

Teoria da literatura e o comum: instituição e destituição imaginária

Literary theory and the common: imaginary institution and destitution

Gabriel Fernandes de Miranda*

Resumo: O presente texto pretende tecer laços entre a literatura e o pensamento contemporâneo do comum por meio da discussão acerca das noções auxiliares de instituição, poder instituinte, poder constituinte e potência destituinte. Objetiva-se analisar as contribuições do pensamento em torno da literatura para o campo da teoria política e vice-versa. Mediante uma revisão bibliográfica e mediante a produção de conexões entre distintos teóricos de ambas as áreas, esse ensaio abre a possibilidade de uma composição entre gesto destituinte e práxis instituinte, expressões aparentemente incompatíveis e em embate entre Giorgio Agamben e Pierre Dardot e Christian Laval. O ponto de chegada é a observação, na literatura e nas artes, de um modo de funcionamento do poder que poderíamos chamar de “destituição imaginária”, para utilizar uma expressão de Cornelius Castoriadis.

Abstract: This paper aims to weave connections between literature and contemporary thought on the common through a discussion of the auxiliary notions of institution, instituent power, constituent power and destituent power. The objective is to think the contributions of the thought around literature to the field of political theory and vice versa. By means of a bibliographic review and the production of links between different theorists of both areas, the essay opens up the possibility of a composition between destituent gesture and instituent praxis, expressions apparently incompatible and in clash between Giorgio Agamben and Pierre Dardot and Christian Laval. The arrival point is the observation, in literature and arts, of a mode of functioning of power that we could call “imaginary destitution”, to utilize an expression of Cornelius Castoriadis.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

Palavras-chave: literatura; comum; instituição; destituição.

Keywords: literature; common; institution; destitution.

* Doutorando em Estudos Literários na Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É bolsista CAPES de Doutorado e integra o grupo de pesquisa “Pensamento teórico-crítico sobre o contemporâneo”, coordenado pelas professoras doutoras Célia Pedrosa e Diana Klinger. E-mail: gabriel_miranda@id.uff.br.

1. Instituição do comum

Na última década, tem sido notável a circulação de algumas filosofias da comunidade dentro do campo disciplinar da teoria da literatura. Em geral situadas na esteira de uma decomposição dos horizontes de expectativa da atuação política cujos marcos mais significativos no ocidente são a queda da União Soviética e da chamada “cortina de ferro”, as teorias que repensam a comunidade buscando expurgar formas excessivamente normativas e cerradas de laço social tendem a se situar em torno de uma matriz francesa de pensamento. Pensadores como Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy e Georges Bataille são mobilizados como atores para um diálogo com a literatura, como se nota na presença quase inconteste desses filósofos em coletânea intitulada *Comunidades sem Fim*, organizada por João Camillo Penna e Ângela Maria Dias em 2014.¹

Em uma intervenção mais recente no debate, o verbete “comunidade” do livro coletivo *Indicionário do Contemporâneo* faz uma tentativa de mapear os diversos usos e acepções do problema da comunidade e do comum no tempo presente com uma mirada que privilegia obras de arte contemporânea. Os autores estabelecem uma cisão didática entre uma tendência de pensamento da comunidade localizada na filosofia — da qual fazem parte os autores mencionados acima somados ainda aos italianos Roberto Esposito e Giorgio Agamben — e uma linha mais ligada às ciências sociais — cujos expoentes seriam a dupla Antonio Negri e Michael Hardt.²

Entre as duas tendências haveria uma distinção fundamental: na linha de Nancy e afins, a insistência no “lugar do ‘não’”³ acaba levando a uma despotencialização política do conceito de comunidade, na medida em que se afasta das lutas realmente existentes para realizar uma operação de crítica da forma hegemônica da comunidade; enquanto a linha da ciência política se caracterizaria precisamente por um pensamento que não renega de forma absoluta o vocabulário e as contribuições teóricas da linhagem do comum do comunismo.

Partindo dessa divisão que demonstra um embate de posições bastante ligado a formas diversas de relação com o socialismo real e com o legado intelectual dos diversos marxismos, pretendo traçar aproximações entre a literatura e algumas contribuições do pensamento do comum pela via da teoria política. Aos já mencionados Hardt e Negri — cujo conceito de multidão é discutido pelos autores do verbete, mas não a noção de comum aprofundada em *Bem-estar comum*, terceiro livro da série iniciada com *Império* — adicionaria ainda os franceses Pierre Dardot e Christian Laval, dupla de autores que trabalha também no campo da filosofia política. Para eles, o comum se configura como um princípio político necessário para o horizonte de transformação social no tempo presente.⁴ O percurso do argumento da dupla se dá pelo acúmulo de críticas às diversas formas de pensamento do comum que o antecedem. Contra os comuns da governança capitalista de Elinor Ostrom⁵ e contra os giros no vazio da filosofia

¹ PENNA; DIAS, *Comunidades sem fim*.

² ANDRADE; PEDROSA *et. al.*, *Indicionário do contemporâneo*, p. 65.

³ ANDRADE; PEDROSA *et. al.*, *Indicionário do contemporâneo*, p. 67.

⁴ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 616.

⁵ Economista ganhadora do prêmio Nobel cuja tese é a defesa de uma efetividade da administração comum de certos bens, como a água. DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 167.

contemporânea de Agamben, Nancy e Esposito que, em graus diversos, promovem uma negativa da atuação política ao situar o comum como possibilidade exclusivamente ontológica,⁶ Dardot e Laval formulam um pensamento do comum que o liga à prática coletiva, a um “agir comum”.

Diferentemente de Negri e Hardt, para os quais o comum é a consequência já existente da produção biopolítica na era da subsunção real da sociedade ao capital e definido como “[...] conhecimentos, informação, imagens, afetos e relações sociais que serão posteriormente expropriadas pelo capital para gerar valor excedente”,⁷ em Dardot e Laval o comum é uma instituição. Para eles, trata-se de imaginar um “agir instituinte” no qual o comum é tanto a forma pela qual se institui como aquilo que se institui.⁸ A noção de ação coletiva do par de pensadores coloca em cena uma certa abertura do comum como espaço indefinido que ocupa um horizonte futuro de uma atividade ainda a ser iniciada. Se há um paralelo aqui entre o comum e a promessa do comunismo de matriz marxiana, o que me interessa é precisamente a noção de instituição colocada em jogo nessa vertente do conceito. Para Dardot e Laval, o problema fundamental da concepção concorrente de Negri e Hardt estaria na dependência de um “poder constituinte”,

o qual implica uma ação de dar forma a algo já existente. Desde essa perspectiva, o objetivo da atividade política passa a ser, para os franceses, “[...] uma coincidência finalmente encontrada entre a forma política e a natureza e o dinamismo da atividade produtiva”.⁹ Contra essa concepção, a ideia de instituição aqui mobilizada se abre para toda uma relação de criatividade política, na qual a co-atividade é capaz de criar um mundo e um ordenamento totalmente novo.¹⁰

No movimento de pensar o comum como instituição, os autores operam uma genealogia do conceito desde o campo do direito romano e aproximam-no da noção de *res nullius in bonis*, que se referia a bens públicos de uso comum e que se distinguia da simples *res nullius* que categorizava os bens naturais, aqueles ainda não apropriados.¹¹ A partir dessa noção, o comum se distancia tanto da propriedade privada quanto da propriedade pública, aquela detida pelo Estado.¹² É também nesse ponto que Dardot e Laval mencionam a questão do sujeito em relação ao comum — tema que ocupa posição central em pensadores como Giorgio Agamben e Roberto Esposito.¹³ Ainda que de forma tímida, Dardot e Laval explicam que não há sujeito do comum e tampouco se preocupam em opor outra forma de

⁶ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 261.

⁷ HARDT; NEGRI, *Bem-estar comum*, p. 162.

⁸ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 297.

⁹ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 207.

¹⁰ Se o conceito de poder constituinte permanece uma categoria funcional no pensamento de Negri, isso não significa um abandono da noção de instituição. Ainda que Dardot e Laval não pareçam se atentar a isso, o pensamento do comum de Hardt e Negri converge com o desejo de recolocar a instituição para além de sua concepção sociológica: “[...] ao passo que, de acordo com a concepção sociológica convencional, as instituições formam os indivíduos e as identidades, em nossa concepção as singularidades formam as instituições, que assim estão perpetuamente em fluxo” (HARDT; NEGRI. *Bem-estar comum*, p. 391).

¹¹ DARDOT; LAVAL, *Comum*, pp. 279-280.

¹² DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 282.

¹³ Cf. AGAMBEN, *O uso dos corpos*; ESPOSITO, *Communitas*; ESPOSITO, *Bios*.

subjetividade ao sujeito proprietário da tradição jurídica da modernidade:

De fato, embora o uso do comum como prática coletiva produza seu sujeito, esse sujeito não é o sujeito do comum, uma vez que ele não preexiste à prática. Portanto, não cabe opor um sujeito “certo”, o do uso coletivo a um sujeito “errado”, o do domínio da propriedade. Para compreendermos isso, temos de reconsiderar o velho e desacreditado conceito de “administração” e articulá-lo ao de “uso”, do qual se falou até aqui: obteremos então o conceito de “uso administrativo”, ou “uso administrativo de comum”, com o que não “deslocaríamos” a “subjetividade abstrata da titularidade sobre as coisas”, mas, de modo mais radical, a “superaríamos”.¹⁴

Apesar de entenderem a categoria de uso como oposta à forma de relação da propriedade, buscam repensá-la a partir da ideia de administração, distante também da ideia de governança recuperada por Hardt e Negri¹⁵. Em Dardot e Laval, a administração é pensada como prática coletiva de “coprodução de normas jurídicas não estatais”.¹⁶ É esse funcionamento aberto da administração que permitiria pensar o comum não como institucionalidade engessada, mas sim como uma instituição de práticas.¹⁷

O esforço conceitual de *Comum* está, portanto, em estabelecer a possibilidade de uma forma de criação de normatividade capaz de ser maleável o suficiente para evitar o destino burocrático e autoritário das experiências do socialismo real.¹⁸ Distantes da postura negativa em relação à política de Nancy ou

Agamben, trata-se, aqui, de imaginar formas ainda não existentes de organização política, jurídica e social. O papel fundamental de uma certa criatividade de fundo dá a ver uma perspectiva que se baseia em um gesto positivo de instituição do comum que converge, por sua vez, com a concepção de Andityas Matos da ação política como “aposta”.¹⁹ Ainda que os diálogos teóricos de Matos se deem em relação à concepção negriana de poder constituinte e de um deslizamento até um conceito autoral de “desinstituição”, o ponto de chegada em uma política da indeterminação e da abertura o coloca em contato com a dimensão instituinte desenvolvida pelos autores franceses.

Como consequência da concepção do comum como instituição e dos problemas que advém da formação de um ordenamento jurídico de outro tipo, Dardot e Laval se propõem a repensar a própria noção de instituição e formulam também, à sua maneira, um deslizamento desde a concepção do poder constituinte em Negri e Hardt para uma “práxis instituinte”.²⁰ No primeiro movimento, trata-se de se afastar das concepções tradicionais das instituições no campo sociológico, como Durkheim ou Marcel Mauss, que compreendem as instituições como aquilo que já se apresenta instituído, ou seja, como formas mais além e acima das atividades dos sujeitos no campo social²¹ e entender a categoria de instituição para além do seu engessamento. Contra essa perspectiva,

¹⁴ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 283.

¹⁵ HARDT; NEGRI, *Bem-estar comum*, p. 407

¹⁶ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 286-287.

¹⁷ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 289

¹⁸ Caberia destacar aqui que, nesse ponto, Dardot e Laval convergem com os filósofos da ontologia da comunidade nas críticas virulentas ao socialismo real. Mais interessante nesse sentido é a posição mais matizada de Negri e Hardt, capaz de fazer uma apropriação mais intensa de teóricos marxistas como Lênin, Rosa Luxemburgo e Mao Tsé-Tung. Cf. HARDT, NEGRI, *Bem-estar comum*, p. 104.

¹⁹ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*, p. 77.

²⁰ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 462.

²¹ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p.433.

a instituição é pensada como a indistinção entre a prática que a institui e a coisa instituída. No diálogo ainda com o poder constituinte de Hardt e Negri, o par francês dirá que a generalidade do termo, aplicável à primavera árabe e ao Occupy Wall Street, o torna pouco válido e, portanto, caberia retornar à oposição entre poder instituinte e poder constituinte sem, no entanto, manter a distinção entre campos sociológico e político atrelada a essas expressões.²² É a partir daí que os autores evocam o célebre *A instituição imaginária da sociedade*, de Castoriadis e a concepção do filósofo greco-francês do “poder instituinte” como base para o desenvolvimento de uma forma alternativa de pensar a atuação política e a institucionalidade do comum.

A centralidade do pensamento de Cornelius Castoriadis no argumento que nos interessa do comum como instituição requer um breve comentário acerca do filósofo grego radicado na França. Contra o que chama de visão econômico-funcional da instituição, cujo procedimento seria o de explicar as instituições puramente por sua função já existente na economia de uma dada sociedade,²³ Castoriadis propõe pensar a instituição como uma criação imaginária que independe de necessidades econômicas ou utilitárias, mas como uma composição entre função e imaginário.²⁴ Nessa obra, o imaginário é pensado como campo distinto tanto do simbólico quanto da linguagem e situado em uma outra posição na qual a alienação das instituições em relação à sociedade é explicada como uma

autonomização das primeiras. Esse descolamento depende de um não reconhecimento do imaginário como produto da própria sociedade, em uma estrutura que remete à teoria do fetichismo da mercadoria em Marx.²⁵ Portanto, a instituição é pensada como produto de um fazer social e histórico e, logo, mutável, mas cuja alteração depende de uma certa consciência de sua produção advinda do imaginário. A concepção aberta de instituição lançada por Castoriadis se baseia na duplicidade do imaginário, origem tanto da alienação quanto da possibilidade de criação do novo. Essa criatividade histórica, defendida por Castoriadis como contraponto direto à tese da reificação do sujeito operário na teoria marxiana, estaria situada na distância sempre existente entre a “sociedade instituinte” e o instituído e resulta na impossibilidade de uma sociedade transparente ou de coincidência total entre as instituições e a sociedade.²⁶ O que aparece também nesse livro de Castoriadis é a ambiguidade de fundo de toda instituição ou de toda política. De certo modo, apesar de evocado por Dardot e Laval, esse reconhecimento da duplicidade parece dialogar também com certas proposições de Hardt e Negri, como a ambiguidade de fundo das concepções de multidão e de comum, entre projeto emancipatório e produto já existente da forma atual do capitalismo como reconhecido por Matos.²⁷

No que diz respeito à distância entre o pensamento de Castoriadis e à concepção de poder constituinte, o poder instituinte aparece como um poder

²² DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 446.

²³ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 140.

²⁴ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 161.

²⁵ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 160.

²⁶ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 137.

²⁷ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*.

originário. Como explicam os autores franceses:

Se entendemos bem Castoriadis, o verdadeiro poder criador não é nem o “poder legislativo” — compreendido como o poder de fazer as leis, que é sempre um poder constituído entre outros — nem o “poder constituinte” — que confere ao poder legislativo e ao poder executivo seus respectivos lugares na constituição —, mas o poder de instituir significações imaginárias, poder que, sendo “participável por todos” é obra coletiva de todos.²⁸

Compreende-se, portanto, que as implicações do pensamento de Castoriadis colocam o ato instituinte em uma cena bem mais abrangente do que a do limite do Estado e do ordenamento jurídico que o acompanha. Trata-se de uma concepção de instituição que abarca outras instâncias partilhadas da experiência humana: a língua, a família e os usos, por exemplo.²⁹ A partir dessa concepção ampliada de instituição, pode-se traçar laços com a literatura, essa forma particular e, ao mesmo tempo, “inespecífica” de uso da língua.³⁰

Contudo, a fórmula de Castoriadis possui lacunas nas relações entre indivíduos e a produção de significações sociais incrustadas no imaginário. Na perspectiva de Dardot e Laval, a dimensão inconsciente da produção de imaginário se apresenta como um impasse à necessidade de pensar formas políticas e, portanto, conscientes, de instituir o social e instaurar novas significações. As dificuldades advindas daí levam os autores a, pela primeira vez, rebaixar o próprio projeto de instituição do comum: “A questão então é saber como uma práxis coletiva consciente poderia, se não “fazer ser”

novos significados sociais, ao menos contribuir para o seu surgimento”.³¹ Aqui, o encontro com Castoriadis faz surgir uma dimensão que, ao longo do argumento de *Comum* parece restar como um assombro: a força negativa da destruição das formas previamente cristalizadas do imaginário, da política e das instituições. Nesse sentido, o projeto propositivo de instituição do comum que inicialmente se apresentava como prática prefigurativa capaz de construir outra ordem em paralelo ao ordenamento capitalista existente — aquilo que Matos em diálogo com outros autores chama de “estado de exceção econômico”³² — passa pela breve percepção de que, em conjunto a uma dimensão instituinte, esse projeto necessitaria de uma dimensão de destituição. A esse tema voltarei mais adiante.

O desenvolvimento de Dardot e Laval os leva a cunhar a expressão “práxis instituinte”, uma forma de apropriação a partir do conceito de práxis do pensamento de Castoriadis — uma atividade que visa à autonomia — e a noção de poder instituinte ligada ao imaginário. Essa práxis é pensada como prática criadora condicionada, embora não limitada pelos elementos que a antecedem.³³ Como já visto antes, trata-se de pensar o sujeito como uma produção inseparável de sua ação, do mesmo modo, a práxis instituinte é sempre uma modificação de si mesma, ela “[...] é ao mesmo tempo a atividade que estabelece um novo sistema de regras e a atividade que tenta reiniciar permanentemente esse estabelecimento para evitar a paralisação do instituinte

²⁸ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 451.

²⁹ CASTORIADIS apud DARDOT; LAVAL, p. 450.

³⁰ Ver GARRAMUÑO, *Frutos estranhos*.

³¹ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 454, grifo nosso.

³² MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*, p. 60.

³³ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 463.

no instituído”.³⁴ O deslizamento proposto por eles para fora da disjunção poder instituinte/poder constituinte os leva ao abandono de um termo essencial. Ao focalizar a ação e a dimensão móvel e reinventiva da instituição do comum, Dardot e Laval parecem descuidar do universo do poder. Se anteriormente eles haviam reconhecido a necessidade de pensar uma ação negativa capaz de abrir espaço para a produção do comum, o desenrolar da defesa da “práxis instituinte” acaba retomando aquela ingenuidade positiva que, de certo modo, também está presente no conceito de comum em Hardt e Negri, no qual a ação política se resume a encontrar uma forma para esse conteúdo que já está no mundo.

Sintoma dessa preocupação positiva que parece presumir o comum como uma instituição de tipo paralelo ao capitalismo já existente é o encerramento da discussão do último capítulo dedicado à “práxis instituinte”, uma vez que os autores exemplificam a instituição do comum a partir da ocupação de fábricas na Argentina pós-2001.³⁵ Para eles, o que a experiência daqueles operários que ocuparam o local de trabalho demonstra é a dificuldade e a falibilidade da práxis instituinte.³⁶ O que resta invisível, no entanto, é a ausência de uma prática capaz de destituir as relações sociais e de poder como procedimento capaz de criar um espaço de fiabilidade para a instituição do comum. Como nota Andityas Matos ao cunhar a noção de des-instituição, a ação

destrutiva do poder que “já está aí” age como uma forma de limitação da indeterminação própria à sua concepção de poder constituinte³⁷ que funciona, devido à sua abertura e à negativa da oposição dual com o poder constituído, como categoria afim da práxis instituinte pensada por Dardot e Laval.

Se no pensamento do comum como instituição parece faltar a peça da negatividade contida nas noções de destituição ou desinstituição — às quais voltarei adiante — resta como questão se haveria a possibilidade de pensar uma composição entre o comum de Dardot e Laval e algumas outras investidas teóricas que admitem uma certa funcionalidade do gesto destrutivo-destituente. Ao mesmo tempo, a concepção aberta de instituição e de comum colocada pela dupla francesa instigam o questionamento sobre a dimensão da literatura, objeto que me interessa nesse texto, como instituição. Que tipo de instituição seria a literatura? Que tipo de relações poderiam ser traçadas entre esse campo e a noção de comum? Essas perguntas, colocadas em suspenso, regem as páginas seguintes.

2. Institucionalidade da literatura

Em uma entrevista de 1992, o filósofo Jacques Derrida aborda a sua relação com a literatura. Para ele, em formulação que dá nome à entrevista, a literatura seria uma “estranha instituição”. A estranheza que Derrida enxerga na

³⁴ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 471.

³⁵ O que o encaminhamento final do livro para essa experiência latino-americana dá a ver, por outro lado e de forma tímida, é o local central que ocupam as lutas das últimas décadas na América Latina em diversos pensamentos do Comum, desde Hardt e Negri e as menções ao levante zapatista em Chiapas e a guerra da água na Bolívia até Silvia Federici e as cozinhas comuns surgidas durante a ditadura de Pinochet no Chile. Cf. HARDT; NEGRI, *Bem-estar comum*, pp. 126-133 e CAFFENTZIS; FEDERICI, *Commons against and beyond capitalism*.

³⁶ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 477.

³⁷ MATOS, *Estado de exceção*, p. 73.

literatura está no funcionamento mesmo dessa “instituição” que “permite dizer tudo” e que “tende a extrapolar [déborder] a instituição”.³⁸ A literatura, criação moderna, estaria marcada pela possibilidade de abertura a uma perpetuação da suspeita que se liga precisamente à moderna aceção de democracia.³⁹ Essa mesma possibilidade de dizer tudo que parece ser a base da literatura a coloca em uma posição instável: ela seria uma instituição maleável, aberta a mudanças ou seria caracterizável ainda como uma lei que engendra sua própria ruptura.

Em alguns momentos da entrevista, Derrida faz uso de formas aporéticas de pensar a literatura, afirmando se tratar de “uma instituição sem instituição”,⁴⁰ ou seja, de uma “instituição contrainstitucional”.⁴¹ Essas caracterizações apontam para alguns sentidos: o primeiro e mais evidente talvez se relacione com a posição da literatura em relação a outras esferas ou campos disciplinares e discursivos. Na ótica de Derrida, a literatura ocupa um local anômalo no panteão das instituições do mundo social, local marcado precisamente por sua ambiguidade ou sua abertura instável para a reestruturação recorrente de si mesma. Em outra leitura, que me interessa mais, seria possível dizer que a fala de Derrida permite pensar a literatura — e quiçá as artes — como lócus privilegiado para recolocar o próprio conceito de instituição e não como uma instituição diferente em nível ontológico. Se remetermos a Castoriadis e à leitura de Dardot e Laval, diríamos que a literatura

em Derrida funciona por meio de uma concepção aberta e “prático-poética” da instituição.⁴² É esse mesmo caráter anfíbio que Derrida dá à literatura e que poderia ser pensado como uma definição, desde já, de que a instituição literária partilha com a noção de comum uma forma particular de funcionamento.

De forma bastante significativa, permeiam a entrevista os paralelos e interconexões entre literatura e o direito, os quais deteriam um certo poder revelador de toda linguagem.⁴³ Ao final da conversa, Derrida resume seus argumentos com a aparição de vocábulos do léxico daquele campo:

[...] mesmo se for preciso analisar exhaustivamente essas questões histórico-institucionais, a política e a sociologia da literatura, essa não é uma instituição entre outras ou como as outras. Percebemos, mais de uma vez, no decorrer dessa conversa, o traço paradoxal: é uma instituição que consiste em transgredir e transformar, portanto em produzir sua lei constitucional; ou, melhor dizendo, em produzir formas discursivas, “obras” e “acontecimentos”, nos quais a própria possibilidade de uma constituição fundamental se encontra, no mínimo, “ficcionalmente” contestada, ameaçada, desconstruída, apresentada em sua própria precariedade. Consequentemente, se a literatura compartilha certo poder e certo destino com a “jurisdição”, com a produção jurídico-política dos fundamentos institucionais, da constituição dos Estados, da legislação fundamental e mesmo das performatividades teológico-jurídicas que ocorrem na origem da lei, em certo ponto ela pode também excedê-las, interrogá-las, “ficcionalizá-las”: com vistas a nada, é claro, ou a quase nada, produzindo acontecimentos cuja “realidade” ou duração nunca é assegurada, mas que, por isso mesmo, dão tão mais a “pensar”, se isso ainda quer dizer algo.⁴⁴

Aqui, a literatura aparece como produção de uma certa política, tal como

³⁸ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 49.

³⁹ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 51.

⁴⁰ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 61.

⁴¹ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 88.

⁴² DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 456.

⁴³ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 113.

⁴⁴ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, pp. 113-114, grifo nosso.

as leis ou o Estado. No entanto, ela teria a capacidade de exceder suas próprias regras ou fundamentos, o que, Derrida nota, significa também uma precariedade daquilo mesmo que ela produz mediante essas transgressões. O lugar incerto, não plenamente “poderoso” da literatura dá a dimensão de uma forma de pensar a arte que não cai nem nas simplificações da transparência militante, nem em uma ficção da autonomia completa⁴⁵ e sobretudo, dão a ver uma forma de instituição distinta de qualquer ato de “constituição”.

O que a fala de Derrida deixa entrever é ainda a possibilidade de que a teoria da literatura ou a teoria da arte possam ser pensadas, também, como uma teoria do Estado em outros termos. É certo que os paralelos com o Estado feitos por Derrida não lhe são exclusivos, mas sua forma precisa de posicionar o debate parece colocar a literatura como forma desestabilizadora da lei e não, como cria o escritor argentino Ricardo Piglia com sua *Teoría del complot*, como forma diametralmente oposta a criar complôs contra a estrutura conspiratória do Estado.⁴⁶ Antes, a instituição literária aqui pensada parece se prestar a uma maleabilidade que a torna permeável ao Estado ao mesmo tempo que parece capaz de dele escapar.

As proximidades da proposta derridiana, endereçada diretamente ao fenômeno particular da literatura, e o pensamento da instituição gestado em Castoriadis atualizado em conjunção com a proposta de comum em Dardot e Laval são evidentes. A dimensão maleável, a concepção da instituição que não se presta a tomá-la como sinônimo do instituído e a capacidade criativa e

renovadora reaparecem aqui como componentes de uma forma fundamentalmente diversa de concebê-la. No entanto, o ponto de vista derridiano retoma sem pudor o ângulo de invisibilidade de Dardot e Laval: a literatura-instituição funciona por meio de uma interrogação do ordenamento jurídico e da normatividade e seus resultados não são assegurados nem permanentes. Assim, a literatura emerge como movimento e sua dimensão instituída é sempre já desestabilizada, fazendo pensar, mais uma vez, em uma atuação destituída que complementa um gesto sempre fraco de instituição. Contudo, a ambiguidade dotada ao campo literário abre espaço também para formas soberanas de atuação dessa mesma instituição. Como as instituições sociais no pensamento de Castoriadis, ela não está isenta do risco de descolamento da atividade que a institui.

É partindo dessa abertura que o teórico Marcos Natali, em ensaio sobre o “sacrifício da literatura”, destaca na postura de Derrida uma certa preocupação com as possibilidades conservadoras dessa abertura que permite à literatura “dizer tudo”. O percurso do ensaio, que inclui também outras obras derridianas, com especial atenção à *Circonfissões*, escrito autobiográfico e elegíaco sobre a morte da mãe do filósofo, atenta para os modos de fidelidade e de “dever absoluto” à literatura. Natali incorpora ainda a filosofia de Santo Agostinho, fazendo paralelos entre o amor a Deus e o amor à literatura, como se a literatura fosse uma forma secularizada e permitida de teologia, na qual toda escolha que inclui a literatura entre seus

⁴⁵ Sobre a questão da autonomia, cf. LUDMER, *Aquí América Latina*.

⁴⁶ PIGLIA, *Teoría del complot*.

resultados deveria pender sempre para a literatura, como na cena bíblica de Abraão.⁴⁷ O que o crítico nota em Derrida é precisamente um deslocamento dos elogios à literatura que permearam a sua obra anterior para uma admissão da possibilidade de que ela também possa ser paralisante. Se em momentos anteriores a literatura ganha um caráter positivo por seu potencial de “desconstrução” — para usar um vocabulário derridiano —, em *Circonfissões* e na entrevista já citada, ainda segundo Natali, o filósofo colocou em questão a própria validade da literatura. No texto autobiográfico sobre a morte da mãe, a transformação de um drama íntimo em literatura aparece como problema, solucionado, em parte, pela forma da elegia que se destina mais à mãe do que a um público indistinto.⁴⁸ Nesse caso, o caráter universalizante da literatura não é visto como incrementação positiva. Ao contrário, ele se torna um problema na medida em que desloca um discurso endereçado de forma precisa — o discurso à pessoa falecida — para um público incognoscível, ou seja, a dimensão ritual da escritura pode ser capturada pela instituição da literatura. Já em *Essa estranha instituição chamada literatura*, a liberdade ou irresponsabilidade que fornece à literatura o caráter de uma instituição *contra* a instituição seria também uma possibilidade de sua cristalização ou conteria em si mesma uma veia conservadora.⁴⁹

Na leitura de Natali, a mesma irresponsabilidade da literatura que permite o direito de não responder aos

poderes constituídos pode ser mobilizada também em relação a interpelações advindas “de baixo”, da subalternidade⁵⁰ — ou do que poderíamos chamar de poder instituinte com Castoriadis. Nessa perspectiva, o caráter esquivo da instituição literária que foi, por muito tempo, objeto de defesa e elogio por Derrida é rearticulado aqui para ser pensado também como condição mesma para uma autonomização e alienação da literatura como instituição sólida e imutável.

Em um outro artigo que integra o mesmo livro-coletânea, o pesquisador paulista aborda a polêmica ocorrida em 2010 em relação ao caráter racista de algumas passagens da obra de Monteiro Lobato, autor bastante reconhecido no universo da literatura infantil brasileira. A polêmica foi iniciada por um parecer do Conselho Nacional de Educação que recomendava a formação adequada de professores para lidar criticamente com os elementos racistas — reconhecidos pelo CNE — da obra de Lobato⁵¹ e o que se seguiu foram séries de respostas e defesas da obra de Monteiro Lobato feitas por associações de pesquisadores, por professores universitários e por escritores. Para não me alongar na narração da querela, basta dizer que Natali vê nessas respostas uma mobilização daquele caráter contrainstitucional da literatura do qual fala Derrida, funcionando como uma reivindicação de “liberdade” absoluta que recai, no entanto, em uma aplicação da lógica da circulação de mercadorias ao ambiente escolar.⁵² Ao mesmo tempo, aquelas defesas, baseadas sobretudo

⁴⁷ NATALI, *O sacrifício da literatura*, pp. 113-114.

⁴⁸ NATALI, *O sacrifício da literatura*, p. 108.

⁴⁹ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 88.

⁵⁰ NATALI, *O sacrifício da literatura*, p. 118.

⁵¹ NATALI, *Uma segunda esméria*, p. 124.

⁵² NATALI, *Uma segunda esméria*, p. 140.

em cenas autobiográficas das infâncias nas quais se realizou a leitura de Lobato, partem de uma concepção de literatura que não reconhece o caráter mediado da literatura infantil e de sua utilização na escola.⁵³ O que Natali demonstra nesse artigo em particular é precisamente o funcionamento conservador daquela irresponsabilidade de fundo que caracterizaria a literatura para Derrida. Nesse episódio, a defesa da instituição da literatura se dá em uma negativa da validade das reivindicações e de uma forma de negação de seu vínculo com a sociedade ou com os grupos sociais dos quais advém aquelas reivindicações, os negros e negras do Brasil. Assim, fica evidente que a ambiguidade da literatura se torna, aqui, uma ferramenta de “imunização”, no sentido pensado por Esposito como corte do vínculo social e da obrigação contida no *múnus*,⁵⁴ na medida em que serve para performar um desligamento da comunidade de leitores que colocaram o problema.

A leitura de Natali evidencia a problemática contida também em outros termos do pensamento como “multidão” em Hardt e Negri ou na noção de poder constituinte, na medida em que a maleabilidade da multidão e o conceito de poder constituinte como força permanente de reinvenção do poder não carregam em si mesmas uma garantia de emancipação.⁵⁵ Contudo, seria preciso montar novamente um pensamento da literatura que possa se ligar àquela outra dimensão, contrainstitucional, da qual fala Derrida. De certo modo, essa maneira de situar a literatura como uma esfera diferenciada se fundamenta em

um certo entendimento vanguardista de que a arte busca sempre formas de ruptura com sua própria institucionalidade, aquilo que Octavio Paz chamou de uma “tradição da ruptura”.⁵⁶

Reivindicando a ruptura como marca de certa literatura capaz de escapar aos ditames da academia ou do mercado, o crítico argentino Damián Tabarovsky reflete também sobre o comum e uma possível “comunidade literária” com menção à obra de Cornelius Castoriadis aqui já evocada.⁵⁷ Ao longo do ensaio *O escritor sem público* e dos outros textos que compõem o livro *Literatura de esquerda*, Tabarovsky faz a defesa dessa literatura que dá nome ao livro: uma literatura que busca um outro lugar que não nos dois polos fundamentais de recepção na Argentina do início do século XXI: o mercado e a academia. Esse outro lugar, um fora inexistente, seria o local de uma “comunidade imaginária, uma comunidade negativa, a comunidade *inoperante* da literatura”.⁵⁸

Evocando os termos de um pensamento filosófico da comunidade, Tabarovsky enfatiza o caráter oposicional e inacabado dessa literatura que ele busca definir. Ele complementa:

Nessa linha, cada escritor inaugura uma comunidade. Mas esse gesto inaugural não funda nada, não implica nenhum estabelecimento, não administra nenhum intercâmbio; nenhuma história da comunidade se engendra aí. Inaugura-se como interrupção. E, ao mesmo tempo, a interrupção empenha-se em não anular seu gesto, a recomeçá-lo outra vez.⁵⁹

⁵³ NATALI, *Uma segunda esméria*, p. 142.

⁵⁴ ESPOSITO, *Communitas*, p. 42.

⁵⁵ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*, p. 72.

⁵⁶ PAZ, *A tradição da ruptura*, p. 17.

⁵⁷ TABARÓVSKY, *O escritor sem público*, p. 19.

⁵⁸ TABARÓVSKY, *O escritor sem público*, p. 18.

⁵⁹ TABARÓVSKY, *O escritor sem público*, p. 20.

No trecho, destaca-se a forma de um eterno retorno tomada pela fundação da comunidade literária. Esse modelo da interrupção dá à literatura de esquerda uma potência renovadora ao mesmo tempo que a coloca em uma tarefa de Sísifo. O que está em jogo aqui é uma negativa em se institucionalizar, em transformar o movimento daquilo que, com Dardot e Laval, posso chamar de “poder instituinte” na estaticidade do instituído.

A leitura particular que Tabarovsky efetua da “literatura de esquerda” se aproxima, contudo, da visão mais geral de Derrida, que dirá:

Toda obra literária “traí” o sonho de uma nova instituição da literatura. Ela o trai, primeiramente, ao revelá-lo, cada obra é única e é uma nova instituição por si só. Mas o trai também ao fazê-lo fracassar: enquanto única, ela aparece em um campo institucional preparado de forma a que se destaque e se apaga [...].⁶⁰

Alguns elementos saltam aos olhos no paralelismo entre a passagem derridiana e aquela de Tabarovsky. Entre eles, o compartilhamento de uma visão inaugural de toda obra ou escritor, assim como o fracasso contido nesse próprio gesto inaugural. Aquela inoperosidade de que fala Tabarovsky também aparece sem ser nomeada ao longo da entrevista de Derrida.

Contudo, a similaridade das passagens também parece denunciar a possibilidade de intercambiar os termos em jogo em cada autor: comunidade e instituição literárias aparecem pensadas aqui de forma estranhamente similar. Esse movimento faz pensar no entendimento final de Dardot e Laval de que o comum seria mesmo uma instituição ainda por se fazer. Essa possibilidade de

troca entre os dois termos denuncia ainda uma outra camada que atravessa os dois autores: a literatura pensada como política.

Em contraste com a dimensão de ruptura teorizada por Tabarovsky, a pesquisadora brasileira Rejane Pivetta Oliveira promove uma aproximação que se interessa mais pelas dimensões de produção e circulação da literatura em artigo que aborda diretamente as relações entre literatura e o comum:

Nessa perspectiva, a literatura não é política porque denuncia injustiças e desigualdades, mas porque existe no seio de uma comunidade, a partir de um certo modo de ocupação do espaço público. A literatura é política porque seu gesto (sua ação, sua presença no mundo) tem um significado público, uma vez que sua circulação o é e também porque institui certas formas de ver e entender o mundo que dizem respeito a todos.⁶¹

Oliveira parece colocar em cena um conceito de comum muito mais alinhado àquele de Hardt e Negri, já que focaliza a dimensão circulatória e disseminada da literatura como prova de sua “comunidade”. Ao mesmo tempo, o gesto de concepção da literatura como parte de uma rede informacional aponta para a sua ação no campo do imaginário, *instituinte* “formas de ver” e, portanto, retomando uma certa positividade criativa da instituição literária que não está em jogo na discussão derridiana ou de Tabarovsky.

O percurso teórico de Oliveira em relação ao que ela chama de “comunidade literária” vai ao encontro das críticas à noção moderna de comunidade presentes nos filósofos da comunidade como Nancy e Esposito.⁶² Para além de uma forma gregária, exclusivista e proprietária da

⁶⁰ DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, p. 116.

⁶¹ OLIVEIRA, *A literatura e o comum*, p. 81.

⁶² NANCY, *A comunidade inoperada*; ESPOSITO, *Communitas*.

comunidade, a reflexão da literatura e do comum desse artigo encena uma abertura para o indeterminado, para a partilha e para o espaço da relação.⁶³ Como intervenção no campo institucional da teoria literária, o texto busca um distanciamento da vertente humanista que imaginou a literatura como valor universal. Apontando as origens historicamente situadas da reivindicação de um caráter universal e formador da literatura na ascensão da burguesia como classe dominante, a autora reflete que o modelo da *bildung* implica em um distanciamento da ação focalizando, ao contrário, nas possibilidades de atuação individual da literatura. Para ela: “com isso, a dimensão da literatura como prática social, como produto e ferramenta de atuação, por meio da qual as comunidades organizam e dão sentido às experiências e ações coletivas, é apagada”.⁶⁴ A reflexão se encaminha, então, para uma ruptura com a ideia de autonomia da arte herdada de uma certa linha da teoria e da crítica. Contudo, o que interessa é o gesto teórico que aponta para a necessidade de “desprivatização” da literatura, que, na concepção da autora, passa por uma saída do funcionamento institucional da literatura, com seus cânones e suas obras restritas.⁶⁵ A presença aqui de uma tentativa de colocar, no vocabulário dos estudos literários, uma crítica à propriedade aproxima a noção de comum aqui utilizada da mesma preocupação anti-proprietária presente em Dardot e Laval.

Se o artigo de Oliveira compartilha uma certa afinidade conceitual com o par de autores franceses, ela acaba recaindo também no mesmo pensamento positivo

da instituição do Comum. Assim, ainda que introduza a questão como uma forma de repensar as propriedades da literatura, resta como ponto invisível o processo de corte com o já instituído que é central no pensamento de Tabarovsky e Derrida. Nesse sentido, a dimensão contrainstitucional da literatura em Derrida e a insistência de Tabarovsky no inacabamento e na literatura contra o cânone e a normatividade parecem ser melhor pensadas em um outro deslocamento conceitual em relação à instituição. Se Dardot e Laval opõem ao poder constituinte de Hardt e Negri um “poder instituinte” baseado na concepção de instituição de Castoriadis,⁶⁶ o que está em jogo tanto em Derrida como em Tabarovsky parece ser uma focalização mais precisa no exercício da ruptura e da interrupção, gestos que possuem uma dimensão que só poderia ser chamada de “destituente”. Em Tabarovsky, a menção à comunidade inoperante como forma de caracterizar a literatura de esquerda carrega consigo uma potência de destituição na medida em que nega a construção de uma obra e mesmo de uma comunidade. Esse trabalho da suspensão que, no entanto, permanece sempre reativado a cada obra ou a cada escritor funciona como uma desativação da instituição literária e como fuga da tensão entre instituinte e instituído, ao mesmo tempo em que implica uma atuação para além das fronteiras da própria literatura. Nessa forma de pensar a comunidade ou a instituição literária, o que conta é a negativa da nova contribuição singular — a escritura, a obra, o filme — de se fixar como objeto instituído.

⁶³ OLIVEIRA, *A literatura e o comum*, p. 90.

⁶⁴ OLIVEIRA, *A literatura e o comum*, p. 91.

⁶⁵ OLIVEIRA, *A literatura e o comum*, p. 89.

⁶⁶ DARDOT; LAVAL, *Comum*, p. 446.

3. Destituição, interseções entre literatura e política

A contribuição de Tabaróvsky e seus encontros com a teoria derridiana da instituição literária requerem a discussão mais atenta do termo “poder destituente” cunhado por Agamben e que tem pontuado o exercício desse ensaio. Por mais que o pensamento da comunidade de Agamben se encaminhe para uma negativa da política e para uma paralisação da ação diante da necessidade de uma potência “inoperosa” — como problematizado nas primeiras páginas desse artigo a partir do *Indiccionario do contemporâneo* —, é bastante curiosa a condição de produção e enunciação do conceito de poder destituente: ele aparece pela primeira vez em uma conferência em Atenas, em 2013 a convite da juventude do SYRIZA, partido criado a partir dos levantes contra as políticas de austeridade na Grécia e localizado na esfera do ciclo de lutas global iniciado em 2011. Ainda que o texto original tenha sido retrabalhado e conclua, em forma de epílogo, o quarto volume da série *Homo Sacer*, a cena do discurso importa porque demonstra uma aproximação de Agamben com a atuação política imediata e seus atores.

Aqui, mais do que a vinculação da tese da destituição com a discussão de fundo ontológico travada por Agamben em *O uso dos corpos*⁶⁷, interessa tomá-la como uma intervenção política endereçada a um movimento nascente que, alguns anos após a palestra de Agamben, conformaria um governo incapaz de se desprender realmente das amarras do

fiscalismo e do modelo capitalista e que, desde a ótica de um grupo alinhado à proposta destituente de Agamben teria se convertido “[...] no melhor repetidor das políticas de austeridade da União Europeia”.⁶⁸ Desde essa leitura e de uma perspectiva *a posteriori*, o argumento de Agamben se desenha como um aviso ignorado às seduções soberanas do exercício do poder.

O texto de Agamben põe em cena a noção de “potência destituente” como contraponto ao fundamento do “poder constituinte” presente na tradição da filosofia política moderna.⁶⁹ A dimensão constituinte, correlata ao constituído, argumenta Agamben, acaba capturada por esse último. Para ele, o paradoxo entre a mobilidade constituinte e a imobilidade e cristalização do poder constituído remetem de forma secularizada ao problema teológico da potência divina: nessa dimensão, o paradoxo se dá entre a potência absoluta, aquela que Deus possui e efetiva na criação do mundo, e a potência ordenada, a limitação daquela primeira potência depois de sua transformação em criação.⁷⁰ A transformação de uma potência em outra, no entanto, significa o bloqueio daquela primeira pela segunda. O paralelo entre política e teologia que é comum em Agamben faz lembrar do argumento de Marcos Natali, que situa a literatura como uma espécie de secularização do dever absoluto de origem teológica. Mais uma vez, as tramas entre Estado e Literatura parecem se reajustar, já que os dois são pensados, em Agamben ou em Natali, como formas

⁶⁷ Para uma leitura mais cuidadosa dos pressupostos filosóficos e o debate acerca da *arque-anarqué* e a dupla potência/ato, cf. GOMES; MATOS, *A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben*.

⁶⁸ COMITÉ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, p. 99.

⁶⁹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 298.

⁷⁰ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 299.

secularizadas do pensamento e da autoridade teológica.

Agamben lembra ainda que no ensaio *Para uma crítica da violência*, Walter Benjamin já colocava a questão da destituição como saída para os impasses da derrubada do direito para a instauração de um novo direito.⁷¹ O paradoxo é solucionado em Benjamin ao pensar uma violência que desloca a relação entre meios e fins colocando em cena um “meio puro” que destitui o direito e a própria relação entre meios e fins.⁷² Mais à frente, Agamben explicitará a proximidade entre inoperosidade e potência destituente:

Em ambas, está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante — um poder, uma função, uma operação humana — sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente.⁷³

O pensamento de Agamben, em circulação intensa nos estudos literários, promove uma aproximação entre estética e política precisamente no ponto em que pensa a inoperosidade produzida por uma potência destituente. Na criação artística, a proposta de Agamben tende a convergir com certos diagnósticos da arte contemporânea em relação à produção de “obras” abertas, que recusam seu fechamento a todo o tempo, promovendo deslizamentos nas categorias tradicionais da crítica literária e de arte. A inoperosidade, aparecida também na leitura de Tabarovsky de uma certa literatura argentina, pode ser pensada como um desejo contemporâneo da produção artística. E, contudo, mesmo o filósofo italiano remonta àquele risco

de cristalização no instituído do gesto vanguardista de ruptura:

Mas também boa parte da prática das vanguardas artísticas e dos movimentos políticos de nosso tempo pode ser vista como a tentativa — tantas vezes miseravelmente fracassada — de realizar uma destituição da obra, que, no entanto, acabou recriando por todos os lugares os dispositivos museais e os poderes que pretendia depor, que agora aparecem ainda mais opressores por já estarem isentos de toda legitimidade.⁷⁴

Essa cautela com o destino trágico da potência destituente das vanguardas, no entanto, parece contradizer aquela busca por um meio sem fim capaz de efetivamente ser inoperoso. Como notam Gomes e Matos,⁷⁵ no pensamento do italiano é a linguagem que aparece como forma exemplar de uma existência fraca o suficiente para configurar aquele “meio puro” abordado anteriormente. Se as vanguardas aparecem aqui efetivamente se cristalizando, nota-se uma tensão com o pensamento de Tabarovsky para quem essas não fundam nada.⁷⁶

Talvez a perspectiva de Agamben atribua crédito demais ao ideário fundacional das vanguardas artísticas, acreditando nas suas reivindicações do poder de seus gestos inaugurais. Para além da divergência em relação às vanguardas referidas — Agamben parece pensar nas vanguardas do começo do século XX, enquanto Tabarovsky se refere a uma *literatura de esquerda* inaugurada nos anos de 1970 na literatura argentina —, a posição do argentino pode ser incorporada como forma de dar conta de uma certa inabilidade da arte em realmente instaurar qualquer coisa, tal como vê

⁷¹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 300.

⁷² AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 301.

⁷³ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 305.

⁷⁴ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 307.

⁷⁵ GOMES; MATOS, *A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben*, p. 56.

⁷⁶ TABARÓVSKY, *O escritor sem público*, p. 20.

Derrida. Em outro ensaio do mesmo livro, Tabarovsky arremata:

Crise econômica, crise política, crise de laço social: tudo ocorre nos meios — e seguramente também no imaginário social — como se a crise houvesse chegado de repente — a crise como terremoto —, sem aviso, incógnita, como *uma visita inoportuna*. Quem sabe essa situação se explique por meio da estranha suposição de que a sociedade, a economia e o laço social tendem à estabilidade, à previsibilidade, à duração. Ninguém espera que a sociedade viva em crise permanente. Pois bem: a literatura o faz. A literatura e a arte vivem em crise permanente. Fazem da crise — do risco de extinção — sua razão de ser. A arte e a literatura expandem a crise para além de suas fronteiras, colocam a linguagem à prova, politizam as zonas do discurso que, *a priori*, parecem não-políticas ou politicamente neutras. Fazem do fracasso o seu passatempo favorito.⁷⁷

Utilizando-se de uma teoria da literatura que é também uma teoria da crise, Tabarovsky evidencia um certo local oposicional da literatura. Seu pensamento parece surgir diretamente da atmosfera particularmente latino-americana da grande crise argentina de 2001, na qual as multidões gritavam um lema que só poderia ser chamado de destituente: “¡Que se vayan todos!”⁷⁸ muito antes do ciclo de lutas e ocupações de 2011.

Desde esse espaço contra hegemônico — termo que certamente se encontra de fora do pensamento de Negri e Hardt, por exemplo —, a literatura aparece como um lócus privilegiado para pensar formas móveis de instituição que parecem impossíveis na sociedade. Fazendo da precariedade a força, o teórico argentino se aproxima da fraqueza buscada por Agamben para um “uso inoperoso do poder”.⁷⁹ A perspectiva de

uma certa efetividade do fracasso que emerge da articulação entre esses autores permite pensar uma atuação distinta daquela forma positiva adotada por Dardot e Laval e Hardt e Negri acerca do comum, no qual a literatura quebra a positividade instituinte para se tornar o lugar de um certo aprendizado da interrupção e de uma constante destituição que, por sua vez, não é jamais definitiva, mas sempre recorrente.

O grupo de autores anônimos franceses chamado Comitê Invisível perpetua e radicaliza a tese destituente de Agamben modificando, no processo, o conceito de destituição. Em uma linguagem típica de manifesto, seus escritos estão recheados de ataques virulentos aos opositores, incluindo aí críticas à noção de poder constituinte no pensamento de Antonio Negri.⁸⁰ Aprofundando a dimensão política da proposta destituente inicialmente proferida aos manifestantes gregos, o Comitê define a destituição como ação para fora das instituições por meio de uma lógica de saída e êxodo das amarras do Capital.⁸¹ Contudo, a noção gestada se sofisticava ao carregar em si uma positividade criativa:

O gesto revolucionário, portanto, não consiste mais em uma simples apropriação violenta deste mundo, ele se desdobra. De um lado, há mundos por fazer, formas de vida que devem crescer distantes do que impera, aqui compreendido o que pode ser recuperado do atual estado de coisas, e, por outro, é preciso atacar, é preciso destruir o mundo do capital. [...] Na destruição se constrói a cumplicidade, a partir da qual se constrói o que dá o sentido de destruir. E vice-versa.⁸²

A destituição é entendida aqui de forma ligeiramente distinta de Agamben, uma vez que incorpora também o significado

⁷⁷ TABAROVSKY, *A crise de dentro*, p. 45, grifo nosso.

⁷⁸ SANTOS, *Uma história da onda progressista sul-americana*, p. 186.

⁷⁹ GOMES; MATOS, *A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben*.

⁸⁰ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, p. 93.

⁸¹ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, p. 94.

⁸² COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, p. 104.

da destruição. O que interessa, contudo, é a convertibilidade do gesto destituente, que funciona como abertura para o novo. A partir daí seria possível pensar em uma relação entre a “práxis instituinte” de Dardot e Laval, dotada de uma criatividade capaz de inventar outro mundo, e a destituição pensada pelo Comitê.

Mesmo Castoriadis parece indicar uma certa complementariedade entre destituição e poder instituinte. Em um seminário de 1986, — mais de uma década depois do aparecimento do seu *A instituição imaginária da sociedade* — o filósofo utiliza a expressão para um diagnóstico de sua contemporaneidade. Ele escreve:

Entendemos por destituição o movimento do imaginário social que se retira das instituições e das significações imaginárias sociais existentes, pelo menos em parte, e as desinveste, as destitui, retirando-lhes o essencial de sua validade efetiva ou de sua legitimidade — sem por outro lado proceder à criação de outras instituições que tomariam seu lugar ou de outras significações imaginárias sociais.⁸³

Se, de início, a caracterização da destituição aparece quase como uma oposição à temática da criação tão cara à filosofia de Castoriadis, mais adiante no mesmo texto o filósofo argumenta sobre conjunção entre uma temporalidade criadora e destruidora em toda sociedade.⁸⁴ Nota-se, apesar da cautela do autor, que a destituição pode ser sim uma forma de abertura para o processo instituinte. Ao final de seu seminário, Castoriadis aproxima ainda a análise das significações imaginárias da sociedade ao processo de leitura de obras de arte, dando a ver

um parentesco entre imaginário social e a literatura.

Para aprofundar o problema da relação complementar do par aparentemente oposto de destituição/instituição é necessário recorrer a outro texto influente da teoria política para imaginar formas de atuação da literatura no processo duplo de destituição deste mundo e instituição do comum. Trata-se do pensamento de Pierre Clastres, no qual a investigação etnológica devém uma crítica política do funcionamento das sociedades ocidentais. Compartilhando com Castoriadis a experiência fundacional do maio de 1968 parisiense, acontecimento destituente segundo o Comitê Invisível,⁸⁵ o pensamento de Clastres permite uma leitura mais apurada das reflexões de Tabarovsky e Derrida.

Em *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*, texto presente na coletânea *A sociedade contra o Estado*, Clastres cria uma imagem bastante próxima à inoperosidade defendida por Agamben:

Pois, descobrindo o grande parentesco entre o poder e a natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política. Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixarem aparecer o poder senão como negatividade logo controlada: elas o *instituem* segundo sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva. De modo que a apresentação do poder, tal como ele é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de anulá-lo. A mesma operação que instaura a esfera política proíbe o seu desdobramento: é assim que a cultura utiliza contra o poder a própria astúcia da natureza; é por isso que se nomeia chefe o homem no qual se quebram a troca das mulheres, das palavras e dos bens.⁸⁶

⁸³ CASTORIADIS, *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*, p. 24.

⁸⁴ CASTORIADIS, *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*, p. 30.

⁸⁵ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, p. 91.

⁸⁶ CLASTRES, *Troca e poder*, pp. 54-55, grifo nosso,

Nesse trecho, Clastres figura a política de chefia dos Guarani como uma espécie de “instituição destituente”, uma forma de abertura da autoridade que a instaura ao mesmo tempo que a destitui de sua efetividade. No argumento do antropólogo, esse procedimento funciona como uma inoculação do Estado no interior dessas sociedades, uma constituição preventiva da autoridade que a coloca sempre em desativação, uma vez que, como nota o filósofo Rodrigo Nunes, na perspectiva de Clastres, o Estado é uma “tendência interna que existe sempre e nunca deixará de existir, pelo menos virtualmente”.⁸⁷

Se sua análise das sociedades ameríndias é falha por depositar muito do mundo político ocidental em seu trabalho, suas intuições permanecem como contribuições expressivas para pensar uma outra política. A ficção política de Clastres permite ver a possibilidade de um funcionamento inoperante ou destituente da política nas sociedades ameríndias. O que sua leitura nos mostra, mais do que o funcionamento das sociedades em análise, é a possibilidade de ver em outro lugar — outra sociedade e cultura — uma alternativa à política moderna e ocidental. A partir desse método, seria possível uma leitura conjunta de Tabarovsky, Derrida e Agamben que funcionasse como complemento da proposta instituinte do comum de Dardot e Laval. Observada desde o ponto de vista de Clastres, a literatura se coloca não como o lócus exclusivo de um movimento recorrente de destituição, mas como uma plataforma para repensar o

funcionamento da política pelo signo do fracasso e da inoperosidade. Ao lado da instituição do comum, a literatura e a arte agem, desde já, como operadores de uma potência destituente que cria uma clareira — para usar uma metáfora silvícola que seria cara ao pensamento de Clastres — na qual o comum pode surgir.

É bastante significativo que o pensamento de Clastres seja evocado por pensadores diferentes em artigos que se debruçam sobre a noção de multidão, vocábulo da teoria negriana da política. Em Matos, a exploração do comum da multidão, entendido como saída das oposições entre público e privado⁸⁸ encontra a proposta de Agamben de uma comunidade *anárquica*, na qual se destaca uma indeterminação radical do real.⁸⁹ Na busca de uma crítica do sujeito de direito e uma abertura para uma democracia radical, o autor converge no argumento por uma “nova ordem que continuamente se nega para se afirmar *em ato* enquanto democracia absoluta, no sentido que Spinoza dá à expressão”.⁹⁰ É desde a necessidade de pensar essa *outra democracia* que surgem os escritos de Clastres, como forma de pensar outras operações do poder, em especial a possibilidade de despotencializá-lo.⁹¹ Aqui, o trabalho de Clastres serve como baliza para imaginar alternativas ao horizonte histórico dos levantes e insurreições que recaem nas armadilhas da soberania e do poder constituído, o que dá esteio para pensar nas capacidades mediadoras da investigação de antropologia política desse pensador.

⁸⁷ NUNES, *Multidão e organização*, pp. 134-135.

⁸⁸ MATOS, *A multidão contra o Estado*, p. 152.

⁸⁹ MATOS, *A multidão contra o Estado*, p. 159.

⁹⁰ MATOS, *A multidão contra o Estado*, p. 173.

⁹¹ MATOS, *A multidão contra o Estado*, p. 180.

O movimento investigativo que vai de Antonio Negri a Pierre Clastres também aparece em texto cronologicamente posterior de Rodrigo Nunes, preocupado mais com os pontos cegos da teoria da multidão de Hardt e Negri em relação tanto ao seu caráter como sujeito ou plano de imanência quanto à ausência de uma teoria da organização que dê conta das capacidades de tomada de decisão de uma política da multidão. Em Nunes, a preocupação na possível degeneração da multidão na forma soberana do poder constituído deve ser considerada como uma presença da fantasmática da transcendência no interior do esquema organizacional de auto e hetero-organização, polos que ocupam um mesmo plano de imanência:

[...] na medida em que envolve a ação de partes sobre partes, a hetero-organização é ela mesma imanente, isto é, *interior ao todo*. Mas ela passa a funcionar como transcendência no momento em que uma parte dominante projeta o fundamento de seu domínio como externo ao todo (Deus) ou coincidente com ele (a nação, a vontade popular). A transcendência existe, portanto, apenas como esta projeção ilusória e seus efeitos — estes, sim, reais. Ela é sempre *ilusão* de transcendência, de onde poderíamos dizer que a hetero-organização não é da ordem da transcendência, mas pode sê-lo, isto é, devi-lo. Como sugere Pierre Clastres, o Estado não é nada de externo, mas uma tendência interna que existe desde sempre e nunca deixará de existir, pelo menos virtualmente: a questão é se existem forças e mecanismos capazes de impedir que ‘os pontos centrais se cristalizem, tomem consistência’.⁹²

Destacada a posição imanente do Estado dentro de toda força política, o argumento de Nunes coloca a questão da organização como forma de produzir aquela mesma inoculação estratégica do Estado e da autoridade realizada pelos povos estudados por Clastres. Nesse sentido, a dimensão organizativa significa também criar dispositivos

capazes de desativar sempre e novamente as cristalizações do poder.

De certo modo as reflexões de Nunes encaminham um pensamento de estratégias de inoperosidade que convivam com a dimensão da instituição, e que, em Matos serão pensadas sobre o conceito de “des-instituição”, articulável com o “poder constituinte” permanente por ele defendido. A tese da des-instituição apresenta-se como alternativa ao radicalismo da proposta destituente de Agamben justamente na medida em que Matos escolhe ainda utilizar a concepção de “poder constituinte” de forma expandida e como um exercício contínuo. No entanto, a proposta de Dardot e Laval de instituição do comum partilha com o filósofo italiano, se não sua radicalidade ou seu vocabulário ontológico, ao menos o abandono da categoria de poder constituinte, mesmo em sua repaginação em Negri e Hardt. Nesse sentido, a proposta destituente aparece como saída do ciclo constituinte-constituído, o que não significa, no entanto, que ela não possa ser pensada por relação de composição com a concepção aberta e renovada de instituição que aparece ainda em Derrida e na caracterização da literatura por Tabarovsky. Portanto, caberia pensar que as contribuições de Clastres estão mais alinhadas com o procedimento de “desativação” do poder como pensado por Agamben do que com qualquer dimensão de “constituição”.

4. A fraqueza da literatura, algumas palavras finais

Para unir os laços tateantes desse ensaio, evoco mais uma teórica da literatura: Diana Klingner, em *Literatura e ética: da*

⁹² NUNES, *Multidão e organização*, p. 135.

forma para a força,⁹³ dialoga com a linha filosófica ou ontológica de pensamento da comunidade com Nancy, Bataille e Blanchot e nota o compartilhamento de um pensamento do sujeito que escapa das identidades.⁹⁴ Ela percebe, ainda, a fundamentação da comunidade em uma distância em Nancy, distância essa que funciona como oposição também à identificação.⁹⁵ Esse lugar de fora e essa distância ecoam também nas proposições de Tabarovsky para uma outra comunidade literária e parecem ser, ainda, uma outra forma de pensar a debilidade e precariedade. Na visão de Klinger, é a singularidade que surge como resolução do impasse do presente, caracterizado pela expropriação do comum, em uma leitura que se aproxima bastante da compreensão de Hardt e Negri desse conceito. É significativo que Klinger termine seu percurso pelas teorias da comunidade com menção ao pensamento ético de Judith Butler. Nela estaria, segundo Klinger, a possibilidade de uma responsabilidade não baseada na pertença ou na igualdade, mas sim na distância daqueles que não são como “nós”.⁹⁶

Essa abertura para a singularidade, que parece dar conta também do projeto mais geral do livro de busca por uma potência da literatura e das artes centraliza então a possibilidade de uma desativação da própria comunidade. Pensar a literatura, a partir daí, leva a uma valorização do encontro da diferença que ela permite por meio da figuração de outras vidas que não as nossas. Em outro momento do livro, Klinger coloca a questão central que

reaparece aqui com outros influxos teóricos:

Em comparação com os anos de 1960 e 1970, em que havia um investimento na relação entre literatura e política em parte ligado a uma forma de se dirigir ao povo (cf. VIDAL, 2004), o campo literário poderia se ver hoje como politicamente esvaziado. Talvez seja possível, no entanto, apostar numa forma de resistência mais “fraca” ou sutil. Não seria uma resistência que enfrenta diretamente o poder, por sua vez disseminado e invisibilizado como práticas de “captura dos afetos”. Se já não é pensável um modo de produção que convoque “todas as faculdades humanas”, como queria Adorno, e a esfera da representação é precisamente o lugar da consumação das relações sociais, não imagino hoje a resistência da literatura nem como forma de autodestruir sua aura e valor de culto e de troca, como aconteceu com as vanguardas, nem como forma de questionamento da representação identitária. Talvez a questão seja apenas encontrar aberturas, fissuras, na linguagem, e pôr o pé na estrada.⁹⁷

Para além da dicção melancólica desse trecho, poderia dizer que a saída pela debilidade ou pela fragilidade parece se alinhar com a proposta da destituição. Como em Tabarovsky, aqui se pensa em uma literatura que não funda nada, mas que age nos interstícios, ou seja, nos espaços do entre.

À dimensão da debilidade da arte e da literatura que reaparecem na citação, eu adicionaria uma certa possibilidade, sempre retornada, sempre inconclusa, de destituição operada por essas formas. Tal como na política que Clastres observa nos indígenas guarani, haveria uma relação dúbia com a autoridade que a mantém sempre em xeque, ainda que nunca o derrube. Dessa perspectiva, é possível pensar não somente em uma instituição do comum, como gostariam Dardot e Laval, mas também em uma

⁹³ KLINGER, *Literatura e ética*.

⁹⁴ KLINGER, *Literatura e ética*, p. 71.

⁹⁵ KLINGER, *Literatura e ética*, p. 119.

⁹⁶ BUTLER apud KLINGER, *Literatura e ética*, p. 122.

⁹⁷ KLINGER, *Literatura e ética*, p. 162.

capacidade da arte de tornar inoperosas e destituir certas formas de propriedade e autoridade presentes no imaginário social. Nesse caso, a arte e a literatura ocupam o lugar que parece faltar nas teorias do comum tanto de Hardt e Negri quanto de Dardot e Laval, funcionando, em certos casos, como ferramentas de “destituição imaginária”. Assim, a arte permanece em um campo de certa inoperância ou de atuação “sutil” na política, como coloca Klinger. Não como força criadora ou instituinte, mas por meio de um certo trabalho do negativo, capaz de colocar em comum aspectos privados ou de destituir o sujeito de sua autoridade absoluta herdada da tradição moderna.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ANDRADE, Antonio; PEDROSA, Célia et al. (Org.). *Comunidade*. In: *Indiccionário do contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.
- BUTLER, Judith. *Frames of war: when is life grievable*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- CAFFENTZIS, George; FEDERICI, Silvia. *Commons against and beyond capitalism*. *Community Development Journal*, v. 49, n. 51, pp. 92-105, jan. 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. 5. ed. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Seminário de 26 de novembro de 1986*. In: *Sujeito e verdade no mundo social-histórico. Seminários 1986-1987: A criação humana I*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CLASTRES, Pierre. *Troca e poder: filosofia e chefia indígena*. In: *A sociedade contra o estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu, 2020.
- COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*. 2. ed. Trad. Vinicius Honesko. São Paulo: n-1, 2018.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: UFMG, 2017.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- GARRAMUÑO, Florencia. *Frutos estranhos: sobre a inespecificidade na estética contemporânea*. Trad. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. *Rev. Fac. Direito UFMG*, n. 71, pp. 47-68, 2017.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016.
- KLINGER, Diana. *Literatura e ética: da forma para força*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- LUDMER, Josefina. *Aquí América Latina: una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A Multidão contra o Estado: rumo a uma comunidade inapropriável. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, pp. 145-183, 2014.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito & Práxis*. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 4, pp. 43-95, 2016.
- NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.
- NATALI, Marcos. O Sacrifício da Literatura. In: NATALI, Marcos *A literatura em questão: sobre a responsabilidade da instituição literária*. Campinas: Unicamp, 2020.
- NATALI, Marcos. Uma segunda esméria: do amor à literatura (e ao escravizado). In: NATALI, Marcos. *A literatura em questão: sobre a responsabilidade da instituição literária*. Campinas: Unicamp, 2020.
- NUNES, Rodrigo. Multidão e organização: plano ou sujeito. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 16' 14"*. São Paulo: Autonomia literária, Editora da cidade; n-1 edições, 2017.
- OLIVEIRA, Rejane Pivetta de. A Literatura e o comum: elementos para uma crítica política. *Nonada*, Porto Alegre, Vol. 1, n. 26, pp. 86-93, 2016.
- PAZ, Octavio. A tradição da ruptura. In: *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- PENNA, João Camillo; DIAS, Ângela Maria (orgs.). *Comunidades sem fim*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2014.
- PIGLIA, Ricardo. *Teoría del complot*. Buenos Aires: Mate, 2007.
- SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos. *Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)*. 2. reimp. São Paulo: Elefante, 2018.
- TABAROVSKY, Damían. A crise de dentro. In: *Literatura de esquerda*. Trad. Ciro Lubliner, Tiago Cfer. Belo Horizonte: Relicário, 2017.
- TABAROVSKY, Damían. O escritor sem público. In: *Literatura de esquerda*. Trad. Ciro Lubliner, Tiago Cfer. Belo Horizonte: Relicário, 2017.

Recebido em 30 de setembro de 2021
Aceito em 30 de novembro de 2021