pelo governo, povoando as ruas das cidades com mais e mais veículos. Muitos desses carros são adquiridos à prestação em contratos de alienação fiduciária, o que pressupõe sempre o risco de serem retomados pelos bancos, fato comum num país em que o número de endividados cresce. Assim, congestionamentos enormes prendem a frota crescente de carros e ônibus num monótono, longo e vagaroso trajeto de horas perdidas, mas de lucro garantido para alguns poucos. Enquanto as cifras aumentam, as horas diárias gastas no trânsito se transformam em anos

ao fim da vida dos motoristas e passageiros se somadas. Outro efeito devastador são os danos provocados no meio ambiente pelo aumento da poluição, o aumento da temperatura advinda dos combustíveis fósseis queimados e a degradação resultante do gasto crescente com matéria-prima para a fabricação de automóveis, extraindo-se cada vez mais minério de ferro da terra. As empreiteiras continuam sendo contratadas para construções de obras faraônicas e superfaturadas, aumentando continuamente a malha viária urbana, mas nunca resolvendo o problema dos engarrafamentos.

Assustam também os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), segundo os quais o transporte é o terceiro maior gasto das famílias brasileiras, atrás apenas das despesas com alimentação e habitação. A Associação Nacional das Empresas de Transporte Urbano (NTU) ainda afirma que, com base em estudos realizados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), trinta e sete milhões de brasileiros não podem usar o transporte público de forma regular, por não ter como pagar a tarifa ou como forma de economizar (JUDENSNAIDER, 2013:130), o que acaba excluindo os pobres da possibilidade de circulação nas cidades e de usufruir suas riquezas, lazeres, serviços e encontros. Estima-se ainda que os prejuízos causados pelos congestionamentos apenas na cidade de São Paulo passam dos trinta bilhões de reais por ano (cf. CINTRA, 2008), quando o custo da tarifa zero é calculado por alguns em cerca de seis bilhões de reais para a mesma cidade (JUDENSNAIDER, 2013:89).

Dentro deste contexto irracional, não faz sentido discutir o problema do transporte público em conformidade com os restritos parâmetros colocados nos Conselhos municipais de transporte, como se ele fosse ser resolvido caso houvesse alteração das rotas de alguns ônibus ou se aumentassem a frota de determinadas linhas. A única alternativa contra a política da negociação infrutífera, aquela que contempla os interesses dos políticos e das empresas concessionárias de transporte coletivo, seria instaurar o político, o conflito antagônico dos massacrados pelo caos urbano. Utiliza-se aqui a diferenciação entre política e político feita por Ricardo Sanín Restrepo. Segundo este autor,

a política é a ordem institucionalizada onde transcorre a negociação entre aqueles incluídos institucionalmente, cujos interesses já estão contemplados pela ordem posta nos processos institucionais que neutralizam o conflito e o antagonismo, excluindo interesses alheios. O político, por outro lado, é o espaço onde o antagonismo e o conflito criam novos sentidos sociais (RESTREPO, 2012:36).

Sendo assim, ao rechaçar o aumento da tarifa e propor outra lógica de organização social do transporte urbano, as Jornadas de Junho de 2013 rompem o silenciamento do problema do caos urbano, amordaçado em procedimentos kafkanianos sobre orçamento, crise fiscal, inflação, dados econômicos e planilhas de *Excel*. Isto é, a política de negociações intermináveis que na verdade mantém tudo como está e preserva o absurdo de um modelo que gera sofrimento para a maior parte da população. Tudo isso conforme os interesses plutocráticos da elite dos políticos e dos empresários (de ônibus, da indústria automobilística, das instituições financeiras, empreiteiras e mineradoras) que financiam suas campanhas.

Quando confrontados por propostas do campo político, os governos normalmente enviam seus técnicos e suas soluções aritméticas que tentam mostrar a sua inviabilidade, tentando reduzir a energia conflitiva das pautas populares. Isso escancara a impossibilidade de diálogo e acordos entre os beneficiários interessados na manutenção da ordem constituída (bem como seus tecnocratas) e os excluídos que sofrem cotidianamente seus efeitos e querem propor uma alternativa radical. Nas palavras do Movimento Passe Livre (MPL), um dos coletivos que participou ativamente das manifestações de junho:

A discrepância entre o custo do sistema e o quanto, como e quando se cobra por ele evidenciam que as decisões devem estar no campo do político, não técnico. É uma questão de escolha: se nossa sociedade decidir que sim, o transporte é um direito e deve estar disponível a todos, sem distinção ou tarifa, então ela achará meios para tal.

Este terreno conflitivo criado é o verdadeiro terreno da democracia. Fugindo dos consensos pré-fabricados, os manifestantes de junho constituíram-se como o verdadeiro povo da democracia, o povo ocultado pelo Estado, que tenta reduzi-lo à impotência absoluta (RESTREPO, 2012:11). O povo sem voz da ficção jurídica que legitima a ordem dá lugar ao povo autêntico que se pronuncia de um lugar que não se pode pronunciar. Sujeitos marginalizados que deixam de ser ocultados e se mostram como poder constituinte (RESTREPO, 2012:37). Constituinte porque escapa da ordem e não pode ser entendido dentro das formas normais do ordenamento jurídico, pois as novas formas são incongruentes com a ordem posta, não podendo ser compreendidas nela (RESTREPO, 2012:17). Formam uma sociedade política que não pode ser inscrita na representação, nem no mercado e nem no Estado, pois seus discursos e formas culturais não cabem na gramática estatal (RESTREPO, 2012:25), pois foi excluída da política e do direito. Povo que é o algo que sobra quando da formação da totalidade do Estado, uma totalidade impossível que exige uma exclusão fundamental (RESTREPO, 2012: 12).

Neste sentido, o passe livre é a cidadania insurgente que se sobrepôs à cidadania regulada (cf. ARANTES, 2014; HOLSTON, 2013), nos lembrando de que a revolta não é baderna infantil, mas, como afirma Bruno Cava, faz parte do DNA das conquistas de direitos e são responsáveis pela vitalização das instituições democráticas (CAVA, 2014:35). É por meio da insurgência que se resgata o excesso de democracia perdido nas ordens políticas estáticas. Quando os movimentos democráticos repelem os abusos de uma ordem arbitrária e empreendem uma luta instituinte por uma nova. Contudo, é o mesmo excesso que se perde novamente quando os insurrectos, em nome da unidade do novo corpo político, acabam excluindo a multiplicidade e os conflitos existentes na sociedade que anteriormente lhes deram força, quando então o poder constituinte se prende nas amarras do

poder constituído. Por outro lado, é preciso sempre lembrar que a força do poder constituinte nunca se esgota.

Por esta razão, Andreas Kalyvas identifica no poder constituinte a soberania do poder popular e a afirmação do valor democrático básico do autogoverno, quando a política constituinte afirma a liberdade e o exercício da autonomia por parte dos membros de uma coletividade que constroem as formas políticas e organizam suas vidas conjuntamente (KALYVAS, 2013:38). Ele reconhece na multidão o sujeito que exerce uma força extrainstitucional que institui toda autoridade política. Essa força é o poder constituinte, manifestação originária e produtiva, fonte de todas as formas legais e instituições políticas, residindo nela a legitimidade do poder (KALYVAS, 2013:45-46).

O Estado e todos os poderes instituídos são inferiores à soberania popular, pois eles só existem de forma condicional e autorizada pela multidão. Como sujeito constituinte de toda ordem constituída, a multidão, além do poder de constituir, tem também o direito soberano de desobedecer seus governos e de depô-los (KALYVAS, 2013:51-2). Por este motivo, a resistência ativa e a revolução são manifestações do poder constituinte popular, sendo forças renovadoras dinâmicas e produtivas de mudança dos Muitos, contra a permanência e a repressão do Uno estático estatal. O fundamento de todo sistema político reside nesta indeterminação incontrolável da vontade popular, que pode depor governantes que considere injustos, para além das amarras legais do poder constituído.

Antonio Negri também ressalta o nexu histórico que há entre o poder constituinte e o direito de resistência (NEGRI, 2015:3), capaz de romper toda continuidade a partir de uma força que irrompe e é signo de uma expressão radical da vontade democrática, poder absoluto da revolução democrática que vai do uno ao múltiplo (NEGRI, 2015:11-12). Por ser fundamento injustificável, é um vazio sem determinações de infinitas possibilidades, de abertura num movimento de potência inesgotável. É potência produtiva que, a partir de sua resistência e ação suspensiva, abre possibilidades fundadoras e inovadoras, um

horizonte de algo que ainda não existe, a ser construído (NEGRI, 2015:15-30).

A multidão dos rebelados de junho era o conjunto dos 99%, composta pela classe média e a classe popular urbana presa nos congestionamentos ou enlatada nos ônibus, que bradou por um novo imaginário social, contra as catracas que limitam nossas vidas e garantem os lucros e o poder do 1% restante, a partir de um conflito antagônico que não podia ser aceito pelos ditames dos poderes constituídos. A desobediência da multidão era a expressão da resistência ativa, legítima e extralegal da multidão, que não reconhecia mais a legitimidade de seus governantes e percebia a incapacidade da ordem constituída atual de dar conta do excesso de democracia transbordado pelas novas formas políticas por vir. Mais do que um sistema de transporte humanizado e menos degradante ao meio ambiente, o passe livre representava outra forma de vida, outra política radicalmente distinta.

A demanda do transporte coletivo se expandiu numa difusão de pautas “contra tudo que está aí” e as manifestações foram ganhando cada vez mais corpo, juntamente com a raiva e a indignação contra o governo representativo e sua casta política, a violência policial, a corrupção, os gastos abusivos com os megaeventos esportivos, a carência de serviços públicos em geral e inúmeras outras queixas sem fim. Esse grande número de reclamações nos remete ao momento pré-revolucionário francês de 1789, quando listas enormes de registros de queixas, os *cahiers de doléances*, enumeravam os problemas da monarquia absolutista francesa. Hardt e Negri destacam que as forças revolucionárias francesas que cresciam na França identificaram nessas queixas o embrião de um novo poder social, construindo a partir delas a figura do Terceiro Estado como sujeito político capaz de derrubar o antigo regime. Os autores propõem que os protestos atuais, que ocorrem ao redor do mundo e levantam inúmeras queixas, sejam vistos também por essa ótica, de modo a enxergar neles a forma potencial de uma nova sociedade global (HARDT, NEGRI, 2012:340). Se adotássemos o mesmo procedimento, para qual política as Jornadas

de Junho apontariam? Segundo Giuseppe Cocco, as manifestações de junho afirmam uma democracia radical articulada entre redes e ruas, baseada na autoconvocação, participação massiva, debate nas redes sociais e capacidade de autogestão em espaços urbanos (cf. COCCO, 2014).

Deste modo, pode-se dizer que junho demonstrou a capacidade da sociedade brasileira de se auto-organizar e se autocomunicar em rede, de forma descentralizada, horizontal, e sem líderes (ou com lideranças fracas e temporárias), fugindo da lógica hierárquica e vertical dos partidos políticos, do Estado, da mídia tradicional ou das vanguardas revolucionárias e seus desejos de guiar as massas. As reivindicações e queixas foram múltiplas e a manifestação não podia ser reduzida a um todo homogêneo. Ainda assim, os diferentes foram capazes de, por meio da cooperação, buscar uma troca comum (HARDT, 2014:8), expondo sua indignação coletiva contra os governos representativos, sem que cada um perdesse sua singularidade, capacidade de autoexpressão e participação.

Nas ruas, a tomada de decisões dos manifestantes era feita por meio da ação direta. Por outro lado, nas ocupações urbanas de prédios públicos e acampamentos em ruas, os manifestantes utilizaram um modelo de democracia direta, horizontal e sem liderança, baseada no consenso (CASTELLS, 2013:142). Estes espaços funcionaram como uma espécie de “laboratório social”, no qual se buscava prefigurar novas formas políticas para a sociedade (CASTELLS, 2013:148). A autogestão, a ausência de hierarquias e a presença de um ideário de liberdade de participação e igualitarismo radical demonstram a intenção dos manifestantes em criar instituições nas quais se construísse uma prática de democracia real e radical. Segundo Manuel Castells, movimentos sociais tal como as Jornadas de Junho de 2013 seguem a ideia de uma utopia de democracia em rede, baseada na cultura da sociedade em rede, segundo a qual o sujeito possui autonomia diante das instituições da sociedade (CASTELLS, 2013:169-170).

A cooperação participativa entre os manifestantes fazia parte de uma nova gramática, um novo discurso político e de novas subjetivida-

des, tendo o comum como horizonte político de autoadministração da comunidade compartilhado por todos, em oposição à lógica excludente do público/privado de apropriação do poder para todos. Seguiu-se a lógica da não representação e da autorregulação, pois não havia chefes e as decisões em rede eram compartilhadas por todos a partir da participação e dos mecanismos de democracia direta, em contraponto ao paradigma do comando e da submissão, da atribuição de papéis sociais rígidos. Contra a ideia de todos e da totalidade, estabeleceu-se o paradigma do “qualquer um”, das singularidades e cidadãos anônimos (CASTELLS, 2013:104).

Esta construção prática e o não estabelecimento de uma forma de governo se coadunam com a ideia de que a democracia radical é um projeto histórico sempre em aberto e subversivo, numa crítica permanente em relação às instituições, por melhores que elas sejam, e à centralização de poder (LUMMIS, 2002:23). É um processo de revolução rizomática, cujas raízes se espalham e se aprofundam. As mentalidades das pessoas se transformam neste processo, que é mais importante que o produto, num tempo lento, pois está fora da lógica produtivista da ação social imposta pelo pensamento capitalista produtivista (CASTELLS, 2013:117-120). Mas que, por outro lado, é um processo que se realiza desde já, porque nos permite sonhar com a ideia de generalizar formas de auto-organização que já existem e estão aqui, vivenciadas como reais por mim e por outros, preenchendo o presente de sentido (CAVA, 2013:44). Não é um projeto programático, mas se expande molecularmente de modo imperceptível nos bairros, coletivos e ocupações e prolonga o devir revolucionário (COMITÉ INVISIBLE, 2015:46), deixando um legado duradouro de instâncias de auto-organização (CAVA, 2013:40). Por isso, as Jornadas de Junho manifestam um poder constituinte que não quer e não pode se deixar domesticar e ser controlado pelo poder constituído.

4. Conclusão

Muitos são os sentidos possíveis das Jornadas de Junho de 2013 e o seu legado se manifesta atualmente em cada um dos três sentidos possíveis aqui apresentados. O mito conservador da redenção patriótica militar, a tentativa contínua de construção da cidadania e efetivação de um Estado Democrático de Direito, assim como a prática de construção de uma democracia radical continuam disputando o poder. O movimento conservador retomou sua força, mas, ao mesmo tempo, também cresce a insatisfação com o sistema político representativo e, da mesma forma, ocorreram mobilizações estudantis em São Paulo, a título de exemplo, que se organizam de forma horizontal, utilizando-se das práticas coletivas de junho para reivindicar uma escola democrática.

A possibilidade de uma revolta iminente fortalece o povo e assusta os governantes, abrindo o horizonte para possibilidades de transformação. O fenômeno pode indicar o crescimento da formação de um cerco que tem a capacidade de criar fissuras nas muralhas do castelo da representação política brasileira, o que constitui e libera forças democráticas populares. O peso das decisões autoritárias impostas pela casta política e suas redes de poder encontram possibilidades de resistência que se constroem de forma democrática a partir da mobilização da própria sociedade, sem que necessariamente passem por lideranças políticas partidárias. O legado das Jornadas de Junho de 2013, portanto, constrói-se e está por ser construído.

Referências

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014

AVRITZER, Leonardo. *Impasses da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.

BADIOU, Alain. Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”. In: VV. AA. *¿Qué es el pueblo?* Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Casus-Belli, pp. 11-21, 2014.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. *Escritos políticos*. Trad. Xavier Pedrol. Madrid: Catarata, 2005.

CAVA, Bruno. *A multidão foi ao deserto: as manifestações no Brasil em 2013 (junho-outubro)*. São Paulo: Annablue, 2013.

CAVALCANTE, Sávio. Classe média e conservadorismo liberal. In: VELASCO, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (org). *Direita, Volver! o retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

CINTRA, Marcos. *Os custos do congestionamento na capital paulista*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, Revista Conjuntura Econômica, Ed. FGV, volume 62, nº 06, jun. 2008.

COLLADO, Ángel Calle. Aproximaciones a la democracia radical. In: COLLADO, Ángel Calle (ed.). *Democracia radical: entre vínculos y utopías*. Barcelona: Icaria, pp. 15-51, 2011.

COMITÉ INVISIBLE. *A nuestros amigos*. Trad. Vicente E. Barbarroja, León A. Barrera y Ricardo I. Fiori. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2015.

GOHN, Maria da Glória. *Manifestações de junho de 2013 no Brasil e praças dos Indignados no mundo*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Declaração: isto não é um manifesto*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2012.

_____. *Commonwealth*. Harvard University: Belknap Press, 2009.

HARDT, Michael. Maldito Junho. Trad. Bruno Cava. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (org.); *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. São Paulo: Annablume, 2014.

HOLSTON, James. *Cidadania Insurgente: Disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. Trad. Claudio Carina. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JUDENSNAIDER, Elena et al. *Vinte centavos; a luta contra o aumento*. Veneta: São Paulo, 2013.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

LUMMIS, Charles Douglas. *Democracia radical*. Trad. Susana Guardado del Castro. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vérta, 2014.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NOBRE, Marcos. *Choque de democracia: razões da revolta*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

PRESNO, Miguel. *Fatiga del parlamentarismo y algunas propuestas para revitalizarlo*. In: PINELLI, Cesare; PRESNO, Miguel. *Crisis de la representación y nuevas vías de participación política*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014.

PINELLI, Cesare. *Crises de la representación y nuevas vías de participación política*. In: PINELLI, Cesare; PRESNO, Miguel. *Crisis de la representación y nuevas vías de participación política*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RESTREPO, Ricardo Sanín. *Cinco tesis desde el pueblo oculto*. In: Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política, n. 1, pp. 10-39, 2012.

RICCI, Ruda; ARLEY, Patrick. *Nas ruas: a outra política que emergiu em junho de 2013*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2014.

SAFATLE, Vladimir. *Amar uma ideia*. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo Editorial & Carta Maior, 2012.

SINGER, André. *Os sentidos do lulismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

TATAGIBA, Luciana; TRINDADE, Thiago; TEIXEIRA, Ana Cláudia Chaves. Protestos à direita no Brasil. In: VELASCO, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (org). *Direita, Volver! o retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

Políticas da performatividade: por uma ética de carnavalização da vida

Igor Viana¹

Vitória da Ilusão

Carnaval
Relicário de uma tradição
Imortal vitória da ilusão
Carnaval, coração...
Bordadeira e carpinteiro
Armam outro Rio de Janeiro
Escultor, artesão
Carnaval passionai:
Veias de serpentina
A alma de isopor e purpurina...
Carnaval, missa campal do povo brasileiro
Onde a hóstia sagrada é o pandeiro
Carnaval, celestial império do trambique
Onde o crente idolatra o repique
Rio que passa e que não passou
Chama devassa purificou
O meu sentimento na contradição de um ritual
Carnaval anormal:
O menino é menina
E o doutor juiz é a bailarina...
O carnavalesco é um deus maldito
E isso é que é bonito: recriar a criação
Pamplona, Julinho, Joãozinho Trinta dão a pinta
Que nada se acaba quando é feito por paixão
Arlindo Rodrigues, Fernando Pinto, isso é lindo!
- das cinzas à Ressurreição!
Aldir Blanc e Moacyr Luz

1 Doutorando da Linha História, Poder e Liberdade da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais sob a orientação do Prof. Andityas Soares de Moura Costa Matos. Integra o Projeto Coletivo Filosofia do Poder e Pensamento Radical. Visiting Scholar na University of Westminster. É autor do livro O espetáculo do gênero: uma cruzada no século XXI. E um dos coordenadores da Série Políticas da Performatividade, que reúne os livros: Conferências; Corpos e a Produção do Sensível; e Levantes e a Biopolítica. E-mail: icamposviana@gmail.com

Prólogo

O que pode um carnaval? Em tempos de isolamento social, dentro do meu quarto em Londres, longe do que chamaria de casa, ciente dos privilégios se ter um quarto para habitar no momento em que várias pessoas no mundo se quer têm essa possibilidade, afetado e invadido pela pandemia do coronavírus e das sombras do fascismo que parecem se intensificar também dentro de nós, penso que tudo que mais desejo neste momento é um pouco de carnaval. Não me refiro simplesmente à típica festa brasileira do mês de fevereiro, mas a uma ética carnavalesca, uma biorresistência carnavalesca, enfim, um modo de vida carnavalesco.

Andityas Matos em sua fala intitulada “Biopotências para além das biopolíticas” no *Colóquio Biopolítica em Perspectiva: vida e morte* da Universidade Federal de Minas Gerais, nos lembrava da célebre pergunta atribuída à Spinoza por Gilles Deleuze: “o que pode um corpo?”. Essa indagação costuma ser associada a um trecho² da terceira parte da “Ética” de Spinoza que se dedica à reflexão sobre a origem e natureza dos afetos (SPINOZA, 2017: 175). De alguma forma essa pergunta também me move a escrever este texto e indagar o que pode um carnaval. Pergunta que percorro através das duas cenas que compõem essa escrita: i) a performatividade; e ii) o carnaval.

Um dos elementos de uma ética carnavalesca certamente está no corpo como potência, no *conatus* enquanto um persistir na existência, um (re)existir em constante movimento. Uma performatividade intramatéria (BARAD, 2017: 20). Pura *dýnamis* (MATOS, 2019a: 11). O carnaval a que me refiro é a essa experiência do corpo em festa (MELO, 2019: 226), do corpo que não é mero indivíduo, mas sim um *continuum* de corpos em relação (BUTLER, 2020: 120-121). Corpo-potência. Corpo interdependência. Corpo matéria. Dobras múltiplas e infinitas de corpos. Uma ética carnavalesca é a insistência na importância dos

2 Cf.: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer”.

afetos alegres (SPINOZA, 2017: 187) para a própria existência de uma vida em movimento.

Sim, afirmar a alegria em tempos sombrios. *Naïve?* Longe, mas muito longe disso. Diante de uma lógica necropolítica do poder que empilha cadáveres (MBEMBE, 2018: 71) e multiplica valas comuns, é ainda maior o desafio pela afirmação do *conatus*. Como nos lembra Peter Pal Pelbart, “numa atmosfera dessas falar sobre alegria é uma tarefa impossível e, no entanto, talvez tanto mais necessária.” (PELBART, 2013: 111). Tanto mais necessária é, portanto, a carnavalização da vida contra a castração do desejo e da própria capacidade imaginativa realizada pela lógica neoliberal.

Carnavalizar a vida é também tomá-la para si em comunhão.

Cena I: A performatividade

A noção de performatividade, central para este texto, parte da construção teórica de Judith Butler e da crítica a ela apresentada pelos estudos pós-humanistas como o da feminista Karen Barad.

A ideia da performatividade em Butler, como apresentada por Carla Rodrigues, pode ser pensada em três tempos: i) herança da virada linguística; ii) performatividade de gênero; e iii) performatividade dos corpos (RODRIGUES, 2019: 29-30). Mesmo sabendo que essa é uma divisão possível do ponto de vista histórico e didático, vale ressaltar que esses tempos se entrecruzam de formas complexas e não segmentadas nas obras mais recentes da autora (BUTLER, 2018, 2020).

Em um primeiro tempo: herança da virada linguística, a ideia de performatividade é resgatada por Judith Butler por meio do diálogo com Jacques Derrida:

O relato de Derrida tende a acentuar a relativa autonomia da operação estrutural do signo, identificando a “força” do performativo como uma característica estrutural de qualquer signo que deve romper com seus contextos anteriores, a fim de sustentar sua iterabilidade como signo. A força

do performativo, portanto, não é herdada do uso anterior, mas resulta precisamente de sua ruptura com todo e qualquer uso anterior. Essa ruptura, essa força de ruptura, é a força do performativo, além de toda questão de verdade ou significado (BUTLER, 1997: 148)³.

Em “Assinatura, acontecimento, contexto”, Derrida retoma e dialoga com a teoria dos atos de fala de John Austin (DERRIDA, 1991: 349-373). Para Austin existiriam os enunciados constatativos e os enunciados performativos (com força de produzir efeitos na realidade através da própria enunciação). Derrida amplia as proposições de Austin, reconhecendo o caráter performativo de todo ato de fala, além de uma necessária dependência da iterabilidade (caráter relativamente aberto dos signos, que permitiria a possibilidade da ruptura na repetição) e da citação (repetição em deslocamento de contextos):

Qualquer signo, linguístico ou não-linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser citado, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. Isso não supõe que a marca valha fora do contexto, mas, pelo contrário, que não existem contextos sem qualquer centro de referência absoluto (DERRIDA, 1991: 362).

Segundo Derrida, a divisão dos enunciados sugerida por Austin carregaria a pressuposição de um sujeito intencional consciente

3 Tradução livre de: “Derrida’s account tends to accentuate the relative autonomy of the structural operation of the sign, identifying the “force” of the performative as a structural feature of any sign that must break with its prior contexts in order to sustain its iterability as a sign. The force of the performative is thus not inherited from prior usage, but issues forth precisely from its break with any and all prior usage. That break, that force of rupture, is the force of the performative, beyond all question of truth or meaning”.

da totalidade de sua fala, o que seria impossível para o pensamento derridiano de contextos de insaturáveis:

Para que um contexto seja exaustivamente determinável, no sentido requerido por Austin, seria necessário pelo menos que a intenção consciente fosse totalmente presente e atualmente transparente a si própria e aos outros, na medida em que constitui um foco determinante do contexto (DERRIDA, 1992: 369).

Na concepção derridiana, todo ato de fala depende de sua possibilidade de repetição e citação, o poder reiterativo do discurso é que produz os fenômenos que regula e contém. Seria, portanto, impossível entender os atos de fala sem o campo de atuação da cadeia citacional. Essa ideia é resgatada por Butler para afirmar que há sempre um contexto que é invocado e é simultaneamente desocupado no momento da enunciação. É esse caráter relativamente aberto (iterabilidade) da estrutura dos signos que permite o seu movimento.

Dessa forma, iterabilidade e citacionalidade são ideias extremamente importantes para o pensamento da Judith Butler, o que inaugura o nosso segundo tempo: performatividade de gênero.

Em “Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade”, importante obra para o pensamento queer e para a rearticulação do pensamento feminista, Butler nos diz que é exatamente na exigência da repetição das normas que reside a força e a fragilidade da autoridade do ato performativo. Em suas palavras “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados” (BUTLER, 2016: 56).

A repetição é o que garante a força da lei, mas é também o que permite o seu desvio de curso. A cadeia citacional apresenta uma abertura de fundação para novos contextos a partir dos deslocamentos com efeitos críticos de rearticulação da tecitura social e de permanente problematização da categoria de “identidade”:

A estratégia mais insidiosa e eficaz, ao que parece, é a completa apropriação e deslocamento das próprias categorias de identidade, não meramente para contestar o ‘sexo’, mas para articular a convergência de múltiplos discursos sexuais para o lugar da ‘identidade’, a fim de problematizar permanentemente essa categoria, sob qualquer de suas formas (BUTLER, 2016: 22).

Esses deslocamentos são analisados inicialmente por Butler nas performances de *drag queens* que deslocam os quadros de inteligibilidade do gênero ao exporem sua dimensão performativa que não guarda relação alguma com a suposta metafísica da substância dita anterior ao corpo e suas práticas. É justamente em função da performatividade que Butler pensa a relação do sujeito com a norma de forma dialética, assim como nos diz Carla Rodrigues, existe uma tensão permanente entre manutenção e subversão da norma (RODRIGUES, 2019: 34).

Essa tensão entre manutenção e subversão da norma está presente no próprio campo político, o que nos permite entrar no que seria o terceiro tempo: performatividade dos corpos. Para Butler, os gestos corporais são performativos e constitutivos do político. Os corpos reunidos no espaço público de alguma forma “exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei” (BUTLER, 2018: 134).

Quando corpos, precarizados em suas condições de vida, saem às ruas para se afirmarem enquanto sujeitos políticos que se fazem existentes, eles já estão exercendo um ato político por excelência. Antes de qualquer formulação de demandas políticas, esses sujeitos se reconhecem como “precarizados”, seus corpos já carregam uma história e um sentido antes de qualquer ato de fala linguístico (BUTLER, 2018: 147-148). Esses corpos performam uma forma de igualdade frente à intensa desigualdade da realidade ao se reunirem em assembleia sob bases igualitárias.

Para Butler, o corpo não mais pode ser entendido enquanto mero instrumento da ação política (BUTLER, 2018: 152-153). Ele é uma precondição de qualquer ato de protesto político. Corpos performam sentidos políticos pelo espaço em uma luta concreta pelo estabelecimento de condições de vida digna e mais sustentáveis frente a sua crescente precarização.

Apesar de extremamente instigante e importante, a concepção da performatividade corpórea pode ser ainda mais radicalizada como aponta os estudos dos novos materialismos (GAMBLE; HANAN; NAIL, 2019: 118), campo do pensamento que a própria Butler ajudou a constituir. O novo materialismo performativo, a partir da ciência de vivermos no antropoceno, reivindica uma compreensão radicalmente materializada dos processos constitutivo do mundo. Para essa compreensão existe uma performatividade intramatéria que não é tão evidente na teoria da Butler e que é justamente o que nos permite entender a relação radical entre corpos, sejam humanos ou não. Para Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan e Thomas Nail:

a teoria da matéria de Butler ainda é fundamentalmente definida e impulsionada por um fracasso - ou seja, pelo perpétuo fracasso contínuo do discurso humano em capturar total ou completamente a matéria. Embora a localização específica da linha de fronteira entre a matéria e o discurso esteja sempre mudando, Butler continua a presumir que essa mesma linha de fronteira deve ser continuamente traçada em algum lugar. Em outras palavras, Butler continua a presumir que realmente existe uma divisão ontológica preexistente e imutável entre o discurso humano e a matéria, como domínios. Como Vicki Kirby coloca, a matéria como tal se torna indizível e impensável na conta de Butler, pois a única coisa que se pode saber sobre ela é que ela excede a representação. E assim, na interpretação de Butler, a matéria é “constitutiva” ou “ativa” apenas em virtude de sua

recalcitrância, isto é, apenas na medida em que resiste passivamente a ser capturado pelo que essencialmente não é matéria, isto é, discurso humano (GAMBLE; HANAN; NAIL, 2019: 118)⁴.

Karen Barad em seu texto “Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria”, atribui essa limitação da teoria butleriana em tratar de uma pura atividade da matéria à herança foucaultiana de compreensão da relação discurso-matéria (BARAD, 2017: 14). Para se entender os mecanismos do poder seria fundamental um entendimento da natureza do poder na sua total materialidade. A produtividade do poder não se restringe ao domínio do “social” e a matéria não é meramente um produto final das relações de poder, portanto:

Faz-se necessária uma robusta conta da materialização de todos os corpos — “humanos” e “não humanos” — e das práticas material-discursivas através das quais suas constituições diferenciais são marcadas. Isso requisitará uma compreensão da natureza da relação entre práticas discursivas e fenômenos materiais, uma consideração das formas de agência “não humanas” em como “humanas”, e um entendimento da precisa natureza causal das práticas produtivas que leve em conta de modo integral a implicação da matéria em sua própria e contínua historicidade. Minha contribuição para o desenvolvimento de tal

4 Tradução livre de: “Despite this important difference, however, Butler’s theory of matter is still fundamentally defined and driven by a failure – that is, by the perpetual, ongoing failure of human discourse to ever fully or completely capture matter. While the specific location of the boundary line between matter and discourse is always shifting, Butler nevertheless continues to presume that that very same boundary line must continually get drawn somewhere. In other words, Butler continues to presume that there really is a pre-existing and unchanging ontological division between human discourse and matter, as domains. As Vicki Kirby puts it, matter as such “is rendered unspeakable and unthinkable in Butler’s account, for the only thing that can be known about it is that it exceeds representation.” And thus, in Butler’s rendering, matter is “constitutive” or “active” only by virtue of its recalcitrance, that is, only insofar as it passively resists being captured by what is essentially not matter (i.e., human discourse).”

compreensão se baseia num juízo filosófico que tenho chamado de “realismo agencial” (BARAD, 2017: 16).

Para essa compreensão de um realismo agencial de Barad, “matéria não se refere a uma substância fixa; matéria é substância em seu devir intra-ativo — não uma coisa, mas um fazer, um espessamento da agência” (BARAD, 2017: 26). A matéria não é uma propriedade, mas seria antes de tudo um processo, um devir, estabilizante e desestabilizante da intra-atividade. Dessa forma, a matéria não seria simplesmente uma espécie de citacionalidade ou do “efeito de superfície de corpos humanos, ou o produto final de atos linguísticos ou discursivos” (BARAD, 2017: 26). A intra-atividade implica a matéria no fenômeno de sua própria materialização, dimensão que na visão de Barad não estaria presente em toda sua intensidade na teoria de Butler:

Em sua crítica ao construtivismo dentro da teoria feminista, Judith Butler apresenta uma noção de materialização que procura reconhecer estes pontos importantes. Reelaborar a noção de matéria como um processo de materialização traz à tona a importância de reconhecer a matéria em sua historicidade, e desafia diretamente a interpretação representacionista da matéria como um espaço em branco passivo esperando a inscrição ativa da cultura e, também, a localização representacionista da relação entre materialidade e discurso como de absoluta exterioridade. Infelizmente, entretanto, a teoria de Butler no final das contas reinscreve a matéria mais como um produto passivo das práticas discursivas do que como um agente ativo participante mesmo no processo de materialização. Esta deficiência é sintomática de uma avaliação incompleta de fatores causais importantes, e de uma reelaboração incompleta da “causalidade” no entendimento da natureza das práticas discursivas

(e dos fenômenos materiais) em sua produtividade. Ademais, a teoria da materialidade de Butler limita-se a uma abordagem da materialização dos corpos humanos ou, mais precisamente, a uma construção dos contornos do corpo humano. A ontologia relacional do realismo agencial possibilita uma reelaboração da noção de materialização que reconheça a existência de importantes ligações entre práticas discursivas e fenômenos materiais sem as limitações antropocêntricas da teoria de Butler (BARAD, 2017: 26).

Por mais que essa crítica possa ser amenizada pelas obras mais recentes de Judith Butler como “The force of nonviolence: an ethical political bind” e na radical afirmação de uma ontologia da interdependência social entre seres vivos e não vivos, essa fronteira ainda está muito bem delineada em sua obra (BUTLER, 2020: 120-121). Um materialismo performativo em sua compreensão radical é também a afirmação de uma ética carnavalesca de dobras múltiplas e infinitas de corpos que estão em uma relação de interdependência constitutiva.

Afirmar uma política da performatividade, e mais do que isso, afirmar uma política da performatividade carnavalesca, é apostar no devir de materialidades que busquem persistir na existência através de fendas na evidência do visível que são capazes de produzir outros mundos possíveis no aqui e agora da experiência. Enfrentar o modo neoliberal castrante de produção de identidades fixas demanda políticas performativas carnavalescas de produção da diferença, de produção de identidade mutantes e monstruosas (MATOS, 2019b: 153).

Cena II: O carnaval

O carnaval é tanta coisa. E é que “tem coisa que espanca, mas espanca doce” (PASSÔ, 2005: 3). Sim, existe o carnaval com origem nas festas da antiguidade, apropriadas pelo cristianismo e que teria

um significado etimológico supostamente referente à remoção da carne, referindo ao período imediatamente posterior às festas carnavalescas e que na tradição cristã conduz à castração do desejo em diversas ordens. Esse carnaval se transforma nas terras colonizadas, produzindo também o carnaval espetacularizado da Marquês de Sapucaí, com uma transmissão extremamente lucrativa e exportada para o mundo. Apesar desse texto de alguma forma relacionar-se com essas experiências, não me detenho a nenhuma delas de forma específica.

Minha preocupação neste momento é com o carnaval como uma categoria do pensamento. Uma categoria situada. Intimamente conectada à experiência de um certo carnaval de rua no Brasil (MELO, 2019). Falo do carnaval como uma experiência do encontro. Um encontro que é capaz de aumentar a potência de agência de um corpo. Carnavalizar uma vida é também carnavalizar seu cotidiano em um convite para uma experiência comum que possa ser capaz de enfrentar a primazia do indivíduo proprietário neoliberal.

Quando digo sobre a potência de um corpo, me refiro à Spinoza que no seu tratado sobre a “Ética” afirma como uma proposição que se “uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (SPINOZA, 2017: 175). Os afetos implicariam, nesse sentido, em oscilações da potência de agência de um corpo. Afetos alegres são aqueles que elevam essa potência e por oposição os afetos tristes são aqueles que a diminuem. Assim, afastar-se desses afetos tristes por uma via da negação também seria uma forma de elevar a potência do corpo. Em suas palavras:

Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão

pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia. SPINOZA, 2017: 175).

Ou seja, o afeto da alegria está associado à excitação e ao contentamento, enquanto o afeto da tristeza estaria associado à dor e à melancolia. O que também nos remete a uma relação desses afetos com o movimento. Excitação e contentamento elevam a potência de movimento de um corpo, elevam sua *dýnamis*. Já a dor e a melancolia atuam justamente na paralização desse corpo, produzindo um corpo rígido. Dialogando com os novos materialismos, quanto mais potente for um corpo, mais intensa será a performatividade intramatéria que o constitui.

Portanto, o aumento da potência de um corpo relaciona-se ao movimento como mudança, enquanto a diminuição de sua potência relaciona-se à negação desse movimento. Nos termos de Andityas Matos, contra a biopotência dos corpos se colocariam os poderes bioárquicos que visam “restaurar ou impor uma *arkhé* onde há só fluxo, movimento, *dýnamis*” (MATOS, 2019a: 11). Entendo que os afetos tristes também podem ser compreendidos como bioárquicos, pois “pretendem fixar o corpo, negar sua *an-arquia* constitutiva, congelar as identidades biológicas e os papéis sociais que delas derivam, impedir o trânsito, que é o mesmo que impedir a vida” (MATOS, 2019a: 11). Carnavalizar a vida no encontro dos corpos é portanto persistir na existência, destravando aquilo que impede a vida e afirmando seu *conatus*, sua potência desejante que lhe é constitutiva. Um desejo que quer a si mesmo e não uma busca por um objeto exterior supostamente faltante. Desejo enquanto contínua produção. E alegria não como êxtase vazio de sentido, mas como tudo aquilo que eleva a potência crítica de movimento de um corpo.

Segundo Spinoza, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2017: 187), opondo-se,

portanto, a tudo que possa retirar sua existência, por isso entendemos o *conatus* como esse persistir na existência. Dessa forma, o *conatus* não é uma propriedade que possa ser possuída, mas algo ontológico, é constitutivo do ser, somos *conatus*. Na leitura de Deleuze:

A cada instante, portanto, as afecções determinam o *conatus*; mas a cada instante o *conatus* é a procura daquilo que é útil em função das afecções que o determinam. É por isso que um corpo vai sempre o mais longe que pode, tanto na paixão quanto na ação (DELEUZE, 2017:197).

Se as afecções determinam o *conatus*, e este é uma persistência na existência, um desejo de potência, a ética carnavalesca busca justamente as situações-encontro de afecções alegres que possam elevar a potência desse *conatus*. O encontro é central nesse processo. Ele é biopotente com toda a ambivalência que esse termo carrega (MATOS, 2019a: 11). O encontro carnavalesco é o encontro de corpos precários, que naquele exato momento do encontro constituem algo novo.

E falar sobre encontros é também falar sobre um encontro que permitiu a existência deste texto. Um encontro marcado. Meu encontro com a tese “O mais profundo é a festa: cartografias dos jogos performativos e da carnavalização em Belo Horizonte após a Praia da Estação” de Thálita Motta Melo. Um encontro alegre com uma tese que dialoga com as inquietações mais profundas desse texto. Thálita Melo constrói sua tese como um labirinto de uma pesquisadora *bricoleur* que cartografa as experiências carnavalescas da festa em seu cotidiano.

O mais profundo é a festa! O jogo, o riso, o erotismo, o político, o extravasamento, o grotesco fazem parte desse léxico festivo-carnavalesco. Quando digo junto como Melo que o mais profundo é a festa, digo sobre um modo de existência que é capaz de produzir outros mundos possíveis através de uma lógica performativa de agenciamentos múltiplos e lúdicos que produzem a diferença no interior do comum, afinal a carnavalização é:

um complexo que abriga o jogo, o erotismo, o riso, a festa, as lágrimas e toda sorte de efusões e subversões dos modos de exceder, catalisando pela partilha dos afetos da alegria, ativa ou passiva, um modo multitudinário de ser e estar no mundo, entendida como expansão da potência dos seres. E a esse mundo outro, no aqui, em que se conduz o *comum* que quase nada produz, mas que a oficialidade tanto pretende conter ou se apropriar, já que as imagens produzidas pela alegria são facilmente sedutoras ao mercado. A carnavalização enquanto festa abriga todos os aspectos dos modos de exceder, e, por ser ambivalente, os excedem (MELO, 2019: 108).

A multidão e a carnavalização são termos que se entrecruzam. Comumente se associa a carnavalização a um estado de multidão, mas também como Melo, entendo que a “multidão está para além da carnavalização, assim como a carnavalização está para além da multidão” (MELO, 2019: 112). O que me interessa enquanto uma ética carnavalesca é a noção de que um corpo já é em si uma multidão de corpos no sentido de um materialismo performativo que conecta as matérias em um *continuum* da existência. Afirmar o oxímoro do nosso prólogo de que carnavalizar a vida é também tomá-la para si em comunhão tem a ver justamente com essa ideia. Um modo de existência carnavalesco é aquele que permite uma retirada de um *continuum* de dor e melancolia (tomando a vida para si) para uma outra dobra desse *continuum* que seja de agenciamentos que elevem a potência da existência (afirmando a sua comunhão).

O emaranhado de corpos que ocupam ruas e vielas durante um carnaval aponta para uma interdependência necessária. Não se faz um carnaval sozinho. Assim como não se existe só. Por mais que a razão neoliberal insista desesperadamente em afirmar o contrário. A existência é um múltiplo de conexões de dependência. Judith Butler ao propor sua ontologia social de um interdependência constitutiva através da sugestão do constructo psicanalítico da relação entre a

mãe e a criança, nega as fantasias dos contratos sociais fundadoras da modernidade (que centram sua narrativa na autossuficiência do indivíduo) e nos permite vislumbrar um outro modo de existência possível (BUTLER, 2020: 145). Acrescentaria, um modo de existência atravessado por uma ética carnavalesca do encontro. Para a autora:

o “eu” vive em um mundo em que a dependência só pode ser erradicada através da auto-erradicação. Alguma verdade permanente da vida infantil continua a informar nossas vidas políticas, bem como as formas de dissociação e deflexão das quais nascem fantasias de autossuficiência soberana (BUTLER, 2020: 154)⁵.

Essa dependência constitutiva nos remete para as conexões de um *continuum* da materialidade que pode possuir múltiplas dobras. O *continuum* a que me refiro tem relação com a imanência para Deleuze, mas está mais intimamente ligado à noção oferecida por Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, para quem não existe um fora possível em termos ontológicos, como ele nos lembra através de Nietzsche “não há um fora! Mas nos esquecemos disso ... Como é adorável esquecermos!”⁶ (NIETSCHE, 2005:175). Assim, se todos (humanos e não humanos) fazemos parte desse *continuum* de indistinção, nós somos ontologicamente corresponsáveis pela existência do outro que também se dá a partir da nossa (PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2015: 61). O *continuum* contém tudo, inclusive suas próprias rupturas, invisibilizações, dobras, tensões, conflitos e dissimulações. Nas palavras de Philippopoulos-Mihalopoulos:

Como o *continuum* não tem exterior (“não há arestas! Não podemos pular para fora do universo”),

5 Tradução livre de: “the “I” lives in a world in which dependency can be eradicated only through self-eradication. Some abiding truth of infantile life continues to inform our political lives, as well as the forms of dissociation and deflection out of which phantasies of sovereign self-sufficiency are born.”

6 Tradução livre de: “There is no outside! But we forget this...How lovely it is that we forget!”.

as rupturas são incluídas ontologicamente no continuum na forma de dobras (isto é, conexões), in/visibilizações, retiradas, compartimentos atmosféricos que rompem o continuum. As rupturas contribuem para a continuidade do *continuum*, permitindo que ele ganhe impulso e continue se espalhando espacial e temporalmente. Mas por que eles são necessários? Nenhum exterior significa um vasto interior que não pode ser entendido, manuseado, colonizado, manipulado. Este interior é insustentável para humanos e não humanos. O continuum deve ser rompido. E assim fazemos: dividimos em quartos, *propriedades*, territórios, pacotes, relações, tempo. Nós o dividimos em humano e não humano, raças e gêneros, espaços de retraimento e de visibilidade. São ficções espinozaninas, extensões da imaginação necessárias para a compreensão. Dissimulamos a imanência do *continuum* prendendo as unhas figurativas na parede que os cubistas costumavam pintar em suas pinturas, para que as pessoas pudessem entendê-las e segurar em algo quando imerso nas superfícies sobrepostas da fragmentação. O *continuum* é demais. Isso nos leva a abandonar a ontologia e habitar no relativamente conforto da epistemologia. Escolhemos esquecer que não há fora, como Nietzsche canta no início desta introdução (PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2015: 10)⁷.

⁷ Tradução livre de: Since the *continuum* has no outside ('there is no edge! We can't jump out of the universe'), ruptures are ontologically included in the *continuum* in the form of folds (that is, connections), in/visibilisations, withdrawals, atmospheric enclosures that rupture the *continuum*. Ruptures contribute to the continuity of the *continuum* by allowing it to gain momentum and carry on spreading spatially and temporally. But why are they needed? No outside means a vast inside that cannot be understood, handled, colonized, manipulated. This inside is untenable for humans and nonhumans alike. The *continuum* must be ruptured. And so we do: we split it into rooms, property, territories, packs, relations, time. We split it into human and nonhuman, races and genders, spaces of withdrawal and those of visibilisation. These are Spinozan fictions, extensions of imagination that are necessary for understanding. We dissimulate the immanence of the *continuum* by hooking on the figurative nails on the wall the Cubists used to paint on their paintings so that people could understand them and hook on something when immersed in those overlapping surfaces of

Uma dobra importante nesse *continuum* é a do agenciamento espacial provocado por uma existência carnavalesca. Essa existência é capaz de transformar praças em praia (VIANA, 2019a)⁸, jogos de criança em política queer⁹ (VIANA, 2019b: 202) e saraus literários em espaços de (re)existência do povo preto e favelado¹⁰. Há um agenciamento das calçadas, vielas, praças, árvores, fontes d'água, mangueiras, caminhões-pipa, tambores, giz, traços no chão, campos de jogo, bolas, microfones, falas, papel, texto, enfim, corpos que agenciam e são agenciados em outros modos de existência através das práticas carnavalescas. Esses agenciamentos também agem como máquinas de guerra frente a um aparelho de estado bioárquico que deseja fixar os fluxos de constituição da vida. Como nos lembra Thálita Melo, tratam-se “práticas de experimentações lúdicas enquanto práticas de experimentações políticas no uso social e performativo da cidade” (MELO, 2019: 134) e assim “esquivam-se do uso pré-determinado dos espaços em sua produção de pacificação, ainda que sempre corram o

fragmentation. The *continuum* is too much. It pushes us to withdraw from ontology and dwell in the relatively comfort of epistemology. We choose to *forget* that there is no outside, as Nietzsche sings at the beginning of this introduction.

8 Me refiro à “Praia da Estação”, um movimento de ocupação da Praça da Estação de Belo Horizonte e de utilização das suas fontes de água para o banho. Esse agenciamento transforma a praça central da capital mineira em uma “praia” ocupada por pessoas com trajes de banho, vendedores ambulantes e, às vezes, até carros pipa que refrescam os presentes. Ela surgiu em 2010 em reação ao Decreto n. 13.798/2009 do então prefeito Márcio Lacerda proibindo a realização de eventos de qualquer natureza no local. Este decreto acabou sendo revogado e a Praia da Estação tornou-se um evento político e cultural marcante na cidade.

9 Me refiro à “Gaymada”, uma intervenção “cênica-poética-performativa” de retorno ao jogo da queimada para rearticular práticas de gênero e sexualidade nas cidades. Ela é realizada pelo Coletivo Toda Desejo que é composto por artistas mineiros que visam construir um espaço onde as vidas que desviem da heteronorma sejam possíveis. O primeiro evento foi realizado em 2015 na Praça Floriano Peixoto em Belo Horizonte. Segundo as integrantes do coletivo, a ideia é brincar com o imaginário comum de que a queimada seria um jogo da “criança viada”. Performando diversas possibilidades de gênero, “montadas”, coloridas e alegres, elas convidam as pessoas a se juntarem à grande festa que se torna essa performance realizada em praças e ruas da cidade.

10 Me refiro ao “Sarau de Periferia”, um movimento de visibilização poético-artística das realidades periféricas e pretas de Belo Horizonte. Ele surge em 2008, articulado pelo ColetivoVoz, propondo uma abertura democrática ao fazer artístico “marginal”. O Sarau já passou por vários momentos: articulações semanais na Região do Barreiro, fase itinerante pelas praças de Belo Horizonte e região metropolitana, regresso ao Barreiro e hoje está intimamente relacionado ao surgimento dos *slams* – espaços de disputa poética – pela cidade. O Sarau é um convite à performatividade da “escrita falada”, é um chamado à produção poética que rearticula as tecituras sociais

risco de serem cooptados e muitas vezes o são” (MELO, 2019: 134). São práticas nômades, desterritorializante, ou como nos diz Melo:

Tais práticas se inserem como errâncias na cidade, experiências radicais de alteridade que profanam o planejamento e a intenção espacial por parte dos poderes hegemônicos. Os errantes inventam suas cartografias, narram sob o ponto de vista nômade, restauram a experiência do jogo na urbanidade, eis aí sua máxima potência.

Essas práticas retiram-se (PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2015: 198) de uma dada organização espacial, expondo sua artificialidade e agenciando novas espacialidades e normatividades possíveis. Elas performam esses novos espaços e normas no próprio ato de fazerem presentes (VIANA, 2019c: 119). Realizam uma dobra no *continuum*. Essas dobras carnavalescas são como práticas de se permanecer vivo, de persistir na existência de alguma forma possível. Por isso insisto na importância do carnaval em tempos sombrios de ascensão do fascismo e seus afetos mesmo dentro de nós. Não se trata de uma alegria vazia ou ingênua, mas de uma questão de (re)existir:

A importância da carnavalização e sua estética da alegria, seu riso coletivo, como modo de não ceder à tristeza dos novos tempos autoritários, retomando a alegria como estratégia de permanecermos vivos, sem que nos corroam por dentro. A produção de imagens de resistência, redes e *communitas*, para performar a existência em toda sua potência de ser e de criar, mas também como um lugar de troca e multiplicidade de *cenas*, de subculturas, de manifestações artísticas e da aproximação entre arte e vida (MELO, 2019: 120).

Aproximar arte e vida também constitui uma prática do cuidado de si como uma estética da resistência, do movimento e da constante

invenção. O modo de existência carnavalesco relaciona-se com aquilo que Andityas Matos chama de uma biorresistência (MATOS, 2019a: 13). Trata-se de reinventar a própria existência em direção a uma liberação dos fluxos constitutivos dos corpos e contra todas as tentativas bioárquicas de castração do desejo enquanto produção de vida. Uma resistência através da aposta na potência dos corpos e da própria vida:

É por isso que toda verdadeira biopotência precisa se tornar biorresistência, ou seja, um conjunto de práticas que objetivam manter a potência viva e mutante, desinstituindo os poderes que querem fixá-la. Assim como as estratégias da biocracia são várias, a biorresistência também deve saber se reinventar de múltiplas maneiras, tensionando o corpo, mantendo-o *an-árquico* e assumindo uma série de práticas de cuidado de si que vão desde o consumo de alimentos que não reforcem a biocracia, que abram novas possibilidades sensoriais e de contato consigo próprio, e chegando a autocríticas corporais que, por exemplo, não se sujeitem à utopia do corpo perfeito e sexualmente desejável 24 horas por dia, imposto pelos padrões inalcançáveis da sensibilidade neoliberal que, na verdade, só geram culpa, angústia e frustração diante de nossa incapacidade de sermos estrelas do cinema, do esporte e do espetáculo em geral. A biorresistência se constrói como prática de si que vai muito além da aceitação dessa espessa camada de conceitos e pré-conceitos que aprendemos a chamar de “eu”, apostando em uma dimensão impessoal e incapturável pela qual se pode verdadeiramente amar a vida (MATOS, 2019a: 13).

Uma prática de si carnavalesca, monstruosa e fugidia. Alinhavada por um *continuum* de corpos interdependentes e corresponsáveis pela existência mútua. Uma aposta nos afetos alegres. Na potência

de se persistir na existência. Assim, onde o neoliberalismo afirma a primazia da propriedade, afirmamos os comuns em sua mutiplicidade *n-1* que sempre se retira do que é uno. Onde se afirma a identidade fixa, afirmamos identidades mutantes e performativas. Afirmamos a vida enquanto *dýnamis*. Afinal, verdadeiramente amá-la é o grande desafio que nos coloca uma ética carnavalesca.

Ato final

“A Vitória da Ilusão” é o título da canção composta por Aldir Blanc e Moacyr Luz que faz epígrafe a este texto e celebra o carnaval. A ilusão de que nos fala a canção não é da ordem do oposto à realidade. Não existe realidade sem ilusões. Atual sem virtual. O real é repleto de potencialidades. A ilusão é mais uma das dobras possíveis da realidade. Não existe uma distinção ontológica entre atual e virtual, os dois são aspectos de um mesmo *continuum*. A ilusão não se acaba após uma semana de carnaval, como nos diz a letra “nada se acaba quando é feito por paixão”. Ela habita em nós e nos faz persistir em nossas existências ao “recriar a criação”.

Carnavalizar a vida é uma prática de tomá-la para si em comunhão. Retirar-se de um *continuum* paralisante da dor e da melancolia provocado pelos poderes bioárquicos e realizar uma dobra em direção ao movimento destamponado pelo encontro alegre. Uma alegria como modo de permanecer vivo, mas que é consciente das atrocidades do presente, não foge ao desafio de enfrentá-las, criando suas próprias máquinas de guerra. E um movimento que nos conecta ainda mais intensamente com o outro, mesmo que desconhecido, mas sem o qual a existência não é possível. Uma aposta no devir de materialidades, humanas e não humanas, que busque persistir na existência através de fendas na evidência do visível. Fendas capazes de performativamente produzirem outros mundos possíveis no aqui e agora da experiência. Políticas performativas carnavalescas de produção da diferença e do múltiplo. Escapáveis às tentativas neoliberais de captura e castração. Corpos biorresistentes em sua produção dos comuns que

se contrapõem a toda uma lógica proprietária constitutiva do nosso tempo. Um total amor à vida em sua potência.

Referências

BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à material. Trad. Thereza Rocha. Fortaleza: Vazantes, volume 1, nº 1, pp. 7-34, 2017.

BUTLER, Judith. Excitable speech: a politics of the performative. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero: feminismo e a subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. The force of nonviolence: an ethical political bind. New York: Verso (versão e-book), 2020.

CHRISTOPHER N. Gamble; JOSHUA S. Hanan; e THOMAS NAIL. What is new materialism? Angelaki, v. 24, nº 6, pp. 111-134, 2019.

DELEUZE, Gilles. Espinosa e o Problema da Expressão. São Paulo: Editora 34, 2017.

DERRIDA, Jacques. Assinatura, acontecimento, contexto. In: Margens da Filosofia. Campinas: Papirus, 1991.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Biopotências para além das biopolíticas. Belo Horizonte: manuscrito da apresentação no Colóquio Biopolítica em Perspectiva: vida e morte da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019a.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Democracia Radical, violência e identidades mutantes: contra o *topos* do psicopata. In: Conferências (Série Políticas da Performatividade). Orgs. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; Igor Campos Viana. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, pp. 143-167, 2019b.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

MELO, Thálita Motta. O mais profundo é a festa: cartografias dos jogos performativos e da carnavalização em Belo Horizonte após a Praia da Estação. Tese de doutorado defendida na Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. Thus Spoke Zarathustra. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PASSÔ, Grace. Por Elise. Belo Horizonte: dramaturgia do espetáculo do Grupo Espanca, 2005.

PELBART, Peter Pal. O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Spatial justice: body, landscape, atmosphere. Routledge, 2015.

RODRIGUES, Carla. Três tempos da performatividade em Butler. In: Conferências (Série Políticas da Performatividade). Orgs. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; Igor Campos Viana. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, pp. 29-42, 2019.

SPINOZA, Baruch. Ética. Belo Horizonte, Autêntica (versão e-book), edição monolíngue, 2017.

VIANA, Igor Campos. Praia da Estação: o poder performativo dos corpos através de um direito menor. Belo Horizonte: manuscrito da apresentação no Colóquio Biopolítica em Perspectiva: vida e morte da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019a.

VIANA, Igor Campos. Gaymada: uma viagem por corpos e espaços. Revista de Psicologia Política, v. 19, pp. 202-215, 2019b.

VIANA, Igor Campos. Constitucionalismo Performativo: Reflexões a partir da Gaymada In: Conferências (Série Políticas da Performatividade). Orgs. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; Igor Campos Viana. Belo Horizonte: Conhecimento, pp. 111-124, 2019c.

Democracia radical e a matriz identitária do reconhecimento político-jurídico

Lorena Martoni de Freitas¹

Introdução

A patente insatisfação popular com a política tem reverberado intensamente na esfera acadêmica, impulsionando um processo crítico que identifica no atual discurso democrático um conjunto de códigos, imaginários, instituições e burocracias por meio dos quais as elites político-econômicas legitimam sua dominação (COLLARDO, 2011:23). Tendo isso em vista, na obra de 1987 *“Hegemonía y estrategia socialista”*, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe propõem uma radicalização da democracia por meio da constituição de antagonismos que fomentariam o caráter agonístico da política, fortalecendo os movimentos sociais por meio de lutas identitárias coletivas.

Ao falar em lutas identitárias, os autores assumem o caráter de cisão entre o Eu e o Outro que as constituem, na medida em que a própria concepção de “identidade” implica uma afirmação daquilo que “não se é”. Assim, a proposta de articulação desse antagonismo como condição para uma radicalização da democracia parte de uma premissa que compreende o político enquanto criação, reprodução e transformação das relações sociais por meio da instauração de conflitos resultantes de interesses adversários. Não obstante, os autores ressaltam que esses interesses apareceriam como provisórios e contingentes, assim como as próprias posições de sujeitos e suas identidades constituintes.

O que permite a Mouffe e Laclau afirmar a transitoriedade dessas identidades e os conflitos que delas resultam é a própria concepção de sujeito que os autores assumem, na qual a formação

¹ Mestra (2015) e doutoranda em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharela em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2014). Dedica-se ao estudo zetético do Direito, com destaque para a Filosofia do Direito. Email: lorenamartonifreitas@gmail.com.

subjetiva está diretamente atrelada à um discurso, na medida em que este é compreendido como 1) campo determinante da constituição de objetos; 2) campo material performativo que não se apresenta como mera expressão linguística do pensamento, mas antes como prática efetiva que envolve o posicionamento de objetos (elementos linguísticos e não-linguísticos) (LACLAU; MOUFFE, 1987:183-184). Nesses termos:

Dos importantes consecuencias se siguen de esto: la primera, que la materialidad del discurso no puede encontrar el momento de su unidad en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante, ya que el discurso tiene una existencia objetiva y no subjetiva; por el contrario, diversas posiciones de sujeto aparecen dispersas en el interior de una formación discursiva. La segunda consecuencia es que la práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura (LACLAU; MOUFFE, 1987:185).

Assim, considerando o campo discursivo como uma “limitação parcial de um excesso de sentido que o subverte”, e sendo esse excesso subversivo exatamente o “terreno necessário para constituição da prática social”, os autores ressaltam que as identidades dos sujeitos nele constituídos não podem ser tomadas como absolutamente indeterminadas, nem plenamente fixadas (LACLAU; MOUFFE, 1987:189). Isso implica em assumir um pensamento crítico que rejeita a concepção de sujeito individualizado, percebido como uma unidade coerente ou um agente racional fundador de relações, de forma que ao falar “sujeito” fala-se de suas posições no interior de uma estrutura discursiva (LACLAU; MOUFFE, 1987:195-196).

A partir dessa premissa que rejeita a substancialização dos sujeitos, Laclau e Mouffe refletem acerca das condições de possibilidade

para a constituição de antagonismos, fundamento basilar para a articulação de relações sociais voltadas à prática democrática, uma vez que o posicionamento antagônico não pode ser presumido como um desdobramento necessário das diferenças entre sujeitos. Ou seja, as relações de subordinação não são consideradas em si mesmas como antagônicas, nem opressivas, pois, *apriori*, elas constituem apenas posições diferenciadas de sujeitos. Assim, os autores sustentam que é exatamente um discurso externo de legitimidade – por exemplo, o da democracia e o da igualdade –, tomado como referência tensionadora das diferenças, que possibilita a transformação da mera relação de subordinação em uma relação antagônica, reinscrevendo-a nos horizontes de sentido da opressão e da dominação. Nesses termos, trabalhando com a ideia de “democratização do liberalismo”, Laclau e Mouffe discorrem acerca da importância do discurso liberal-democrático e sua proposta de “direitos inerentes a todos os seres humanos”, argumentando que este serviu de referencial para articulação de lutas democráticas, permitindo que relações de subordinação (aquelas em que um agente está submetido às decisões do outro) se constituíssem como opressão (ou seja, tornadas sedes de antagonismos) e, por fim, fossem lidas como relações de dominação (consideradas ilegítimas por um agente exterior a elas) (LACLAU; MOUFFE, 1987:252-253). Trata-se, portanto, da defesa de que por meio da invenção de uma “cultura democrática”, na qual são afirmados valores de “igualdade” e “liberdade” como direitos naturais (ou direitos humanos), produziu-se uma descontinuidade discursiva que possibilitou a instauração de novos padrões de legitimidade. Padrões estes que restaram reforçados a partir do fordismo, enquanto nova fase do capitalismo, no qual a “igualdade” do discurso democrático encontrou respaldo e reforço na figura do consumidor, que ganhava destaque frente à fabricação cada vez mais numerosa de bens de consumo produtores de demanda.

*Interpelados como iguales en tanto que consumidores,
grupos de más en más numerosos son empujados a*

rechazar las desigualdades reales que subsisten. Esta «cultura democrática del consumo» ha estimulado sin duda la emergencia de nuevas luchas, que han jugado un papel importante en el rechazo de las antiguas formas de subordinación, como fue el caso de la lucha del movimiento negro en Estados Unidos por los derechos cívicos. El fenómeno de los jóvenes es particularmente interesante, y no es extraño que ellos constituyan un nuevo eje de emergencia de antagonismos. A fin de crear nuevas necesidades, ellos son contruidos crecientemente como categoría específica de consumidor, lo que los impulsa a buscar una autonomía financiera que la sociedad no está en condiciones de acordarles (LACLAU; MOUFFE, 1987:270).

Ao compreender a “radicalização democrática” como um processo de lutas e constituição de antagonismos que se inscrevem - tendo em vista o sentido estabelecido pelo discurso jurídico de “igualdade” e “direitos fundamentais” - em uma relação de “dominação”, na busca por garantir de maneira ascendente o pluralismo do social por meio de seu reconhecimento institucional (que não se pautaria mais então em uma noção universal de bem comum), Mouffe e Laclau abrem caminhos para uma importante reflexão: a viabilidade dessas lutas se constituírem como radicalmente democráticas na medida em que se voltam para um discurso político-jurídico que justifica a própria separação entre esfera pública e espaço de efetiva deliberação. Em outras palavras, possibilita que confrontemos a lógica do reconhecimento que tem orientado as teorias político-jurídicas contemporâneas, perfazendo uma verdadeira defesa das instituições normativas representativas (que, teoricamente, remontariam a decisões coletivamente vinculantes responsáveis por contextualizar a carga material dos direitos fundamentais e humanos em um Estado Democrático de Direito), frente à realidade de um Estado político que se realiza em uma patente separação do campo empírico no qual se constituem antagonismos sociais.

Na leitura realizada por Douglas Lummis, expoente do pensamento voltado à “democracia radical”, os conflitos políticos que têm por escopo o reconhecimento por parte do Estado, na medida em que este é percebido como espaço político separado da esfera social na qual se constituem os antagonismos, aparecem como radicalmente antidemocráticos, uma vez que impõem uma teoria jurídica da libertação vinculada a um processo decisório institucional alienado e de difícil compreensão/acesso para os sujeitos interessados, assentado na autoridade de uma pequena elite de especialistas capacitados (LUMMIS, 2002:30). A problematização desse tema remonta o paradigmático escrito marxiano “Sobre a questão judaica”, no qual o filósofo reflete acerca do texto de Bruno Bauer (“A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres”), tensionando-o enquanto proposta teórica que pensa a emancipação política/cidadã nos limites de um grupo identitário em sua relação com um Estado constitucional, ancorado na noção iluminista de cidadania e direitos universais. Pensando nas bordas da Revolução francesa e na retórica dos direitos do homem que, ao alçar os sujeitos à condição de cidadãos nega a realidade das diferenças na sociedade burguesa criando uma aparência de igualdade, uma exceção momentânea na esfera política, Marx “ilustra a grande cisão da modernidade, o desdobramento geral entre o Estado político e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão, entre o espaço público e o espaço privado, entre o interesse comum e o interesse egoísta” (BENSAID, 2010:25).

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para os outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual e real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010:40-41).

Deste modo, o autor critica a ideia de uma libertação do homem por meio do Estado², apontando-a como um desvio no qual o sujeito se reconhece, mas que o mantém condicionado (MARX, 2010:39). Para além da emancipação política, para Marx a constituição do sujeito revolucionário exige antes uma emancipação humana, um autoentendimento sobre suas lutas e desejos passando pela reforma da consciência na medida em que deixa o mundo interiorizá-la, despertando-o do sonho de si enquanto lhe explica suas próprias ações (MARX, 2010:72-73). Trata-se de condição para o rompimento com a separação entre sociedade civil e Estado que é, essencialmente, a separação entre cidadão e civil na figura do mesmo sujeito (MARX, 2010:12).

Toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornar entre genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como “forças sociais” e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010:54).

Nesses termos, a constituição do humano exige um rompimento com seu duplo, rompimento este que só pode se realizar na efetiva prática revolucionária em que a própria realidade material altere o pensar. Eis porque para Marx a classe proletária conforma-se como agente revolucionário: pela determinação de sua experiência das

² Processo que o autor chama de “emancipação política”, em contraposição à “emancipação humana”, uma vez que Marx reserva à política o campo de atuação estatal.

necessidades radicais, em um cenário em que se reconhece como “nada”, enquanto deveria ser “tudo” (MARX apud BENSAÏD, 2010:16-17).

Em sua carta a Ruge de 1843, Marx não se mostra indiferente à discriminação sofrida pelos judeus na Alemanha e apoia sua emancipação política, não obstante, o autor salienta os limites da emancipação política taticamente invocada, de maneira bastante análoga àquela instrumentalizada por grupos identitários na contemporaneidade. Assim, a questão a ser tensionada é: ainda que as lutas por reconhecimento conformem conquistas preciosas em uma perspectiva histórica, elas estão limitadas dentro de uma ordem vigente e, portanto, como descreve Bensaïd, são “necessárias, mas insuficientes” (BENSAÏD, 2010:87).

A retomada da crítica marxiana por Lummis não ocorre por acaso, uma vez que o autor de “Democracia Radical” reconhece na ideia de “democracia acabada”, expressa na Introdução à “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” de Karl Marx, “o maior manifesto da democracia radical” (LUMMIS, 2002:41). Tendo isso em vista, o presente trabalho tem como escopo analisar a proposta do reconhecimento amparada em uma teoria político-jurídica que assume como premissa a separação entre esfera política e sociedade civil, bem como refletir sobre a potencialidade de libertação dos sujeitos nela envolvidos. Não se trata aqui de discutir a (im)possibilidade de conjugarmos democracia e representação (ainda que o tema seja, de certa maneira, tangenciado durante o trabalho), mas sim de especificar, a partir de uma concepção radical de democracia e a inerente pluralidade subjetiva que ela abarca, os meandrosos debates acerca das políticas identitárias e dos processos de reconhecimento jurídico-institucionais que buscam lidar com essa pluralidade nos limites do Estado de Direito.

Para tanto, primeiramente serão expostos os principais elementos necessários para compreensão do que consiste a proposta da democracia radical. Em seguida, e brevemente, será apresentada a formatação da democracia à luz do moderno paradigma do Estado, bem como a teoria da identidade do sujeito constitucional que, pautada

na dialética do reconhecimento, propõe-se um modelo teórico para a efetivação dos fundamentos democráticos do Estado de Direito, pautado em uma dinâmica comunicativa entre espaço público e espaço político-institucional. Por fim, serão analisadas algumas críticas direcionadas à lógica do reconhecimento institucional, bem como as propostas que as acompanham, de forma a explicitar a complexidade da política identitária inerente ao modelo democrático representativo.

1. Entre a democracia radical e o Estado democrático

Referência nos estudos radicais de teoria democrática, LUMMIS identifica a democracia³ como uma palavra que guarda fortes relações com a crítica e a prática revolucionária por parte do povo, sendo este compreendido como a classe mais pobre e numerosa de cidadãos (LUMMIS, 2002:26-27). Isso diverge diametralmente da ideia de um “governo para o povo” que, pelo próprio uso do termo “governo”, prescreve uma cisão entre governantes e governados baseada em uma suposta cessão ou alienação de poder, de maneira que é exatamente a luta contra essa forma política institucionalizada que constitui o cerne da democracia.

Nessa linha, destaca-se que democracia também não se confunde com uma ditadura da maioria, muito menos com um mero arcabouço de procedimentos eleitorais, pois, ao se afastar da ideia de representação e de instâncias hierárquicas de mediação, aproxima-se dos processos horizontais nos quais os sujeitos políticos se produzem e reinventam, partindo de necessidades materiais e afetivas que habitam e incentivam a cooperação social (COLLARDO, 2011:21).

Assim, tendo em vista suas origens na cultura grega antiga, a democracia, em sua radicalidade, não se liga essencialmente a *archia*, ou seja, à ordem, e sim ao *cratos*, ao poder, não se limitando meramente a questões numéricas.

3 Para se falar de democracia distinguindo-a de suas versões contemporâneas corrompidas, o autor lança mão do conceito “democracia radical”, que será por vezes assim referenciado neste trabalho.

Como señala Josiah Ober en referencia a la antigua Grecia, de los tres principales términos empleados para categorizar el poder político – monarchia, oligarchia y democratia –, únicamente el de démokratia se desentiende del número. El monos de monarchia apunta a un gobierno en solitario; el hoi oligoi de oligarchia señala el poder de un grupo reducido. El término demokratia es el único que no ofrece ninguna respuesta a la pregunta por la cantidad. El poder del demos no es el poder de la población ni el de su mayoría, es más bien el poder de cualquiera. Todo el mundo tiene el mismo derecho a gobernar que a ser gobernado (ROSS, 2010:113).

A democracia radical refere-se, portanto, à atividade política⁴ por excelência. Concretiza-se a partir da autonomia, enquanto capacidade deliberativa e reflexiva coletivamente produzida, ao mesmo tempo em que se perfaz como ação efetiva de constante questionamento às instituições consolidadas, no intuito de mantê-las abertas à criatividade dos sujeitos políticos. Nesses termos, democracia tem a ver com a noção de potencialidade e capacitação que permitem às pessoas descobrirem por si mesmas modos de atuação com os quais sejam materializados interesses comuns (ROSS, 2010:112).

Todavia, como assinala Ross, o termo democracia sofreu tantas corrupções em seu sentido no decorrer dos séculos que sua invocação atual se mostra largamente desvinculada de sua concepção radical, de forma que tem sido, historicamente, cada vez mais esvaziada do seu conteúdo, tornando-se uma palavra extremamente maleável e cooptada pela tradição conservadora. Paradoxalmente, as pseudo-“democracias” contemporâneas têm se conformado em um modelo no qual importantes decisões são tomadas em segredo nos bastidores do governo, do parlamento, ou dos aparatos partidários, etc, retirando

⁴ A partir de uma concepção agonística da política, entende-se aqui que sua atividade não se restringe às esferas públicas/estatais, mas se estende, no viés apresentado por Matos, a todo o cenário em que o pensar atua materialmente em um conflituoso, indeterminado e potente terreno no qual se cria a felicidade humana (MATOS, 2014:101-108).

da esfera política a efetiva possibilidade de participação dos sujeitos, e de maneira que a forma e o procedimento ganham importante peso na caracterização de um “fazer democrático”. Mais explicitamente:

La democracia se ha transformado en una ideología de clase que viene a servir de justificación a un conjunto de sistemas que permiten que un número muy reducido de personas gobiernen, y que lo hagan, por así decir, prescindiendo de la gente; sistemas que parecen excluir cualquier otra posibilidad que no sea la de la reproducción al infinito de su propio modo de operar. Haber conseguido imponer una economía de libre mercado desenfrenada y carente de regulación, un derecho a intervenir, sea por medios militares o de otro tipo, en el territorio de innumerables naciones soberanas y en sus asuntos internos, y lograr dar a todo esto el nombre de “democracia”: ha sido una proeza increíble. Y supone un éxito asombroso habérselas ingeniado para hacer que el mercado pase por ser un evidente prerequisite de la democracia, obteniendo además que se juzgue que la democracia pide inexorablemente la implantación de ese mismo mercado (ROSS, 2010:122-123).

Assim, a despeito da importante carga conceitual que a noção de democracia traz em sua radicalidade, no desenvolver da política moderna de matriz liberal a democracia se redefiniu de maneira a ser concebida como uma característica dos Estados, chegando ao ponto de se substituir sua ideia central de “governo de si” pelo mero processo de limitação do poder e do sufrágio universal na escolha daqueles que governarão os “outros”. Trata-se aqui da contraditória inserção do dispositivo representativo na versão liberal de democracia encarnado na figura do Estado.

A ideia de representação, por meio da qual se conciliou as noções opostas de democracia e a separação entre governantes e governados sob a figura do Estado, oscila na história da teoria política, conforme

explica Hanna Pitkin, como mecanismo para “se fazer presente os interesses da nação”, e a versão de “se fazer presente os interesses pessoais por meio do voto” (PITKIN, 2006:35). Nesses termos, o mecanismo representativo que conformou a estrutura da democracia liberal (da qual, ressalta-se, somos herdeiros diretos) foi concebido como “uma espécie de filtro para refinar e ampliar as perspectivas do público, ao passá-las por um corpo eleito de cidadãos, cuja sabedoria pode discernir melhor os verdadeiros interesses de seu país” (PITKIN, 2006:36).

Desse modo, levantados os elementos que configuram a moderna concepção de democracia e a teoria política que a sustenta, encontramos três importantes dimensões que interagem reflexivamente: 1) interesses públicos constitucionalmente protegidos e politicamente representados, de modo que interesses privados não se sobreponham ao bem coletivo; 2) interesses individuais constitucionalmente protegidos e politicamente representados, no intuito de proteger os indivíduos de um arbítrio soberano, bem com as minorias desfavorecidas frente às possíveis decisões de uma maioria; 3) regras e princípios constitucionalmente determinados, que orientam de que maneira esses interesses devem ser conciliados, e que devem ser constantemente interpretados mediante a materialidade do social. No entanto, frente a uma concepção cada vez mais pluralista e multiculturalista do político que antes se inscrevia sob o símbolo reduzido da “nação”, os debates contemporâneos acerca da democracia têm voltado considerável atenção para os limites e possibilidades de se reconhecer e, assim, fazer presente as demandas de grupos identitários em um projeto político comprometido com a realização dos direitos fundamentais garantidos a todos os cidadãos. Em outras palavras, uma vez solapado pelo dispositivo representativo o projeto radicalmente democrático de construção coletiva do político, a questão colocada em debate consiste no modo pelo qual as instituições jurídico-políticas, coordenadas por um restrito número de indivíduos, deem conta da complexidade do social tendo em vista um ideal de bem comum.

Conceber a democracia nesses termos, ou seja, como forma política institucional que busca equilibrar os interesses pessoais com os interesses da nação via os representantes do povo, nos leva a pensarmos acerca da conceituação feita por Norberto Bobbio:

Afirmo preliminarmente que o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos. (...) No entanto, mesmo para uma definição mínima de democracia, como é a que aceito, não bastam nem a atribuição a um elevado número de cidadãos do direito de participar direta ou indiretamente da tomada de decisões coletivas, nem a existência de regras de procedimento como a da maioria (ou, no limite, da unanimidade). É indispensável uma terceira condição: é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão decidir sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra. Para que se realize esta condição é necessário que aos chamados a decidir sejam garantidos os assim denominados direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc. — os direitos à base dos quais nasceu o estado liberal e foi construída a doutrina do estado de direito em sentido forte, isto é, do estado que não apenas exerce o poder sub lege, mas o exerce dentro de limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos “invioláveis” do indivíduo. Seja qual for o fundamento filosófico destes direitos, eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos próprios mecanismos predominantemente procedimentais

que caracterizam um regime democrático. As normas constitucionais que atribuem estes direitos não são exatamente regras do jogo: são regras preliminares que permitem o desenrolar do jogo (BOBBIO, 1997:18-20).

Ainda que não caiba ao escopo deste trabalho avaliar a larga doutrina que se desenvolve a partir da paradigmática definição de Bobbio, na qual as “regras do jogo” são definidas, densificadas e analisadas sob diferentes perspectivas, valores e pressupostos, é importante voltarmos-nos às ideias parlamentares de “governo” e “Estado” que se sustentam na necessidade de se resguardar um *minimum* de formalidade no intuito de garantir sua existência enquanto sistema discursivo aberto. Trata-se de uma premissa que se desdobra, por sua vez, na exigência de se deslocar a tarefa do debate e da decisão política a um grupo de especialistas, que tenham uma tênue vinculação com a comunidade que representam. No entanto, não raramente esse processo redundando em uma situação na qual o exercício da cidadania é substituído pelo reino das vontades privadas desses supostos delegados, culminando em uma despolitização do próprio corpo político (MATOS, 2013:86-89).

Tendo isso em vista, para analisarmos melhor de que modo esse processo se consolida, recorreremos à teoria da identidade constitucional exarada por Michel Rosenfeld, bem como aos debates acerca da concepção de reconhecimento e a afirmação identitária sob a qual ela se sustenta, no intuito de refletirmos acerca da viabilidade de se realizarem as premissas democráticas via instituições representativas.

2. Democracia, antagonismo e o reconhecimento da identidade constitucional

A questão da democracia e o processo de articulação político-identitária que se perfaz no âmbito social, quando tensionados frente a instituições políticas de deliberação, encontram respaldo em uma

compreensão da Constituição em seu sentido vivo, ou seja, como um processo de atualização normativa do próprio sistema de direitos, de modo que sua análise no campo da teoria constitucional, à luz da teoria democrática que ela própria determina, tem remontado constantemente às discussões acerca do reconhecimento, no intuito de tornar imanente e garantir materialidade à ideia de universalidade dos direitos fundamentais constitucionalmente afirmados. Essa chave interpretativa permite que o direito expresso em textos ganhe novos sentidos a partir da vivência histórica e na constância de um aprendizado social, de modo que as promessas não cumpridas e as frustrações geradas ao longo desse processo permanecem abertas a novas leituras. Não obstante, inaugura-se também um novo problema que reside na própria construção de sentido desses textos, um risco irreduzível inerente ao político de modo que “o espaço público deixa de ser constituído e passa a ser dependente da articulação dos sentidos atribuídos a textos formalizados como normas a partir de procedimentos” (REPOLÊS, 2010, p. 138).

Antes de adentrarmos nas bases da teoria da identidade do sujeito constitucional e as discussões que a circundam, é preciso ressaltar a riqueza do debate acerca do reconhecimento, que encontra no pensamento hegeliano seu maior legado, e se desdobra com densidade em diferentes teorias, com destaque para os tradicionais trabalhos de Charles Taylor e Axel Honneth. No entanto, um incursão aprofundado acerca dessas explanações excede os objetivos deste artigo. Em linhas gerais, importa termos em vista que as reflexões acerca do reconhecimento que interessam à teoria democrática em seus contornos constitucionais dizem respeito ao processo de expansão das perspectivas normativas na medida em que são identificados (novos) sujeitos de direitos. Ou seja, nessa lógica, a experiência democrática se perfaz em um processo jurídico hermenêutico de identificação de sujeitos que lutam por reconhecimento a partir das desigualdades por eles vividas no âmbito social, e significadas como opressivas a partir do discurso constitucional. É esse processo de identificação e suas relações com os mecanismos representativos - que se encontram

implícitos enquanto mediação na lógica do reconhecimento apropriada pela teoria constitucional - que buscaremos explorar. Para tanto, imperioso trabalharmos a referencial tese da “identidade constitucional” exarada por Rosenfeld em “A identidade do sujeito constitucional”.

2.1. A identidade constitucional e seu reconhecimento

No trabalho supracitado, Michel Rosenfeld busca atualizar a categoria do “sujeito de direito” por meio da noção de “sujeito constitucional”, trabalhando com contornos identitários a serem continuamente repensados e reconstruídos. O autor ressalta a complexidade da tarefa de se construir uma identidade para o sujeito constitucional, na medida em que faltam fundamentos rígidos na constância do paradigma do Estado de Democrático de Direito para se legitimar a autoridade e a ordem constitucional.

Não obstante seja atribuída ao texto constitucional uma inexorável incompletude, o que salienta a necessidade deste se manter aberto a múltiplas interpretações plausíveis em detrimento de uma perspectiva constitucionalista purista (ROSENFELD, 1994:2), Rosenfeld se posiciona no ponto de tensão entre o pluralismo⁵ do constitucionalismo contemporâneo e seu vínculo original e inquebrável com a tradição constitucional - tradição essa que se perfaz, é preciso lembrar, como produtora de exclusões identitárias na medida em que inclui outras. Isso porque Rosenfeld assume de antemão que não há ruptura completa com o passado, e que nenhuma constituição revolucionária se sustenta em um deserto de sentido (ROSENFELD, 1994:10). Nesses termos, o autor sustenta que o sujeito constitucional emerge do hiato entre a identidade do constituinte e a

⁵ Em contraposição ao constitucionalismo moderno, que fundava sua identidade mais ou menos homogeneizada pela religião, ética e as normas jurídicas da época, que se apoiavam mutuamente, o pluralismo constitucional “requer que um grupo que se constitua em um eu (*self*) coletivo reconheça grupos similarmente posicionados como outras *selves*, e/ou que cada eu individual (*individual self*) trate os demais indivíduos como outros eu, como outras pessoas (*selves*). Em contraste com o outro externo, este último, precisamente por residir na forma política constitucional (*constitutional polity*), pode ser denominado o ‘outro interno.’” (ROSENFELD, 1994:7).

do Outro que deve ser incluído, por meio da renúncia e da limitação do poder do Mesmo que conformará a ideia de governo limitado do constitucionalismo moderno.

Assim, em contraposição ao modelo político que se ampara na simples divisão dos poderes, ou ao focado no fortalecimento de uma identidade nacional donde se poderia deduzir uma vontade geral, Rosenfeld sustenta que o espírito do constitucionalismo democrático jaz no exercício dialético do Eu e do Outro pautado na alienação dos sujeitos no que tange ao referencial discurso das regras do jogo democrático.

O sujeito constitucional, que emerge do encontro do eu com o outro, fundado na ausência e na alienação, encontra-se em uma posição que requer que esqueça a sua identidade através do *medium* de um discurso constitucional, enraizado em uma linguagem comum que vincula (*binds together*) o multifacetado eu constitucional aos seus múltiplos outros. Esse discurso constitucional deve ser construído, sobretudo, a partir de um texto constitucional que deve ser localizado em seu contexto próprio, levando em conta as restrições normativas e factuais relevantes. Como o texto é dependente do contexto e como o contexto é aberto a finalidades (*open-ended*) e sujeito a transformações ao longo do tempo, o sujeito constitucional precisa recorrer ao discurso constitucional para inventar e reinventar a sua identidade. Em outros termos, o sujeito constitucional, motivado pela necessidade de superar a sua carência (*lack*) e inerente incompletude, precisa se dotar do instrumental do discurso constitucional para construir uma narrativa coerente na qual possa localizar uma auto-identidade plausível (ROSENFELD, 1994:12).

Partindo da premissa de que “o sujeito constitucional é o sujeito do discurso constitucional” (ROSENFELD, 1994:6), que o constitui e

a ele se submete, Rosenfeld aposta na potencialidade reconstrutiva da interpretação e elaboração constitucionais para a composição (e assim integração) de novas identidades como “identidades constitucionais”, em um processo de harmonização entre novos elementos e os anteriormente existentes de forma a “recombinar todos os elementos envolvidos em um quadro inteligível e persuasivo” (ROSENFELD, 1994:15). Não obstante, o autor reforça a necessidade de que essa “imaginação contrafactual” a ser exercitada resulte em uma “reconstrução útil e aceitável”, de modo que seja empregado um padrão consistente para mantê-la no “interior de limites aceitáveis” (ROSENFELD, 1994:15), limites estes que são normativos e inerentes ao constitucionalismo.

Sem dúvida, todos esses limites (que são precisamente os seguintes: o compromisso com o princípio do governo limitado, a adoção do princípio do Estado de Direito - *rule of law* - e a proteção dos direitos fundamentais) promovem o mútuo reconhecimento entre o “eu” (*self*) e o outro, e mantêm “eu” (*self*) e outro no mesmo patamar de dignidade. E ainda mais, ao se submeter a esses limites, a reconstrução naturalmente se volta para tarefa de avaliar a legitimidade das efetivas normas constitucionais. Além de requerer a observância às restrições do constitucionalismo, a reconstrução contrafactual pode ser reforçada suplementarmente pela integridade sob a condição da plausibilidade lógica, avaliada nos termos das circunstâncias prevaletentes. Essa última condição, inspirada no conceito hegeliano do sujeito que se desenvolve em uma série de diferentes estágios, exige uma reconstrução contextualmente fundada apta a apreender as tensões e contradições efetivas encontradas no interior das relações políticas e sociais prevaletentes. Em cada estágio de seu desenvolvimento histórico, o sujeito constitucional enfrenta determinadas contradições que o motivam

a buscar coerência mediante o emprego da imaginação contrafactual. Assim, a reconstrução parece mais útil se ela apontar para uma solução plausível das contradições prevalecentes ao elaborar um quadro contrafactual que não exceda o horizonte de possibilidades delimitado pelas condições materiais existentes. Em suma, do ponto de vista da identidade do sujeito constitucional, a legitimidade da reconstrução depende da adoção das normas incorporadas no constitucionalismo, vinculada ao respeito aos limites impostos pelo relevante horizonte das possibilidades (ROSENFELD, 1994:16).

A abertura proposta por Rosenfeld a partir da lógica do reconhecimento, no contínuo processo de inclusão-exclusiva para se determinar a identidade do sujeito constitucional, aparece como uma importante demarcação entre direito e política evidenciando sua precariedade. No entanto, ao destacar a “utilidade” e “aceitabilidade” no processo de reconhecimento, e estabelecer limites bem acentuados que implicam a existência da separação entre a sociedade civil e o Estado, ou seja, uma esfera nas quais se dão as lutas por reconhecimento e outra na qual essas lutas são analisadas no intuito de incluí-las ou não na dialética da identidade, Rosenfeld nos leva a refletir *quem* são os responsáveis por esse processo de identificação, e quais os efeitos desse processo.

2.2. O reconhecimento da identidade constitucional e suas fronteiras críticas na esteira do paradigma identitário

Compreendido o papel da afirmação identitária no campo político, bem como sua conexão com o processo de reconhecimento da identidade do sujeito constitucional que se concretiza (ou não) de forma deliberativa em um espaço separado de onde as lutas se efetivam, resta questionarmos acerca da potencialidade de libertação que um mecanismo representativo oferece às lutas por reconhecimento, bem

como os efeitos na constituição do próprio tecido social. Afinal, a despeito de um *dever-ser* no qual a autoridade se afirma apenas como guardiã de um lugar do pacto fundamental que deve permanecer vazio, simbolicamente ocupado pela vontade geral e, assim, *idealmente* atua desligada de visões político-partidárias, éticas, morais, religiosas, ou ligadas a outros interesses privados, é preciso se perguntar sobre a real possibilidade de se exercer essa neutralidade no momento da decisão de reconhecimento. Principalmente quando se tem em vista que as articulações sociais são analisadas por terceiros à luz de princípios por vezes conflitivos, bem como de amplos e abertos conceitos que norteiam os direitos fundamentais, aspectos esses que dificultam o estabelecimento de uma “moldura intransponível” no trabalho hermenêutico do jurista. Em outros termos, a questão que permanece é sobre a possibilidade da “soberania popular” expressa nos princípios constitucionais ser representada por meio da voz de alguns a partir da lógica do reconhecimento, na medida em que o “povo”, em sua multiplicidade inerente, resta alocado na mera função reivindicativa de inclusão a ser reconhecida por um reduzido número de agentes que sopesará sua reivindicação.

Analisando por esse ângulo, a teoria do reconhecimento adaptada à teoria jurídica parece se manter, na esfera da facticidade, continuamente irrealizada, de modo que a identidade constitucional permanece se definindo a partir de uma falta. Em outras palavras, na dialética da intersubjetividade, o sujeito constitucional aparece como aquele cujos poderes deliberativos são extremamente limitados (voltados, quando muito, ao direito ao voto em um momento eleitoral, que pouco condiz com a manifestação de uma vontade democrática), de modo que sua identidade permanece dependente do reconhecimento do outro sem que a devida reciprocidade seja de fato efetuada.

Esse problema não passou despercebido nos debates acerca do reconhecimento, de modo que Nancy Fraser tensiona os modelos monistas de Taylor e Honneth (nos quais o reconhecimento aparece como elemento fundamental da teoria social) ao dissociar a redistribuição e a representação da categoria do reconhecimento,

rejeitando a ideia de que aquelas seriam meros elementos derivados deste em um paradigma de justiça. Enfrentando o padrão excludente de certos grupos sociais, que se delineia empiricamente nas deliberações das instituições políticas como um reflexo das relações de subordinação que se apresentam na sociedade civil, subordinações essas que se encontram também cristalizadas nas próprias instituições, a autora sustenta que o reconhecimento não se completa sem uma participação paritária nos processos deliberativos (FRASER, 2003:30).

For the status model, in contrast, misrecognition is a matter of externally manifest and publicly verifiable impediments to some people's standing as full members of society. To redress it, again, means to overcome subordination. This in turn means changing institutions and social practices - once again, by deinstitutionalizing patterns of cultural value that impede parity of participation and replacing them with patterns that foster it (FRASER, 2003:31)⁶.

A autora destaca, portanto, a importância de se estabelecerem condições objetivas e simbólicas que, calcadas na redistribuição material e na supressão de normas que reproduzam valores depreciativos de determinado grupo (FRASER, 2003:36), complementem e possibilitem a efetivação do processo de reconhecimento como ideal de justiça em uma sociedade democrática plural, na medida em que proporcionam maior paridade nos processos deliberativos.

A despeito das refutações realizadas por Honneth acerca da explanação de Fraser, o que nos interessa para fins deste trabalho são as portas abertas pela argumentação da filósofa no campo das lutas identitárias. Ao assumir que uma deliberação democrática

⁶ “Para a função deste modelo, em contraste, o falso reconhecimento trata de impedimentos, externamente manifestos e publicamente verificáveis, para que certas pessoas sejam percebidas como membros plenos de uma sociedade. Corrigir isso, mais uma vez, significa vencer a subordinação. Por sua vez, isso significa mudar as instituições e práticas sociais - mais uma vez, pela desinstitucionalização de padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a fomentam” (**Trad. Livre**).

justa em um processo de reconhecimento da identidade do sujeito constitucional exige participação paritária (FRASER, 2003:44), a reflexão de Fraser abriu espaço para o desenvolvimento de teorias políticas voltadas a problematizar a própria representação nas instituições públicas e sua suposta neutralidade nas decisões acerca das lutas por reconhecimento, lançando um olhar crítico à identidade dos agentes que ocupam esse espaço de deliberação⁷.

A ideia de que a exclusão de determinados grupos das esferas de poder implica em uma distorção dos resultados deliberativos alimentou reflexões e propostas ligadas àquilo que Hanna Pitkin em seu clássico *“The Concept of Representation”* já denominara “representação descritiva”: uma concepção geral de que o espaço da representação deveria refletir a esfera dos representados proporcionalmente, sem distorções, constituindo um verdadeiro eco da sociedade civil (PITKIN, 1972:61-64). Na tipologia desenvolvida por Pitkin, essas propostas se fundamentam na noção de que a representação não se esgota em seu aspecto formal (compreensão de que os representantes agiriam com autorização de seus representados), mas inclui a dimensão dos representantes agirem no interesse dos seus representados, devendo se espelhar neles na medida em que se identificam (PITKIN, 1972:80-84). Trata-se de uma lógica em que o espaço representativo é concebido como um microcosmo da sociedade civil e os grupos identitários que nela se constituem. Sob esse viés interpretativo:

Representation is accurate correspondence to the nation, being a perfect replica, so as to justify the actions of the legislature as “what the nation would have done”. Representing may be seen as an accurate correspondence between legislature and nation, not for the purposes of information, but to ensure that the legislature does

⁷ A despeito dos contornos representativos que o conceito de paridade assumiu nos debates feministas na França como proposta de um sistema de cotas no parlamento, Fraser sustenta que ao cunhá-lo em 1990 fez referência à condição de se encontrar em pé de igualdade com os demais em um espaço deliberativo, sem explicitar qual o grau exato de equidade é necessário para se garantir essa paridade (uma vez que os próprios níveis de equidade devem ser deliberados pelos agentes sociais envolvidos) (FRASER, 2003:101).

what the people themselves would have done if they had acted directly. Thus accurate representation becomes a way of justifying government of the many by the few, a rationale for representative democracy. Whatever the legislature does will be what the whole nation would have done in its place; so no one will have right or reason to complain. A copy sufficiently like an original can be substituted for the original without making any difference (PITKIN, 1972:84)⁸.

O desenvolvimento desse modelo encontra fortes críticas que apontam para o processo de reificação dos grupos identitários, que se perfaz a partir de uma compreensão essencialista acerca da identidade. Isso porque parte do pressuposto de que existe um cerne substancial definidor da identidade que se reproduz em determinado grupo que luta por reconhecido, de modo que independente do sujeito que ocupe o espaço representativo, ele estará vinculado aos interesses de seu grupo identitário. No entanto, esse raciocínio desconsidera a singularidade dos sujeitos que implica em diferentes posicionamentos e agenciamentos, não necessariamente vinculados aos interesses do grupo identitário que representa simplesmente por partilharem características comuns consideradas “substanciais”. Ademais, há que se ter em vista que quando uma política de reconhecimento se desenvolve pautada em determinadas características consideradas constitutivas de uma identidade coletiva, essa lógica produz um efeito reflexo de normalização como determinação de um modo de ser ligado à matriz identitária correspondente. Ou seja, trabalha-se o (re) conhecimento de si como afirmação do *Mesmo*, e não como a sempre aberta possibilidade de ser *Outro*.

⁸ “A representação é a correspondência precisa para com a nação, sendo uma réplica perfeita, de modo a justificar as ações do poder legislativo como “o que a nação teria feito”. Representar pode ser visto como uma correspondência exata entre Legislativo e nação, não para fins de informação, mas para garantir que o legislador faça o que as próprias pessoas teriam feito se tivessem agido diretamente. Assim, a representação precisa se torna uma forma de justificar o governo de muitos por alguns poucos, uma justificação para a democracia representativa. Qualquer coisa que o legislador faça será o que toda a nação teria feito em seu lugar; de modo que ninguém terá direito ou razão para reclamar. Uma cópia suficientemente próxima ao original pode substituir o original sem expressiva diferença” (**Trad. Livre**).

Essa crítica ao essencialismo que atua como premissa para as políticas identitárias calcadas na lógica do reconhecimento encontra subsídio nos trabalhos acerca da “identidade de gênero” desenvolvidos por Judith Butler, nos quais a filósofa salienta o caráter performativo da identidade e os efeitos reflexos que uma política identitária exerce sobre os modos de ser dos sujeitos.

To what extent do regulatory practices of gender formation and division constitute identity, the internal coherence of the subject, indeed, the self-identical status of the person? To what extent is “identity” as a normative ideal rather than a descriptive feature of experience? And how do the regulatory practices that govern gender also govern culturally intelligible notions of identity? In other words, the ‘coherence’ and ‘continuity’ of the ‘person’ are not logical or analytic features of personhood, but, rather, socially instituted and maintained norms of intelligibility (BUTLER, 2002:23)⁹.

Ou seja, propondo-se a pensar como a identidade se constitui na medida em que é expressa e, conseqüentemente, como se reproduz na instituição de políticas sustentadas em um suposto “essencialismo” da identidade que formaria certos grupos sociais, a pensadora conclui que a substância da identidade aparece antes como efeito do que causa de determinado arranjo de forças sociais, dentre as quais as políticas de reconhecimento se encontram. Por consequência, o processo de afirmação identitária no qual um determinado modo de ser passa a ser inteligível e, assim, reconhecido, implica uma ação de exclusão daquilo que a identidade delimitada “não é”.

⁹ “Até que ponto as práticas regulatórias da formação de gênero e sua divisão constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, de fato, o status de ‘auto-identico’ da pessoa? Em que medida a “identidade” é um ideal normativo, em vez de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas regulamentares que regem o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis da identidade? Em outras palavras, a “coerência” e “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da personalidade, mas, sim, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (Trad. Livre).

The cultural matrix through which gender identity has become intelligible requires that certain kinds of ‘identities’ cannot ‘exist’ – that is, those in which gender does not follow from sex and those in which the practices of desire do not “follow” from either sex or gender. “Follow” in this context is a political relation of entailment instituted by the cultural laws that establish and regulate the shape and meaning of sexuality. Indeed, precisely because certain kinds of ‘gender identities’ fail to conform to those norms of cultural intelligibility, they appear only as developmental failures or logical impossibilities from within that domain (BUTLER, 2002:24)¹⁰.

Esse entendimento exarado por Butler coincide parcialmente com os fundamentos da teoria exposta por Mouffe e Laclau, no entanto, o que estes autores sugerem é que essa dinâmica da identidade seja estrategicamente utilizada para potencializar o aspecto agonístico do político, de modo que a precariedade das identidades coletivas e a multiplicidade que dela deriva produzam por meio das lutas por reconhecimento mecanismos político-institucionais mais plurais. Nessa esteira estratégica de se pensar a representação de grupos sociais minoritários nos âmbitos institucionais, Iris Young aparece como importante expoente. Na medida em que a autora descarta um ideal de representatividade neutra, ela ressalta a importância de se criar espaços de influência para determinados grupos nos âmbitos de deliberação por meio de um modelo que chamou de “representação específica”.

¹⁰ “A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero tornou-se inteligível exige que certos tipos de “identidades” não podem “existir” - ou seja, aquelas em que o gênero não resulta do sexo e aquelas em que as práticas de desejo não “seguem” a partir do sexo ou do gênero. “Seguir”, neste contexto, é uma relação política de vinculação instituída pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o sentido da sexualidade. De fato, precisamente porque certos tipos de “identidade de gênero” não se conformam às normas da inteligibilidade cultural, eles aparecem apenas como falhas de desenvolvimento ou impossibilidades lógicas de dentro desse domínio” (Trad. Livre).

Arguments for the special representation of structural social groups that would otherwise be under-represented, therefore, appeal to the contribution such practices can and should make to inclusive political discussion and engagement with those who are different and with whom there may be conflicts. First, when there has been a history of the exclusion or marginalization of some groups from political influence, members of those groups are likely to be disaffected with that political process; they may be apathetic or positively refuse to try to engage with others to solve shared problems. Under such circumstances, the specific representation of disadvantaged groups encourages participation and engagement. Secondly, where some structural social groups have dominated political discussion and decisionmaking, these social perspectives have usually defined political priorities, the terms in which they are discussed, and the account of social relations that frames the discussion. At the same time these perspectives are not experienced as only one way to look at the issues, but rather often taken as neutral and universal. Special representation of otherwise excluded social perspectives reveals the partiality and specificity of the perspectives already politically present. Special representation of marginalized social groups, finally, bring to political discussion and decision-making the situated knowledges I discussed in Chapter 3. Because of their social positioning, members of structurally differentiated groups often have different understandings of the causes of the problems and conflicts and the possible effects of proposed solutions. They have differing perceptions of one another and different understandings of the society's history and current relationships. If only a few of those understandings influence discussion and decision-making, political actors are more likely to perpetuate injustice or take imprudent action (YOUNG, 2000:144-145)¹¹.

11 “Argumentos para a representação especial de grupos sociais estruturais que seriam sub-representados, portanto, apela para a contribuição que tais práticas podem e devem levar à discussão política inclusiva, bem como para o envolvimento

Todavia, em vista das críticas voltadas à essencialização da noção de identidade que a proposta representativa produz, Iris Young intenta desatrelar sua proposta de representação específica de um viés identitário (YOUNG, 2000:126). Conforme explica, não se trataria de um mecanismo no qual o representante advoga em nome dos representados considerando a identidade que compartilham, mas sim de um mecanismo de conectividade baseada na similaridade de perspectiva entre os agentes envolvidos.

Following the logic of the metaphor of group differentiation as arising from differing positions in social fields, the idea of social perspective suggests that agents who are 'close' in the social field have a similar point of view on the field and the occurrences within it, while those who are socially distant are more likely to see things differently.

[...]

Perspective is a way of looking at social processes without determining what one sees. Thus two people may share a social perspective and still experience their positionality differently because they are attending to

com aqueles que são diferentes e com quem pode haver conflitos. Em primeiro lugar, quando há um histórico de exclusão ou marginalização de alguns grupos do espaço de influência política, os membros desses grupos são susceptíveis a se desligar desse processo político; eles podem se tornar apáticos ou positivamente se recusarem a tentar um envolvimento com os outros para resolver problemas comuns. Sob tais circunstâncias, a representação específica de grupos desfavorecidos incentiva a participação e engajamento. Em segundo lugar, onde alguns grupos sociais estruturais dominam a discussão política e a tomada de decisões, suas perspectivas sociais aparecem geralmente com prioridades políticas bem definidas, assim como os termos por meio dos quais elas são discutidas e a referência das relações sociais que enquadram a discussão. Ao mesmo tempo, essas perspectivas não são experienciadas como apenas *uma* maneira de olhar para os problemas, mas muitas vezes tomadas como neutras e universais. A representação especial de perspectivas sociais excluídas, no entanto, revela a parcialidade e especificidade das perspectivas já politicamente presentes. Finalmente, a representação especial de grupos sociais marginalizados traz à discussão política os conhecimentos situados discutidos no Capítulo 3. Devido ao seu posicionamento social, membros de grupos sociais estruturalmente diferenciados muitas vezes têm compreensões diferentes das causas dos problemas e conflitos, bem como dos possíveis efeitos das soluções propostas. Eles têm percepções diferentes uns dos outros e diferentes compreensões da história da sociedade e dos relacionamentos atuais. Se apenas poucos desses entendimentos influenciarem a discussão e tomada de decisões, os atores políticos se encontram mais propensos a perpetuar a injustiça ou tomar medidas imprudentes”. (Trad. Livre)

different elements of the society. Sharing a perspective, however, gives each an affinity with the other's way of describing what he experiences, an affinity that those differently situated do not experience. This lesser affinity does not imply that those differently positioned cannot understand a description of an element of social reality from another social perspective, only that it takes more work to understand the expression of different social perspectives than those one shares.¹⁷ Social perspective is the point of view group members have on social processes because of their position in them (YOUNG, 2000:136-137)¹².

Conforme análise¹³ de Teresa Sacchet, apesar do projeto de representação específica ancorado na noção de perspectiva socialmente compartilhada pareça responder à acusação ao essencialismo, uma vez que não se encontra amparado na ideia de identidade, “qualquer posição que reivindica benefícios especiais, tanto para grupos quanto para membros de grupos, implica uma noção de ‘commonality’ entre os membros de um grupo e é, portanto, essencializante” (SACCHET, 2012:425). Afinal, lembrando a circularidade entre reconhecimento e representação apresentada por Fraser, não há que se pensar uma representação específica sem antes passarmos por um processo

12 “Seguindo a lógica da metáfora da diferenciação de grupos como resultante de diferentes posições no campo social, a ideia de perspectiva social sugere que os agentes que estão “próximos” no campo social têm um ponto de vista similar nesse campo e acerca das ocorrências dentro dele, enquanto aqueles que estão socialmente distantes são mais propensos a ver as coisas de forma diferente.
[...]

Perspectiva é uma maneira de olhar para os processos sociais, mas que não determina o que se vê. Assim, duas pessoas podem compartilhar uma perspectiva social e ainda experimentar a sua posição de forma diferente porque eles estão atentando para diferentes elementos da sociedade. Compartilhar uma perspectiva, no entanto, proporciona a que uma afinidade descritiva acerca de uma experiência, afinidade essa que aqueles posicionados diferentemente não experienciam. Essa afinidade menor não implica que aqueles que se encontram diferentemente posicionados não podem compreender uma descrição de um elemento da realidade social realizada a partir de outra perspectiva social, mas apenas que é preciso mais trabalho para entender a expressão de diferentes perspectivas sociais do que aqueles que já se compartilha. Perspectiva social é o ponto de vista que membros de um grupo social têm acerca dos processos sociais por causa das posições que ocupam neles”. (Trad. Livre)

13 Amparada argumentação de Kate Nash em “*Beyond Liberalism? Feminist Theories of Democracy*” (1998) e Anne Phillips em “*Which Equalities Matter?*” (1999).

de reconhecimento que, por sua vez, é ancorado em uma lógica identitária.

Por outro lado, Sacchet ressalva que o temor do essencialismo não deve impedir a sugestão de projetos que contribuam para melhorar a situação desses grupos, de modo que este seja trabalhado de modo estratégico (SACCHET, 2012: 427). A afirmação identitária não deve se tornar uma meta em si, no entanto, negar a validade das lutas por reconhecimento calcadas em desigualdades sociais historicamente cristalizadas constitui um descaso para o sentido que o reconhecimento jurídico fornece a essas lutas.

Essa posição ambígua encontra respaldo na obra “*Dispossession: The Performative in the Political*”, na qual Athena Athanasiou e a própria Judith Butler debatem a questão do reconhecimento e a matriz identitária que o sustenta em sua perspectiva convencional, ou seja, como uma questão de sobrevivência, na medida em tende a conceber os sujeitos como agentes pré-existentes que demandam reconhecimento por aquilo que essencialmente são. Tendo isso em mente, em certo ponto e retomando a referência que Gayatri Spivack faz ao liberalismo como “aquilo que nós não podemos não querer”, Butler salienta a importância do reconhecimento instrumentalizado no aparato jurídico.

And this is particularly true in those instances where there are no such laws, or where laws are being instituted that recognize rape as a crime (including marital rape). And yet, in turning to the law, one runs the risk of becoming broken by the law. And the struggle then to regain “standing” and “voice” becomes one that cannot be done alone, requiring as it does collective support, if not a social movement. And when this happens – and we know that very often it does not – we see the importance of grounding any appeal to the law within a social movement that sustains a critical relation to law (and the risks of becoming deconstituted, abjected,

precisely through the liberal instruments one needs)
(BUTLER, 2013:77).¹⁴

Nesses termos, ao ser questionada por Athanasiou acerca da possibilidade de se lançar mão aos mecanismos político-jurídicos nas lutas por reconhecimento e, ao mesmo tempo, não se perder em seu caráter normativo, Butler ressalta a importância de se saber instrumentalizar o poder estatal com consciência suficiente para não se assujeitar completamente a sua lógica (BUTLER, 2013:83). Ou seja, a autora defende que é preciso lutar nos níveis jurídicos ao mesmo tempo em que se luta contra a totalização desse recurso como único (BUTLER, 2013:86). Dito ainda de outra forma, mesmo que radicalmente diferente daquilo que se compreende por “autodeterminação”, “emancipação humana” ou libertação, é preciso analisar a afirmação identitária na luta por reconhecimento na medida em que se luta por sobrevivência, tendo em vista seus custos, mas indo além, tomando o reconhecimento em seu caráter transformativo das relações identitárias, e não como mera categoria protetiva ou restaurativa de danos.

Ainda nessa mesma esteira se encontram os filósofos Michael Hardt e Antonio Negri. Na busca por atualizar a crítica marxiana exposta na introdução deste trabalho, os autores se propõem a trabalhar a questão revolucionária em sua obra *“Commonwealth”*, sustentando que sua prática passa pela afirmação identitária, mas não pode acabar nela, caso contrário, se firmada enquanto propriedade a ser garantida por um poder soberano, resulta em fortalecimento das instituições hierárquica e excludentes (HARDT; NEGRI, 2009:326).

¹⁴ “E isto é particularmente verdadeiro nos casos em que não existem tais leis, ou onde as leis estão sendo instituídas para se reconhecer o estupro como crime (incluindo a violação conjugal). E ainda, voltando-se à lei, corre-se o risco de se romper por causa dela. E a luta para recuperar o “seu lugar” e “sua voz” torna-se uma que não pode ser realizada sozinha, exigindo apoio coletivo, até mesmo um movimento social. E quando isso acontece - e nós sabemos que muitas vezes isso não acontece -, vemos a importância de fundamentar qualquer recurso à lei em um movimento social que sustenta uma relação crítica com a lei (e os riscos de vir a ser desconstituído, tornado abjeto, precisamente por meio dos instrumentos liberais dos quais se necessita)”. (Trad. Livre).

The terminological distinction between emancipation and liberation is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine what you can become. Politics fixed on identity immobilizes the production of subjectivity; liberation instead requires engaging and taking control of the production of subjectivity, keeping it moving forward (HARDT; NEGRI, 2009:331)¹⁵.

A luta por libertação trabalhada pelos autores consiste, portanto, em abraçar a potência do movimento que marca a identidade dos sujeitos, negando a fixidez que o Estado e o capital pretendem lhe impingir. Afinal, além de reproduzir mecanismos de controle que reduzem a potência biopolítica própria à experiência democrática, cindindo o poder entre constituinte e constituído, as políticas identitárias meramente afirmativas também fortalecem a lógica da representação, uma vez que comumente servem aos mecanismos políticos de relações verticais, nas quais os processos de empatia são facilmente transpostos para as personificações representativas de autoridade. Trata-se aqui daquilo que Vladimir Safatle observa acerca das políticas multiculturalistas pautadas na tradicional teoria do reconhecimento: uma lógica de compensação. Ou seja, assumido o capitalismo como estágio final ou, em outras palavras, uma estrutura de organização universal, caberia ao modelo político neoliberal uma mera gestão de efeitos da sua opressão, na qual a lógica de hierarquia se afirma no próprio ato do dominador reconhecer o dominado, discutindo e julgando a natureza moral de suas demandas. Sob essa perspectiva, além dos sujeitos se encontrarem plasmados em uma matriz identitária, esta acaba por se tornar uma identidade que se

¹⁵ “A distinção terminológica entre emancipação e libertação é crucial aqui: enquanto a emancipação busca a liberdade da identidade, a liberdade de ser quem você realmente é, a libertação visa a liberdade de auto-determinação e auto-transformação, a liberdade de determinar o que você pode vir a ser. Uma política fixa na identidade imobiliza a produção de subjetividade; a libertação, por sua vez, requer envolvimento e tomada de controle da produção de subjetividade, mantendo-a em movimento”. (Trad. Livre).

constitui coerentemente na posição de subordinação. Nas palavras do autor:

As demandas por transformação social se transmutam em demandas por cuidado social. Mas a demanda por cuidado é uma demanda que, para funcionar, deve reconhecer a legitimidade do lugar do outro que pode cuidar de mim. Ela não é uma demanda política de transformação, mas uma demanda terapêutica de acolhimento. Quem pede por cuidado reforça a posição de quem aparece como capaz de cuidar (SAFATLE, 2015:334).

Assim, um projeto de reconhecimento que tem em vista substituir a luta pela libertação por uma proposta de tolerância na qual as identidades são afirmadas a partir do respeito do outro (respeito posto e garantido pelo violento aparato estatal) transforma a identidade em um fim em si mesmo, fixada de maneira a resguardar meramente o que se é, e não o que se pode vir a ser. Nesses termos, é preciso retomar o paradoxo já enunciado por Marx e Engels no “Manifesto Comunista” acerca da luta proletária: na condição de classe despossuída (de pátria, de propriedades, de valores familiares e religiosos que operam na moral burguesa), o proletariado não tem nada a perder, de modo que sua libertação se encontra em uma afirmação que visa sua autodestruição (ENGELS; MARX, 2003).

3. Conclusão

O presente trabalho buscou investigar as propostas e limites das políticas identitárias, calcadas na dialética do reconhecimento inscritas na atual configuração da democracia, na busca pela realização de seu caráter substancialmente plural por meio do paradigma do Estado de Direito. Para tanto, tendo como ponto de partida a proposta exarada por Chantal Mouffe e Ernesto Laclau para a radicalização da democracia, buscou-se investigar a teoria da identidade do sujeito

constitucional, que busca fundamentar uma forma de trabalhar as lutas sociais por reconhecimento no enquadramento constitucional. Na sequência, apresentaram-se as críticas realistas voltadas a esse modelo - que funciona pautado em uma separação entre sociedade civil e Estado -, e as possíveis formas de melhorá-lo via políticas de identidade. Por fim, refletiu-se criticamente acerca dessas propostas, sopesando seus benefícios e malefícios.

Nesses termos, a teoria da democracia radical nos permitiu refletir criticamente acerca do sentido discursivamente fixado- ou seja, os princípios fundamentais do Estado Democrático Liberal - a partir do qual se produzem as chamadas “identidades constitucionais”, e quais são suas repercussões tanto na produção de sujeitos políticos, quanto na conformação destes no interior de uma política limitada pela ideia de representação. Trata-se, portanto, da patente necessidade de se tensionar o projeto identitário que a leitura multiculturalista da teoria do reconhecimento possibilita aos sujeitos políticos, de forma que sejam repensados criticamente os limites que circundam a possibilidade de emancipação dos sujeitos para além de uma política normativa.

Tendo isso em vista, conclui-se, primeiramente, que uma crítica ao modelo afirmativo-identitário que a teoria do reconhecimento propõe na esfera do Estado liberal não deve se radicalizar ao ponto de negar a existência de grupos identitários no seio social, uma vez que isso resultaria em invisibilização das relações de dominação e opressão que nele se perfazem, reforçando a cegueira ideológica que muitas posições conservadoras defendem. Ademais, ressalta-se a importância de se manter as lutas por reconhecimento político-institucional no âmbito estratégico, de modo que o *meio* em que se luta não se torne o próprio *fim* da luta em si.

Nesse viés, é preciso não perder de vista no que consiste a própria tradição da democracia, marcada por sujeitos políticos inessenciais, que constituem politicamente uma comunidade an-árquica produzida e produtora de singularidades. Nas palavras de Andityas Matos:

É nesse sentido que Agamben fala de *singularidades que existem à sua própria maneira*, únicas capazes de conformar a comunidade que vem. Esta, inessencial, só pode ser uma comunidade de pessoas quaisquer, ou seja, sem identidades fixas e, portanto, inapropriáveis pelo Estado. Ao invés de se fundar em vínculos sociais, o Estado os interdiz e dissolve. Daí que Agamben acerte ao concluir que não há nada mais hostil ao Estado do que uma comunidade de inapropriáveis, de singularidades não redutíveis a identidades manejáveis pelo poder (ser negro, ser feminista, ser de esquerda etc.). É característico como o Estado só consegue “responder” aos graves problemas de sociabilidade mediante seus violentos códigos identitários (MATOS, 2014:159-160).

É nessa dimensão da recusa que reside o cerne da resistência e do que se compreende por poder destituente. Assim, conclui-se que é preciso pensar uma noção de alteridade na qual o despertencimento de si, a precariedade da própria identidade, seja reconhecida no núcleo inassimilável e irrepresentável do outro. Trata-se da condição para que novas relações e laços políticos sejam gerados, relações essas que não se limitariam a um caráter meramente compensatório, nem permitiriam ser apropriadas pelos movimentos econômicos que as circundam em um contínuo processo de expropriação.

Referências

ATHANASIOU, Athena; BUTLER, Judith. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BENSAID, Daniel. Apresentação. In: *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 9-32.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

BUTLER, Judith. *Gender trouble*. New York: Routledge, 2002.

COLLARDO, Ángel Calle. *Democracia radical: entre vínculos y utopias*. Barcelona: Icaria, 2011.

ENGELS, Friederich; Marx, Karl. *Manifesto comunista*. Ebook: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2003.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Trad. Joel Galb, James Ingram e Christiane Wilke. London: Verso, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

LUMMIS, C. Douglas. *Democracia radical*. Trad. Susana Guardado del Castro. México: Siglo XXI, 2002.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Contra el parlamento, contra la plutocracia: hacia una filosofía radical de la comunidad*. In: *Mientras tanto*, nº 118, Barcelona, jun.2013, pp. 83-102.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A multidão contra o Estado: rumo a uma comunidade inapropriável. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 108, Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, jan./jun. 2014, pp. 147-183.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Viavérta: Belo Horizonte, 2014.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*. London: University of California; 1972.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e ideias. Trad: Wagner Pralon Mancuso e Pablo Ortellado. In: *Lua Nova*, nº 67, São Paulo, 2006, pp. 15-17.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcêdo. *Identidade do sujeito constitucional e controle de constitucionalidade*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2010.

ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Trad. Menelick de Carvalho Netto. In: *Cardozo Law Review*, 1994.

ROSS, Kristin. Se vende democracia. In: *Democracia en suspenso*. Madrid: Casus Belli, 2010, pp. 103-125.

SACCHET, Teresa. Representação política, representação de grupos e política de cotas: perspectivas e contendas feministas. In: *Estudos Feministas*, nº20/2: 256, Florianópolis, maio/agosto de 2012, pp. 399-431.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. New York: Oxford University Press, 2000.

A questão do direito em Marx: uma análise dos escritos de 1843

*Murilo Leite Pereira Neto*¹⁶

Introdução

O texto que se encontra nas mãos do leitor, sujeito ao seu olhar atento e crítico – espera-se! –, é a primeira tentativa de exposição da pesquisa que venho realizando junto ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em torno do pensamento de Karl Marx e de sua crítica ao Direito nos escritos de 1843 – 1844, que conta com a colaboração e orientação atenta do professor Dr. Vitor Sartori. Registre-se, também, o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), que garante parte das necessidades materiais do pesquisador.

Chamado a colaborar com a obra coletiva organizada pelo professor Andityas Matos e pela professora Joyce Karine de Sá Souza, *Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anticapitalismo, autonomia e identidades mutantes*, proponho a seguinte discussão, que não é nova, e que muito se liga ao tema desta obra: a crítica marxiana ao Direito. A resposta, ainda que preliminar, nenhuma forma de dogmatismo é bem-vinda aqui, foi ensaiada tendo por base as formulações marxianas do ano de 1843, que se entende profundamente críticas ao Direito na medida em que trata dos seus limites emancipatórios.

1. Notas acerca da leitura imanente

Como é de se esperar, daremos prioridade ao próprio texto de Marx e ao seu desenvolvimento categorial característico do período,

¹⁶ Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre e doutorando pelo programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Faz parte dos seguintes grupos de pesquisa, cadastrados junto ao CNPq: Fundamentação filosófica dos direitos humanos; TRAMA – Trabalho e Marxismo; Marx e a crítica ao Direito e à política.

ninguém falará mais alto que o próprio autor. É importante separar o desenvolvimento intelectual de Marx das inúmeras interpretações de sua obra, ainda que se chamem marxistas e reivindiquem certa herança. Afinal, o primeiro a proceder tal diferenciação foi o próprio pensador, quando disse: “a única coisa que sei é que não sou um marxista” (MARX; ENGELS, 2010: 277). Marx, à lembrança de Heine, em repetidos casos, semeia dragões e colhe pulgas. Buscamos retornar aos desenvolvimentos próprios da arquitetônica erigida por Marx ao longo do seu itinerário intelectual, a partir da leitura imanente (CHASIN, 2009), da qual a posição de Marx frente ao Direito emergirá nos seus próprios termos, respeitando a coerência interna das categorias.

A leitura imanente possibilita a apreensão do objeto no seu desenvolvimento interno desde as origens – os “verdadeiros fundamentos”. Essa “investigação genética”, alude José Chasin (2009: 40), permite “a captura *imanente* da entificação examinada”, isto é, “a *reprodução analítica* do discurso através de seus próprios meios é preservado em sua identidade, a partir da qual, e sempre no respeito a essa integridade fundamental”, procurando “esclarecer o intricado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades”. O objetivo é evitar qualquer conclusão fragmentária do autor em estudo, ou seja, o fio condutor é o tracejado pelo autor e seu itinerário intelectual.

A história das publicações completas das obras de Marx e Engels é prova cabal das barreiras político-ideológicas colocadas à frente do seu tratamento rigoroso, exemplo disso é o que conta Gerald Hubmann (2012), novo editor das publicações *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA 2), que tiveram início em 1990. Segundo o novo editor,

[...] Moscou vetava qualquer emprego do adjetivo “crítico”, inclusive no título de uma edição histórico-crítica, e por fim não admitia que, com toda a importância de Marx e Engels, a edição completa planejada tivesse o dobro de volumes da edição das obras de Lênin. O ceticismo predominava em

relação a um “academicismo” desagregador e um historicismo relativista.

A conta dos equívocos, portanto, não pode ser paga somente pelos críticos de Marx, mas, sobretudo, pelos seguidores do pensamento marxiano, comumente chamado de marxistas, que reúne as mais variadas tradições. Esses, por uma série de razões injustificáveis (didatismo, praticismo revolucionário, argumento de autoridade para justificar o sistema político), vêm sistematicamente distorcendo o pensamento do autor alemão, não importando, nesse caso, os melhores desígnios, vez que, como diz o próprio Marx (2013: 345), “o caminho para o inferno é pavimentado com boas intenções”. Sendo mais preciso afirmar que para cada crítica feita ao pensamento marxiano há um “(auto)reconhecido” marxista defendendo a concepção criticada como própria do autor.

Partiremos, ainda, da crítica de José Chasin (2009: 29 e 38) à famosa tese do amálgama originário, que constitui vigoroso alicerce da pesquisa. Por excesso de didatismo ou para atender a determinados fins políticos, acabou-se encobrendo as formulações originais do pensamento de Karl Marx, por isso, entendemos, na esteira do importante marxista brasileiro, que o tratamento científico do autor alemão exige acompanhamento rigoroso do seu itinerário, evitando simplificações que reduzam o seu pensamento a uma colcha de retalhos, na qual estão presentes o que há “de melhor” do idealismo alemão, do socialismo francês e da economia política inglesa. Nessa tarefa, a descoberta de Chasin do “estatuto ontológico” em Marx é fundamental às pretensões aqui expostas de “retorno a Marx”, que não são, nem de perto, a sua hagiografia.

2. A propósito da questão do Direito em Marx nos escritos de 1843

Nos estudos de 1843 – 1844, Marx descobre a necessidade de compreender a “anatomia da sociedade civil-burguesa”, passando,

como se verá, pela crítica da economia política. Conclusão que o próprio autor relata no Prefácio de 1859:

[...] as relações jurídicas [*Rechtsverhältnisse*] bem como as formas de Estado [*Staatsformen*] não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano [*allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes*]; estas relações tem, ao contrario, suas raízes nas condições materiais de existência [*materiellen Lebensverhältnissen*], em sua totalidade, relações estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil” [*bürgerliche Gesellschaft*]. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa [*Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft*] deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2008: 47).

Observe-se que, a partir da crítica a Hegel, bem como nas obras que se seguem a esta primeira crítica, há o abandono decidido do terreno do direito, que, além de incapaz de solucionar as desigualdades, as misérias e as ditas questões sociais, sequer dá por conhecê-las, afinal “a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política”. Igualmente há um abandono de qualquer resquício do que se poderia chamar de “concepção jurídica de mundo”. Diz Marx, “as relações jurídicas, bem como as formas de Estado, não podem ser explicadas por si mesmas”, muito menos “pela chamada evolução geral do espírito humano”, pois “estas relações tem, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em sua totalidade, relações estas que Hegel [...] compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’ [*bürgerliche Gesellschaft*]”. A sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] é precisamente a esfinge que o atormenta e ameaça devorá-lo. Afinal, o que seria sua “obra-prima inacabada”, que Marx tanto temia que fosse ignorada, tal qual em Balzac (2012), *O Capital: crítica da economia política* [*Das Kapital: Kritik der politischen*

ökonomie], senão a tentativa de captar a lógica específica desse objeto específico: a sociedade civil-burguesa.

Ainda tratando do período aqui investigado, diz Marx:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode formular-se, resumidamente, assim: na produção social [*gesellschaftlichen Produktion*] da própria existência [*ihres Lebens*], os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais [*materiellen Produktivkräfte*] (MARX, 2008: 47).

Continua:

A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real [*reale Basis*] sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política [*juristischer und politischer Überbau*] e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência [*bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen*]. O modo de produção da vida material condiciona [*bedingt*] o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência [*Bewußtsein*] dos homens que determina [*bestimmt*] o seu ser [*Sein*]; ao contrário, é o seu ser social [*gesellschaftliches Sein*] que determina a sua consciência (MARX, 2008: 47).

Logo, dessas passagens selecionadas, depreende-se a valorização que o próprio Marx destina às suas investigações durante os anos de 1843 – 1844. A nova posição de Marx começa a ser arquitetada em Kreuznach, seu “gabinete de estudos”, quando inicia a formação de um pensamento, como defende José Chasin (2009), que se pode chamar

original, delineado nas suas três críticas ontológicas, cuja primeira é a crítica ontológica da politicidade, levada a cabo nos Manuscritos de Kreuznach (1843). Não se pode deixar de lado a “sua íntima relação com a Crítica ontológica da filosofia especulativa” (CHASIN, 2009: 66), a segunda das críticas ontológicas, que passa pela crítica da obra *Filosofia do direito* de Hegel, mas também percorre a *Fenomenologia do espírito* [*Phänomenologie des Geistes* (1989a)] e a *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik* (2003)]. A terceira crítica ontológica centra-se na economia política, que pode ser encontrada já nos Manuscritos de Paris (1844).

Em 1843, Marx decide residir alguns meses em Kreuznach, onde promove uma verdadeira devassa da obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1989b) de Hegel, comumente conhecida por *Filosofia do direito*. Como dito, a crítica da filosofia hegeliana não pode ser interpretada como uma simples prestação de contas, como um filho que rompe com o pai, mas segue carregando em suas veias o material genético do preceptor; a ruptura é radical e completa, ainda que importantes marxistas a neguem, pois como defende Vitor Sartori (2014), há uma “antítese direta” entre o pensamento marxiano e a filosofia especulativa de Hegel. A questão é, pois, de superar [*Aufhebung*] a filosofia de Hegel, que era a filosofia própria de seu tempo, não de modo a conformá-la – como suprassunção –, mas em um sentido originalmente radical¹⁷. Diferentemente de Hegel, “trata-se, em Marx, da prioridade ontológica do objeto (Gegenständ), que, claro, não se reduz ao objeto inerte (Objekt) [hegeliano] enquanto instância constitutiva da realidade efetiva” (SARTORI, 2014: 702).

Marx, com o “espírito em mutação” (CHASIN, 2009: 67), parte para a crítica decidida do pensamento de Hegel e do mundo por ele representado, afinal “a filosofia do direito e do Estado é a única história alemã situada *al pari* com o presente moderno” (MARX, 2010a: 150). Em Kreuznach, ele não parte do zero, pois como alude Chasin (2009: 68), as

¹⁷ Outra questão que merecerá atenção ao longo do mestrado é a que diz respeito ao uso próprio que Marx passa a fazer do termo “*Aufhebung*”.

críticas feuerbachianas¹⁸ forneceram “algum solo e certa ancoragem para as primeiras linhas da arquitetura marxiana”. Observe-se o que diz Feuerbach (2013: 20) na sua obra *A Essência do cristianismo*:

Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos os olhos, fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos, não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos, a partir das coisas, mas coisa é somente o que existe fora da cabeça.

É impossível aprofundar a longa discussão que envolve a relação Marx-Feuerbach¹⁹, quer-se, tão somente, expor que a crítica da filosofia hegeliana estava colocada na Alemanha, e que, portanto, Marx bebe desse espírito; embora na sua crítica ele siga caminho distinto. A sua preocupação com os ditos “interesses materiais” o diferencia, já no ponto de partida, da crítica de Feuerbach, que se manteve na teologia, ainda que criticamente, na qual fundamentava sua crença na politicidade, como alude Chasin (2009).

Nos Manuscritos de 1843, conhecidos por *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*], Marx (2010a: 36) inicia mostrando a “clara mistificação” do pensamento hegeliano, que “não desenvolve seu pensamento [*Denken*] a partir do objeto [*Gegenstand*], mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata [*abstrakten*] da lógica”. Em Hegel, tudo se converte em categorias da sua Lógica. Hegel ao tratar da passagem da família e da sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] para Estado, as partes reais [*wirkliche*], a verdadeira “força motriz” do Estado é “produzida pela Ideia real” (MARX, 2010a: 30). Dessa maneira, afirma o agora crítico de Hegel:

18 Para uma melhor noção da crítica de Feuerbach a Hegel, Cf. Feuerbach (2002; 2012).

19 Buonomo (2011), Chagas (2011), Engels (1977), Sartório (2001) e Maciel Alckmin (2003).

A Ideia é subjetivada [*versubjektiviert*] e a relação real [*wirkliche*] da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade [*Tätigkeit*] interna imaginária. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte (MARX, 2010a: 30).

Hegel procura no Estado “a história do conceito lógico”, e por isso “a condição [*Bedingung*] torna-se o condicionado [*Bedingte*], o determinante [*Bestimmende*] torna-se o determinado [*Bestimmte*], o produtor [*Produzierende*] é posto como o produto [*Produkt*] de seu produto” (MARX, 2010a: 30 e 31). Há, reconhece Marx, um progresso no pensamento hegeliano, pois trata “o Estado político como um organismo [...] por consequência, a distinção dos poderes não mais [é tratada] como uma distinção anorgânica [mecânica], mas como uma distinção viva e racional” (MARX, 2010a: 33). No entanto, a maneira como concebe tal organicidade do Estado Político em relação às outras esferas, notadamente a família e a sociedade civil, é problemática, pois:

[...] o pressuposto, o sujeito [*Subjekt*], são as distinções reais [*wirklichen*] ou os diferentes lados da constituição política [*politischen Verfassung*]. O predicado é a sua determinação como orgânicos. Em vez disso, a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais (MARX, 2010a: 33).

O realismo com que Hegel trata a sociedade civil-burguesa se dissolve no momento do Estado em mistificações logicizantes, pois este, ao suprassumir [*aufheben*] tanto o momento da família quanto da sociedade civil-burguesa, resolve apenas idealmente as contradições anteriores, ao passo que, na realidade [*Wirklichkeit*] operada na

sociedade civil-burguesa, “o espetáculo da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética” (HEGEL, 1989b: 341) permanecem intocáveis. As pessoas privadas, que “tem por finalidade seu próprio interesse” (HEGEL, 1989b: 341) não sofrem mais com o risco da completa extinção, embora vivam da mesma maneira. Portanto, nota Marx (2010a: 38 e 39),

[...] o verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.

Note-se que não se trata apenas de uma mera inversão crítica do método hegeliano; a partir da constatação de que “o momento filosófico [em Hegel] não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” [*Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment*], Marx inaugura um novo itinerário de investigação, que, como expõe Sartori (2014: 702), “busca a própria ‘exposição da realidade’, a explicitação das determinações da realidade efetiva”, tratando-se, por isso, ainda na dicção do autor brasileiro, “da prioridade ontológica do objeto (Gegenständ), que, claro, não se reduz ao objeto inerte (Objekt) enquanto instância constitutiva da realidade efetiva”. Da própria pena marxiana é possível encontrar os termos radicais postulados pela sua inversão, diz ele (MARX, 2010a: 60): “o verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido”, posto que “o mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico”.

A nova posição do pensamento marxiano em relação à especulação é incontornável da sua crítica ontológica da politicidade,

afinal “nos Estados modernos, assim como na filosofia do direito de Hegel, a realidade [*Wirklichkeit*] consciente [*bewußte*], verdadeira, do assunto universal, é apenas formal, ou apenas o formal é assunto universal real [*Wirkliche*]” (MARX, 2010a: 82). Marx, então, segue dizendo:

O Estado moderno, no qual tanto o “assunto universal” quanto o ato de ocupar-se com ele são um monopólio, e no qual, em contrapartida, os monopólios são assuntos universais reais, realizou o estranho achado de apropriar-se do “assunto universal” como uma mera forma. [...] Com isso, ele encontrou a forma correspondente ao seu conteúdo, que somente na aparência é o assunto universal real” (MARX, 2010a: 83).

Essa posição em nada lembra a antiga fórmula adotada, mesmo nos artigos mais radicais da Gazeta Renana, na qual o Estado era visto como “livre comunidade de homens éticos” e que mira a “efetivação da liberdade”, enquanto o direito era sempre encarado como um enorme avanço em relação ao sistema de privilégios da feudalidade; o direito tinha em si o apanágio da razão e da liberdade. Para que não reste nenhuma dúvida acerca da mudança de posição referida nas passagens do Manuscrito de Kreuznach (1843), cita-se a entonação fornecida pelo próprio Marx, em artigo escrito para a Gazeta Renana:

A verdadeira educação “pública” do Estado é, antes de tudo, a sua existência racional e pública. O Estado educa de fato os seus membros na medida em que os torna membros do estado, transformando os fins singulares em fins gerais, o impulso bruto em tendência ética, a independência natural em liberdade espiritual, enquanto o indivíduo goza sua vida na totalidade, e esta no sentimento do indivíduo (MARX, 1982a: 228).

Marx, portanto, vai a Paris com um novo programa de investigação, que inclui partir sempre da realidade efetiva, isto é, das relações situadas no seio da sociedade civil-burguesa, agora em franca oposição a Hegel, que vislumbrava no Estado político as determinações da sociedade civil-burguesa. Assim:

[...] a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico [*Sie faßt sie in ihrer eigentümlichen Bedeutung*]. Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em empreender a lógica específica do objeto específico [*die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen*]. (MARX, 2010a: 108).

Importa destacar que o terreno do direito [*Rechtsboden*] não sai intocado; apenas como forma de indicação para a futura pesquisa, destaque-se que, lembrando passagem da Miséria da Filosofia, obra escrita em 1847, na qual se encontra a afirmação peremptória de que “o Direito, nada mais é que o reconhecimento [*Anerkennung*] oficial do fato [*Tatsache*]” (MARX, 1985: 86)²⁰, Marx, no mesmo sentido, nos Manuscritos de 1843, diz: “o verdadeiro fundamento da propriedade privada, a posse, é um fato [*Faktum*], um fato inexplicável, não um direito [*kein Recht*]. É somente por meio das determinações jurídicas [*juristische Bestimmungen*], conferidas pela sociedade à posse de fato, que esta última adquire a qualidade [*Qualität*] de posse jurídica, a propriedade privada” (MARX, 2010a: 125). Portanto, o direito não é *demiurgo*, pois embora possa parecer ao jurista que o esse deu a luz à propriedade privada, por exemplo, esta já é um *fato* presente na

20 Destaque-se aqui o relevo dado por Lukács no tratamento desta passagem de Karl Marx. A ela o marxista húngaro dedica algumas páginas da sua Ontologia do Ser Social, questão que será desdobrada ao longo da pesquisa. Cf. Lukács (2013: 173 – 175).

realidade efetiva, cabendo ao terreno do direito o papel de revestimento oficial, essa “qualidade [*Qualität*] de posse jurídica”. Nesse caso, a concepção jurídica de mundo opera na “inversão ideológica”, como se refere Sartori (2011: 23), da qual o direito emerge como demiurgo do próprio fato. Reconhecer que a oficialidade jurídica exerce importante papel na sociedade civil-burguesa dista bastante da sacrossanta concepção jurídica de mundo, pois “é preciso que percebamos que o momento preponderante da produção da realidade é a produção social” (SARTORI, 2011: 23). Encontra-se, ainda, nas suas ditas obras de maturidade, como é o caso de *O Capital*, passagens nas quais o direito permanece sendo o “reconhecimento oficial do fato”. Caso do direito das crianças, que não é mais que o reconhecimento por parte do terreno do direito da dissolução promovida pela grande indústria da base econômica do “antigo sistema familiar e do trabalho familiar a ele correspondente”, nas linhas marxianas, encontra-se assim disposto (2013: 683): “a força [*Gewalt*] dos fatos [*Tatsachen*] obrigou, enfim, [o Parlamento inglês] a reconhecer que a grande indústria dissolveu, juntamente com a base econômica do antigo sistema familiar e do trabalho familiar a ele correspondente, também as próprias relações familiares antigas. Era necessário [*mußte*] proclamar o direito das crianças [*Recht der Kinder*]”. Em outra passagem, ainda da sua grande obra inacabada, *O Capital*, ele diz: “[...] revoluções não se fazem por meio de leis [*daß Revolutionen nicht durch Gesetze gemacht werden*]” (MARX, 2013: 997).

O terreno do direito, portanto, já desde 1843, perde qualquer centralidade na solução das questões sociais, o que não significa que há uma redução do direito (e da política) a mero epifenômeno das relações materiais ou, dito de outra maneira, simples reflexo da infraestrutura material. É justamente dessa posição original que Marx segue para Paris, onde dará continuidade ao seu novo projeto de investigação, qual seja “empreender a lógica específica do objeto específico”, a sociedade civil-burguesa.

Nos artigos publicados nos Anais Franco-alemães, há um aprofundamento da crítica à politicidade, trazendo à baila, em *Sobre a*

questão judaica [Zur Judenfrage], a famosa distinção entre Emancipação política e Emancipação Humana. Se para ele, antes da temporada em Kreuznach, não havia níveis de emancipação, sendo a emancipação política, ela mesma, o mais alto nível emancipatório, agora, passada a crítica da filosofia do direito de Hegel, tendo já revelado “a forma ilusória” com que o Estado (e o direito) resolve as contradições da sociedade civil-burguesa, onde as relações materiais se desenvolvem, lugar do homem real, Marx, sem deixar de reconhecer o avanço representado pela emancipação política, aponta para um nível elevado de emancipação, no qual o homem real não necessita recorrer a nenhuma “consciência invertida do mundo”, como são a religião, o Estado e o próprio direito. Veja-se como esse caminho é percorrido na imanência da tessitura textual marxiana.

Nesse primeiro artigo, Marx suplanta a análise baueriana argumentando que mais importante do que saber “quem deve emancipar” e “quem deve ser emancipado” é saber “de que tipo de emancipação se pretende” (MARX, 2010b: 36). Essa simplória questão carrega a força da ruptura, já iniciada em Kreuznach, com toda a tradição filosófica iluminista, que mira no Estado a única forma de sociabilidade possível, pois, agora, diz Marx (2010b: 38), “a questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política [*politischen Emanzipation*] e emancipação humana [*menschlichen Emanzipation*]”. Trata-se de tornar mundanas as questões teológicas, “a religião não é mais a razão [*Grund*], mas apenas o fenômeno da limitação mundana” (MARX, 2010b: 38).

A emancipação política “não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições”, porquanto “ainda não constitui o modo já efetuado [...] da emancipação humana” (MARX, 2010b: 38). Emancipar-se politicamente da religião consiste, única e parcialmente, na emancipação do Estado em relação à religião, a sua laicização, que ele, sim, defende, embora, reconheça, e esse é precisamente o alvo, os limites inerentes da emancipação política (ou cidadã), que liberta o Estado sem que “o homem realmente fique livre”; note-se que a

liberdade do homem não pode mais ser mediada pela libertação do Estado, ou, no mínimo, essa mediação é carente, pois liberta de forma imaginária, obrigando o homem real a levar uma vida dupla, que, como as duas faces de jano, são inseparáveis, a “vida celestial e a vida terrena, a vida na comunidade política [...] e [a] vida na sociedade burguesa [...]” (MARX, 2010b: 40). A emancipação política, reconhece Marx (2010b: 41), “de fato representa um grande progresso [*großer Fortschritt*]; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral [*menschlichen Emanzipation überhaupt*], mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”²¹. Em uma perspectiva marxiana não há *citoyen* sem *bourgeois*, nem direito público sem direito privado. São, como se disse, as duas faces de jano, embora existam tensões e, até, fricções, mas toda tensão se faz a partir de articulações minimamente compatíveis, dispostas entre si (como Marx bem analisará nas *Glosas críticas (1982b) de 1844*). Tais tensões, e suas limitações, encontram-se muito bem descritas, em uma longa passagem, na qual Marx aborda o momento da “autolibertação humana [*menschliche Selbstbefreiung*] [que] procura realizar-se sob a forma da autolibertação política”. Diz ele (2010b: 43), com as devidas licenças para uma longa citação, mas que se julga necessária:

[...] nos períodos, em que o Estado político é gerado por meio da violência como Estado político a partir da sociedade burguesa, em que a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma da autolibertação política, o Estado pode e deve avançar até a abolição da religião, até a destruição da religião; porém, somente na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o maximum, até o confisco, a taxação progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a guilhotina. Nos momentos em que está particularmente

21 Desse homem cindido entre os interesses da coletividade e os seus próprios interesses, ou seja, da cisão entre o *citoyen* e o *bourgeois*, respectivamente, abre-se um campo de debate bastante promissor com parte de juristas progressistas que vislumbram na cidadania ou no direito público o terreno próprio da emancipação.

autoconfiante, a vida política procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano. No entanto, ela só consegue fazer isso caindo em contradição violenta com suas próprias precondições de vida, ou seja, declarando a revolução como permanente, e, em consequência disso, o drama político termina tão necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, quanto a guerra termina com a paz.

Restam límpido os entraves próprios da emancipação política. Ao se pretender qualquer emancipação humana geral mediada pelo Estado, este não o faz sem cair “em contradição violenta com **suas próprias precondições de vida**”, isto é, toda revolução política, quando encerrada em si, é reacionária, mantenedora, pois, dos pressupostos da vida burguesa, contrária que é à “revolução permanente”, por isso “o drama político termina tão necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa”. Na esteira de José Chasin (2009: 65), avista-se, no pensamento marxiano, uma política orientada para a sua própria superação, na elocução do marxista brasileiro, deve-se “fazer uma política que desfaça a política”, uma verdadeira “metapolítica”, que pode ser assim sintetizada:

[...] a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, e por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana (CHASIN, 2009: 66).

E quanto ao terreno do direito? Seria possível pensar uma fazer jurídico que desfaça o próprio direito, na forma de um “metadireito”? Sobre essa questão, por certo delicada, Vitor Sartori (2015: 8 - 12) sugere alguns apontamentos no que ele chama de “heterogeneidade entre direito e política”. A partir do reconhecimento de certa diferença entre essas duas esferas é possível afirmar que “há um acoplamento muito maior do Direito em relação à sociedade civil-burguesa que no caso da política”, pois, afirma o autor, “as possibilidades presentes no campo jurídico são consideravelmente menores, dado que este [o Direito] somente ‘reconhece’, ‘oficialmente’, aquilo que é colocado – mediante lutas sociais – noutros ‘terrenos’”. A questão torna-se insofismável quando Marx (2010b: 49 e 50) trata dos direitos humanos, os *droits de l’homme*, que não são mais que os direitos do homem vivente na sociedade civil-burguesa. Os direitos a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade, reconhecidos “oficialmente” pela constituição francesa de 1793, são “fatos” já há muito presentes na sociedade civil-burguesa; o direito a liberdade é o “reconhecimento oficial” da “liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma”, o direito à propriedade privada reconhece a relação já existente entre os indivíduos da sociedade civil-burguesa, que veem no outro, a “restrição de sua liberdade”, o mesmo se pode dizer da igualdade jurídica e da segurança. A primeira é a igualdade formal, típica de sujeitos que trocam equivalentes no mercado, enquanto a segunda, “o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia [...]”, vem assegurar a permanência do homem egoísta.

Portanto, longe de se contrapor ao homem egoísta, individualista e encerrado nos seus próprios interesses, os direitos humanos reafirmam esse homem, em contraste ao ser humano genérico, comunitário. Na sociedade civil-burguesa, afirma Marx (2010b: 50), “o único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta [*egoistischen Person*]”. Como adverte Sartori (2015: 7), “de modo algum, [Estado e Direito] podem trazer à tona qualquer modo de solução das

questões sociais”. Nas linhas marxianas (2010b: 52), encontra-se da seguinte maneira:

A revolução política [*politische Revolution*] decompõe a vida burguesa [*bürgerliche Leben*] em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade burguesa [...] como fundamento de sua subsistência, como um pressuposto sem qualquer fundamentação adicional e, em consequência, como sua base natural.

Em contrapartida, a emancipação humana, assegura Marx (2010b: 54),

[...] só estará plenamente realizada quando o homem individual real [*wirkliche individuelle Mensch*] tiver recuperado para si o cidadão [*Staatsbürger*] abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forças propres” como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma [*Gestalt*] da força política.

Não há contradição na confissão do judaísmo, ou do cristianismo, por parte dos indivíduos privados. O Estado, sim, deve se libertar de toda e qualquer religião. Contudo, o “judeu secular real”, esse, que “não se conservou apesar da história [*trotz der Geschichte*], e sim através da história [*durch die Geschichte*]” (MARX, 2010b: 57), só poderá ser realmente livre quando se libertar da “religião da necessidade prática”²², isto é, do comércio, que “reifica sua essência”, através da “práxis da alienação”, que se torna “estranha” a ele, submetendo-se, dessa maneira à “dominação [*Herrschaft*] de uma essência estranha

²² Cf. Abraham Leon (1981).

[*fremden*] a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro” (MARX, 2010b: 59 e 60).

Note-se que a esfinge a desafiar Marx, ao final de *Sobre a questão judaica*, é impreterivelmente a sociedade civil-burguesa, que em Hegel é descrita de forma bastante realista, mas que só encontra solução para as suas questões fora de si, no Estado, que, como visto, resolve as suas contradições apenas parcialmente, politicamente, pois. Portanto, é preciso ir além da solução político-jurídica, a emancipação da sociedade civil-burguesa só será radical quando esta superar, a partir de si, as relações que a conformam. Para tanto, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*, diz Marx (2010c: 146), “a crítica [*Kritik*] arrancou as flores imaginárias [*imaginären Blumen*] dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche [*lebendige Blume breche*]”, portanto, não se trata mais de emancipar-se parcialmente por meio do Estado, não há mais o “além da verdade”, mas tão somente a verdade desprovida de “fantasia ou consolo”, na qual o homem suporta os “grilhões” efetivos, e “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (MARX, 2010c: 151). As possibilidades para uma revolução radical, metapolítica, são depositadas “na formação [*Bildung*] de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil”, isto é, a classe do proletariado, “que não [reivindica] nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência”, por conseguinte, “que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas” (MARX, 2010c: 156).

Não cabe mais à filosofia fazer “abstração do homem efetivo”, contentando-se com a *suprassunção* ao modo hegeliano, espécie de sublimação do existente na figura do Estado moderno, que não passa da reconciliação, que satisfaz “o homem total de uma maneira puramente imaginária”. Falta a Marx, contudo, ainda, a compreensão exata da “anatomia da sociedade civil-burguesa”, sendo a “lógica

da coisa” um incômodo mistério em diversos aspectos, que será inicialmente desvendada nos Manuscritos de Paris (2010d), escritos em 1844, mais conhecidos como *Manuscritos econômico-filosóficos* [ökonomisch-philosophische Manuskripte].

3. Conclusões preliminares

Nos últimos anos, poucas obras causaram tanta agitação, entre acadêmicos, militantes e políticos, quanto a obra do economista francês Thomas Piketty, *Le capital au XXI siècle*. Essa importante obra foi recebida com euforia e entusiasmo, afinal, um não-marxista, crítico, inclusive, do pensamento marxista e marxiano, teria chegado às mesmas conclusões de Marx, com a diferença que *O capital no século XXI* traz uma riqueza de dados e tabelas que de fato são impressionantes. Teria, então, Marx encontrado a atualização que lhe faltava? Investigando a fundo, a resposta é negativa, pois, embora Piketty revele em dados a crescente tendência concentradora do capital e a falácia do *no pain, no gain* capitalista, a saída do francês, completamente distinta do “apocalipse marxista [l’apocalypse marxiste]” (PIKETTY, 2013: 16), é uma não-saída, pois aposta na democracia representativa e no *revival* do Estado social, que tem por base o imposto progressivo sobre o capital. Observe-se na dicção do próprio Piketty, que diz (2013: 835):

Pour réguler le capitalisme patrimonial mondialisé Du xx(siècle, il ne suffit pas de repenser le modèle fiscal et social du xxe siècle et de l’adapter au monde d’aujourd’hui. Une réactualisation adéquate du programme social-démocrate et fiscal-libéral du siècle dernier est certes indispensable, comme nous avons tenté de le montrer dans les deux chapitres précédents, où nous nous sommes intéressés à deux institutions fondamentales inventées au xxe siècle, et qui doivent continuer de jouer un rôle central à l’avenir : l’État social et l’impôt progressif sur le revenu.

Segue o autor descrevendo o seu “beco sem saída”, diz ele (2013: 835):

Mais pour que la démocratie puisse reprendre le contrôle du capitalisme financier globalisé de ce nouveau siècle, il faut également inventer des outils nouveaux, adaptés aux défis du jour. L'outil idéal serait un impôt mondial et progressif sur le capital, accompagné d'une très grande transparence financière internationale.

A “utopie utile” de Piketty, logo incorporada à plataforma de inúmeros movimentos e partidos de esquerda, não traz nada de novo, pois, mais uma vez, apela para a messiânica vontade política dos Estados, acreditando que o problema do capitalismo é a falta de regulação e, portanto, deve-se confiar ao direito e a política o inglório papel de “educar” o Capital, que, por sua vez, deverá se contentar em ganhar menos. Sem dúvida, a utopia útil – para quem? – do francês caminha no mesmo sentido, quanto ao projeto de sociedade, das propostas de juristas como Rawls (2008), Bobbio (2004), Roberto Gargarella (2010) e Delmas-Marty (2002), que também procuram alternativas *aquém do capital*, parafraseando a famosa obra de Mészáros. Esses pensadores do *aquém* desconhecem que, afirma Mészáros (2011: 26),

[é] absolutamente impossível construir uma alternativa viável ao modo de controle sócio-metabólico do capital com base numa forma interna, conjuntural de administração do sistema; uma forma que dependa da expansão e acumulação saudáveis do capital como condição necessária de seu próprio modo de operação.

Propostas como essas tornam a presente questão relevante e atual na medida em que procure captar o movimento do real, em sua transitoriedade, de maneira “crítica e revolucionária” (MARX, 2013: 130), compreendendo, pois, “a inseparabilidade das três dimensões

do sistema do capital, que são completamente articuladas – capital, trabalho e Estado [...]”, por conseguinte, “[...] é inconcebível emancipar o trabalho sem simultaneamente superar o capital e também o Estado” (MÉSZÁROS, 2011: 600). Essa transitoriedade, é bom que se diga, também marca o direito, que, embora eternizado pelas vastas concepções jurídicas de mundo, deve perecer como tudo o que existe (GOETHE, 1961: 160).

O pensamento marxiano é límpido quanto ao lugar do terreno do direito, reconhecendo oficialmente os fatos, sendo, pois, “produto da sociedade civil-burguesa”. A concepção jurídica de mundo, tal qual a concepção religiosa nos tempos da feudalidade, manipula o real, invertendo a “lógica da coisa” ao autonomizar o terreno do direito em relação à realidade efetiva, que, na verdade, o impulsiona. Nesses breves apontamentos, que deverão receber novos desdobramentos ao longo da investigação acerca da posição marxiana em relação ao terreno do direito, objetivou-se expor ao leitor com rigor genético a crítica resoluta do autor à concepção jurídica de mundo.

Acredita-se, destarte, que abordar a crítica marxiana ao direito como um amálgama entre direito, de um lado, e a crítica marxiana, do outro, na forma de um *encontro marcado* a partir da conveniência das partes, é um equívoco. O caminho perseguido, como se pode averiguar, é buscar a posição de Marx em relação ao terreno do direito sem nunca separá-los, isto é, a crítica marxiana do direito e da concepção jurídica de mundo é tracejada no percurso pontilhado pelo próprio autor.

Referências

a) Obras de Marx e Engels citadas

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. In.: _____; MARX, Karl. Textos (I). Trad. José Barata-Moura. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____.; MARX, Karl. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2010.

MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

_____. *Contribuição à crítica da economia política* (Prefácio de 1859). Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Crítica à filosofia do direito – Introdução*. In: *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Leonardo de Deus e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Leonardo de Deus e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *El editorial Del número 179 de La “Gaceta de Colonia”*. In: *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982a.

_____. *Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prussiano”*. In: *Escritos de juventud*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982b.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010d.

----- . *O Capital: crítica da economia política (Livro I)*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

----- . *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider e Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010b.

b) Obras de Marx citadas em alemão

MARX, Karl. *Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung*. Werke. Bd 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

----- . *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie*. Werke. Bd 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

----- . *Zur Judenfrage*. Werke. Bd 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

----- . *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie*. Einleitung. Werke. Bd 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

----- . *Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform“*. Von einem Preußen. Werke. Bd 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

----- . *ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Werke. Bd 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

----- . *Das Kapital: Kritik der politischen ökonomie*. Werke. Bd 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

----- . *Das Elend der Philosophie*. Antwort auf Proudhons “Philosophie des Elends”. Werke. Bd 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.

----- . *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Werke. Bd 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961.

c) Referências gerais

ALCKMIN, Rodrigo Marciel. *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*. 2003. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG.

BALZAC, Honore de. *A obra-prima ignorada*. Trad. de Maria Eugênia Franco. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2012.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BUONOMO, Maria Teresa. Considerações acerca da influência de Feuerbach sobre Marx e da crítica de Marx a Feuerbach. In.: CHAGAS, Eduardo; REDYSON, Deyve (ORG.). *Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2011.

CHAGAS, Eduardo F. *O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto*. Síntese – Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 38, nº 120, p. 55-70, 2011.

CHASIM, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

DELMAS-MARTY, Mirelle. *Três desafios para um direito mundial*. Trad. Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: liberArs, 2012.

----- . *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2002.

GARGARELLA, Roberto. *The legal foundations of inequality*. USA: Cambridge, 2010.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Goethe's Faust: the original German and a new the original german and a new translation and introduction by Walter Kaufmann*. New York: Anchor books, 1961.

HEGEL, Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. (Werke bd. 7). Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989b.

----- . *Phänomenologie des Geistes* (Werke bd. 3). Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989a.

----- . *Wissenschaft der Logik*. (Werke bd. 5-6). Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003.

HUBMANN, Gerald. *Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe*. In: *Crítica Marxista*, n. 34. Campinas, 2012.

LEON, Abraham. *Concepção materialista da questão judaica*. São Paulo: Global, 1981.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, 2 [recurso eletrônico]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Boitempo, 2013.

PIKETTY, Thomas. *Le capital au XXI^e siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 2013.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Tradução Paulo Cesar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Mantins Fontes, 2008.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Acerca da heterogeneidade entre direito e política em Marx*. In: Marx e o Marxismo: Insurreições, passado e presente (Anais). Niterói, 2015.

----- . *Apontamentos sobre marxismo e direito: decadência burguesa e manipulação*. In: Revista Jurídica Direito e realidade. São Paulo, 2011.

----- . *De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta*. In: Kriterion, Belo Horizonte, n. 130, pp. 691-713, 2014.

SARTÓRIO, L. A. V. *A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. 2001. Dissertação de Mestrado (Filosofia). PUC, São Paulo.

Ainda sobre o cárcere-fábrica: interconexões entre prisão como pena e radicalidade democrática

Nayara Rodrigues Medrado²³

Introdução

Muito se tem falado em crise da democracia. A pluralidade de qualificativos a ela atribuídos (representativa, participativa, socialista, etc.) e a imensa variedade de formas políticas que se reivindicam democráticas levou Lummes (2002: 25) a considerar a democracia como a “prostituta das palavras políticas”. A pluralidade semântica do termo é tão vasta, destaca o autor, que essa mesma palavra foi utilizada para justificar, a um só tempo, a revolução, a contrarrevolução, o terror, o compromisso e a mediocridade (LUMMES, 2002: 25).

Com o diagnóstico de um cenário de falência das formas genéricas de democracia (liberal e representativa), tem ganhado espaço formulações teórico-filosóficas que perseguem um escopo de radicalização da democracia, entendendo as mazelas do sistema atual não apenas como conjunturais, mas como expressão de um fracasso sistêmico. Esses esforços têm sido comumente reunidos em torno do que se convencionou chamar de *Democracia Radical*, que nada mais seria que uma pretensão de buscar a efetivação da democracia naquilo que compõe sua própria essência: *demos* e *cracia* ou “o povo que tem o poder” (LUMMES, 2002: 38).

A noção de Democracia Radical supera em muito a simples ideia de “forma de governo”. Trata-se, ao contrário, de um processo, de um vir-a-ser, de um constante fazer do presente, que se funda muito mais na certeza da necessidade de desconstituição de um modelo posto do que propriamente na criação de um novo modelo de mundo.

23 Mestra e doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: nayaramedrado@gmail.com

Sem pretender adentrar na validade ou não de tais propostas, este trabalho busca analisar, partindo do pressuposto de que a Democracia Radical tem como uma de suas diretrizes a superação do capitalismo (ANDYTIAS, 2014; LACLAU; MOUFFE, 2001), se tais formulações são compatíveis com a persistência do cárcere enquanto forma de cumprimento de pena por excelência. Dentro dessa perspectiva, tomando-se por base as formulações de autores como Georg Rusche, Otto Kirchheimer, Dario Melossi e Massimo Pavarini, que defendem uma imbricação necessária entre a pena-cárcere e o modo de produção capitalista, busca-se pensar – a partir da própria conformação objetiva do cárcere desde o contexto histórico de sua consolidação como pena e não com base em um exercício futurístico de adivinhação – as possibilidades ou impossibilidades de permanência do cárcere no contexto de uma Democracia Radical. Trata-se, portanto, de uma crítica à ideia do cárcere como pena a partir de uma leitura ontogenética dessa instituição, com o objetivo de avaliar em que medida superar o modo de produção capitalista não implicaria também em superar a ideia do cárcere como pena.

1. Democracia Radical e Anti-capitalismo

Inicialmente, é preciso esclarecer que o que aqui se designa por *Democracia Radical* não consiste em uma escola ou em um movimento homogêneo de formulações teóricas. Ao contrário, o termo expressa uma gama de estudos relativamente independentes que se complementam e, em alguns pontos, são destoantes entre si²⁴. O que talvez possa ser colocado como elemento de conexão entre todos eles é a busca por um resgate do significado-matriz da Democracia, isto é, a ideia de que o poder deve pertencer ao povo. Trata-se, portanto, de recuperar a Democracia em sua ideia inicial ou, como diria Lummis (2002:26), de devolver seu poder crítico e radical.

²⁴ Lummis, por exemplo, trata da inexistência de uma “filosofia política da Democracia Radical”, afirmando ser impossível distinguir um autor em específico que tenha elaborado uma espécie de manifesto da Democracia Radical (2002: 41-42).

A Democracia Radical surge como uma crítica contundente às formas tradicionais de Democracia liberal e representativa, questionando o caráter hierárquico, autoritário e tecnocrático desse tipo de formatação política que, como afirma Collado (2011:06), “consiste e se fundamenta em uma produção constante de (auto) legitimação social através de aclamações socioemocionais e a acumulação de formas (novas e precedentes) de cooperação social mediante uma aplicação intensiva de tecnologias comunicativas e econômicas” (tradução nossa)²⁵.

.Trata-se, como afirma Castoriadis (2005:63) de, no lugar da hierarquia, sustentar a ideia de uma sociedade autogestionada, que dirige a si mesma; ou, rompendo com uma tendência de concentrar o poder decisório sobre as questões de interesse coletivo ou de interesse público em uma pequena gama de representantes, tornar a coletividade protagonista de seu próprio viver, dirigente de sua própria vontade. Trata-se, em outras palavras, como afirma Collado (2011:02), de se construir uma noção de democracia mais horizontal e deliberativa, uma “democracia a partir de baixo”.

A ideia supera, portanto, um mero exercício de filosofia política, abarcando, ao contrário, propostas criativas de cooperação social desde baixo. Afinal, a democracia, ao menos no significado proposto pelos teóricos radicais, não consiste em um conceito estático: é, ao contrário, verbo vivo, uma prática cotidiana que se retroalimenta de seu próprio imaginário, prática esta destinada a criar condições de habitabilidade, de inclusão e de reprodução da sociedade e do meio ambiente (COLLADO, 2011:10-11).

Como descreve Collado (2011:12) em uma tentativa de sistematização, a Democracia Radical teria como valores-chave a liberdade, a igualdade completa e a participação plena baseada na diversidade; uma concepção de democracia como processos horizontais e globais de decisão e cooperação; a participação tomada

25 No original: “La democracia tecnocrática y autoritaria consiste y se fundamenta en una producción constante de (auto)legitimación social a través de aclamaciones socio-emocionales y la acumulación de formas (nuevas y precedentes) de cooperación social mediante una aplicación intensiva de tecnologías comunicativas y económicas”.

como um bem pessoal e social; como pressuposto a impossibilidade de monopólio sobre recursos e espaços de socialização; exigiria que as decisões fossem tomadas de “baixo para cima”; o exercício do governo pelas próprias pessoas (cidadania, comunidades, povos); e, por fim, teria como paradigma de desenvolvimento a sustentabilidade social e do meio ambiente. Como raízes epistemológicas desse conjunto de ideias, o autor cita as correntes marxistas, as vertentes sociais do anarquismo e, por fim, as correntes mais radicais do liberalismo, por mais contraditórias e antagônicas entre si que essas diferentes matrizes teóricas possam parecer.

Collado (2011) busca sustentar a Democracia Radical não como um projeto de mundo utópico, mas como uma prática social a ser construída e reconstruída constantemente. Reforçando esse enfoque, o autor cita experiências concretas, tidas como formas de cooperação cotidianas “desde baixo”, que podem ser vistas como exemplificativas da aplicação das matrizes da Democracia Radical. São citados os exemplos de organizações sociais indígenas na Bolívia e no Equador, de comunidades rurais e cooperativas europeias, a experiência do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), dentre outros. Essas experiências atuais de Democracia Radical fundamentam-se, segundo o autor, basicamente em três eixos referenciais: as correntes libertárias, que enfatizam o fazer local; as correntes ecofeministas; e as correntes comunitárias com um sentido global, que enfatizam enfoques deliberativos e de desenvolvimento endógeno (COLLADO, 2011:16-17).

Apesar desses delineamentos básicos, não há uma unanimidade quanto ao conceito, aos elementos essenciais ou aos pressupostos fundantes da Democracia Radical. Como afirma Lummis (2002: 35), a Democracia “descreve um ideal, e não um método para se alcançar esse ideal. Não é um tipo de governo, mas sim um fim do governo; não é uma instituição que existe historicamente, mas sim um projeto histórico (tradução nossa)²⁶”.

26 No original: “Describe un ideal, no un método para lograr ese ideal. No es un tipo de gobierno, sino un fin del gobierno; no es una institución que existe históricamente, sino un proyecto histórico”.

Por isso mesmo, convém esclarecer que este trabalho, ao sustentar a superação do modo de produção capitalista como um dos elementos constitutivos básicos da Democracia Radical, parte das reflexões de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2001), endossadas pelos estudos de Ellen Wood (2011), de Antônio Negri e Michel Hardt (2016) e de Andityas Matos (2014). Esses autores são enfáticos ao sustentar o capitalismo como um sistema de opressão e de exploração incompatível com a ideia de uma radicalidade democrática. Nesse sentido:

Os críticos poderiam objetar imediatamente que, agindo assim de maneira tão aberta e indeterminada, a filosofia radical corre o risco de ser obrigada a aceitar o capitalismo como a melhor ou a única forma de organização social que, afinal, é possível entre homens tão maus como nós. Sim, sem dúvida a filosofia radical precisa aceitar essa possibilidade e levá-la muito a sério. Mas só depois que o capitalismo tiver sido destruído e os homens que tentaram construir sociedades melhores falharem. Assumir antes disso qualquer compromisso com uma ordem de exclusão e de brutalidade tão clara como a que vivemos significa ser não apenas um cínico sem imaginação, mas também um covarde puro e simples (MATOS, 2014:44).

A esse respeito, Andityas Matos ressalta, a partir de aportes marxianos, que a luta reformista dentro do paradigma liberal-burguês é inócua, na medida em que, de um lado, o problema central não reside na distribuição de bens e de males sociais, mas sim no próprio sistema de produção (MATOS, 2014:34-35), razão pela qual discutir a justiça sem discutir a produção seria um “exercício inútil”; e, de outro, o discurso garantidor de direitos e garantias fundamentais, atrelado à afirmação do liberalismo político, “existe fundamentalmente para possibilitar negócios e ganhos privados” (MATOS, 2014:47). E é

justamente por constituir-se na forma de retórica democrática que a afirmação da igualdade e da liberdade esconde a vigência de um estado de exceção permanente como paradigma de governo, voltado a manter e a assegurar os interesses das classes dominantes. Nessa perspectiva conclui o autor:

Devido a necessidades internas, um sistema capitalista, qualquer que seja ele, mais selvagem ou menos selvagem, não pode se fundar na igualdade e na ausência de opressão de classe. Se tais situações se verificassem fora do domínio linguístico e legitimante, ou seja, se liberdade e igualdade fossem experiências sociais reais e compartilháveis, os negócios em que o capitalismo se funda se tornariam impossíveis. Por isso mesmo não se pode realizar qualquer modificação interna no Estado liberal-capitalista para “socializá-lo”, “humanizá-lo” ou “racionalizá-lo”, sendo necessário negar e destruir todo o sistema sem se deixar seduzir pelas sereias do reformismo, essa espécie de polícia política do poder econômico infiltrada no desejo de revolução (MATOS, 2014:49-50).

Em suma, a manutenção do sistema capitalista implica, por seus próprios fundamentos e pressupostos de existência, na persistência de determinadas condições materiais de vida que são invariavelmente marcadas pela desigualdade e pela opressão. Também foi esse o pressuposto que levou Laclau e Mouffe (2001:224) a afirmar que “na realidade, todo projeto de democracia radical supõe uma dimensão socialista, já que deve pôr fim às relações capitalistas de produção que estão na base de numerosas relações de subordinação” (tradução nossa)²⁷. O que, dito de outro modo e novamente recorrendo a Andityas Matos, implica em: “não apenas denunciar o projeto expansionista do

27 No original: “En realidade, todo proyecto de democracia radicalizada supone una dimensión socialista, ya que hay que poner fin a las relaciones capitalistas de producción que están en la base de numerosas relaciones de subordinación; pero el socialismo es *uno* de los componentes de un proyecto de democracia radicalizada y no a la inversa”.

capital, mas profaná-lo, pervertê-lo, reduzi-lo ao seu precário papel histórico, impedi-lo: é nessa tarefa que a filosofia radical encontra seu fundamento” (2014:38).

Ellen Wood complementa a crítica ao afirmar que “o capitalismo é, na essência, incompatível com a democracia” (WOOD, 2011:07), entendida por ela na acepção de “governo pelo povo ou pelo poder do povo”. Isso porque, a seu ver, “o capitalismo representa o governo de classe pelo capital”, ao mesmo tempo em que expressa “[...] limite ao poder do ‘povo’ entendido no estrito significado político” (2011:08). Nessa medida, não seria possível se cogitar um capitalismo governado pelo poder popular, ou um capitalismo em que a vontade do povo tenha prevalência sobre os imperativos do lucro e da acumulação ou, por fim, em um capitalismo em que “as exigências de maximização dos lucros não definam as condições mais básicas da vida” (2011:08). Em síntese:

O capitalismo é estruturalmente antitético à democracia não somente pela razão óbvia de que nunca houve uma sociedade capitalista em que a riqueza não tivesse acesso privilegiado ao poder, mas também, e principalmente, porque a condição insuperável de existência do capitalismo é o fato de a mais básica das condições de vida, as exigências mais básicas de reprodução social, ter de se submeter aos ditames da acumulação de capital e às “leis” do mercado. Isso quer dizer que o capitalismo coloca necessariamente mais e mais esferas da vida fora do alcance da responsabilidade democrática. Toda prática humana que é transformada em mercadoria deixa de ser acessível ao poder democrático. Isso significa que a democratização deve seguir *pari passu* com a “destransformação em mercadoria”. Mas tal destransformação significa o fim do capitalismo (WOOD, 2011:08).

No mesmo sentido, Hardt e Negri (2016:21) fazem uma analogia entre o que chamaram de “formalismo transcendental da legalidade” e a lógica estruturante do capital, afirmando que também este último “(...) funciona como forma impessoal de dominação que impõe leis próprias, leis econômicas que estruturam a vida social, fazendo com que as hierarquias e subordinações pareçam naturais e necessárias”. Ambos os elementos, lei e capital (que comporiam a designada “república da propriedade”), consistiriam, na visão dos autores, em forças primordiais de um plano transcendental de poder que vai muito além daquelas noções predominantemente utilizadas pelas teorias da soberania. O controle e a exploração capitalistas funcionariam não com base em um poder soberano, mas a partir de leis invisíveis e tomadas como naturais, determinando e ditando as condições de possibilidade da vida social em todas as suas facetas e etapas (HARDT; NEGRI, 2016:23).

Nessa perspectiva, como ordem naturalizada e marcada pela opressão, pela desigualdade e pela subordinação, o capitalismo – enquanto modo de produção das próprias condições de vida – mostra-se definitivamente incompatível com um escopo de radicalidade democrática. É o que levou a marxista Ellen Wood a ironicamente concluir, na última frase de seu livro, que “um capitalismo humano, ‘social’ e verdadeiramente democrático e igualitário é mais irreal e utópico que o socialismo” (WOOD, 2011:250).

2. Imbricações entre cárcere e capitalismo

A chamada Criminologia Crítica, e especialmente sua vertente marxista (*New Criminology*, Criminologia Radical ou Criminologia Marxista), inaugura um novo campo de estudos centrado em estabelecer as conexões entre crime, punição e capital. Georg Rusche e Otto Kirchheimer (2004) foram pioneiros em estabelecer a íntima conexão entre o surgimento da formação carcerária moderna (a ideia de prisão como pena) e o nascimento do modo de produção capitalista. A partir de um aprofundado estudo empírico sobre as condições do mercado

de trabalho e do cárcere no contexto do surgimento do capitalismo na Europa, os autores conseguiram demonstrar o potencial do cárcere como regulador do mercado de trabalho, sustentando-o como forma especificamente burguesa de punição (NEDER, 2004:16). A obra, publicada pela primeira vez na década de 1930, permaneceu esquecida até sua republicação em 1967, passando a ser considerada, a partir desse segundo momento, como a obra inaugural da Criminologia de viés crítico.

A tese central da obra é no sentido de “todo sistema de produção tende a descobrir formas punitivas que correspondem às suas relações de produção” (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004:20). O cárcere como método central de punição seria, nesse sentido, uma forma punitiva especificamente burguesa, subserviente às necessidades postas pela passagem ao capitalismo. Essa chave explicativa proposta por Rusche e Kirchheimer implica em compreender as práticas penais não como uma manifestação natural, a-histórica, mas, ao contrário, como uma determinação de certas forças sociais, sobretudo de forças econômicas (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004:20).

Rusche e Kirchheimer conseguiram apreender uma relação intrínseca entre pena e mercado de trabalho. Rompendo com a relação costumeiramente estabelecida pela Criminologia Tradicional entre *crime* e *punição*, os autores buscaram evidenciar uma relação histórica concreta entre *mercado de trabalho* e *punição*, vinculando a base econômica à superestrutura de controle da formação social (CIRINO DOS SANTOS, 2006:61).

A escassez de mão de obra conduziria a diversas formas de regular o mercado de trabalho com o objetivo de impedir a elevação acentuada dos níveis salariais e o aumento do poder reivindicatório do proletariado: melhoria nas condições internas dos cárceres, tendência à introdução de trabalho nas prisões e até mesmo o recurso ao trabalho forçado. Por outro lado, os períodos de grande oferta de mão de obra no mercado de trabalho são acompanhados por degradação das condições prisionais, extinção do trabalho carcerário, declínio dos salários dos trabalhadores e das condições de vida de

toda a população e, no extremo, pela exacerbação do terrorismo punitivo, com a criminalização da pobreza ou mesmo o extermínio de populações pobres/encarceradas (VIANNA, 2010:29). Ao contrário, verificado o aumento da pobreza e do desemprego ameaçando a propriedade privada, as taxas de encarceramento tendem a subir no intuito de protegê-la dos “elementos perigosos”.

As conclusões de Rusche e Kirchherimer são embasadas em um estudo da genealogia dos sistemas punitivos europeus desde a baixa Idade Média, passando pelo período Mercantilista, pela influência iluminista e pela Revolução Industrial. Os autores buscam atrelar o sistema penal vigente em cada um desses momentos históricos com o modo de produção preponderante em cada período. A ênfase maior é dada ao contexto de passagem ao capitalismo, que se mostrou contemporâneo à afirmação do cárcere como pena. Assim, a obra de Rusche e Kirchheimer teve o mérito de evidenciar que a prisão enquanto sanção penal já nasceu com uma finalidade política: a de servir de instrumento para o projeto político-econômico do capitalismo em formação²⁸.

A obra *Cárcere e fábrica*, de autoria de Dario Melossi e Massimo Pavarini, surge em complementação a *Punição e Estrutura Social*, também com o intento de demonstrar a estreita relação existente entre o surgimento do cárcere enquanto pena e o nascimento do capitalismo moderno. Dialogando com uma linha foucaultiana de análise da questão criminal, sobretudo aquela abordagem desenvolvida em *Vigiar e Punir* (2009), Melossi e Pavarini tem o mérito de agregar à análise de Rusche e Kirchheimer a noção de disciplina, isto é, o cárcere surgiria, aqui, não mais como um *locus* de produção, mas como local onde se aprende a disciplina da produção.

Para tanto, os autores demonstram como o primeiro formato do cárcere – as casas de correção e as casas de trabalho da Inglaterra que remontam ao século XVI (*workhouses* ou *bridewells*) e o *tuchthuis*

28 Trata-se da ideia de consolidação da prisão enquanto *pena*, e não do surgimento do cárcere em si. Como indica Melossi, o cárcere existiu em outros momentos históricos, inclusive durante o período feudal. Contudo, apenas com o Capitalismo, há sua consolidação enquanto forma de execução da pena (MELOSSI; PAVARINI, 2004:21).

holandês – exerciam o papel de disciplinar uma camada ociosa da população, aqueles tidos como desocupados urbanos, vadios, desempregados e pobres, recém-expulsos do campo pela dissolução dos séquitos feudais²⁹, por meio da imposição do trabalho forçado, cuja recusa tinha por consequência a responsabilização penal. Esse modelo acabava por constranger a força de trabalho a aceitar as precárias condições que permitissem o grau máximo de extração da mais-valia (MELOSSI; PAVARINI, 2006). Como afirma o próprio Marx:

Que meio mais sensato do que as workhouses para manter à disposição um exército de reserva para os períodos favoráveis e, ao mesmo tempo, durante os períodos desfavoráveis para o comércio, transformá-lo, pela punição nestes piedosos estabelecimentos, em máquina sem vontade, sem resistência, sem exigências, sem necessidades? (MARX, 2010:369).

Dessa forma, o cárcere, em sua primeira expressão como sanção penal, cumpriu a importante função de absorver o contingente do recém-criado proletariado inteiramente livre que não havia sido angariado pelas manufaturas dos centros urbanos, de modo a, impondo a regra do trabalho forçado, adaptá-lo à disciplina da produção capitalista emergente. Nesse sentido:

As instituições originárias de encarceramento (casas de correção e casas de trabalho) consistiam num método de resolver os problemas da exclusão social do início do capitalismo, dando conta da população de desocupados urbanos – que se formava

29 Marx trata da questão especialmente no capítulo XXIV do Livro I d' O Capital, ao falar da assim chamada Acumulação Primitiva, que teria sido marcada, de um lado, pela acumulação de recursos nas mãos de poucos proprietários e, de outro, pela expropriação violenta de uma grande massa de pequenos produtores rurais, que foram lançados no mercado como trabalhadores livres, detentores exclusivamente de sua própria força de trabalho. A história da acumulação primitiva coincide, assim, com a história da expropriação de grandes massas humanas, uma história que, pela violência com base na qual se deu, “está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (MARX, 2013:962).

a partir da separação entre produtores e meios de produção – através do isolamento e imposição de trabalhos forçados. Tratava-se, pois, de um aparato altamente afinado com o processo produtivo no sentido de adestrar a mão de obra para o trabalho assalariado em implantação (disciplina) e produzir, com recurso ao trabalho forçado, mercadorias complementares a um mercado cujas exigências a escassa mão de obra disponível não lograva suprir (VIANNA, 2010:36).

Com as transformações sociais ocorridas ao longo do século XVIII, que acabaram por gerar um excedente de mão-de-obra, o sistema penal passou por uma reformulação, transformando-se, inclusive por influência do aporte iluminista, em um novo sistema de caráter intimidatório no século XIX (VIANNA, 2010:42). Na visão de Dario Melossi, essa nova conformação do cárcere esteve intrinsecamente ligada, de um lado, com as mutações vivenciadas pelo capitalismo, que passava de sua forma manufatureira para o formato fabril e, por outro, com a brusca queda da curva de crescimento demográfico (MELOSSI; PAVARINI, 2006:83-84).

A conclusão dos autores delinea a noção de cárcere-fábrica e fábrica-cárcere, isto é, a fábrica, ao privar a liberdade e embasar-se na subordinação do trabalhador, aparecia para o operário como uma espécie de cárcere, ao mesmo tempo em que cárcere, lastreado na imposição de disciplina por meio do trabalho, assemelhava-se à figura da fábrica (MELOSSI; PAVARINI, 2006:266). Nesse sentido, se para Rusche e Kirchheimer o trabalho forçado era uma medida de regulação do salário livre a níveis compatíveis com a valorização do capital, para Pavarini e Melossi o objetivo fundamental da implementação do trabalho forçado era o controle da força de trabalho, sua educação e domesticação (MELOSSI; PAVARINI, 2006:41), de modo a dobrar sua resistência e fazê-la aceitar as condições que permitissem o máximo grau de extração de mais-valia.

Em outras palavras, Melossi e Pavarini ocuparam-se de sustentar a prisão como mecanismo de subjetivação, a partir da imposição de um aprendizado voltado para o trabalho nas manufaturas e nas fábricas por meio da disciplina. A penitenciária funcionaria, assim, como uma máquina de mutação antropológica de sujeitos reais, agressivos e violentos, em sujeitos ideais, disciplinados e mecânicos, como uma instituição coercitiva voltada a transformar o criminoso não-proprietário no proletário não-perigoso, um sujeito de necessidades reais adaptado à disciplina do trabalho assalariado.

O cárcere atuaria, nesse sentido, como instituição auxiliar da fábrica, propiciando o aprendizado forçado da disciplina do trabalho assalariado, servindo à produção, educação e reprodução da força de trabalho. Esse papel, contudo, não seria desempenhado tão-somente pelo cárcere, mas também pela família mononuclear, pela escola, pelo hospital, e, posteriormente, também pelo quartel e pelo manicômio (MELOSSI; PAVARINI, 2006:48):

A história da relação entre capital e trabalho, a história *tout xourt*, que é a história da luta de classes, torna-se então a história das relações capitalistas no interior da fábrica, da autoridade do capital na fábrica e, correspondentemente, da *disciplina* do trabalhador e de tudo que serve para criar, manter ou subverter essa autoridade. É justamente o caráter irreduzível (de classe) dessa mercadoria em particular que faz com que ela não possa ser dada como alimento ao capital imediatamente, sem uma série de tratamentos complementares que precedem, acompanham e sucedem a sua utilização no processo de produção. Esta é a tarefa específica das instituições segregadoras inventadas pela burguesia capitalista e citadas por Bentham, instituições que, no sentido que estamos explicando, podem ser definidas como *subalternas* à fábrica (MELOSSI; PAVARINI, 2006:76).

Em resumo, ambos os autores proporcionaram uma enorme contribuição para se compreender a relação intrínseca entre surgimento do cárcere enquanto pena e o nascimento do modo de produção capitalista e, ainda, em demonstrar que cárcere e capital mantiveram essa relação, seja pela regulação do mercado de trabalho, seja impondo uma disciplina a serviço das necessidades do capitalismo nascente ou, ainda, em momento posterior, a partir do exercício de um terrorismo punitivo (MELOSSI; PAVARINI, 2004:66).

O estudo do histórico de formação e de consolidação do internamento como forma de execução da pena permite, portanto, sustentar o cárcere como uma instituição de origem liberal-burguesa, contemporânea da afirmação do próprio Direito Burguês como instrumento de dominação de classe³⁰. Por outro lado, a impossibilidade de se operar uma simples transposição das finalidades exercidas pelo cárcere no momento histórico de gestação do capitalismo para o contexto atual, não é, por si só, capaz de afastar a constatação da permanência da imbricação entre cárcere-pena e capitalismo. Ainda que a questão demande uma análise complexa que foge às pretensões deste artigo, é possível ao menos apontar a persistência dessa lógica a partir da ênfase conferida ao Sistema Penal (tanto na criminalização primária quanto na secundária)³¹ na proteção ao patrimônio e à propriedade privada, na persistência do sistema de fianças reiteradamente mencionado por Rusche e Kirchheimer em sua obra, e, de forma mais explícita, com o recente fenômeno de privatização carcerária³², dentre outras abordagens possíveis.

30 Embora a crítica marxiana ao Direito não constitua o objeto deste trabalho, vale destacar a lição deixada por Marx e Engels no Manifesto Comunista: “o Direito não é nada mais que a vontade de sua classe erigida em lei, uma vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais de vida de sua própria classe” (MARX; ENGELS, 2008:36).

31 Conforme dados do Departamento Penitenciário Nacional publicados em junho de 2014, 35% da população prisional brasileira responde ou foi condenada por crimes patrimoniais (furto, roubo ou receptação). Trata-se, portanto, da tipologia de crime que mais encarcera. Dados disponíveis em: <http://www.justica.gov.br/noticias/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf>. Acesso em 31 ago. 2016.

32 A esse respeito, ver HERIVEL, Tara; WRIGHT, Paul. *Quem lucra com as prisões: o negócio do grande encarceramento*. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

3. Conclusão

Para além de formulações futurísticas em torno da possibilidade ou da impossibilidade de existência do cárcere enquanto instituição de segregação/privação de liberdade decorrente de uma sanção penal em um contexto de Democracia Radical, este trabalho buscou sustentar, a partir das análises desenvolvidas nas obras *Punição e Estrutura Social* e *Cárcere e Fábrica*, a imprescindibilidade de que uma crítica radicalmente democrática (invariavelmente anticapitalista na visão dos autores aqui tomados como referência) também se lance contra o cárcere-pena, que se sustenta como uma instituição de origem liberal-burguesa, subserviente aos interesses do capital. Isso implica em desvelar as funções declaradas da pena privativa de liberdade e em afirmar suas funções ocultas, em especial aquelas atreladas às demandas de produção e de reprodução das condições de vida burguesas.

Não se trata, contudo, de ignorar outras funções que o cárcere desempenhou ao longo da história ou de desconsiderar outros elementos para além da estrutura econômica que podem influir na conformação de um dado sistema punitivo. Trata-se, ao contrário, de compreender criticamente o processo de consolidação do cárcere enquanto sanção penal, processo este que permite atribuir à pena-cárcere uma marca especificamente burguesa. Esse exercício implica em desmistificar as hipóteses mais frequentes no pensamento jurídico-penal, que ora concebe o sistema punitivo baseado na pena privativa de liberdade como um dado a-histórico, ora o enxerga como um produto do reformismo ilustrado.

Se a análise do processo histórico da “invenção penitenciária” entre os séculos XVI e XIX permite atrelar a pena de prisão ao atendimento das demandas de um capitalismo em processo de consolidação – e isso se deu de formas variadas que acompanharam as mutações desse mesmo modo de produção –, uma ideia de radicalidade democrática mostra-se, *prima facie*, incompatível com a aposta precípua em um tipo de instituição que traz consigo a marca da ideologia burguesa.

Por essa razão, falar em crítica anticapitalista como um escopo da Democracia Radical significa falar, simultaneamente, em crítica à lógica estruturante do cárcere enquanto forma de execução da pena.

Referências

ANITUA, Gabriel Ignacio. *Histórias dos pensamentos criminológicos*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan – ICC, 2008.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do Direito Penal*. Trad. Juarez Cirino dos Santos. Rio de Janeiro: Revan – ICC, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. *Escritos Políticos*. Trad. Xavier Pedrol. Madrid: Catarata, 2005.

CIRINO DOS SANTOS, Juarez. *A criminologia radical*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1981.

COLLADO, Ángel Calle. Aproximaciones a la Democracia Radical. In: COLLADO, Ángel Calle (Ed.). *Democracia Radical: entre vínculos y utopias*. Córdoba: Icaria, 2011.

GUIMARÃES, Cláudio Alberto Gabriel. *Funções da pena privative de liberdade no sistema penal capitalista*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2009.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Bem-estar Comum*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Democratic Radical Politics*. 2ª ed. Londres, 2001.

LUMMIS, C. Douglas. *Democracia Radical*. Siglo Veintiuno, 2002.

MARX, Karl. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.

----- . *O Capital: crítica da economia política*. Livro I (O Processo de Acumulação do Capital). Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: Inapropriabilidade, An-arquia; A-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e Fábrica – as origens do sistema penitenciário (séculos XVI e XIX)*. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2006 (Pensamento Criminológico; v. 11). 2. Ed.

MODONA, Guido Neppi. Apresentação. In: MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e Fábrica: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI – XIX)*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2006.

NEDER, Gizlene. Nota Introdutória à edição brasileira. In: RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. 2ª ed. Trad. Gizlene Neder. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

VIANNA, Giselle Sakamoto Souza. *Disciplina, Direito e Subjetivação: uma análise de Punição e Estrutura Social, Vigiar e Punir e Cárcere e Fábrica*. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*.
2ª ed. Trad. Gizlene Neder. Rio de Janeiro: Revan, 2004

Para além das organizações revolucionárias: considerações sobre as possibilidades da ação democrático-radical contra o poder separado

*Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho*³³

Introdução

Ligando-se à noção contramajoritária que posiciona a filosofia como meio potente capaz de promover ativamente mudanças nas condições dadas no presente, as teorias da democracia radical privilegiam uma dimensão crítica em relação às estruturas do capitalismo e do Estado de Direito contemporâneo, assim como buscam compreender as possibilidades de ruptura com essas estruturas para pensar novos mundos possíveis. Por democracia radical, entende-se aquela prática política que, nas palavras de Andityas Matos:

(...) recusa a representação – concebe apenas um poder continuamente constituinte, dado que o titular desse poder não se divide, não se representa, não se especializa: são as pessoas mesmas em suas vidas quotidianas que, ao produzirem a sociedade, se põem como titulares absolutas do poder constituinte”. (2014, p. 67)

Isto é, trata-se de uma perspectiva que nega radicalmente elementos como a hierarquia, a separação entre governantes e governados, a representação política e as diversas formas de alienação e dominação dos sujeitos. O presente trabalho se insere nessa filosofia potente que compreende uma outra forma de existir e viver no mundo. Uma democracia radical que “não precisa ser justificada, pois ela pressupõe o caráter social, aberto, multitudinário

33 Mestrando em Filosofia do Direito no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG sob orientação do Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos. E-mail: rodrigo.wsrf@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2329443394289839>.

e constantemente constituinte do poder político” e que este poder “possa ser compartilhado e flua em vários níveis e dimensões, sem se cristalizar” (MATOS, 2019, p. 236).

Nesse sentido, entre os diversos aspectos que se relacionam ao tema da democracia radical, a discussão realizada nas próximas páginas se refere, centralmente, às questões da organização dos movimentos de ruptura sob uma perspectiva democrático-radical. Para não enveredar em debates semânticos, chamaremos estes movimentos de revolucionários ou insurrecionais, adotando a terminologia comum entre os principais autores aqui trabalhados: os situacionistas e os grupos Comitê Invisível e Tiqqun.

Ao pensar a organização dos movimentos que se contrapõem aos mecanismos despotencializantes das forças da multidão³⁴, o que se busca é estudar as formas possíveis de ruptura na dimensão da práxis, em um estudo referenciado pelas experiências históricas e pelas teorias filosóficas que possibilitam compreender novas formas de se viver no agora. Iniciando por uma análise da concepção dos autores situacionistas sobre a organização revolucionária, passa-se a tecer algumas considerações sobre dimensões que escapam à ideia de organização, indo além desta para pensar novas perspectivas da prática insurrecional.

1. Abordagem histórico-filosófica dos situacionistas sobre a organização revolucionária

Os situacionistas, grupo de artistas e intelectuais que se organizaram em torno do movimento Internacional Situacionista entre as décadas de 1950 e 1970, são autores que se dedicaram, entre muitos outros

³⁴ Os termos “multidão” e “multitudinário” que aparecerão neste artigo são derivados do conceito de multidão desenvolvido por Hardt e Negri, que pode ser explicado, de forma breve, pelo seguinte trecho da obra “Multidão” dos autores: “o povo é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, étnicas, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares”. (2004, p. 15).

assuntos, a discutir alguns aspectos da organização revolucionária, analisando principalmente o contexto operário e estudantil francês da segunda metade do século XX. Um dos motivos para a escolha da abordagem situacionista é que, além de se tratar de um pensamento radicalmente crítico da produção capitalista e das formas alienadas de ação política, são alguns dos poucos autores que trataram a respeito da recusa de uma organização revolucionária especializada e separada, defendendo a necessidade da autonegação da estrutura organizativa da revolução (órgãos partidários, sindicatos, conselhos), preocupados com os aspectos democráticos do processo insurrecional.

Em seu texto Preliminares sobre os conselhos e sobre a organização conselhistas, publicado no volume nº 12 da Internacional Situacionista³⁵, René Risel, a exemplo de outros autores situacionistas como Guy Debord e Raul Vaneigem, aposta nos Conselhos Operários como sendo o caminho possível e desejável para a revolução, proclamando que eles são “a única forma de ditadura anti-estatal³⁶ do proletariado e o único tribunal que poderá pronunciar o juízo contra o velho mundo, ao mesmo tempo em que executará a sentença” (RISEL, 1969, p. 2). A organização conselhistas seria o movimento de suporte e construção dos conselhos, que figuram, no artigo de Risel e em diversos escritos situacionistas, como meio e fim da revolução proletária, a forma ideal de contraposição ao capitalismo e ao Estado ou, mais especificamente na terminologia situacionista, ao espetáculo³⁷.

35 Revista do movimento político e artístico de mesmo nome, publicada entre as décadas de 1950 e 1960, tratando sobre temas variados como arte, política, literatura, urbanismo, entre outros.

36 Apesar de a expressão “ditadura antiestatal” empregada por Risel fazer parte do léxico revolucionário da época, é necessário pontuar que o emprego da palavra ditadura para se referir a um projeto radicalmente democrático é um verdadeiro contrassenso, sendo necessário repudiar tal termo.

37 Para Guy Debord, o principal autor a trabalhar o conceito de sociedade do espetáculo, o espetáculo é “uma relação social entre pessoas medida por imagens” (2017, p. 38). É, ainda, nas palavras dos autores Andityas Matos e Joyce Souza, “o conceito-chave da sociedade do espetáculo é o de alienação, pelo qual o ser humano passa a ser considerado espectador-consumidor ao mesmo tempo em que é mercadoria. (...) O espetáculo é a cisão consumada no interior do ser humano, o exílio da sua potencialidade. Toda a vida humana está subordinada às leis que resultam da economia capitalista em uma sociedade do espetáculo” (2017, p. 3).

Os situacionistas elegem o Conselho Operário como a organização por excelência revolucionária a partir de uma análise histórica, identificando que o movimento real das forças operárias recorre, de tempos em tempos, à organização conselhistas como forma de ação, de constituição da sua práxis autônoma. Desde os movimentos populares na Rússia de 1905³⁸, passando pelos soviets que se estruturaram nos primórdios da revolução de 1917, os marinheiros de Kronstadt³⁹, e diversos outros momentos de potência revolucionária durante a história, os Conselhos retomam uma tradição que pode ser vista pela primeira vez, segundo os autores, na Comuna de Paris, quando o proletário pôde “afirmar a sua capacidade histórica para dirigir livremente a vida social no seu conjunto” (VV. AA., 2018, p 35).

A aposta nesse tipo de organização, para além da análise histórica das condições reais do movimento operário feita pelos autores da Internacional Situacionista, liga-se diretamente à crítica mais ampla dos situacionistas, que denunciam a separação e a alienação total de um mundo que se encontra dominado pelo espetáculo, a expressão do capitalismo contemporâneo. Na teoria situacionista, é premente a necessidade de uma crítica unitária, isto é, uma crítica global que não deixa escapar nenhuma dimensão da vida, em todos os lugares. A organização deve, portanto, ser pensada precisamente nesse contexto, nunca *em separado*, mas em consonância com todos os aspectos da vida.

A organização revolucionária não pode ser senão a crítica unitária da sociedade, isto é, uma crítica que não pactua com nenhuma forma de poder separado, em nenhum ponto do mundo, e uma crítica pronunciada globalmente contra

38 Referência à série de eventos e movimentações populares que ocorreram na Rússia em 1905, quando se formaram as primeiras experiências de soviets dos trabalhadores urbanos, em São Petersburgo, com o Soviete de Representantes Operários.

39 Os marinheiros da cidade russa de Kronstadt foram considerados heróis da revolução russa iniciada em 1917. Contudo, em 1921 insatisfeitos com o governo dos bolcheviques, após problemas de racionamento de comida, imposição de horário de trabalho e a própria centralização antidemocrática do Partido, rebelaram-se, parando de trabalhar e reorganizando os soviets como estrutura política na cidade. Trotsky, ainda responsável pelo Exército Vermelho, esmagou o movimento pela força bruta.

todos os aspectos da vida social alienada. (...) a organização revolucionária não pode reproduzir em si as condições de cisão e de hierarquia que são as da sociedade dominante. Ela deve lutar permanentemente contra a sua deformação no espetáculo reinante. (DEBORD, 2017, p. 109)

Por não estar separada da teoria, a organização da prática revolucionária é compreendida, pelos situacionistas, não como uma estrutura estanque, mas como um processo que é, em si, constitutivo da nova forma político-social que se pretende construir, sendo não apenas um meio, mas a própria realização permanente do fim, como demonstra Risel ao afirmar que, para os Conselhos, “os meios de sua vitória já são sua vitória” (1969, p. 15). A organização, portanto, não pode nunca se *especializar*, não deve transformar-se em algo distinto dos objetivos que ela pretende alcançar. Entendimento esse reforçado em outros textos situacionistas, como no Da miséria do meio estudantil:

É por isso que o futuro movimento revolucionário precisa abolir no seu seio tudo quanto tenda a reproduzir os produtos alienados do sistema mercantil. Esse movimento precisa ser, simultaneamente, a crítica viva deste sistema e a negação que em si mesma contém todos os elementos da superação possível. (VV. AA., 2018, p. 40)

Nesse ponto, deve-se explicitar quais os elementos dos Conselhos que os diferenciam de outras organizações e permitem conectar diferentes experiências em locais e momentos distintos. Os situacionistas, ao contrário do que pode parecer ao analisar a crítica feita ao autoritarismo e à burocracia bolchevique, não eram adeptos ao espontaneísmo descompromissado, lançando críticas aos anarquistas e “místicos da não-organização” (RISEL, 1969, p. 9) que rechaçam toda forma pré-definida de organização. Ao contrário, como afirma Risel, “os situacionistas evidentemente são partidários da organização e

a existência da organização situacionista o atesta” (1969, p. 9), para eles, a revolução precisa ter uma forma, e esta forma deve conter, necessariamente, alguns elementos fundamentais. Mas antes de adentrar nas características específicas, cabe entender melhor o que são os Conselhos e o que eles significam, teórica e praticamente. René Risel afirma que:

O Conselho pretende ser a forma de unificação prática dos proletários, que se apropriam dos meios materiais e intelectuais para transformar as condições existentes e realizam soberanamente sua história. O conselho pode e deve ser a organização em ato da consciência histórica. (1969, p. 2)

Nesse sentido, o Conselho se conecta, uma vez mais, à noção de crítica unitária situacionista, com a vertente eminentemente afirmativa da teoria, ao propor um caminho possível e que permite compreender a crítica para além de seu aspecto negativo ; abrindo-se para uma positividade constitutiva. A própria existência do Conselho é a afirmação de uma consciência revolucionária do proletariado, ao mesmo tempo em que suspende e questiona radicalmente as estruturas de poder dominante. O Conselho é tão combatido e seus sucessos são tão efêmeros exatamente porque ele é a prova de que a revolução pode ser feita agora, e que é possível constituir uma forma de vida que não esteja aprisionada nas práticas subjetivantes do espetáculo.

Em um pequeno texto intitulado “Definições mínimas das organizações revolucionárias”, publicado na Internationale Situationniste nº 11 e que foi aprovado na 7ª Conferência da I.S., Guy Debord trata sobre as condições de possibilidade para uma teoria situacionista da revolução. Apesar de extremamente curto, é um texto bastante potente. Segundo o autor, uma organização revolucionária “não pretende a autogestão do mundo existente pelas massas, mas a sua transformação ininterrupta” (DEBORD, 1967), isto é, não se trata da “tomada jacobina do Estado” e do poder existente, mas sim a constante realização de um novo mundo, que está aberto na dimensão

do *jogo*⁴⁰ situacionista. Ainda nesse sentido, a respeito da organização revolucionária o autor defende que:

Tal organização impede toda a reprodução no seu interior das condições hierárquicas do mundo dominante. O único limite à participação na sua democracia total é o reconhecimento e a autoapropriação por todos os seus membros da coerência da sua crítica: essa coerência deve estar na teoria crítica propriamente dita e na correlação entre essa teoria e a atividade prática. (DEBORD, 1967)

Esse pequeno excerto é, talvez, o que melhor resume um projeto radical autêntico de organização. Assim como em outros momentos da teoria, é explicitada a necessidade de bloquear, completamente, a reprodução das características nocivas do mundo atual dentro da organização, como a hierarquia, para evitar que a nova sociedade nasça já com as características com as quais procurava romper. Além disso, um aspecto fundamental dessa organização é sua “democracia total”, que pressupõe a autoapropriação de seus membros da própria organização, isto é, o limite da organização é sua estrita relação com os sujeitos que a constituem. Organização e sujeito devem estabelecer uma dinâmica de correspondência de um ao outro, isto é, a forma como a revolução é feita se confunde com as subjetividades que a concretiza. Esses aspectos são reforçados em outros momentos da teoria situacionista:

A revolução, tal qual a vida que anuncia, tem de ser reinventada. Se o projeto revolucionário continua

40 A noção de “jogo” para os situacionistas não se refere ao um jogo competitivo ou separado das demais dimensões da vida, mas, conforme afirmam Matos e Souza: “os situacionistas desenvolveram a tese de que o jogo foi despotencializado com o desenvolvimento das forças produtivas, sendo agora necessário transformá-lo em uma ética revolucionária que efetivamente rompa com qualquer distinção entre brincadeira e seriedade ou entre arte e cotidiano. (...) Sem finalidade, culpa ou destino, simplesmente brinca com a realidade, criando-a, destruindo-a e recriando-a, como um castelo de areia, sem qualquer objetivo a não ser o próprio prazer do jogo”. (2019, p. 9)

fundamentalmente a ser o mesmo (a abolição da sociedade de classes), é porque as condições em que ele se forma não foram radicalmente transformadas em parte nenhuma do mundo. Trata-se de retomar este projeto com um radicalismo e uma coerência ampliados pela experimentada falência dos seus antigos portadores, para evitar que a sua realização fragmentária conduza a uma nova divisão da sociedade. (VV. AA. 2018, p. 40)

A afirmação reiterada do risco da reprodução das formas e ideologias vigentes no mundo atual deve-se ao diagnóstico dos situacionistas de que em grande medida, as tentativas revolucionárias empreendidas até então, assim como as teorias revolucionárias mais difundidas, não foram verdadeiramente pensadas enquanto algo novo, mas como a mera reprodução ou releitura de estruturas tipicamente burguesas. Debord atribui tal fato a predominância do pensamento marxista no meio revolucionário, uma vez que Marx atribuía ao proletariado características que eram da burguesia, em uma tentativa de reproduzir a revolução vitoriosa que esta classe empreendeu contra a nobreza. Na visão de Debord, essa identificação entre as classes era uma das deficiências da teoria marxista, sendo necessário constituir o proletariado enquanto um sujeito autônomo e em contraposição à burguesia (DEBORD, 2017, pp. 79-83).

Para melhor situar a organização revolucionária defendida pelos situacionistas, alguns elementos são recorrentes, perfazendo uma espécie de critérios ou características mínimas a serem adotado por aqueles que concretizarão a teoria na prática da revolução. Pode-se destacar, entre outros pontos importantes, os seguintes elementos fundamentais da organização: a não *especialização* da política, isto é, o aspecto político deve ser difuso e perpassar toda a organização, sem se diferenciar dos demais momentos da vida. Tal aspecto leva diretamente à segunda característica, a não *hierarquia*, impede a criação de órgãos e cargos cuja função seja dirigir ou governar a que totalidade, não sendo possível aceitar formas representação política

fixa, assim como a diferenciação entre dirigentes e dirigidos, entre líderes e a massa proletária. Da mesma forma, a organização não pode comportar a *separação* em seus diversos aspectos, cuja consequência é fragmentar a vida ao criar formas separadas de poder, que se autonomizam e alienam a realidade dos sujeitos históricos. Como bem resume Debord, a organização revolucionária:

É o lugar onde as condições objetivas da consciência histórica estão reunidas; a realização da comunicação direta ativa, onde acabam a especialização, a hierarquia e a separação, onde as condições existentes foram transformadas «em condições de unidade». Aqui, o sujeito proletário pode emergir da sua luta contra a contemplação: a sua consciência é igual à organização prática de que ela se dotou, porque esta consciência é inseparável da intervenção coerente na história. (2017, p. 117)

Não por coincidência, as características desse tipo de organização são bastante similares à noção de democracia radical, por conterem os elementos fundamentais de negação do mundo atual, que depende de certos dispositivos⁴¹ de mediação e controle, corretamente atacados tanto na teoria organizacional situacionista, quanto na ideia de democracia radical. Isso denota o caráter potente de ambas teorias, que certamente se projeta para além da mera organização instrumental da revolução, pensando conjuntamente uma nova forma de vida⁴², que tem seus elementos presentes na própria organização que surge no *agora*.

41 Conforme esclarece Giorgio Agamben, recuperando, em parte, o sentido foucaultiano de dispositivo, este seria “um conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens” (2005, p. 12)

42 Agamben é um importante autor a tratar sobre o conceito de “forma de vida”, embora na obra do filósofo ele seja grafado com hífenes: forma-de-vida. Agamben define, em seu texto *Altíssima Pobreza*, a forma de vida como a dimensão prática na qual vida e regra se confundem: “não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *viver* de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela” (2014, p. 72).

Como dito anteriormente, não se trata de um apelo ao “misticismo da não-organização”, mas da compreensão de que uma organização revolucionária e sua teoria devem estar dispostos a constantemente se alterar radicalmente, assumindo a dimensão do devir, de que tudo e todos devem estar em permanente processo de constituição, de mutação constante, pois, lembrando as palavras de Antonio Negri: “que a potência, ao se institucionalizar, não possa senão negar a si mesma, parece-nos uma primeira afirmação relevante e irreduzível” (2015, p. 14). E, não obstante, talvez seja o momento de ir além da organização revolucionária, não mais especializando o próprio pensar, ao compreender que a organização revolucionária não deve ser nada além do que a própria configuração da forma de vida experienciada.

2. A autonegação da organização: por uma desinstituição radical

A tendência à institucionalização da organização revolucionária está presente na maioria das teorias que tratam sobre o tema, uma vez que ao estabelecer requisitos e predeterminações fixas sobre *como* deve ser feita a revolução, a discussão é rapidamente essencializada, transformando os elementos inicialmente identificados na prática histórica em um dever-ser revolucionário.

É possível perceber o constante cuidado dos situacionistas com esse tema, ao colocar a necessidade de recusa e negação dos elementos de separação da sociedade espetacular como um elemento central da organização revolucionária. Isso, por si só, representa um passo significativo na busca da democratização radical dos processos insurrecionais, uma vez que diversas práticas históricas da luta proletária se perderam no vício da reprodução das estruturas burguesas, que atuam para restaurar constantemente as condições

Como o presente trabalho se concentra em outros autores, que utilizam o conceito grafado sem hifenes, preferimos adotar a escrita dessa maneira, além de nem sempre estarmos nos referindo ao conceito agambeniano estrito quando falamos em forma de vida.

anteriores à revolução, não permitindo nunca a instauração de novos mundos.

Contudo, faz-se necessário refletir sobre meios concretos para bloquear, efetivamente, a imposição de uma estrutura revolucionária que se solidifique e busque se *manter*. A permanência da organização enquanto um meio necessário acarretará, necessariamente, na separação entre uma estrutura gestada a partir das condições de um mundo já extinto e a nova sociedade que se pensa dentro de marcos absolutamente distintos.

Por isso, discute-se aqui um aspecto que parece ser fundamental na teoria-prática da revolução: a capacidade de autonegação da organização revolucionária, isto é, a disposição dos indivíduos que compõe determinada estrutura que tenha sido constituída para e/ou no momento insurrecional de se suprimirem enquanto entidade separada da própria forma de vida sociopolítica que virá a surgir. Muito embora o tema não seja objeto central de maiores explorações nos escritos situacionistas, o já citado texto publicado no volume nº 11 da Internacional Situacionista, Definições mínimas das organizações revolucionárias, contribui para a discussão ao afirmar que a organização revolucionária “deve ter como objetivo explícito, com a sua vitória, o seu próprio fim como organização separada”. Debord reforça esse ponto na tese 120:

A organização revolucionária é a expressão coerente da teoria da práxis que entra em comunicação não unilateral com as lutas práticas, em devir para a teoria prática. Sua própria prática é a generalização da comunicação e da coerência nessas lutas. **No momento revolucionário, em que a separação social se dissolve, essa organização deve reconhecer sua própria dissolução como organização separada.** (2017, p. 109, grifo do autor)

Importante frisar que não basta que a organização negue os vícios do mundo decadente que pretende combater para que, como

em uma supressão dialética, possa negar a si mesma no momento posterior. É necessário que, desde o início, assumam-se conscientemente o caráter de precariedade da organização, que deve ser vista como uma contingência, uma *situação*⁴³ que se mescla ao todo do movimento insurrecional.

Deixando o campo situacionista, o filósofo Giorgio Agamben, em seu texto *Os limites da violência*, publicado em 1970, ao tratar sobre a questão da violência, diferencia aquelas violências meramente executivas, isto é, que objetivam um fim específico, daquela violência efetivamente revolucionária. Na primeira está incluída a violência que visa apenas negar o Estado ou o mundo presente; já o segundo tipo de violência tem como característica fundamental a capacidade de autonegação, evitando assim trazer para o novo mundo os resquícios que carrega da velha forma de vida com a qual a revolução rompeu.

Há uma frase de Marx, na *Ideologia alemã*, em que a capacidade da revolução para dar um novo início à história e para fundar a sociedade sobre novas bases é explicitamente relacionada ao caráter especial da experiência que a classe revolucionária nela realiza. Marx escreve que “a revolução não é necessária apenas porque a classe dominante não pode ser abatida de nenhuma outra maneira, mas também porque somente através da revolução a classe que a abate pode conseguir liberar-se de toda a velha sujeirada e, por isso, tornar-se capaz de fundar novamente a sociedade”. Ou seja, aquilo que confere à classe revolucionária a capacidade única de abrir uma nova época histórica é o fato de que, na negação da classe dominante, ela experimenta a própria negação. (AGAMBEN, 1970)

43 A ideia de situação é fundamental para esses autores como denota o próprio nome do grupo, os situacionistas, isto é, aqueles que constroem e se inserem em situações. Nesse sentido, segundo Debord: “Nuestra idea central es la construcción de situaciones, es decir, la construcción concreta de ambientes momentáneos de la vida y su transformación en una calidad pasional superior. Tenemos que poner a punto una intervención ordenada sobre los factores complejos de dos grandes componentes en perpetua interacción: el marco material de la vida; los comportamientos que entraña y que lo desordenan”. (1999, p. 215).

Observa-se que há um elemento fundamental que justifica a necessidade de autonegação, ou autossupressão: a classe revolucionária, que organizará a insurreição e que perpetrará a violência, contém, em si mesma, a genética do mundo que a oprime, ela foi constituída e subjetivada dentro dos marcos do espetáculo que falseia a vida, do capitalismo explorador e do Estado opressor. Não pode haver uma nova forma política, uma outra experiência de vida, enquanto o “DNA” do velho mundo estiver constantemente impelindo os sujeitos a restaurar as condições de sua própria submissão.

Também por isso, Agamben ressalta que a violência, assim como a organização revolucionária, deve ter consciência da necessidade de sua autonegação. É o “terrível compromisso” da classe operária de compreender que o ato que a liberta é o ato que a extingue.

Não a violência que é simplesmente meio para o fim justo da negação do sistema existente, mas a violência que na negação do outro faz experiência da própria autonegação e que na morte do outro traz à consciência a própria morte, é a violência revolucionária. Apenas na medida em que é portadora dessa consciência, isto é, apenas na medida em que diante da ação violenta sabe que é essencialmente a sua própria morte que, em todo caso, está em questão, a classe revolucionária adquire não mais o direito, mas assume, em vez disso, o terrível compromisso de recorrer à violência. (AGAMBEN, 1970)

Tal visão também pode ser apreendida nos situacionistas, ao afirmarem que “não basta ser-se partidário do poder abstrato dos Conselhos Operários, é necessário mostrar seu significado concreto: a supressão da produção mercantil e, por conseguinte, a supressão do proletariado” (VV. AA., 2018, p. 43). Isto é, retomando a análise econômica do problema, a classe proletária existe precisamente porque existe o capitalismo e a burguesia que a explora. Se as condições de sua exploração forem suprimidas, com o fim da produção mercantil,

o proletariado, enquanto classe separada, também será suprimido. Ainda, nas palavras de René Risel:

A organização conselhistas – que sabe que está separada do proletariado – deverá deixar de existir como organização separada no instante em que forem abolidas as separações, inclusive se a completa liberdade de associação garantida pelo poder dos Conselhos deixa sobreviver diversas organizações e partidos inimigos deste poder. (1969, p. 14)

Esses apontamentos sobre a organização são uma ponte importante para conectar a teoria e a prática, uma vez que nos fazem refletir sobre a possibilidade concreta de agir no presente para transformar o mundo em algo diverso do que ele se apresenta. Assim, ao compreender que existe um caminho possível para organizar a insurreição multitudinária que carregue, em si, a recusa dos elementos alienados, opressores e separados do poder atual, tornam-se mais claros os contornos mínimos que motivam a aposta em uma experiência radicalmente democrática de vida. Tal prática pode ser chamada de uma ação desinstituinte, isto é, o movimento que nega as condições do capitalismo e do Estado no presente, rompendo com as estruturas dominantes de seu tempo, o que possibilita a emergência de novas formas de viver. Nas palavras de Andityas Matos (2016, p. 75):

Para realizar tal projeto é necessária uma força desinstituidora que avance contra aspectos institucionais e concretos do capitalismo e do Estado, abrindo espaço para a produção de novas subjetividades, novos usos e novas juridicidades que nascerão a partir do poder constituinte permanente.

Se não há um projeto político delimitado sobre o que virá no mundo “pós-revolução”, certamente existem motivos ou inclinações, por mais

que não estejam bem elaborados ou explícitos, que impulsionaram a reunião dos sujeitos que irão vivenciar em conjunto a experiência insurrecional. Como aqui estamos nos referindo aos movimentos que objetivam a modificação efetiva e radical das condições postas, torna-se imperativo lançar mão de práticas desinstituintes das formas de produção e reprodução do capitalismo, assim como das estruturas alienantes e violentas do Estado, das polícias e outros elementos absolutamente incompatíveis com uma noção democrático-radical. É por isso que qualquer resquício, subjetivo ou objetivo, dos dispositivos de poder e de subjetivação que atuam atualmente precisam ser desinstituídos dentro das próprias práticas insurrecionais, de maneira contínua.

3. Os vínculos comunais e a circulação de subjetividades insurrecionais

As discussões apresentadas até este ponto buscaram demonstrar que a questão da organização do processo revolucionário é fundamental para a teoria-prática radical. A partir de agora, objetiva-se tecer algumas considerações a respeito de outras possibilidades de análise da forma, sobre o *como* dos movimentos que pretendem realizar uma ruptura radical com o presente espetacular. Para isso, é indispensável compreender as condições do capitalismo atual, assim como o modo pelo qual os poderes constituídos atuam sobre os sujeitos e sobre a sociedade, pois esses elementos são constitutivos das nossas subjetividades e a compreensão deles é o primeiro passo para desinstituí-los.

Conforme expõe Andityas Matos, é possível afirmar que a busca pela unidade no bojo do Estado-Nação e do ordenamento jurídico também gerou o aplainamento e simplificação de todas as relações (2019, p. 262), empobrecendo subjetiva e materialmente os sujeitos, transformando-os, portanto, em meros agentes produtivos do capital. Em uma lógica política hermética, cujo princípio básico é a unificação de todas as multiplicidades dentro do Estado de Direito, é preciso

conter e gerir as diferenças, não sendo possível pensar em uma relação aberta com os elementos que cercam e perpassam os seres, tais como o espaço, a comunidade, os objetos e produtos consumidos, entre outros vários. Refletir sobre essas condições significaria compreender a interconexão entre os sujeitos e com mundo ao redor, todos em constante transformação; evidenciando, então o caráter precário dessa unidade artificial das sociedades contemporâneas, que demandam a fixação das identidades e da espacialidade, forçosamente estáticas e controláveis. O grupo Tiqqun, ao explorar esse aspecto, afirma que “aquilo que o Império exige não é que cada um se conforme a uma lei comum, mas à sua identidade particular; pois o poder imperial depende da aderência dos corpos a suas supostas qualidades, a seus predicados, para controlá-los” (2019, p. 19).

Essa necessidade de encapsular o sujeito nele mesmo, fazendo-o sempre previsível, passa pela privação da compreensão de que o lugar em que se está e o modo como se vive nele constitui o ser. Contra essa forma de subjetivação espetacular, propõe-se a valorização do *encontro*, do viver em conjunto, mesmo que em um curto espaço de tempo, como o ponto de partida para a constituição de formas de vida comuns alternativas. A presença de alguém “em certo momento, em certo lugar” (TIQQUN, 2019, p. 18) é o que a define naquele momento e naquele lugar, no acontecimento que é vivenciado enquanto a experiência constitutiva de subjetividades. Essa potente forma de encarar a relação entre os seres e o espaço é ainda mais forte se pensada em conjunto. Alguns autores pensam tal dimensão do encontro dentro da noção de comuna, isto é, uma confluência de subjetividades em um espaço. Nesse sentido, a comuna seria aquilo que “habita o seu território, o que quer dizer que ela o molda, da mesma forma que este lhe oferece uma morada e um abrigo. Ela tece aí as ligações necessárias, ela alimenta-se da sua memória, ela encontra um sentido, uma linguagem para a terra” (Comitê Invisível, 2016, p. 240).

Diversos sujeitos se afetando mutuamente em determinado local, compartilhando experiências e conscientes de que estão o fazendo, é uma aposta para possibilidade de abrir espaços para a criação de formas de

vida comum que são incontrolláveis e imprevisíveis. Essa circulação livre das subjetividades pode ser vista, entre vários outros exemplos históricos, nos movimentos italianos da década de 1970 conhecidos como Autonomia. O autor Marcello Tarì, em sua obra *Um piano nas barricadas*, explica o surgimento gradual de grupos de operários, estudantes, intelectuais e antigos militantes dos partidos da esquerda tradicional italiana que passaram a viver de maneira radicalmente contrária às imposições da forma de produção capitalista, da mesma forma que rejeitaram os mecanismos de controles morais e violentos do Estado.

No contexto da crescente insustentabilidade do modelo de produção das fábricas italianas, somados a um Estado autoritário, o empobrecimento da classe operária e o avanço das modificações capitalistas a nível global, o movimento da Autonomia tomou forma (TARÌ, 2019, p. 23). Segundo o autor, o processo começa como um estranhamento em relação à fábrica, à forma de produção e às próprias possibilidades de vida que estavam colocadas (2019, p. 36). Parcelas dos jovens, das mulheres e das classes despossuídas, tanto trabalhadores como os desempregados e “vadios”, colocavam-se contra as opções que lhes eram oferecidas pelo Estado italiano e pelo capital: trabalhar em empregos que odiavam, submeter-se a leis e normas que os oprimiam e viver sob condições que os faziam, acima de qualquer coisa, *infelizes*. Segundo Tarì (2019, p. 43):

A luta pelo poder já não queria dizer, como nos clássicos, uma luta pela conquista da máquina de Estado, mas sim a difusão de zonas liberadas nas quais se poderia criar uma forma de vida comunista: contra o Estado, sem transição socialista, sem delegar a ninguém, sem renunciar a nada no plano da satisfação comum dos desejos.

O movimento da Autonomia se constituiu para além dos partidos de esquerda da época, sendo, na verdade, frontalmente antagônico a tais organizações, tanto em sua forma como em seus

objetivos. A Autonomia não era um grupo organizado, não havia uma estrutura, cargos, diretrizes, programas. Foi um processo que surgiu não como um tipo de espontaneísmo, “mas sim da autorreflexão prática e indelegável dos rebeldes, que criava e determinava de modo imanente o próprio poder” (TARÌ, 2019, p. 37). Foi se constituindo em locais diversos por toda Itália, em pequenos grupos de pessoas que se viam ligadas umas às outras pelas condições materiais e subjetivas às quais estavam submetidas e pelo seu desejo de se opor a estas condições, inspiradas em exemplos autônomos de comportamentos subversivos (TARÌ, 2019, p. 42). Novamente, é a dimensão do encontro das subjetividades que buscam, mesmo sem saber, objetivos comuns.

Alguns operários e antigos militantes comunistas começaram a realizar ações subversivas, como o bloqueio de fábricas, a expropriação de produtos feita coletivamente (verdadeiros roubos à mercados e outras lojas para o uso livre dos bens pelos sujeitos), autorreduções dos valores das tarifas de energia elétrica e água potável (por vezes um bairro inteiro decidia qual valor deveria pagar pelos serviços, usando de sabotagem e ligações clandestinas para pressionar o Estado), entre outras práticas que buscavam realizar, no agora, a vida que aquelas subjetividades entendiam como desejáveis (TARÌ, 2019, pp. 81-82).

É claro que todas essas práticas só foram possíveis na dimensão coletiva, demonstrando que para realizar fricções e fraturas no tempo espetacular da produção capitalista não são necessários programas rígidos ou organizações pré-concebidas, mas apenas procurar compreender os momentos nos quais as subjetividades se tocam, influenciam-se mutuamente e abrem espaço para a ação. É, ainda nas palavras de Marcelo Tarí, vivenciar “um partido de todos os sem-partido, uma nova forma molecular de amizade política constituída contra o inimigo de sempre, uma organização pela desorganização da sociedade capitalista, uma máquina de guerra contra o Estado” (2019, p. 44)

Esses breves apontamos sobre a Autonomia italiana objetiva apenas demonstrar a possibilidade real de uma outra forma de ação insurrecional que não se prenda em estruturas fixas e hierárquicas.

Também deve-se atentar para a importância das subjetividades, dos desejos e das nuances de cada sujeito, elementos que devem ser centrais nas tentativas teóricas de pensar o momento revolucionário. O que se busca defender, portanto, é a retomada de uma possibilidade de vida que foi ceifada dos sujeitos pelo processo histórico, isto é, desmistificar a noção unitária da marcha da história, compreendendo que nossa atual condição de vida é apenas uma entre as muitas possíveis. Não se trata, por óbvio, do retorno a um passado idílico perdido, mas sim da procura por elementos concretos da vivência humana ao longo da história que nos permitem apostar em uma forma de vida, de experiência política, que seja radicalmente distinta dos mecanismos dominantes atuais.

O movimento de ruptura com o mundo atual deve ser a vivificação no agora daquilo pelo o que se luta. Se uma luta radicalmente democrática busca uma forma de vida política que tenha como elementos fundamentais a não separação, a ausência de representação e hierarquia, em uma experiência de vida horizontal, democrática e fundamentalmente livre de imposições exteriores à imanência da vida, todos esses elementos precisam estar presentes já no momento em que se luta por eles.

O grupo de autores anônimos denominado Comitê Invisível, em suas obras, abre uma dimensão extremamente potente para a possibilidade de ruptura com o mundo presente. Para além de uma prescrição fechada e limitada do agir político, os autores do Comitê propõem a abertura completa à vida, reforçando a ideia de que é necessário se relacionar no agora de uma forma diversa das interações separadas e despotencializadas que nos são impostas pelo capitalismo espetacular.

Qualquer movimento, qualquer encontro verdadeiro, qualquer episódio de revolta, qualquer greve, qualquer ocupação, é uma brecha aberta na falsa evidência desta vida e mostra que uma vida comum é possível, desejável, potencialmente rica e alegre. (Comitê Invisível, 2016, p. 248)

Isto é, a potência revolucionária pode surgir a qualquer momento, em qualquer lugar. Não há necessidade de teorizar demais sobre o *como* da revolução. É necessário compreender que não é possível prever muito do que será pensado e vivido na ação prática da insurreição. A tentativa de impor elementos necessários à organização revolucionária nada mais é do que a criação de amarras que podem fechar portas nas quais a insurreição poderia passar. A vida cotidiana será o palco da revolução, não a organização especializada, não o agir revolucionário premeditado.

Nesse sentido, o Comitê Invisível propõe a noção de comuna, de vida em comum, como uma maneira possível de se pensar a insurreição radicalmente democrática. O diferencial é que essa forma não se diferencia, em nenhum aspecto, de seu conteúdo. Não se trata de algo que precisará nem mesmo se autonegar em um momento posterior à revolução. É um movimento desinstituinte, isto é, ao mesmo tempo em que nega e afasta as estruturas do velho mundo, possibilita a constituição de um novo presente, é dizer que “a revolução não era aquilo que um dia talvez pudesse se desdobrar (...) mas sua existência em ato, sua imanência fervilhante, aqui e agora” (Comitê Invisível, 2016, p. 248), e ainda “a comuna, então, não é uma vila franca, não é uma coletividade dotada de instituições de autogoverno. (...) Mas o que constitui a comuna é o juramento mútuo prestado pelos habitantes de uma cidade ou de uma área rural de *se manterem juntos*” (2016, p. 237).

A comuna seria, então, não uma organização propriamente dita, mas a constituição de uma nova forma de vida. Trata-se de um conjunto de pessoas que, vivendo conjuntamente e se relacionando com o espaço em que vivem, fazem desaparecer *desde já* o mundo contra o qual se voltaram. É, portanto, “o pacto de se confrontar conjuntamente com o mundo”, e “uma qualidade de ligação e uma forma de estar no mundo” (Comitê Invisível, 2016, p. 237). Só esse aspecto é suficiente para entender a potência da comuna e em que medida ela se opõe e ameaça o mundo burguês espetacular. A criação de vínculos verdadeiro entre as pessoas, a escolha por estar aqui ou ali, com tal ou qual pessoa, desenvolvendo qualitativamente seu

laços com a comunidade e com o local onde vive, sem depender das estruturas capitalistas como as cidades verticais, a constante disputa por sobrevivência, e a separação abissal entre os seres vivos, são elementos que atingem no âmago das estruturas de manutenção do poder do mundo presente.

Declarar a Comuna é, de cada vez, fazer o tempo histórico perder as estribeiras, abrir brechas no continuum desesperante das submissões, no encadeamento sem razão dos dias, na triste luta de cada um pela sua própria sobrevivência. (Comitê Invisível, 2016, p. 239)

A comuna está ligada à possibilidade de criação de formas de vida e da expansão da potência comum. Isso significa dizer que ela não se prende à predeterminação que a funda, não se autoimpõe regras estanques mas, ao contrário, assume a dimensão de sua precariedade, da necessária mutabilidade que deve se a ela intrínseca. Observe-se que não há um *programa* para a constituição das comunas, como prega a grande maioria das teorias revolucionária dos últimos séculos, em especial as derivadas do pensamento marxiano. Diferentemente destas, a teoria sobre a comuna apenas reconhece o caráter da abertura e da mudança, da constante constituição que ela faz sobre si mesma, da mesma forma como é afetada pelo seu exterior e o afeta. Não diz sobre o que ela deve ser. A comuna pode ser muitas coisas, não é possível teorizar sobre sua forma ou prever sua práxis futura. Isso porque ela é a própria vida dos seres que a compõe e, tal como a vida, é incerta, potente e fundamentalmente livre para vir-a-ser.

O que é próprio da situação que uma comuna enfrenta é que ao entregar-se por inteiro, encontra-se sempre mais do que se leva ou do que se procura: encontra-se com surpresa a sua própria força, uma resistência e uma inventividade que se desconhecia, e a felicidade que há em habitar

estratégica e quotidianamente uma situação de exceção. (Comitê Invisível, 2016, p. 239)

Para o grupo Tiqqun, a comunidade, entendida aqui como comuna, é a experiência que deriva do encontro entre dois corpos que se afetam. Nesse momento, cria-se o vínculo, uma relação que não é contida nos critérios de racionalidade e extrapola as percepções individuais, constituindo uma comunidade real. Essa comunidade real se contrapõe às abstrações genéricas e universalizantes de “comunidade humana” e de sociedade, sendo uma comunidade de relações singulares, na qual os corpos estão em comunhão, vivenciando suas presenças em comunidade de tal forma que dissipa a própria distinção entre relações singulares isoladas, uma vez que todas as relações se interconectam (2019, pp. 30-32). Para os autores, “o amigo é aquele a quem sou ligado por uma eleição, uma decisão. O crescimento de sua potência comporta também o crescimento da minha” (219, p. 46), isto é, são ligações, os vínculos entre os corpos que constituem a comuna, assim como constituem os próprios seres que ali se fazem presentes.

Considerações finais

Os elementos e práticas aqui citados foram vividos, com diferentes intensidades e de distintas maneiras, em diversas experiências históricas. Muito além dos soviets russos e da Comuna de Paris, é possível rastrear os impulsos democráticos nas jacqueries francesas do século XVI e nas lutas por direitos da Inglaterra do século XVII. Os Croquants⁴⁴ e os Diggers⁴⁵, ao lado dos curdos de Rojava⁴⁶ e dos

44 Revolta camponesa francesa, por volta de 1594, com intenso caráter comunal e elementos democráticos.

45 Grupo inglês que em 1649 tomou para si terras desocupadas, proclamando a necessidade da independência econômica dos camponeses para que possam ser sujeitos políticos.

46 Rojava, conhecida como “Curdistão Sírio” é uma região autônoma, tendo sido declarada independente pelo movimento dos curdos, que vivem em permanente conflito bélico e político com os países da região, além de grupos paraestatais como o Estado Islâmico. Muito têm considerado a experiência curda como uma alternativa

guerrilheiros anarquistas espanhóis⁴⁷, todos se conectam na tradição dos oprimidos (BENJAMIN, 1987, p. 226), criando acontecimentos que abrem fissuras significativas na narrativa unitária do poder separado, possibilitando vislumbres de outras formas de vida.

Partindo da compreensão da necessidade de ruptura com a democracia liberal e seus diversos dispositivos de poder, da libertação da forma de produção capitalista e do falseamento espetacular de todos os aspectos da vida, é preciso encarar as questões práticas e teóricas de uma insurreição possível. É imperativo encontrar novas categorias para pensar no processo insurrecional da multidão, na tentativa de escapar dos dispositivos de poder que atuam constantemente para capturar as potências democráticas. Contra a reprodução das condições capitalistas e espetaculares da sociedade atual, só podemos apostar em um levante multitudinário que carregue em seu processo a capacidade de se negar enquanto sujeito, assim como a possibilidade de desinstituir as próprias condições de sua existência. Para isso, não podemos temer a abertura imprevisível e incontrollável que essa aposta pode causar.

democrático-radical.

47 O movimento anarquista espanhol remonta o século XIX, mas teve seu período de maior potência na Guerra Civil Espanhola entre os anos de 1936 a 1939.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1]. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: *Revista Outra travessia*, n. 5, 2005, pp. 09-16. Trad. Nilcéia Valdati.

AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. In: *Nuovi Argomenti*, n. 17, 1970, pp. 154-174. Tradução de Diego Cervelin. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html>>. Acessado em 07 de dezembro de 2019.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nosos amigos: crise e insurreição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições: 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e destituição: agora*. Trad. Vinícius Honesko São Paulo: n-1 edições: 2017.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. 2ª edição, Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

DEBORD, Guy. Definições mínimas das organizações revolucionárias. In: *Internationale Situationniste*, nº 11, 1967. Disponível em: <<http://guy-debord.blogspot.com/2009/06/definicoes-minimas-das-organizacoes.html>>. A

DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia

situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 205 – 220.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*. Revista Direito & Práxis. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, vol. 07, n. 4, pp. 43-95, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação política contra a democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Poder como alienação na sociedade do espetáculo*. In: II Congresso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política, 2017, Buenos Aires.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Utopia experimental situacionista hoje: jogo, anticampo e desinstituição*. In: X Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea, 2017, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. 2ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

RISEL, René. Preliminares sobre os conselhos e a organização conselhistas. In: *Internationale Situationniste*, nº 12, 1969. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/283095619/Preliminares-Sobre-Os-Conselhos-e-a-Organizacao-Conselhista>>. Acessado em 07 de dezembro de 2019.

TARÌ, Marcello. *Um piano nas barricadas: por uma história da Autonomia, Itália 1970*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: GLAC Edições, 2019.

TIQQUN, *Contribuição para a guerra em curso*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: n-1 edições, 2019.

VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, pp. 21 – 64.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*. Cambridge: Cambridge University, 1995.

Democracia radical e Zonas Autônomas Temporárias (TAZ): para além de uma conjuntura teórica

Thaís Maria Rocha Lemos⁴⁸

1.

Se “la democracia radical describe la aventura de los seres humanos al crear, con sus propias manos, las condiciones para su libertad” (LUMMIS, 2002: 29), há que se pensar em uma maneira de propiciar meios para efetivá-la, e não apenas esperar pela vinda de um futuro abstrato. A questão que se coloca, então, é: como os indivíduos podem maximizar a sua liberdade nos dias de hoje, no mundo real?

Entendemos como um profícuo caminho para pensarmos em maneiras de propiciar a vivência de uma democracia radical no presente recorrermos ao pensamento de Hakim Bey, que ao enunciar mecanismos de “ataque oculto as instituições” fornece-nos estratégias possíveis para solapar um dos inimigos da democracia radical: o capitalismo. No entanto, longe de ter o foco de tais ações em entes imaginários, Bey (s/d) propõe que nos fixemos em “nôdos identificáveis de poder em tempo real”, ou seja, devemos ter por alvos as estruturas que permitem a constante reprodução do espetáculo.

O seriado norte-estadunidense *Mr. Robot* (2015), escrito e dirigido por Sam Esmail e produzido pelo canal USA Network, apesar de não assumir a influência exercida pelo anarquismo ontológico⁴⁹ de Hakim Bey em sua construção, acaba por operacionalizar muitas de suas proposições. A série acompanha a vida de Elliot, um jovem

48 Mestra e doutoranda em Direito pela UFMG. Email: thaisaa-lemos@hotmail.com

49 Em que pese Lummis acreditar que a democracia radical não é compatível com o anarquismo, uma vez que o mesmo “normalmente busca abolir el poder en el momento mismo que libera al pueblo” (2002: 42), acreditamos não haver incompatibilidade em utilizarmos mecanismos propostos pelo anarquismo ontológico de Bey com vistas a implementação de uma democracia radical, uma vez que ambos os postulados teóricos possuem como inimigo em comum o capitalismo.

programador que trabalha como engenheiro de segurança cibernética e que, nas horas vagas, atua como um hacker implacável.

A vida de Elliot muda drasticamente quando ele é recrutado para se juntar a FSociety, um coletivo hacker que, ciente que “economic slavery, environmental genocide, exploitation of the poor” são “business as usual for the tyrants at the top”, afirmam: “we cannot fix the system, so, we must shut it down”⁵⁰. A FSociety logra descobrir um “alvo que não seja uma ideia, um pedaço de papel, uma assombração que nos acorrenta aos nossos próprios sonhos ruins sobre poder e impotência” (BEY, s/d) : a E-Corp (Evil Corp, conforme costumam designá-la). A Evil Corp é, no seriado, um dos maiores conglomerados multinacionais do mundo, que além de produzir computadores, telefones, tablets e outros, mantém uma divisão de banco e crédito ao consumidor, que, de acordo com Mr. Robot (alter-ego de Elliot), detém 70% do crédito do consumo global.

A FSociety evidencia na ficção o que Hakim Bey denomina de Zona Autônoma Temporária (TAZ), ou seja, “um grupo, uma coagulação voluntária de pessoas afins não-hierarquizadas, que pode maximizar a liberdade por eles mesmos numa sociedade atual” (2002: s/p) por meio da ruptura com o controle subjetivo perpetuado por hierarquias opressivas. As ações da FSociety na trama ficcional configurar-se-iam como intervenções clandestinamente arquitetadas enquanto estratégia para destruir uma das subjetividades que permitem que a roda dentada do capitalismo continue girando: a do endividado.

2.

O capitalismo não pode ser reduzido ao mero status de modo de produção, uma vez que ele também erige mundos, e, desta feita, é capaz de programar por meio de mecanismos externos, que, uma vez introjetados nos indivíduos, formam as suas subjetividades.

⁵⁰ “escravidão econômica, genocídio ambiental, exploração dos pobres (...) negócios corriqueiros para os tiranos no comando (...). Não podemos consertar o sistema, então devemos derrubá-lo” (tradução livre). NBC Universal Media, Disponível em: < <https://www.whoismrrobot.com/fsociety/>>. Acesso em: 05/07/2016.

Tal processo de subjetivação se efetiva de maneira extremamente complexa, mediatizadas pelas necessidades de reprodução do capital em detrimento da autonomia fundamental à existência humana.

Um dos meios utilizados pelo capitalismo a fim de exercer controle sobre a vida – por meio da subtração da autonomia –, é a promoção do consumo, o qual tem por consequência o endividamento. Em outros termos, trata-se da relação credor-devedor. A este respeito, Maurizio Lazzarato assinala que a condição do capitalismo na contemporaneidade se caracteriza pelo deslocamento da função anteriormente exercida pela propriedade. Esta não mais se reduz à sua definição postulada nos termos da tradição marxista, pois se converteu em um nível de abstração superior, que, em última instância, apesar de (ainda) se organizar em torno da propriedade, consiste em uma relação de poder, a qual,

[...] ao invés de partir da igualdade de troca, parte da desigualdade da relação entre credor e devedor, que é imediatamente social: a economia da dívida não faz distinções entre assalariados e não assalariados, entre ocupados e desempregados, entre trabalho material e imaterial, pois todos estamos endividados. Ao mesmo tempo, é uma dimensão imediatamente mundial, que atua e comanda transversalmente acima das divisões entre países ricos e pobres, consolidados ou emergentes. O crédito/débito foi uma arma fundamental da estratégia capitalista depois dos anos 1970, deslocando completamente o terreno da luta de classes, em nível social e mundial, razão pela qual ainda temos dificuldade para enfrentá-la (2012: s/p).

A dívida, outrora, consistia no ato de deixar de honrar um compromisso, isto é, estabelecia-se do passado para o presente e era vivenciada sob a égide do comprometimento do indivíduo com o dever de reparação. No âmbito dos reordenamentos das estratégias

capitalistas, o endividamento converteu-se em uma forma de viabilizar o consumo no presente, mediante a expectativa de saná-la no futuro. Algo engenhoso e trágico a um só tempo – do ponto de vista do credor, tem-se a projeção de um patrimônio, desde que a dívida seja honrada. Para o endividado, restará submeter-se ao aprisionamento, que em essência não difere das mais remotas modalidades de coerção.

O endividado, segundo Hardt e Negri, é uma das subjetividades moldadas pela hegemonia das finanças e dos bancos, decorrente do triunfo do neoliberalismo. A exploração do capital não mais reside dentro dos muros das fábricas, e desta forma, as suas artimanhas de exploração também não se subsumem mais somente na exploração do trabalhador sob o mito da troca (supostamente) livre e igualitária da força de trabalho por salário. Hoje, grassa a figura do trabalhador precarizado, “cuja imagem dominante de sua relação com o capital configura-se não mais como uma relação igual de troca, e sim como uma relação hierárquica entre credor e devedor” (2014: 24).

O controle financeiro da vida conseguiu inverter/dissimular a compreensão que os endividados têm sobre sua condição, apresentando-os a si mesmos como consumidores e buscando mascarar que a dívida controla as relações de produção e exploração, pois, a fim de assumirem as suas, os endividados acabam caindo em um mecanismo de coerção externa, que passa a gerir o seu tempo, as suas atividades, em busca da satisfação do “dever moral” de quitá-las. Dessa maneira, uma nova forma de assenhoreamento do indivíduo é sacramentada. Neste sentido, Hardt e Negri assinalam que a “generalidade crescente do endividamento marca um retorno as relações de servidão que nos remontam a outros tempos”:

[...] os proletários não são propriedades dos senhores e, assim, são livres dos vínculos medievais de servidão [...], mas também são livres de propriedade no sentido de que não possuem nenhuma. O novo pobre da atualidade [...] por meio de suas dívidas, é, de novo, propriedade dos senhores; nos dias de hoje, senhores que mandam

por meio das finanças. As figuras do fiador e do servo por contrato renasceram. Em épocas passadas, os imigrantes e as populações nativas nas Américas e na Austrália tinham de trabalhar para comprar a si mesmos até quitar a dívida, mas com frequência, a dívida deles crescia continuamente, condenando-os à servidão indefinida. Incapaz de se livrar da miséria à qual está reduzido, **o devedor está preso por cadeias invisíveis, que devem ser reconhecidas, compreendidas e quebradas a fim de se tornar livre** (2014: 26-27, grifo nosso).

A sobrevivência na sociedade capitalista tornou-se subproduto do processo de contração de financiamentos. A vida transcorre em uma cadeia de ilusórias necessidades introjetadas por sedutores mecanismos midiáticos. Assim, convertemo-nos em sociedade de endividados, portadores de neurastenias as mais inimagináveis. Verdadeiras fobias, pânico de não conseguir manter os financiamentos e até as despesas mais corriqueiras da manutenção cotidiana são postergadas por sistemas crediários. A banalização do endividamento traz subjacente a si a manutenção de conglomerados financeiros, que, por sua vez, são otimizados pelo aparato tecnológico fornecido pelas redes de informação, que, por meio de sua onipresença, passa a ter o domínio de interesses individuais, extraídos até pela mais desprezível visita a sites de notícias. As redes sociais, aparente meios de entretenimento e rasas sociabilidades, também negociam um bem extremamente valioso ao mercado do endividamento, os sutilmente denominados “padrões de comportamento”, que influenciam a contratação de “crédito”, diga-se, dívida.

Hakim Bey propugna que a Rede (internet), nesse sentido, não pode ser entendida como a solução final, porque até mesmo ela foi apropriada pelo sistema enquanto um mecanismo de captura da vida. Muito embora tenha sido considerada inicialmente o prenúncio de algo revolucionário, a promessa inicial de um mundo multitudinal, seus usos foram, porém, sorrateiramente cooptados e passaram a

difundir estruturas de conformidade com o *establishment*. Para Bey, deveríamos falar sobre “redes” no lugar de “A rede”, pois, deste último modo, “ela se torna apenas outro meio de alienação, mais envolvente que a TV, talvez, mas de qualquer maneira mais total em sua hipnose” (1997: s/p). Esses espaços outros da rede seriam encontrados na chamada *deep web*, um nível da internet no qual não existe controle estatal e o qua, por vigorar como regra a anonimato daqueles que a utilizam, pode ser um local fecundo para a proliferação das Zonas Autônomas Temporárias, uma vez que:

[...] a TAZ é um acampamento de guerrilheiros ontologistas: ataque e fuga. Continue movendo sua tribo inteira, mesmo que ela seja apenas dados na web. A TAZ deve ser capaz de se defender; mas, se possível, tanto o “ataque” quanto a “defesa” devem evadir a violência do Estado, que já não é uma violência com sentido. O ataque é feito às estruturas de controle, essencialmente às idéias. As táticas de defesa são a “invisibilidade”, que é uma arte marcial, e a “invulnerabilidade”, uma arte “oculta” dentro das artes marciais. A “máquina de guerra nômade” conquista sem ser notada e se move antes do mapa ser retificado. Quanto ao futuro, apenas o autônomo pode planejar a autonomia, organizar-se para ela, criá-la. É uma ação conduzida por esforço próprio. O primeiro passo se assemelha a um satori – a constatação de que a TAZ começa com um simples ato de percepção (BEY, 2001: 16).

Nesse sentido, as ações da TAZ se configurariam como uma modalidade de levante, ou seja, um enfrentamento deflagrado de forma inusitada e surpreendente contra as estruturas de controle do sistema. E por independermos de um programa, por não possuírem objetivos fixos, pré-estabelecidos, os levantes se inserem sempre na seara das possibilidades. Bey afirma que o “levante sugere a possibilidade de um movimento fora e além da espiral hegeliana do ‘progresso’”, e constitui

uma “experiência de pico” se comparada ao padrão “normal” de consciência e experiência (2001: 15). Depreende-se, assim, que o levante, conforme defendido por Bey, aproxima-se da filosofia da possibilidade apresentada por Maurizio Lazzarato. Para este autor, o possível é a produção do novo, e abrir-se a ele é como “acolher, tal como acontece quando nos apaixonamos por alguém, a emergência de uma descontinuidade em nossa experiência; e construir, a partir da nova sensibilidade que o encontro com o outro proporciona, uma nova relação, um novo agenciamento” (2006: 18).

3.

Importa ressaltar que aquilo que convencionalmente se chamou de revolução a partir de diferentes matizes do pensamento de esquerda se tornou um mecanismo rigorosamente obsoleto. Vejamos. O conceito de revolução foi “anacronizado” uma vez que suas utilizações se mantiveram reféns de um postulado temporalmente circunscrito, e aqueles que o adotaram como pressuposto fundamental da luta política o mantiveram como uma espécie de mantra, sob o ônus da sua inadequação frente ao curso inexorável da história. Dito de outra maneira, o conceito de revolução foi sacralizado, ou seja, foi retirado do âmbito do fazer humano, motivo pelo qual é imprescindível a assunção daquilo que Giorgio Agamben reivindica sob o termo “profanação” (cf. 2007: 65).

É neste sentido de crítica à revolução sacralizada que Bey assinala a falência de modelos que, na melhor das hipóteses, tão somente promoveram a reprodução cíclica de um protocolo de dominação:

O slogan “Revolução!” Transformou-se de sinal de alerta em toxina, uma maligna e pseudo-gnóstica armadilha-do-destino, um pesadelo no qual, não importa o quanto lutamos, nunca nos livramos do maligno ciclo infinito que incuba o Estado, um

Estado após o outro, cada “paraíso” governado por um anjo ainda mais cruel (2001: 15).

Bey aponta que as palavras “levante” e “insurreição” são utilizadas pelos historiadores para caracterizar revoluções que fracassaram, ou seja, movimentos que não conseguiram terminar a trajetória padrão e romper com a conjuntura que a desencadeou. Ademais, a “a história diz que uma Revolução conquista ‘permanência’, ou pelo menos alguma duração, enquanto o levante é ‘temporário’” (2001: 16). No entanto, tal concepção ignora o fato de que os levantes geram férteis campos de subjetivação, que não ficam restritos ao momento único do levante, uma vez que ainda irão ressoar e continuar se reproduzindo por meio das vivências interpessoais dos indivíduos que foram por ele alcançados.

Na história do capitalismo, desde seus apologistas liberais aos críticos de orientação socialista prevaleceu a crença no trabalho como a dimensão a partir da qual se operacionaliza a definição primordial das relações sociais – capital x trabalho. Lazzarato não apenas rompe com binarismo proposto pelo modelo dialético, mas, sobretudo, com a noção de capitalismo como “modo de produção”, uma vez que o capitalismo consiste na redução da criação aberta de mundos possíveis à afirmação da possibilidade de um único mundo, aparentemente desprovido de alternativas.

A palavra de ordem “um outro mundo é possível” não remete mais “à luta de classes e à necessidade de tomar o poder”. Segundo Lazzarato, ela

não nomeia o sujeito da história (a classe trabalhadora), seu inimigo (o capital), a luta mortal que os opõe. Limita-se a anunciar que o possível foi criado, que novas possibilidades de vida estão se expressando e que se trata de efetua-las (2006: 12).

Diferentemente dos movimentos revolucionários tradicionais, que tinham os seus programas pré-estabelecidos (o que consiste em

um dos seus maiores equívocos), o levante, conforme propugna por Bey, ou o acontecimento, conforme propõe Lazzarato, coloca em movimento as multidões e tem como característica própria a condição de processo constituinte. Em vez da consciência de classes, aqui é imprescindível a consciência permanente da emancipação como possibilidade concreta. Isso é algo tão novo que o maior desafio é admitir que as conquistas emancipatórias podem resultar de algo sem um *script*. E eis aí o primeiro passo para a construção da liberdade. Na esteira dessa proposição, faz-se imprescindível assumirmos a dimensão da aposta, que “é integrante de toda ação genuinamente política”, uma vez que, “por não conhecer de antemão todas as variáveis, a ação política precisa dar um tipo de salto cego, algo muito próximo da experiência da fé, e acreditar que outro mundo diferente do atual é não apenas pensável, mas realizável” (MATOS, 2014: 222).

Esse caráter do realizável, entretanto, não se encerra nas ações/acontecimentos que desencadeiam as rupturas com a ordem vigente ao desvelar o sistema e provocar fraturas em seu funcionamento. Faz ainda imprescindível não se deixar capturar, não perder a condição de constituinte. Nas palavras de Hardt e Negri,

a tarefa não é codificar novas relações sociais numa ordem fixa, mas sim criar um processo constituinte, que organiza essas relações e as faz perdurar, ao mesmo tempo que promove inovações futuras e permanece aberto aos desejos da multidão. Os movimentos declararam uma nova independência, e um poder constituinte deve levar isso adiante (2014: 17).

Ao convencermo-nos de que o alcance do realizável passa pela necessidade de mudança radical com toda a ordem existente a que estamos habituados implica assumirmos, inclusive, que o foco dos esforços empreendidos já não pode restringir-se tão somente na negação a violência perpetrada por meio de hierarquias opressivas, mas devem se ampliar com vistas a abarcar aquilo que se pretende

abrir enquanto horizonte de possibilidades. O poder constituinte colocado em curso pelo acontecimento ou pelo levante não pode ceder frente aos mecanismos que procuram limitá-lo e subordiná-lo ao poder constituído. É neste sentido a lição de Lazzarato quando aponta que:

os movimentos políticos não devem apenas resistir e se defender, mas afirmar-se como forças criadoras. Isso por si só constituiria uma mudança radical em relação à tradição do movimento operário, já que o acontecimento político introduz uma assimetria na dialética com a qual, na sequência do marxismo, apreendíamos o conflito e a luta. O “não” endereçado ao poder não é mais o ponto de partida de uma luta dialética, mas a abertura de um devir. E essa resistência deve-se abrir a um processo de criação, de transformação da situação, de participação ativa nesse processo (2006: 20-21).

Se o que se pretende é construir o inteiramente novo, os meios para atingi-lo também precisam ser reconsiderados. A tradição dos movimentos políticos organizados em partidos e sindicatos, dentre outros, atrelou-se a modalidades de mobilização tributária do texto escrito, sob o formato de manifestos. Não obstante a contribuição e validade de tais formas de expressão, o impacto proporcionado à comunicação torna-se viável pelos avanços das tecnologias de informação, bem como a multiplicidade de apropriações destas no cotidiano exigem um rigoroso redimensionamento de estratégias, incluindo-se uma linguagem capaz de reconectar o tecido social à vida, aos desejos e tudo mais que nos foi expropriado.

4.

A partir desse ponto retomaremos a discussão a respeito das Zonas Autônomas Temporárias (TAZ), uma vez que elas agem por meio de levantes que empregam como forma de ação o que Bey denomina

de “terrorismo poético” e podem ser vistas como formas de batalha para se forçar uma abertura de mundos.

Os meios aos quais a TAZ pode recorrer para atingir seus objetivos podem ser os mais variados, mas, nas atuais condições em que nos encontramos, na qual a vida está cada vez mais permeada por relações/transações via net – e que grande parte do controle sobre a vida passa por ela – em primeiro lugar, faz-se mister questionar a própria rede oficial (net), e buscar forjar espaços e constituir a contra-net. Segundo Bey, “a contra-net assume a promessa de ser um aspecto integral da TAZ, uma adição que irá multiplicar o seu potencial, um salto “quantum”, um salto enorme em termos de complexidade e significância” (2001: 36), uma vez que é neste âmbito que se movimenta o chamado cyberativismo ou ativismo hacker.

O hacktivismo é a uma das formas de ação eleitas por aqueles que fazem parte da experiência das TAZ, e, tendo em vista que o mesmo pode ser entendido como uma congregação de atividades online de hacking com ativismo político, configura-se como uma forma de terrorismo poético, uma vez que suas ações têm por objetivo “destruir as abstrações em vez de destruir as pessoas, a libertação em vez do poder” (BEY, 2003: 31).

A obra de Hakin Bey, *TAZ: Zona Autônoma Temporária*, cuja primeira edição data de 1991, assinala que A TAZ, à época, embora se tratasse de intuição, já anunciava a crença de seu autor de “que a contra-net já está se formando, ou talvez já exista - embora eu não possa prová-lo.” Na ocasião, Bey conclamava os hackers a provarem que ele estava certo (2001: 42). O que o mesmo tinha à época das suas postulações a respeito da Zona Temporária Autônoma se circunscrevia na esfera das possibilidades. Dadas as limitações infraestruturais que se apresentavam aos coletivos hackers há duas décadas, principalmente no que tange aos poucos recursos acessíveis, não surpreende que a ampliação do acesso a esses recursos nos dias de hoje tenha propiciado meios para que o mundo cibernético se convertesse em promissor espaço de ação política, profícuo à implementação do que Bey invocara. A irrupção do hacktivismo evidencia a existência desse

novo espaço e suas astuciosas estratégias, e serve de cenário ao enredo da série norte-estadunidense *Mr. Robot* (2015).

Não há nenhuma indicação explícita que vincule o enredo da série *Mr. Robot* às profecias do caos eletrônico formuladas por Bey; entretanto, ao analisarmos relatos de Sam Esmail – criador do seriado – no especial “*Mr. Robot_dec0d3d.doc*” (2016), é perfeitamente possível identificarmos incisivas similaridades. Esmail, ao falar de suas influências, se define como possuidor de um “espírito anti-corporativo e anti-ordem”, e admirador de movimentos como o *Occupy Wall Street* e a Primavera Árabe. A produção da série, neste sentido, seria para Esmail um meio hábil de converter sua indignação com o sistema em algo produtivo.

O roteiro escrito por Esmail se desenvolve tratando do hacktivismo, e é sensível ao abordá-lo em sua trama, apresentando-o como um conjunto de ações protagonizadas por uma associação de hackers e evidenciando os seus dilemas existenciais e ao mesmo tempo políticos por meio da construção de personagens perfeitamente factíveis na sociedade contemporânea. Consideremos nesse ponto a figura de Elliot: o engenheiro de segurança cibernética na empresa AllSafe – responsável por resguardar os dados e permitir o funcionamento das operações/movimentações do capital financeiro da megacorporação E-Corp – converte-se em um hacktivista. Para um indivíduo cuja função consiste em “proteger” este tipo de informação, acaba por lhe ser desvelada toda a gama de artifícios que dão sustentação à ordem de espoliação vigente. E neste ponto específico a ficção parece encontrar a realidade.

Andy Müller-Maguhn, que dialoga com Julian Assange – personagem emblemático e pioneiro – no livro *Cypherpunks: liberdade e futuro da internet*, aponta que “o sistema econômico se baseia na infraestrutura eletrônica”, e que “essa arquitetura acaba refletindo o modo como o dinheiro flui, como ele é controlado, como ele é centralizado e assim por diante” (2013: 90). Para os engenheiros cibernéticos que engendram tal arquitetura, pelo fato de serem *insiders*, qualquer possibilidade de indignar-se contra a ordem

vigente e exteriorizar tal indignação por meio de ações torna-se iminente. O especialista em segurança no expediente da corporação pode se converter em hacker, desde que se perceba como agente da possibilidade de criação de novos mundos.

Se ousarmos pensar na operacionalização de processos ou ações de profanação dos preceitos normativos que comportam a violência sistêmica praticada pelo capital global, avalizado pelo Estado, o enredo ficcional da série Mr. Robot nos apresenta algo bastante compatível com aquilo que designaria a noção de que a arte imita a vida. Na série Mr. Robot, temos que a FSociety ataca justamente a “consciência desventurada que transforma a culpa numa forma de vida” ao apagar, por meio de um ataque de negação de serviço (*distributed denial of service* - DDoS) – que visa a tornar os recursos de um sistema indisponíveis para os seus utilizadores –, todas as dívidas que as pessoas possuíam com a Evil Corp. Aproveitando-se das fendas e rachaduras do Estado onipresente e todo-poderoso, esta forma ficcional de TAZ coloca em prática o conceito de “terrorismo poético”, entendido por Bey como “ações não-violentas em larga escala que podem ter um impacto psicológico comparável ao poder de um ato terrorista - com a diferença que o ato provoca uma mudança de consciência” (2002: s/p).

O acontecimento/levante implementado pela FSociety no enredo ficcional ressoou nas subjetividades oprimidas pelo capital global, produzindo uma mudança de sensibilidades orientada à transformação do mundo experimentado, que pode ser percebida no episódio 1.9 – zer0-day, na cena em que há a afluência das pessoas as ruas, enquanto ecoa a voz do porta-voz mascarado da FSociety, que convoca a sociedade a construir um mundo novo:

[...] we hope as a new society rises from the ashes that you will forge a better world, a world that values the free people, a world that belong to us, again. A world changed forever! And while we do that, remember to repeat these words: we are FSociety, we are finally free, we are finally awake!⁵¹

51 “esperamos enquanto uma nova sociedade surge das cinzas, que você forjará um

Longe de se apresentar como uma solução final, o acontecimento/levante deflagrado pela FSociety na série Mr. Robot visa a estruturar novos agenciamentos sociais para a efetivação do possível. Ao focar sua ação naquilo que considera intolerável, ou seja, o domínio do social pelo econômico, acaba por destruir a “escravidão por dívidas”, e oferece, desta feita, um vislumbre acerca de novas possibilidades de vida, que devem ser efetivadas por meio da construção do comum. O seriado nos coloca de frente com o fato de que, se o capitalismo nos legou a dominação/estagnação de nossas subjetividades, não nos resta outra alternativa senão aderir à possibilidade de construir subjetividades inteiramente novas, fundadas na premissa de que outro mundo é possível.

5. Sobre Estado, democracia e seus mestres corporativos:

Conforme assinala Lummis “la democracia ha sido tratada como la prostituta de las palabras políticas”, uma vez que seus usos, ao longo do curso da história, reiteradamente corromperam seu real significado. Em prol de angariar a legitimidade popular com o uso de sua denominação, governos se apropriaram dela como uma forma de ludibriação, com vistas a manter uma separação entre governados e governantes. Reivindicar a recuperação dessa denominação faz-se uma necessidade premente, pois, “si entendida radicalmente, contiene una promesa aún por cumplir” (2002: 26).

O primeiro *teaser* da série Mr. Robot aponta justamente esse caráter farsante da democracia tal como a vivemos, quando Elliot, ao começar a construir um personagem, um amigo imaginário, dá início a um monólogo dirigido a esse amigo, que é, na verdade, o espectador:

What I'm about to tell you is top secret, a conspiracy bigger than all of us. There's a powerful group of people out there that are secretly running the world.

mundo melhor, um mundo que valorize as pessoas livres, um mundo que pertença a nós novamente. Um mundo definitivamente mudado! E enquanto o criamos, lembre-se de repetir essas palavras: nós somos a FSociety, estamos finalmente livres, estamos finalmente acordados!” (tradução livre).

I'm talking about the guys no one knows about, the guys that are invisible. The top 1% of the top 1%, the guys that play God without permission.⁵²

Em perspectiva estritamente economicista, tendeu-se a reduzir o capitalismo à esfera da economia. No entanto, cabe aqui reportarmos a Carl Schmitt, que promoveu uma ruptura paradigmática ao perceber que “la economía es la modalidad contemporánea de lo político” (*apud* LAZZARATO, 2015: 46). Em um mundo no qual a riqueza acumulada pelo 1% da população mais abastada equivale à riqueza dos 99% restantes, segundo pesquisa realizada pela Oxfam (REUBEN, 2016), assistimos à configuração de uma plutonomia, que, segundo Matos, nos remete “a nova forma que o capitalismo vai aos poucos assumindo e trazendo à sua autoconsciência” (s/d, p. 16). O termo plutonomia foi cunhado pelo *Citygroup*, a maior empresa do ramo de serviços financeiros do mundo, de acordo com a revista *Forbes*⁵³, para se referir à divisão do mundo em dois blocos: o dos extremamente ricos e o resto, ou seja, os desprovidos de recursos financeiros. No entanto, não há que se pensar que esta divisão se mantém restrita ao plano meramente econômico, uma vez que grandes corporações utilizam de seu poder financeiro para influenciar/moldar/encampar o poder político, de modo que a plutonomia acaba por converter-se em uma plutocracia. É esta a denúncia contida no primeiro *teaser* da série norte-americana *Mr. Robot*.

O que até o presente admitimos ingenuamente como democracia real não é mais que uma estrutura mediatizadora, “com as suas promessas eleitorais feitas para serem atraídas, as suas salas de gravação denominadas ‘parlamentos’ e as suas negociatas pragmáticas para enevoar o mundo em favor de diferentes *lobbies*. (COMITÊ INVISÍVEL, 2014: 46). No entanto, tal percepção da realidade como

52 O que estou prestes a contar a vocês é ultra-secreto, uma conspiração maior que todos nós. Existe um poderoso grupo de pessoas que estão secretamente dirigindo o mundo. Estou falando dos caras de quem ninguém sabe, os caras que são invisíveis. O 1% do 1%, os caras que brincam de Deus sem permissão. (tradução livre)

53 Disponível em: <<http://www.forbes.com/companies/citigroup/>>. Acesso em: 12/07/2016.

democracia é eivada de engodo, uma vez que extirpa o poder do povo e o confere a estruturas hierarquizantes e opressoras. Diante desta constatação, o slogan apresentado no cartaz do seriado Mr. Robot é significativo: *our democracy has been hacked*. A atrevida expressão evoca a possibilidade de uma ruptura com aquilo que “desde sempre” nos habituamos a aceitar como democracia. Se pretendemos radicalizar a noção de democracia para reabilitar seu uso como uma prática de fato emancipatória, capaz de realizar-se no pleno sentido que o termo designa, no qual o poder efetivamente é do povo, temos que este só pode ser reavido por meio da reaquisição da liberdade confiscada. “La democracia radical no anula el poder; dice que el pueblo lo tendrá, que el poder será su libertad” (LUMMIS, 2002: 42).

Assumindo os riscos do otimismo e da precipitação, vislumbramos indícios de alvissareiras modalidades de lutas na audaz insurgência dos levantes contemporâneos. Os movimentos sociais que ocuparam ruas e outros espaços nos últimos anos carregam em si características peculiares, tanto em termos de forma quanto de conteúdo. Em primeiro instante, a mobilização decorre de fatores inusitados, tornados evidentes a partir de ações/intervenções de ativistas cibernéticos, a exemplo de coletivos como *Anonymous*, *15-M*, dentre outros. No que tange ao conteúdo, diversamente de movimentos tradicionais, previamente atrelados a pressupostos ideológicos herméticos, programas de partidos e de governos, as insurreições contemporâneas eclodem a partir de detonadores pertencentes a comunidades obliteradas, segregadas e socialmente desagregadas que vivenciam a miséria material e usurpação das subjetividades. Esta ininterrupta experiência do comum constitui fator gregário dos subalternizados e converte-se em fator de sublevação.

É nesse contexto que se inserem as ações de coletivos “hacktivistas”. O movimento hacker é multifacetado e há muitas controvérsias a seu respeito. Entretanto, suas ações têm cada vez mais assumido atitudes de cunho contestador, político. O de maior notoriedade entre esses grupos, certamente, é o *Anonymous*. Em *Hacktivismo: o ciberespaço tornou-se a nova mídia para vozes políticas*, do

McAfee Labs, o engenheiro de segurança cibernética François Paget se refere ao *Anonymous* como um movimento, definindo-o “mais uma ideia do que um grupo, um conceito social que seus membros individuais podem adotar para agir anonimamente” (s/d: 06). Em seu intento de apresentar uma definição do *Anonymous*, Paget assinala que,

[...] embora pareçam não ter líderes reais, eles se reúnem ocasionalmente para executar ações orquestradas — que podem ser qualquer coisa, desde pura diversão (frequentemente de mau gosto) até ativismo — para as quais encontram uma motivação em comum. Qualquer usuário da Internet pode se conectar à rede de bate-papo IRC, participar das discussões e aderir ou sugerir uma “operação” sobre algum tema. Em seus momentos de maior atividade, particularmente durante a Primavera Árabe e a Operação Payback, consta que as redes de bate-papo atingiram um pico de participação de 3.000 pessoas conectadas simultaneamente (s/d: 06).

Percebemos, nos termos utilizados por Paget, algo deliberadamente reducionista ao referir-se ao movimento. Não obstante, é por demais significativo atentarmos à preocupação de uma corporação do porte da Intel (responsável pelo McAfee Labs) em patrocinar um estudo diligentemente executado por um de seus engenheiros, centrado especificamente na temática “hacktivismo”.

Para além do acima exposto, convém redirecionarmos o enfoque ao que entendemos enquanto potencial das insurreições contemporâneas, instaladas dentro e fora do ciberespaço, que se atualizam por meio daquilo que pode ser compreendido como o terrorismo poético, evocando à insubordinação, ao atrevimento, à irreverente, porém, audaciosa – e por que não dizer, realizável – possibilidade de obliterar a prepotência do sistema de dominação global travestido de democracia.

Exemplos de ações de TAZ que se movem para apropriação do espaço do inimigo, com vistas a ocupá-lo e transformá-lo não se restringem ao mundo ficcional, mas são empreendidas por comunidades de hackers no plano real – talvez até mais do que os meios de comunicação monopolizados por estruturas opressoras nos dão a conhecer. Neste sentido, o que seria a ação, deflagrada em 14 de novembro de 2014 pelo *RedHack* – um coletivo hackers turcos –, ao invadir o site da *Turquia Electricity Transmission Company*, e apagar as contas pendentes de cidadãos turcos no valor 1,5 trilhão de liras turcas (impressionantes \$668,5 bilhões de dólares), conforme relatado pela TecWorm, senão uma forma de terrorismo poético? O terrorismo poético, conforme conclama Bey, “comporta-se como um aproveitador barato cuja meta não é dinheiro, mas mudança”, e este o objetivo precípua do terrorismo poético: “se ele não muda a vida de alguém (além da do artista), ele falhou” (2003: 07).

A leitura de Bey a respeito do que convencionou chamar de terrorismo poético, sem maior esforço, vai ao encontro de reflexões de Hardt e Negri, que consideram a necessidade de rebelar-se perante a terrível falta de esperança em que nos encontramos imersos. O terrorismo poético configurar-se-ia como uma instância possível para “dar voz a indignação que ferve em todos nós quando nos deparamos” com a mísera situação a que nossas vidas foram reduzidas sob a batuta do capitalismo global. A sociedade capitalista em sua fase neoliberal instaurou uma terrível crise nos enquadrando numa realidade marcadamente caracterizada pela perda da esperança, que cada vez mais “individualiza e tenciona as paixões humanas”, nos fazendo parecer isolados e despotencializados. Entretanto, contraditoriamente, esta condição de todos indivíduos estarem vivenciando a mesma crise, conforme Hardt e Negri apontam, precipita uma condição comum, um estar juntos – a condição comum compartilhada pelos endividados “designa uma condição coletiva”. É nesta condição que desperta um “*kairós* de resistência e um *kairós* de comunidade”. Ainda inspirando-nos em Hardt e Negri, acreditamos que essa condição de sentimento comunitário alimentado por uma mazela comum, poderá constituir-

se como o instrumento capaz de recuperar a “força que reconecta a ação de estar junto” (2014).

A sagacidade dos usuários dos espaços das TAZ consiste fundamentalmente na perspicácia de propor uma nova forma de reconexão, e por meio desta, a possibilidade de um agir conjunto, de construir o comum. No extremo, podemos afirmar que não é outro o sentido da mensagem deixada pelo coletivo *RedHack* após invadir instâncias governamentais da Turquia e quitar dívidas de cidadãos:

We are a hackers collective only to work for the needs of the people and show to the corrupt system that no one is untouchable. Our previous hacks have proved this numerous times. Hackers of the world unite against tyrants. We have nothing to lose but our keyboards (*apud* TECWORM, s/d).⁵⁴

De mesmo modo, conforme salientam Hardt e Negri (2014), todo movimento político nasce de uma decisão de ruptura, a uma proposição de agir juntos. O desafio proposto pelos integrantes da TAZ *Redhack* encerra uma conclamação que pode ser compreendida como a deflagração em escala global da “máquina de guerra nômade”, que, em última instância, deve se pautar na proposição de Bey: “O melhor TP é contra a lei, mas não seja pego. Arte como crime; crime como arte” (2003: 07).

Um chamado global às armas com vistas a colocar em prática uma forma mais sofisticada de terrorismo poético, denominada por Bey de “arte-sabotagem”, foi feito pela TAZ *Anonymous* em 08 de maio de 2016, ao convocar a comunidade hacker a agir na derrubada do “cartel bancário mundial”, com a seguinte mensagem:

[...] Like Icarus, the powers that be have flown too close to the sun, and the time has come to set the

54 “Somos um coletivo hacker somente para trabalhar pela necessidade das pessoas e mostrar ao sistema corrupto que ninguém é intocável. Nossas ações anteriores provaram isso [inúmeras] vezes. Hackers do mundo, uni-vos contra os tiranos. Não temos nada a perder senão nossos teclados” (tradução livre).

wings of their empire ablaze, and watch the system their power relies on come to a grinding halt and come crashing down around them. **We must strike at the heart of their empire by once again throw a wrench into the machine, but this time we face a much bigger target - the global financial system. This time our target is the Global Banking Cartel as a whole.**

This is a call to arms, brothers, who for too long have stood for nothing but have criticized everything.

Stand now, behind the banner of free men against the tyrannical matrix of institutions that oppose us. In the beginning some people may stand to lose something from this, but the powers that be stand to lose much more [...] (2011, grifos nossos)⁵⁵.

Essa operação em conjunto com o *GhostSquad* – outro coletivo hacktivista –, denominada *Icarus*, consistiu em uma série de ataques ao longo de 30 dias a bancos centrais de propriedade do BIS (Banco de Compensações Internacionais) e do Rothschild. A ação conjunta conseguiu retirar do ar, mesmo que por algumas horas, os sistemas do Banco Central da Grécia, de Chipre, da República Dominicana, o Banco Central Holandês, o Banco Central das Maldivas, de Copenhague, da França, dos Emirados Árabes entre outros. Em comunicado à imprensa após as ações, o grupo *Anonymous* declarou que escolheu tais bancos como alvos por se tratarem de paraísos fiscais – instâncias mais inescrupulosas de proteção das elites, e prosseguem dizendo tratar-se

55 “Como Ícaro, os poderes que [eles] têm aproximaram-se por demais do sol, e chegou o tempo de incendiar as asas de seu império, e observar o sistema no qual seu poder se funda frear abruptamente e ruir em seu redor. Temos que atacar o coração de seu império jogando novamente uma chave na máquina, mas dessa vez enfrentamos um alvo muito maior – o sistema financeiro global.

Dessa vez nosso alvo é o cartel global de bancos como um todo.

Este é um chamado às armas, irmãos, que por muito tempo não defenderam nada mas criticaram tudo.

Levantem-se agora, sob o estandarte dos homens livres contra a *matrix* tirânica das instituições que se opõem a nós. No começo algumas pessoas sofrerão perdas com isso, mas os poderes que [eles] defendem perderão muito mais”. (tradução livre)

de um protesto contra os bancos centrais e o 1%, uma vez que nenhuma conta referente a pessoas pobres foi violada (SYRMOPOULOS, 2016: s/p).

O imperativo da mentira, da ditadura do capital financeiro, da crença na democracia real não mais parecem tão inabaláveis perante o atrevimento, a presunção da possibilidade do ataque imprevisível, impulsionado por aqueles que acreditam que “um outro mundo é possível”. Historicamente, grupos subalternizados recorreram a sabotagem para driblar seus opressores: escravizados, indígenas, migrantes, endividados, e etc., que possuíam em comum a condição de aviltados de si mesmos. A sabotagem como arte, e arte como sabotagem: eis potência do ativismo hacker, a arte-sabotagem, criação-através-da-destruição. Para Hakim Bey,

A arte sabotagem vai além da paranoia, além de desconstrução – a crítica definitiva – ataque físico à arte ofensiva. [...]. Se certas galerias e museus merecem, de vez em quando, receber uma tijolada pela Janela – não a destruição, mas sim uma sacudida na sua complacência –, então o que dizer dos BANCOS? Galerias transformam beleza em mercadoria, mas bancos transmutam a Imaginação em vezes e dívida. O mundo não ganharia um pouco mais de beleza com cada banco que tremesse... ou caísse? Mas como? A Arte-Sabotagem provavelmente deve ficar longe da política (é tão chata!) – mas não dos bancos (2003: 12).

Se os obstáculos que nos separam da liberdade persistem, materializados, por exemplo, na concentração de riquezas, a dimensão da aposta possibilitada, como diz o Comitê Invisível (2014), por “um brutal acesso de sensibilidade”, nos propiciou uma abertura de mundos, e, talvez tenha sido esse principal legado deixado pelas insurreições contemporâneas, pelo ativismo cibernético e pela arte insubordinada. Porém, a partida está apenas começando.

Referências:

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANONYMOUS. Banksters war against people. Vídeo disponibilizado no Youtube, 2011. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ghQuEzYK82Y>>. Acesso em 12/07/2016.

ASSANGE, Julian. *Cypherpunks: Liberdade e o futuro da internet*. Trad. Cristina Yamagami. São Paulo: Boitempo, 2013.

BEY, Hakim. *Caos: Terrorismo Poético e Outros Crimes Exemplares*. Trad. Patricia Decia e Renato Resende. São Paulo: Ed. Conrad, 2003.

_____. Entrevista concedida à Hight Times Magazine. Trad. Guilherme Caon, 2002. Disponível em: <http://pt.protopia.at/wiki/Entrevista_com_Hakim_Bey_na_High_Times>. Acesso em: 02/07/2016.

_____. *TAZ: Zona Autônoma Temporária*. Trad. Patricia Decia e Renato Resende. São Paulo: Ed. Conrad, 2001.

_____. *Sedução dos zumbis cibernéticos* (1997). Disponível em: <http://ptbr.protopia.wikia.com/wiki/Sedu%C3%A7%C3%A3o_dos_Zumbis_Cibern%C3%A9ticos>. Acesso em: 01/07/2016.

_____. *Ataque oculto às instituições* (s/d). Disponível em: <<https://sobreasruinasdacivilizacao.noblogs.org/post/2016/06/09/ataque-oculto-as-instituicoes-por-hakim-bey/>>. Acesso em: 03/07/2016.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: Crise&Inssureição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2014.

ESMAIL, SAM. *Mr. Robot*. (seriado). 2015/2016. Produzido por USA Network.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaração: Isso não é um manifesto*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

LAZZARATO, Maurizio. *Gobernar a través de la deuda: Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Bueno Aires: Amorrortu, 2015.

----- . *Subverter a máquina da dívida infinita*. 2012. Entrevista concedida a Antonio Alia, Vincenzo Boccanfuso e Loris Narda. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/510091-subverter-a-maquina-da-divida-infinita>>. Acesso em: 09/07/2016.

----- . *As Revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2006.

LUMMIS, C. Douglas. *Democracia Radical*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

MATOS, Andityas Soares de Moura. *Filosofia Radical e Utopia: Inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

----- . *Carl Schmitt, comunidade e novo direito: elementos para uma crítica da democracia liberal*. (s/d)

PAGET, François. *Hacktivismo: o ciberespaço tornou-se a nova mídia para vozes políticas*. S/d. Disponível em: <<http://www.mcafee.com/br/resources/white-papers/wp-hacktivism.pdf>>. Acesso em: 09/07/2016.

REUBEN, Anthony. 1% da população detém a riqueza dos 99% restantes, diz estudo. BBC Brasil, 2016. Disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160118_riqueza_estudo_oxfam_fn>. Acesso em 11/07/2016.

SYRMOPOULOS, Jay. *Anonymous hackers shut down Federal Reserve Bank*, 2016. Disponível em < <http://www.anonews.co/anonymous-hackers-shut-down-federal-reserve-bank>>. Acesso em 12/07/2016.

TECWORM. *RedHack hacks into Turkey's Electric Distribution company website, delete bills worth 1.5 trillion Turkish Lira*. Disponível em:<<http://www.techworm.net/2014/11/redhack-hacks-turkeys-electric-distribution-company-website-delete-bills-worth-1-5-trillion-turkish-lira.html>> Acesso: 05/07/2016.

