

#3

PLANTAS
ROVOS

A LUTA & VEM

(DES}
revista de
TRO
pensamento
ÇOS
radical

v. 2, n. 2 | jul-dez 2021

DOSSIÊ
CONSTITUINTE
E DESTITUINTE

poderes, potências e pensamento (des)instituinte

(DES)TROÇOS DE CHIARA BOTTICI, CHRISTOPHER GAMBLE,
JOSHUA HANAN, THOMAS NAIL E OTRXXS AUTORXS

(DES} #3

revista de

TEMPO

pensamento

ÇOS

radical

V. 2 - N. 2 - JUL./DEZ. 2021
ISSN 2763-518X (ONLINE)



(DES)TROÇOS: REVISTA DE PENSAMENTO RADICAL (ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral 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, com registro no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq): <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/41174>

Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocoss/>

DOI Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v2i2>

Esta publicação conta com o apoio institucional do DIT – Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais

ARTE CAPA: **Gabriella Moraes**

ARTE FOLHA DE ROSTO E CONTRACAPA: **Fabiana Gibim**

REVISORA DE TEXTO: **Bárbara Nascimento de Lima**

EDITORAÇÃO E DIAGRAMAÇÃO: **Thiago César Carvalho dos Santos**

CONTATO:

Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito (DIT) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, 9º Andar, Edifício Vilas Boas, Bairro Centro
Belo Horizonte, Minas Gerais, CEP 30130-180
Brasil
E-mail: revistadestrocoss@gmail.com

Siga-nos em nossas redes sociais:

[facebook.com/estadoexcecaobrasil](https://www.facebook.com/estadoexcecaobrasil)

[instagram.com/estadoexcecaobrasil](https://www.instagram.com/estadoexcecaobrasil)

CATADORAS DE (DES)TROÇOS

EDITOR-CHEFE

Andityas Soares de Moura Costa Matos

EQUIPE EDITORIAL

Ana Clara Abrantes Simões

Ana Suelen Tossige Gomes

Bárbara Nascimento de Lima

Igor Campos Viana

Joyce Karine de Sá Souza

Jailane Devaroop Pereira Matos

Lorena Martoni de Freitas

Thaísa Maria Rocha Lemos

Thiago César Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL

Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos

(University of Westminster, Londres, Inglaterra)

Andrew Coup

(California Institute of the Arts, California, Estados Unidos da América)

Angelica de Freitas e Silva

(University of Westminster, Londres, Inglaterra)

Barbara Peccei Szaniecki

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Berenice Alves de Melo Bento

(Universidade de Brasília, Brasília, Brasil)

Chiara Bottici

(The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América)

Daniel Arruda Nascimento

(Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil)

Djalma Thürler

(Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil)

Dolores Aronovich Agüero

(Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil)

Edson Luis de Almeida Teles

(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Eduardo Viveiros de Castro

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Elettra Stimilli

(Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália)

Fabian Ludueña Romandini

(Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)

Felipe Araújo Castro

(Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil)

Flávia Souza Máximo Pereira

(Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil)

Francis Garcia Collado

(Universitat de Girona, Girona, Espanha)

Frédéric Neyrat

(Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América)

Giuseppe Mario Cocco

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Jonnefer Francisco Barbosa

(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Joyce Karine de Sá Souza

(Nova Faculdade, Contagem, Brasil)

Júlia Ávila Franzoni

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Júlia Otero dos Santos

(Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil)

Laura Bazzicalupo

(Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália)

Lorena Martoni de Freitas

(Universidade Federal de Lavras, Lavras, Brasil)

Marcelo Maciel Ramos

(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)

Marco Antônio Sousa Alves

(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)

Michele Spanò

(Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália)

Murilo Duarte Costa Corrêa

(Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil)

Patricia Peterle

(Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil)

Paulina Tambakaki

(University of Westminster, Londres, Inglaterra)

Priscilla Wald

(Duke University, Durham, Estados Unidos da América)

Ricardo Evandro Santos Martins

(Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil)

Rita de Cássia Lucena Velloso

(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)

Rita Fulco

(Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália)

Rodrigo Guimarães Nunes

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Silvio Luiz de Almeida

(Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil)

Thanos Zartaloudis

(University of Kent, Canterbury, Inglaterra)

Thomas Berns

(Université de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica)

Vinícius Nicastro Honesko

(Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil)

SUMÁRIO

Editorial

Para potencializar o que veio, o que está aqui, o que ainda está por vir9
Andityas Soares de Moura Costa Matos
Lorena Martoni de Freitas

Dossiê - Constituinte e destituente: poderes, potências e pensamento (des)instituinte

Contra a constituição da “democracia protegida”: a emergência do processo constituinte chileno 2021-2022..... 11
André Freire Azevedo

Teoria da literatura e o comum: instituição e destituição imaginária30
Gabriel Fernandes de Miranda

O poder é uma lagosta: cenas de uma dupla articulação entre constituinte e constituído53
Igor Viana

Destituente: a formação do conceito entre a prática da crítica e a crítica da prática.... 67
Lorena Martoni de Freitas

Perspectivas para a desinstituição da democracia representativa90
Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho

A força dos afetos no direito e na multidão: uma possível leitura espinosista sobre o poder constituinte de Antonio Negri 116
Vitor Sousa Bizerril

Artigos

Ecofeminism as decolonial and transindividual ecology 141
Chiara Bottici

Ecofeminismo como ecologia descolonial e transindividual 163
Chiara Bottici
Tradução do inglês por Thiago César Carvalho dos Santos

O que é o novo materialismo?..... 188
Christopher N. Gamble
Joshua S. Hanan
Thomas Nail
Tradução do inglês por Igor Viana e revisão de Caio Hoffmann

Engrenagens psi-jurídicas na conformação do inimigo patologizado: o caso da Cracolândia 221
Danilo Pescarmona

O som e o poder 243
Pedro J. S. Vieira de Oliveira

Intervenção

Certidão	253
Remy Branco	

Resenha

A invenção da nordestina	261
Resenha da peça teatral <i>A invenção do Nordeste</i> da companhia de teatro Grupo Carmin Samantha Nagle Cunha de Moura	

NORMAS PARA SUBMISSÃO	265
------------------------------------	-----

SUBMISSIONS GUIDELINES	265
-------------------------------------	-----

Para potencializar o que veio, o que está aqui, o que ainda está por vir

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Lorena Martoni de Freitas

Partamos do pressuposto de que nenhuma ordenação social emerge do absoluto nada, em um espaço antes supostamente marcado pela anomia. Isso exige que a noção de “poder constituinte” seja tomada como um movimento não apenas produtivo, mas também de ruptura, que comporta a rejeição às regras de autoridade anteriores como condição para a emergência de novos modos de ser em sociedade. Nesses termos, podemos presumir que todo poder constituinte comporta, ao mesmo tempo, dimensões desconstituintes e reconstituintes.

Entretanto, cada vez mais os estudos constitucionais têm tratado esse tema como uma mera questão de início da ordem jurídica que, sob uma perspectiva institucional, é absorvido pelo poder constituído, uma vez consolidadas as ditas “democráticas” estruturas procedimentais do Estado de Direito. Com o suposto intuito de garantir a perenidade dessa ordem, a dimensão desconstituinte do poder constituinte vem sendo paulatinamente silenciada no interior da teoria constitucional e da teoria política.

Instaurado tal paradigma, demarcado pelo deslocamento do poder constituinte das ruas para o espaço das mesas redondas, não é incomum que movimentos sociais que prezam pela polifonia e horizontalidade, que rejeitam dispositivos de representação política, que apostam na potência organizacional precária da experiência e do acontecimento, enfim, que se pretendem ingovernáveis, deixem de ser percebidos como verdadeiros poderes constituintes. As consequências dessa análise viciada são claras: por um lado, a perseguição e a criminalização dos agentes diretamente envolvidos nesses movimentos; por outro, a cooptação e a tradução de sua força e vontade de desconstituição em signos bem estabelecidos do discurso neoliberal, que encontram guarida nas ordens de extrema direita que temos visto ascender na última década

Para enfrentar então mais um ano de espetáculo eleitoral, este terceiro número da revista *(des)troços*, com dossiê temático coordenado por Lorena Martoni de Freitas, propôs a tarefa de resgatar a memória das lutas que nos trouxeram até aqui, e cuja força ainda se faz presente na trama social, no drama diário das ruas e dos campos, na intersubjetividade produzida pelo enlace dos espaços e corpos. Destacando a importância e a potência da tão vilipendiada dimensão desconstituinte do poder constituinte, lançamos o dossiê *Constituinte e destituinte: poderes, potências e pensamento (des)instituinte*, buscando jogar luz na reflexão em torno do problema do “destituinte” e do pensamento (des)instituinte, capazes de transcender as tradições já sedimentadas em instituições esclerosadas, impropriamente vistas não apenas como naturais, mas eternas, a exemplo da representação política, da propriedade, do sujeito, da economia liberal e tantas outras.

Dentre os destroços deste número, encontram-se: os primeiros passos para uma análise crítica do atual processo constituinte chileno, lançados por *André Freire Azevedo*; uma

reflexão sobre o papel da literatura na imaginação do comum, delineada por *Gabriel Fernandes de Miranda*; uma articulação imagética da relação entre “constituente” e “constituído”, realizada por *Igor Viana*; um mapa conceitual acerca do “destituente”, cartografado por *Lorena Martoni de Freitas*; algumas perspectivas para a desinstituição da democracia representativa, apresentadas por *Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho*; e uma leitura espinosista do poder constituinte teorizado por Antonio Negri, proposta por *Vitor Sousa Bizerril*.

Para além do dossiê, contamos ainda com os arremessos mirados na temática geral do pensamento radical, como os de: *Chiara Bottici*, discutindo ecofeminismo e descolonialidade; *Christopher N. Gamble*, *Joshua S. Hanan* e *Thomas Nail*; definindo o novo materialismo; *Danilo Pescarmona*, propondo um estudo de caso da Cracolândia; *Pedro J. S. Vieira de Oliveira*, com provocações artísticas sobre a técnica de biometria da voz; *Samantha Nagle Cunha de Moura*, e sua resenha sobre a invenção do nordeste; *Remy Branco*, relatando em imagens uma experiência impactante. Aprofundam as (des)constituições deste número a obra de *Micael Zaramella*, as delicadas e fortes pinturas de *Gabriella Morais* e as colagens algo surreais, maxernstianas de *Fabiana Gibin*.

Enfim, com afeto, aqui estamos, com mais uma edição da revista *(des)troços*.

Belo Horizonte
17 de abril de 2022

Contra a constituição da “democracia protegida”: a emergência do processo constituinte chileno 2021-2022

*Against the constitution of “protected democracy”:
the emergency of the 2021-2022 Chilean constituent process*

André Freire Azevedo*

Resumo: O presente trabalho é uma pesquisa exploratória desenvolvida no campo da história constitucional sobre a emergência do processo constituinte chileno de 2021-2022. O objetivo é compreender, em linhas gerais, em que sentido direito e política se relacionam no processo histórico-constitucional chileno a partir do marco da constituição outorgada pela Junta Militar. O trabalho emprega como fio condutor algumas das principais críticas formuladas à Constituição de 1980: (i) sua imposição ilegítima; (ii) seus limites à participação política, em virtude do modelo de “democracia protegida” adotado; e (iii) seus limites à atuação do Estado para garantir direitos sociais e intervir no domínio econômico. Nesse quadro, o trabalho busca compreender o processo de institucionalização constitucional do projeto da ditadura chilena e (iv) as tentativas de modificá-lo ou superá-lo, analisando em quais sentidos a constituição se coloca como obstáculo às reivindicações populares que tiveram seu ápice no chamado “*estallido social*”. Concluímos (v) com a hipótese de que a “convenção constituinte” chilena, em sua emergência partindo de uma crítica ao

núcleo do projeto constitucional pinochetista, vai levar as persistentes disputas sobre a memória e o legado da ditadura ao centro do palco: o que a modernização autoritária promovida pela ditadura efetivamente constituiu?

Palavras-chave: convenção constituinte chilena 2021-2022; história constitucional chilena; Constituição chilena de 1980; Constituição chilena de 2022; poder constituinte.

Abstract: The present work is an exploratory research developed in the field of constitutional history on the emergence of the Chilean constituent process of 2021-2022. The objective of this paper is to understand, in general terms, in what sense constitutional law and politics relate with each other in the Chilean historical process, starting from Chile’s 1980 Constitution, imposed by the Military Council. This work employs as its guideline some of the main criticisms directed to the 1980 Constitution: (i) its illegitimate imposition; (ii) its limits on political participation, due to the model of “protected democracy” adopted; and



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.

* Doutorando em direito e história constitucional (UnB). Professor assistente de Direito Público, Teoria do Direito e Teoria da Constituição da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) desde 2017, na qual coordena o Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária Popular da UFOPA (NAJUP Cabano) e o projeto de pesquisa “Convenção 169 da OIT e movimentos de povos tradicionais: por uma interpretação intercultural do direito à consulta prévia, livre e informada”. Graduado e Mestre em direito pela UFMG. E-mail: andre.azevedo@ufopa.edu.br.

(iii) its limits on State's action to guarantee social rights and intervene in the economic domain. On these grounds, it seeks to understand the process of constitutional institutionalization of the Chilean dictatorship and (iv) the attempts to modify or to overcome it, analyzing in what senses the constitution works as an obstacle for the popular demands that peaked in the so called “*estallido social*”. The paper concludes (v) with the hypothesis that the Chilean “constituent convention”, in its emergence from a critique of the core of Pinochet’s constitutional project, will take the persistent disputes over the memory and legacy of the dictatorship to center stage: what did the authoritarian modernization promoted by the dictatorship actually constituted?

Keywords: Chile’s constituent convention 2021-2022; Chilean constitutional history; Chile’s Constitution of 1980; Chile’s Constitution of 2022; constituent power.

Introdução

De outubro de 2019 a março de 2020, o Chile viu o levantamento de massivas manifestações populares no que ficou conhecido como “*estallido social*”. Os protestos, que tiveram como causa imediata o aumento das tarifas do metrô de Santiago, reclamavam contra o alto custo de vida no Chile, contra o sistema privado de aposentadorias, contra os altos custos da saúde e de medicamentos e contra o sistema político.¹ Eles reivindicavam também a elaboração de uma nova Constituição para o país por meio de uma assembleia constituinte. Após a demanda aparecer em protestos por todo o país e ser endossada por

líderes sociais, analistas e políticos, o “*Acuerdo por la paz social y la Nueva Constitución*” foi anunciado no palácio do Congresso Nacional de Santiago na madrugada de 15 de novembro por líderes do governo e da oposição. O acordo previu a realização do “*Plebiscito Nacional de Chile de 2020*” em 25 de outubro de 2020 – ocasião em que aproximadamente 78% dos eleitores votaram pela instauração de uma convenção constituinte no país, a cargo de elaborar um novo texto constitucional para substituir a Constituição de 1980, herdada da ditadura pinochetista.

O presente trabalho é uma pesquisa exploratória² desenvolvida no campo da história constitucional³ sobre a emergência do processo constituinte chileno de 2021-2022. O objetivo é compreender, em linhas gerais, em que sentido direito e política se relacionam no processo histórico-constitucional chileno recente a partir do marco da Constituição de 1980 – outorgada pela Junta Militar com a finalidade declarada de perenizar uma “democracia protegida” contra qualquer possível reedição da “via chilena ao socialismo” de Allende. A história constitucional chilena recente coloca muitas perguntas. Dentre elas, questiona-se: por que o processo de transição para a democracia no Chile, ao contrário de na maior parte dos demais países da América Latina, não foi acompanhado de partida por um processo constituinte? Em que sentidos, com a constituição de 1980, a ditadura chilena buscou institucionalizar o seu projeto político, econômico e social e blindá-lo contra a possibilidade de contestação democrática? Por que motivos e em que sentidos, na história recente do Chile, a

¹ FERNANDES, *A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição*.

² GIL, *Métodos e técnicas de pesquisa social*, pp. 44-45.

³ HESPANHA, *Questões de etiqueta jurídica*, pp. 355-376.

Constituição de 1980 tem sido criticada e questionada? Em que sentidos a Constituição de 1980 se coloca como obstáculo às reivindicações populares – cujo clímax se deu no “*estallido social*” – por mais democracia, pluralismo e direitos sociais? O objetivo do presente trabalho é, assim, elaborar uma aproximação a essas perguntas a partir de uma revisão narrativa de literatura.

Conforme sugere Anthony Pereira, a “maioria dos estudos sobre o autoritarismo parte do pressuposto de que os regimes que chegam ao poder mediante o uso da força não podem se basear na lei para manter a sociedade sob controle ou para conferir legitimidade a eles próprios”,⁴ embora seja “muito comum que os regimes autoritários usem a lei e os tribunais para reforçar seu poder, de modo a tornar obscura uma distinção simplista entre regimes de *facto* e regimes constitucionais”.⁵ Segundo o autor, o estudo dos tipos de legalidade autoritária pode proporcionar um quadro mais detalhado da maneira com que o direito era manipulado, distorcido, usado de forma abusiva ou mantido inalterado sob o autoritarismo – o que pode trazer importantes lições para países sem um Estado de Direito forte ou em que as transições para a democracia não desmontaram por completo o aparato judicial repressivo.⁶

Persiste na sociedade chilena uma profunda divisão a respeito da Constituição de 1980, tanto no que diz respeito à sua legitimidade quanto ao

seu conteúdo.⁷ A investigação dos debates travados quanto à necessidade de elaboração de uma nova Constituição para o país permite entrever as razões para a longevidade da Constituição outorgada pela ditadura. As críticas à Constituição de 1980 e a defesa da necessidade de um novo processo constituinte no Chile, em geral se articulam em quatro linhas principais: (i) a sua citada ilegitimidade de origem; (ii) os limites à participação popular na política em virtude do modelo de “democracia protegida” institucionalizado pela ditadura e ainda não totalmente desfeito, mesmo após as reformas de 1989 e 2005; (iii) os limites à atuação do Estado na seguridade social, na prestação de serviços públicos e na intervenção no domínio econômico em razão do modelo neoliberal institucionalizado na constituição econômica; e (iv) a ausência de reconhecimento de direitos étnicos diferenciados para as populações indígenas do país.⁸

As constituições (e suas transformações e apropriações) são importantes chaves de compreensão dos processos políticos na contemporaneidade.⁹ A ditadura militar chilena, por sua vez, tal qual a brasileira, não foi uma mera intervenção militar para derrubar um governo de esquerda, mas sim um verdadeiro projeto fundacional.¹⁰ Analisar as continuidades, rupturas e tensionamentos do projeto constitucional pinochetista – tanto na dimensão política quanto na dimensão de sua institucionalização jurídico-constitucional – permitirá compreender o

⁴ PEREIRA, *Ditadura e repressão*, p. 36.

⁵ PEREIRA, *Ditadura e repressão*, p. 36.

⁶ PEREIRA, *Ditadura e repressão*, pp. 37-40.

⁷ GARRETÓN; GARRETÓN, *La democracia incompleta en Chile*, p. 118.

⁸ Para uma introdução à temática, cf. HUENCHO, *Pueblos indígenas y consolidación democrática* e HERNÁNDEZ, *Los pueblos originarios ante el horizonte de una nueva constitución*.

⁹ PAIXÃO, *Autonomia, democracia e poder constituinte*, p. 422.

¹⁰ PAIXÃO, *Past and future of authoritarian regimes*, p. 89.

contexto político, jurídico e social a partir do qual – e contra o qual¹¹ – aflora o “momento constitucional”¹² chileno. A “convenção constituinte”, em sua emergência a partir de uma crítica ao núcleo do projeto constitucional pinochetista, leva ao centro do palco do Chile as persistentes disputas sobre a memória e o legado da ditadura: o que foi efetivamente construído e constituído no Chile a partir da modernização autoritária promovida pela ditadura e perenizada pela constituição de 1980? *Contra* o que os chilenos se rebelaram?

1. A constituição chilena de 1980 e sua ilegitimidade de origem

No final da década de 60 e início da década de 70, Argentina, Bolívia, Brasil, Equador, Paraguai e Peru viviam ditaduras.¹³ Um regime militar no Chile, aos olhos de muitos, parecia mais improvável: ao contrário de Brasil e Argentina, em cuja história republicana militares intervieram rotineiramente ao longo de 150 anos de República, o Chile havia sido governado por militares em apenas três breves interregnos, sendo que o primado do poder civil sobre o estamento militar parecia resistente.¹⁴ A vitória eleitoral da “Unidad Popular” de Salvador Allende – um socialista e defensor da Revolução Cubana – em 1970 – no contexto de polarização típico da Guerra Fria – progressivamente alteraria este cenário.

O Chile, sob o governo de Salvador Allende, atraiu atenção internacional porque iniciou um experimento inédito na história do Ocidente. O objetivo da “via chilena ao socialismo”, ao contrário das

propostas socialdemocratas “reformistas” da Europa, era a superação do sistema econômico capitalista, com a transferência dos meios de produção para o Estado; ao contrário dos cubanos, entretanto, Allende pretendia conduzir seu programa de reforma agrária massiva, distribuição de renda e expropriação de empresas sem romper com a democracia constitucional, submetendo-se às regras do jogo democrático “burguês” em uma “revolução ao sabor de empanadas e vinho tinto”.¹⁵

Desde o governo democrata-cristão de Eduardo Frei (1964-1970), o Chile já havia iniciado um processo de nacionalização das indústrias minerais e de reforma agrária, de maneira que uma reforma constitucional em 1967 aumentou o poder presidencial de planificação econômica.¹⁶ Salvador Allende, por sua vez, buscou aprofundar e radicalizar esses processos. O governo Allende foi marcado por tensões com o Poder Judiciário e com os meios militares: Allende e seus assessores falavam em substituir a “justiça de classe” por uma “justiça popular” – proposta abandonada após oposição do Partido Democrata-Cristão; movimentos de trabalhadores passaram a organizar ocupações de terras e fábricas e os adversários de Allende acusavam o governo de não fazer cumprir ordens judiciais de reintegração de posse – o que levou a Suprema Corte a denunciar o “colapso da ordem legal no país”; opositores de direita acusavam o governo de desrespeitar a lei nas nacionalizações de bancos, minas de

¹¹ FREITAS, *Sublevação e manifestação da vontade destituente*.

¹² ACKERMAN, *We the people*.

¹³ MAINWARING *et al.*, *Classificando regimes políticos na América Latina*.

¹⁴ SIMON, *O Brasil contra a democracia*, p. 13.

¹⁵ SIMON, *O Brasil contra a democracia*, pp. 54-55.

¹⁶ HEISS, *Participación política y elaboración constitucional*, p. 123.

carvão e outros setores econômicos – afirmação que, embora contestada por observadores, contribuía para minar o consenso ainda existente entre as elites sobre o Estado de Direito e sobre as regras constitucionais em vigor.¹⁷

Em 11 de setembro de 1973, os militares bombardearam o *Palacio de la Moneda* e colocaram fim ao governo socialista com um golpe de estado. A Junta Militar, constituída pelos chefes comandantes das três forças armadas e dos *Carabineros*,¹⁸ invocou poderes excepcionais por meio da declaração do estado de sítio, previsto na Constituição de 1925, e governou por meio deles, sem se submeter às demais normas constitucionais. A Junta Militar exerceu, assim, os poderes executivo e legislativo, nenhum deles sujeito ao controle judicial – “essencialmente se tornando sua própria constituição”.¹⁹

Pinochet e a Junta Militar ansiavam por institucionalizar o seu poder e temiam que, se cedessem poderes, poderiam se sujeitar a retribuições por suas ações. Logo após o golpe, criaram uma comissão constitucional encarregada de redigir um documento que institucionalizasse a ideologia política e social do regime, impedindo que, no futuro, as esquerdas pudessem se valer dos instrumentos da democracia para eleição de outro projeto político como o de Salvador Allende.²⁰

Em 1977, o general Pinochet tornou público o seu plano para a criação de

uma nova ordem constitucional, proclamando os princípios da nova constituição e nomeando uma comissão de reforma – a “*Comisión Ortuzar*”, na prática já constituída desde 1973, cujo principal nome era Jaime Guzmán. Em 1978, a comissão apresentou um anteprojeto, que passou a ser analisado por um órgão civil consultivo nomeado por Pinochet, o Conselho de Estado.²¹ O texto foi discutido por Pinochet, pela Junta Militar e por seus conselheiros de maneira privada, sem que fosse franqueada qualquer possibilidade de participação à cidadania e sem qualquer debate público. O projeto foi posteriormente modificado de forma substancial pela própria Junta, que, em 11 de agosto de 1980, publicou a Constituição e convocou um plebiscito de aprovação para quatro semanas mais tarde.²²

O resultado do plebiscito nacional de 1980 – realizado em 11 de setembro, aniversário do golpe – apontou que a Constituição havia sido aprovada com 67,04% dos votos. Suas disposições transitórias incluíam a nomeação de Pinochet como Presidente da República para um mandato de 8 anos e a atribuição do poder constituinte, sujeito a referendo, à própria Junta Militar. O plebiscito, sabidamente fraudulento,²³ ocorreu em plena ditadura, em um contexto de violenta repressão da oposição política, com a ampla documentação de assassinatos e desaparecimentos forçados ocorridos nos

¹⁷ PEREIRA, *Ditadura e repressão*, pp. 153-156.

¹⁸ Os “*Carabineros de Chile*” são a instituição de polícia ostensiva do Chile, responsável também por atuar na defesa civil e enquanto polícia judiciária, por meio de sua divisão chamada “*Policia de Investigaciones*”.

¹⁹ DÁVILA, *Dictatorship in South America*, p. 157.

²⁰ DÁVILA, *Dictatorship in South America*, p. 158.

²¹ HUNEEUS, *The Pinochet regime*, p. 153.

²² ENCINAR *et al.*, *El proceso constituyente*, p. 16.

²³ GARRETÓN; GARRETÓN, *La democracia incompleta en Chile*; NEGRETTO, *Procesos constituyentes y refundación democrática*; PASTOR, *Origins of the Chilean binominal election system*; MOULIAN, *Chile actual*.

anos anteriores,²⁴ com partidos políticos dissolvidos, sem liberdade de expressão e reunião, sem registros eleitorais, sem um órgão de controle do processo eleitoral e com a violação das próprias normas estabelecidas pela Junta Militar.²⁵ Por todos estes motivos o processo teve desde a origem sua legitimidade severamente questionada.

A despeito de sua gênese autoritária, a Constituição chilena de 1980 sobreviveu à transição política à democracia, fazendo do Chile uma exceção à maior parte dos países da América Latina cujas transições foram em geral seguidas por processos constituintes com variados graus de participação popular.²⁶ Sob as regras constitucionais vigentes, os militares mantiveram um alto nível de autonomia e intervenção política, o pluralismo político foi limitado por meio de regras eleitorais, senadores indicados pelo regime permaneceram e obstáculos à sindicalização foram mantidos; Pinochet se manteve como comandante do exército e, em seguida, como senador vitalício, até sua prisão em Londres, em 1998.²⁷

2. A Constituição contra a soberania popular: a “democracia protegida” de Pinochet e Jaime Guzmán

O processo que levou à elaboração da Constituição de 1980 parte, em sua origem, de uma profunda desconfiança

sobre a democracia. O projeto constitucional pinochetista se baseava – nas palavras do próprio Pinochet, em seu discurso feito no Cerro Chacarillas ao início do processo de elaboração da constituição, em 1977²⁸ – na institucionalização de uma “democracia protegida”. Jaime Guzmán, principal nome da comissão de reforma instituída por Pinochet, tinha uma visão extremamente pessimista da trajetória democrática chilena no Século XX, em que uma cidadania “ignorante” teria sido persuadida por políticos corruptos a implementar políticas econômicas populistas; para Guzmán, eventualmente os militares teriam que deixar o poder, de forma que seria crucial estabelecer mecanismos para impedir que as reformas promovidas fossem desmanteladas em um contexto democrático.²⁹

Em primeiro lugar, a “democracia protegida” se institucionalizou com a adoção, pela Constituição de 1980, de um pluralismo político limitado em que se atribuía ao Tribunal Constitucional competência para conhecer da ilegalidade e inconstitucionalidade da defesa por parte de quaisquer pessoas ou grupos, de “doutrinas que atentem contra a família, propugnem a violência ou uma concepção da sociedade, do Estado ou da ordem jurídica de caráter totalitário ou fundada na luta de classes”.³⁰ A Constituição reproduzia a

²⁴ PEREIRA, *Ditadura e repressão*.

²⁵ CARRILLO, *Las hipotecas de la Constitución de Chile*, p. 82.

²⁶ NINO, *The debate over constitutional reform in Latin America*.

²⁷ HEISS, *Participación política y elaboración constitucional*, p. 124.

²⁸ UGARTE, *Nueva institucionalidade en Chile*.

²⁹ COUSO, *Trying democracy in the shadow of an authoritarian legality*, pp. 397-398.

³⁰ Conforme o art. 8º da Constituição de 1980, em sua redação original: “Todo acto de persona o grupo destinado a propagar doctrinas que atentem contra la familia, propugnen la violencia o una concepción de la sociedad, del Estado o del orden jurídico, de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases, es ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la República. Las organizaciones y los movimientos o partidos políticos que por sus fines o por la actividad de sus adherentes tiendan a esos objetivos, son inconstitucionales. Corresponderá al Tribunal Constitucional conocer de las infracciones a lo dispuesto en los incisos anteriores”.

concepção ideológica da ditadura, que não via a política como instrumento de canalização dos conflitos coletivos inerentes à vida social, mas sim como causa mesma do conflito, razão pela qual buscava mingua-la ao mínimo a partir uma separação drástica entre partidos políticos e sindicatos e da circunscrição das atividades dos partidos políticos apenas a determinados “fins que lhe são próprios”.³¹ Disso resultou a Constituição de uma “democracia” autoritária e tecnicista com um Poder Executivo forte e centralizador, um Poder Legislativo fraco e com pouco poder fiscalizador e com a atribuição, às Forças Armadas, do papel de “protetoras” da nova institucionalidade.³²

Buscou-se assegurar a perenidade da constituição pinochetista, além disso, por meio dos quóruns qualificadíssimos necessários para a modificação do texto constitucional. A reforma exigia aprovação mínima de três quintos dos deputados e senadores e do Presidente da República, chegando a ser exigido, em alguns casos, o voto de dois terços ou até de três quartos de cada uma das casas. Em se tratando de modificações envolvendo, por exemplo, os capítulos sobre as bases institucionais do Estado ou sobre as Forças Armadas, a emenda só poderia ser promulgada se, após a realização de *novas eleições*, com a *renovação do Congresso Nacional*, a nova legislatura eleita também a aprovasse,³³ ficando algumas reformas também

condicionadas à aprovação por plebiscito.

A questão não se limitava ao texto constitucional propriamente dito: a Constituição submeteu determinadas matérias³⁴ à regulamentação por “leis orgânicas constitucionais”, cuja aprovação era também condicionada ao voto favorável de três quintos dos parlamentares de cada casa legislativa (quórum alterado para quatro sétimos com as reformas de 1989). Isso possibilitou o que Fernando Atria qualificou como abuso da forma constitucional pela ditadura, contra a possibilidade de contestação democrática de sua obra: em 10 de março de 1990, um dia antes da posse de Patricio Aylwin na Presidência do Chile e da saída de Pinochet do poder, que marcou o início da transição chilena à democracia, a ditadura publicou cinco leis orgânicas constitucionais sobre ensino, organização do Estado, Forças Armadas, Banco Central e *Carabineros*, após haver publicado pelo menos outras dez leis sobre questões políticas fundamentais nos meses imediatamente anteriores³⁵ – em um período em que as disposições transitórias da Constituição de 1980 ainda mantinham o Poder Legislativo nas mãos da Junta Militar, com o Congresso Nacional chileno tendo sido reaberto apenas em 11 de março de 1990.

³¹ HEISS, *Participación política y elaboración constitucional*, p. 125.

³² FERNANDES, *A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição*.

³³ Conforme o Capítulo XIV do texto original da Constituição Chilena de 1980.

³⁴ “Son leyes orgánicas constitucionales, entre otras, las leyes electoral, sobre educación pública, partidos políticos, minas, administración pública, estados de excepción, congreso nacional, organización y atribuciones de los tribunales, ministerio público, tribunal constitucional, tribunal calificador de elecciones, contraloría General de la república, Fuerzas armadas y carabineros (policía uniformada), banco central, división política y administrativa del territorio, consejos regionales y provinciales, administración municipal” (GARRETÓN; GARRETÓN, *La democracia incompleta en Chile*, p. 118).

³⁵ ATRIA, *La Constitución tramposa*, pp. 60-62.

Soma-se a isso o sistema eleitoral binomial chileno,³⁶ vigente de maio de 1989 até a reforma política promovida por Michelle Bachelet, em 2015, adotado com a finalidade de impedir que as forças políticas de oposição à ditadura obtivessem as maiorias necessárias para promover mudanças constitucionais sem a aquiescência das forças políticas de sustentação da ditadura³⁷ – às quais analistas atribuem, até hoje, um “poder de veto” no sistema político. O sistema tornava muito difícil que a mesma coligação elegesse dois representantes pelo mesmo distrito; dessa forma, pretendia-se que as duas coligações mais votadas sempre recebessem aproximadamente o mesmo número de cadeiras no Congresso, independentemente da margem de apoio de cada uma delas.

A Constituição de 1980, por fim, buscou assegurar sua perenidade com a incorporação, ao Senado, de membros nomeados sem a necessidade de sufrágio: os ex-presidentes da República, independentemente de terem ou não sido eleitos democraticamente, seriam senadores vitalícios; previa-se também cargos para senadores eleitos pela Corte Suprema, pelo Presidente da República e pelo *Consejo de Seguridad Nacional*. O Conselho merece um comentário à parte: composto pelos

presidentes da República, do Senado e da Corte Suprema e pelos comandantes das três forças armadas, bem como dos *Carabineros*, poderia ser convocado por qualquer um de seus membros para se manifestar sobre qualquer tema ligado às “bases da institucionalidade” ou à segurança nacional – o que condicionava o poder civil, quando eventualmente ascendesse ao poder, à necessidade de ouvir, por iniciativa daqueles, a opinião dos chefes das forças armadas e da polícia (que formavam a maioria do conselho) sobre a condução do governo. Os senadores não eleitos e a competência do Conselho de Segurança Nacional para convocar o Presidente só foram superadas com as reformas constitucionais de 2005, que também retiraram das forças armadas e de segurança pública a função de garantes da “ordem institucional da República”.

3. A constituição econômica do choque monetarista: o modelo dos “Chicago Boys”

O terceiro conjunto de críticas formulado à Constituição de 1980 diz respeito à constituição econômica. Logo após o golpe em 1973, o Chile, sob o governo de Pinochet, inicia uma série de reformas estruturais com o objetivo de adaptar a economia chilena ao modelo neoliberal (ou “monetarista”, como então chamado),

³⁶ “O mecanismo adotado [...] foi a imposição da *doblaje* como critério para que uma mesma coligação pudesse eleger os dois representantes de um mesmo distrito. O mecanismo da *doblaje* impõe que, para assumir as duas cadeiras de um mesmo distrito, a coligação em questão obtenha no mínimo o dobro de votos da segunda coligação mais votada – não bastando que seus dois candidatos sejam os dois mais votados. No caso, se os candidatos a1 e a2 de uma coligação de A obtivessem 33% e 32% dos votos, e os candidatos b1 e b2 de uma coligação B recebessem 18% e 17% respectivamente, seriam eleitos os candidatos a1 e b1 – mesmo sendo os dois candidatos da coligação A muito mais bem votados que ambos os candidatos da coligação B” (BOREL, *Ascensão e queda do sistema binomial Chileno*, p. 4).

³⁷ Críticos da ideia de uma nova constituição para o Chile apontam que, apesar das amarras contidas no desenho original, foi possível em diversas ocasiões promover reformas à Constituição de 1980: “La evidencia empírica de los últimos 30 años – empezando con las reformas constitucionales de 1989 – muestra que, a pesar de las dificultades de enmendar la Constitución, ha habido un progreso sustancial para reformarla. Además de las reformas de 1989, una reforma exhaustiva de 2005 y otras 42 reformas constitucionales entre 1990 y 2017 muestran que, aun que el proceso para reformar la Constitución sea engorroso, el *statu quo* original ha ido cambiando con el tiempo” (NAVIA, *¿Si puedes repararla, para qué reemplazarla?*, p. 488).

sob influência dos “Chicago Boys” – um grupo de jovens economistas chilenos que tinham estudado com Milton Friedman na Universidade de Chicago – fazendo do Chile o pioneiro na aplicação das medidas neoliberais.³⁸ O “choque”, como havia aconselhado o próprio Milton Friedman ao General Pinochet com a finalidade de atacar bruscamente a inflação, apoiar a recomposição e abertura do capital privado ao mercado global e impedir possíveis resistências coletivas, incluiu, entre 1978 e 1981, a privatização de centenas de empresas estatais; a adoção de uma nova legislação trabalhista que limitou a atividade sindical; a liberalização da propriedade e do mercado de terras; a abertura do país às concessões internacionais de mineração; a mercantilização da maioria dos estratos educativos; e o impulso à financeirização da economia, com a privatização do sistema de aposentadorias e a criação das AFP (“Administradoras de Fondos de Pensiones”, extremamente criticadas em manifestações populares chilenas).³⁹ O Chile foi considerado pelo economista Theodore Schultz um “laboratório” e serviu de vitrine para os alegados méritos das reformas neoliberais promovidas em outros países.⁴⁰

Ao contrário de uma constituição como a Constituição da República Federativa do

Brasil de 1988, que não possui apenas comandos de uma única ideologia política ou econômica, mas sim de várias, dentro uma gama de diretrizes normativas formadoras da “ideologia constitucionalmente adotada”,⁴¹ a Constituição Chilena de 1980 faz uma opção clara pela constitucionalização de uma ideologia político-econômica de corte fortemente liberal,⁴² baseada no mercado enquanto principal instrumento ordenador e coordenador das relações sociais e produtivas – o que se manifesta no estatuto do direito de propriedade e do Estado empresário e no modo com o qual são considerados os direitos fundamentais.⁴³ O “princípio da subsidiariedade” está no cerne desse projeto: de acordo com ele, o Estado só pode intervir na economia de maneira excepcional, quando o setor privado não for capaz de cumprir uma determinada função econômica; isso se materializa na fortificação do direito de propriedade e na exigência de maiorias legislativas qualificadas para a autorização da criação de empresas estatais, na exigência de pagamento prévio e em dinheiro para a realização de qualquer desapropriação e no reconhecimento do direito constitucional de aquisição de

³⁸ FERNANDES, *A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição*.

³⁹ GAUDICHAUD, *Las fisuras del neoliberalismo maduro chileno*, p. 16.

⁴⁰ FISCHER, *The influence of neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet*.

⁴¹ CLARK et al., *Ideologia constitucional e pluralismo produtivo*.

⁴² “Así, el establecimiento de metas económicas y sociales relacionadas con el crecimiento y desarrollo económico, la estabilidad financiera y los equilibrios monetarios, la clara opción por formas de organización económica que privilegien la libertad de los agentes económicos y, en particular, la configuración de un régimen jurídico de fuerte protección a los bienes de consumo y de producción de propiedad privada; y la abierta preferencia por el mercado como instrumento fundamental y casi exclusivo en el proceso de asignación de los recursos económicos, son elementos que nos revelan claramente esta conexión explícita entre la Constitución chilena y la “economía social de mercado”. [...] El resultado es evidente, la construcción de todo un sistema político-económico que garantiza al más alto nivel –como derechos fundamentales– la iniciativa privada empresarial, el derecho a la propiedad y el derecho de propiedad (art. 19 N° 21, 23 y 24 CPR), elementos todos claves del régimen institucional diseñado” (FERRADA BÓRQUEZ, *La constitución económica de 1980*, pp. 51-52).

⁴³ RAMÍREZ, *Constitución Chilena y gubernamentalidad neoliberal*, p. 104.

propriedade sobre todo e qualquer tipo de bem material ou imaterial.⁴⁴

O fim da ditadura no Chile e o início da transição democrática certamente trouxeram o fim da violência política e a volta de liberdades civis e políticas fundamentais, mas o modelo econômico aberto, desregulamentado e financeirizado foi adotado por sucessivas coalizões governantes, de todos os espectros do campo político; no campo dos direitos sociais – como saúde, educação e previdência social – a racionalidade ortodoxa imposta no período das “modernizações” pinochetistas – prestação majoritariamente por empresas privadas, coordenação dos “mercados” pelos agentes privados, atuando com taxas de lucro protegidas, e papel subsidiário do Estado – foi mantida.⁴⁵

4. As lutas políticas por uma nova constituição para o Chile: redemocratização, reformas, “*estallido social*” e a eleição dos “convencionais constituintes”

As lutas políticas por uma nova constituição para o Chile não são novas. As forças políticas aglutinadas na “*Concertación de Partidos por el No*”⁴⁶ para se oporem ao plebiscito presidencial convocado pelo governo Pinochet com a intenção de que fosse autorizada sua permanência no cargo, embora tenham querido, a princípio, a inauguração de um novo processo constituinte, acabaram pactuando com a ditadura em declínio, em 1989, um conjunto de reformas constitucionais.

Mesmo que as reformas tenham logrado avanços importantes, como o aumento de cadeiras no Senado e a consequente diminuição de poder dos senadores “biônicos”, não eleitos, elas também levaram a um aumento das matérias sujeitas a supermaiorias, aprofundando o bloqueio a reformas futuras.⁴⁷

O ano de 2005 marca um segundo conjunto de reformas significativas na constituição de 1980, a partir da “Ley 20.050”, publicada em 22 de setembro daquele ano. Após extensas negociações que começaram ainda em 2000, o governo Ricardo Lagos conseguiu aprovar 58 modificações, que incluíram a redução do mandato presidencial de seis para quatro anos, sem possibilidade de reeleição imediata; a eliminação dos senadores designados e vitalícios; a supressão da função de “garantidoras da institucionalidade” até então atribuída às Forças Armadas e o fim da inamovibilidade dos seus comandantes; e a submissão do Conselho de Segurança Nacional à autoridade do Presidente da República.⁴⁸

As reformas de 2005 foram importantes para remover alguns dos elementos antidemocráticos mais explícitos ainda presentes no texto constitucional e foram comemoradas como o fim da constituição pinochetista: uma nova versão compilada foi publicada com a sua assinatura do Presidente Ricardo Lagos, que capitaneou o processo e comemorou o evento como a promulgação de uma nova constituição para o Chile. Curiosamente, muitos dos mesmos grupos que se opunham à ideia de que o Chile

⁴⁴ COUSO, *Trying democracy in the shadow of an authoritarian legality*, p. 412; GARRETÓN, *La constitución económica Chilena*, pp. 252-253.

⁴⁵ RAMÍREZ, *Constitución chilena y gubernamentalidad neoliberal*, p. 96.

⁴⁶ A “*Concertación de Partidos por el No*”, posteriormente denominada “*Concertación de Partidos por la Democracia*”, permaneceu na presidência do Chile entre 1990 e 2010.

⁴⁷ NAVIA, *¿Si puedes repararla, para qué reemplazarla?*, p. 487.

⁴⁸ SALDAÑA, *Reformas constitucionales en el Chile democrático*, p. 87.

em 2005 passava a ter uma nova Constituição – em defesa do legado da constituição de Pinochet e Jaime Guzmán – se opuseram posteriormente às lutas por uma nova constituição para o Chile justamente ao argumento de que as reformas de 2005 expurgaram do texto a sua ilegitimidade de origem.⁴⁹

Apesar das reformas extensivas de 1989 e 2005, bem como de outras 42 reformas constitucionais entre 1990 e 2017,⁵⁰ as reivindicações por uma assembleia constituinte para o Chile nunca pararam de crescer.⁵¹ Embora o processo político sob a vigência da carta de 1980 tenha se mantido até certo ponto aberto⁵², aponta-se que ele foi insuficiente para canalizar debates sobre a relação entre Estado e mercado, o papel do setor público na economia e as concepções constitucionais sobre cidadania e direitos.⁵³

No Chile do século XXI, pode-se observar um paradoxo entre uma queda significativa da participação popular na política institucional, acompanhada de um aumento significativo da mobilização social com protagonismo do movimento estudantil (em 2006 e 2011, estudantes universitários se manifestaram pela gratuidade no ensino superior, por mais investimentos públicos na educação, pela democratização interna das universidades) e por uma assembleia constituinte, em manifestações consideradas as mais importantes desde a volta da democracia até então.⁵⁴

Nesse cenário, Michelle Bachelet concorreu ao seu segundo mandato

(2014-2018) com a proposta de elaboração de uma nova constituição para o Chile. O processo, iniciado pelo governo em 2015, incluiu uma ampla fase de deliberação política nos níveis local, regional e nacional, em que mais de duzentas mil pessoas participaram com sugestões que foram sistematizadas em uma proposta de novo texto constitucional; entretanto, como não havia intersecção entre a etapa participativa e a etapa institucional-decisória, a participação que pode ter favorecido a formação de um consenso na sociedade chilena sobre a necessidade de uma nova constituição, não chegou a se converter em decisão política efetiva na redação do projeto apresentado pelo governo – arquivado após a vitória da coalizão de direita capitaneada por Sebastián Piñera para a presidência do Chile (2018-2022).⁵⁵

De outubro de 2019 a março de 2020, o Chile viu novamente o levantamento de massivas manifestações populares, no que ficou conhecido como “*estallido social*”. As manifestações se iniciaram com as “*evasiones masivas*” promovidas por estudantes secundaristas que se recusavam a pagar as tarifas do metrô de Santiago após um anúncio de aumento. Quando Sebastián Piñera decidiu fechar as principais linhas da capital no mesmo dia para evitar a escalada dos protestos, deixando milhões de trabalhadores sem transporte, houve uma grande reação, em que pichações, barricadas com fogo, ataques a bancos e empresas e uma série de pichações se espalharam não só por

⁴⁹ ATRIA, *La Constitución tramposa*.

⁵⁰ NAVIA, *¿Si puedes repararla, para qué reemplazarla?*

⁵¹ FUENTES, *A matter of the few*.

⁵² Sobre as reformas constitucionais realizadas no Chile desde a redemocratização, ver HEISS; NAVIA, *You win some, you lose some* e FUENTES, *A matter of the few*.

⁵³ HEISS, *Legitimacy crisis and the constitutional problem in Chile*, p. 471.

⁵⁴ FERNANDES, *A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição*.

⁵⁵ HEISS, *Legitimacy crisis and the constitutional problem in Chile*, pp. 135-136.

Santiago, mas por todo o país. O Governo Piñera colocou o exército nas ruas, declarou estado de emergência e um toque de recolher – evocando a memória dos períodos mais duros da ditadura de Pinochet, da qual Piñera é um dos herdeiros políticos.⁵⁶ As medidas, entretanto, não foram suficientes para conter os protestos.

Ainda que a causa imediata das manifestações tenha sido a alta do preço das tarifas, os protestos reclamavam contra o alto custo de vida no Chile, contra o sistema privado de aposentadorias, contra os altos custos da saúde e de medicamentos e contra o sistema político, reivindicando a elaboração de uma nova Constituição para o país por meio de uma assembleia constituinte. A partir de então, o consenso pela convocação de uma assembleia constituinte se aprofundou no Chile. Após a demanda aparecer nacionalmente em protestos e ser endossada por líderes sociais, analistas e políticos, o “*Acuerdo por la paz social y la Nueva Constitución*” foi anunciado no palácio do Congresso Nacional de Santiago na madrugada de 15 de novembro de 2019 por líderes do governo e da oposição. O acordo, aprovado por meio de uma emenda à Constituição de 1980, previu a realização em 25 de outubro de 2020 do “*Plebiscito Nacional de Chile de 2020*”, quando foi perguntado aos cidadãos “*¿Quiere usted una Nueva*

Constitución?” – ao que 78,28% votaram pelo “*apruebo*” – e “*¿Qué tipo de órgano debiera redactar la Nueva Constitución?*” – ao que 79% votaram por uma convenção constituinte⁵⁷ (assembleia formada integralmente por constituintes eleitos), em oposição a uma convenção constituinte mista (metade composta pelos membros do atual Congresso).

A eleição dos 155 “*convencionales constituyentes*” ocorreu nos dias 15 e 16 de maio de 2021. Havia o temor de que as regras pactuadas, que exigem o voto de dois terços dos membros da convenção constituinte para a aprovação dos dispositivos constitucionais, reproduzissem o “poder de veto” que alguns analistas atribuem aos atores políticos defensores da Constituição de 1980. O resultado, entretanto, mostrou que, apesar de uma predominância de constituintes à esquerda do espectro político, nenhum grupo político coeso alcançou um terço das cadeiras na convenção – o que poderia eventualmente obstaculizar deliberações. Chamou atenção o fato de que foi eleito um grande número de constituintes independentes, não ligados aos partidos políticos chilenos tradicionais (65, ou quase 42% da convenção).

A convenção constitucional chilena é a primeira do mundo a ser composta de maneira paritária por homens e mulheres.⁵⁸ Para assegurar a

⁵⁶ FERNANDES, *A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição*.

⁵⁷ Para facilitar a aprovação quase unânime do “*Acuerdo por la paz social y la Nueva Constitución*” por todos os partidos, não foi adotada a terminologia “assembleia constituinte”, mas sim “convenção constituinte” – já que os membros da “União Democrática Independente”, partido de direita, consideravam que o termo evocava as experiências venezuelana, equatoriana e boliviana; os partidos de esquerda esclareceram imediatamente, entretanto, que consideravam ambas as expressões sinônimas (HILBINK, *¿Nueva Constitución o nada!*, p. 97).

⁵⁸ “El mecanismo electoral de implementación de dicho equilibrio en la representación de mujeres y hombres se basa en el sistema ‘cremallera’: las listas compuestas por un solo partido, las listas de independientes y los pactos electorales tienen que tener como cabeza de lista a una mujer, y sucesivamente se ordenan de manera alternada los nombres de candidatos y candidatas. Además, se establece un sistema de corrección, aplicable para que el resultado final de cada distrito sea paritario,

representação feminina, fora estipulado um mecanismo de paridade que estabelecia a distribuição paritária de cadeiras na constituinte, com equidade de gênero na distribuição dos assentos conforme a proporcionalidade dos votos de cada lista; isso, entretanto, fez com que as candidaturas femininas fossem incentivadas, de forma que, ao final do processo, caso não fosse aplicada a regra, seriam 84 mulheres e 71 homens, contra os 78 homens e 77 mulheres da composição final. A convenção, por fim, reservou 17 assentos para a representação dos povos originários do Chile (sete para o povo *Mapuche*, duas para o povo Aimara e uma para cada um dos demais povos – *Kawésqar*, *Rapanui*, *Yagán*, *Quechua*, *Atacameño*, *Diaguita*, *Colla* e *Chango*).⁵⁹ Nos termos da emenda constitucional que estabeleceu as regras para a constituinte, após a proclamação dos vencedores e da comunicação ao Congresso Nacional, o Presidente da República convocou a sessão de instalação da convenção constitucional, que iniciou seus trabalhos em julho de 2021 com sessões plenárias realizadas no antigo Palácio do Congresso Nacional, em Santiago.

5. O processo constituinte chileno 2021-2022: direito, democracia e memória em disputa

Um diagnóstico do processo histórico-constitucional chileno recente permite afirmar que a Constituição de 1980, apesar das reformas de 1989 e 2005, na medida em que manteve o núcleo do projeto constitucional pinochetista – marcado pela ideia de “democracia protegida” e pela institucionalização de uma constituição econômica de matriz neoliberal – não foi suficiente para abarcar as diversas demandas populares por participação política e direitos sociais que se evidenciaram no Chile nos últimos anos. O modelo adotado pela constituição econômica pinochetista persiste, entretanto, no centro das disputas inconclusas sobre a memória e o legado da ditadura chilena.

O Chile é um país em que as disputas de memória sobre o período da ditadura de Pinochet sempre estiveram vivas e são travadas em público, no debate nacional. Conforme sugere Javier Couso, a afirmação que a transição política chilena para a democracia foi exemplar se tornou um lugar comum entre cientistas políticos, economistas e oficiais de organizações econômicas multilaterais, a partir de indicadores como estabilidade

que interviene una vez asignados los escaños. En aquellos distritos electorales donde se asigne un número par de escaños, se tienen que elegir a mitad mujeres y mitad hombres, mientras que en los impares se aplica una corrección si el resultado no fuese de por sí paritario (es decir, los candidatos del género sobrerrepresentado que hayan conseguido menos votos serán sustituidos por candidatos del género opuesto que hayan conseguido más votos, en su mismo partido, lista o pacto)” (RAGONE *et al.*, *Algunas coordenadas esenciales sobre la Convención Constitucional*, p. 846).

⁵⁹ A formalização jurídica do acordo político em torno da abertura do processo constituinte chileno aconteceu por meio de uma emenda à Constituição de 1980 promulgada em 23 de dezembro de 2019: a “Ley 21.200”. A “Ley 21.216”, promulgada em 20 de março de 2020, emendou novamente a constituição vigente para garantir a paridade de gênero nas candidaturas e na formação do órgão constituinte e, em conjunto com a “Ley 21.221”, promulgada em 25 de março de 2020, permitiu a apresentação de candidaturas e listas independentes – não necessariamente vinculadas a partidos políticos. Por fim, a garantia de que 17 dos 155 assentos na convenção constituinte chilena seriam reservados a representantes dos povos indígenas citados foi prevista pela “Ley 21.298”, promulgada em 21 de dezembro de 2020, que emendou novamente a Constituição mantendo a paridade de gênero já prevista na “Ley 21.221” e adicionando também uma cota de 5% para candidaturas de pessoas com deficiência. Sobre a cronologia, cf. HEISS, *Chile: la Constitución que viene*.

política, crescimento econômico e redução da pobreza; entretanto, é preciso considerar que esses indicadores foram alcançados sob uma estrutura constitucional autoritária, desenhada para evitar que a “revolução conservadora” da ditadura fosse protegida do retorno à democracia.⁶⁰ A estabilidade macroeconômica e os níveis de crescimento econômico do Chile pós-Pinochet são uma das razões que explicam a permanência da defesa do legado autoritário da ditadura no debate político – o que não ocorreu até recentemente, por exemplo, no Brasil, em que os militares legaram ao país inflação, concentração de renda e uma dívida externa 3000% maior. No Chile, o *Informe Rettig*, que expôs violações de direitos humanos da ditadura chilena, foi publicado logo após o fim do regime e, após a prisão de Pinochet em Londres, houve uma inflexão na jurisprudência da Corte Suprema, que passou a permitir a condenação de agentes da ditadura que cometeram crimes contra a humanidade. As investigações e condenações que se seguiram fizeram com que muitos aliados se afastassem do ditador e passassem a defender uma memória de conciliação sobre o período – argumentando que, se houve “excessos” por parte dos militares, a ditadura, por outro lado, modernizou o país.⁶¹

Uma hipótese a ser analisada, nesse contexto, é a de que os debates que serão travados na convenção constituinte de 2021-2022 sobre o desenho institucional a ser adotado pelo Estado – no que diz respeito à sua abertura para a participação política e ao seu papel

em relação à atividade econômica e à prestação de serviços públicos – serão, pelo menos em parte, construídos a partir de disputas sobre essa memória, em sua articulação com experiência, projeto e expectativa.

A Constituição chilena de 1980 foi elaborada em face do “trauma” da *Unidad Popular*: a “democracia protegida” de Jaime Guzmán era uma democracia protegida contra o marxismo e a esquerda, contra a possibilidade de que um novo governo eleito pudesse utilizar instrumentos constitucionais para distribuir renda, interferir na suposta racionalidade dos mercados e atentar contra a sacralidade da propriedade privada. Se é certo que a estabilidade da constituição pinochetista pode se explicar, por um lado, em virtude de todas as travas e controles constitucionais à participação política e devido à extrema rigidez constitucional, certo também é que os distintos governos de centro-esquerda da “*Concertación*” que governaram o Chile desde a redemocratização não se opuseram firmemente às linhas mestras da sua constituição econômica.⁶²

A emergência do poder constituinte no Chile – do “momento constitucional” chileno, na terminologia de Bruce Ackerman⁶³ – está relacionado com ambas as dimensões: com uma demanda por maior participação popular na política, por um lado, e com uma crítica ao “Estado subsidiário” chileno, a partir da luta por um sistema de proteção social efetivo que dê conta de oferecer saúde e educação públicas e gratuitas, um

⁶⁰ COUSO, *Trying democracy in the shadow of an authoritarian legality*, pp. 395-396.

⁶¹ FERNANDES, *A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição*.

⁶² Durante governos da “*Concertación*” ocorreu a criticada privatização da água no Chile por meio do saneamento, que hoje obriga muitos chilenos ao racionamento para consumo próprio, à concessão de muitas infraestruturas públicas para a iniciativa privada – como portos e aeroportos – e um processo peculiar de concessão de partes do mar chileno para exploração.

⁶³ ACKERMAN, *We the people*.

sistema de aposentadorias solidário, um sistema de exploração mineral sustentável e ecologicamente equilibrado e um sistema tributário que promova a distribuição de renda.⁶⁴

A convenção constituinte chilena pretende enfrentar um desafio que está no centro da pauta global contemporânea: a retomada do papel do Estado na distribuição de renda e na realização de investimentos públicos direcionados que contribuam para a transição para uma economia verde. É um movimento que, ao que tudo indica, ocorre em sentido oposto às mais recentes reformas constitucionais no Brasil, que têm esvaziado a Constituição de 1988 de seu caráter desenvolvimentista, dirigente e garantista,⁶⁵ privando os governos democraticamente eleitos de utilizarem instrumentos de direito econômico e financeiro que permitam realizar os objetivos constitucionais enumerados no art. 3º – como a abertura de créditos públicos para a promoção de investimentos e a realização de déficits fiscais em um momento de necessidade econômica.

A “convenção constituinte”, em sua emergência a partir de uma crítica ao núcleo do projeto constitucional pinochetista, leva ao centro do palco do Chile as persistentes disputas sobre a memória e o legado da ditadura: o que foi efetivamente construído e constituído no Chile a partir da modernização autoritária promovida pela ditadura? A quem serviu a estabilidade macroeconômica, a baixa carga tributária e o desenvolvimento econômico? Quais foram as consequências, para a população, do modelo de coordenação e prestação de

serviços públicos com uma participação mínima do Estado?

A convenção constituinte leva também o Chile pela terceira vez ao centro do palco do Ocidente: de protagonista de uma tentativa inédita de transição democrática ao socialismo, a laboratório de aplicação pioneira das fórmulas econômicas neoliberais da Escola de Chicago, o Chile passa a protagonizar a primeira constituinte que tem, simultaneamente, paridade de gênero e alta representatividade de lideranças de povos tradicionais, numa tentativa de desenhar um sistema que seja de alguma forma capaz de superar a ortodoxia neoliberal – cuja implementação no país foi propagandeada como exemplo de sucesso – e reorganizar o Estado a serviço da população.

⁶⁴ MORA, *El 18 de octubre chileno y algunas perspectivas latinoamericanas*; QUINTANA, *El derecho de la rebelión*; CAVALLO, *Derechos sociales en Chile*.

⁶⁵ BELLO *et al.*, *O fim das ilusões constitucionais de 1988?*

Referências

- ACKERMAN, Bruce. *We the people: foundations*. Cambridge: Belknap, 1991.
- ATRIA, Fernando. *La Constitución tramposa*. Santiago: LOM, 2013.
- BELLO, Enzo; BERCOVICI, Gilberto; LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. O fim das ilusões constitucionais de 1988? *Revista Direito e Práxis*, v. 10, n. 3, pp. 1769-1811, 2019.
- BOREL, Marcelo. Ascensão e queda do sistema binominal Chileno. *Polis Revista Latinoamericana*, n. 54, 2019.
- CARRILLO, Marc. Las hipotecas de la Constitución de Chile. *Revista de Estudios Políticos*, n. 115, pp. 81-98, 2002.
- CAVALLO, Gonzalo Aguilar. Derechos sociales en Chile: la oportunidad de la cohesión social. *Revista do Direito*, v. 2, n. 46, pp. 159-183, 2015.
- CLARK, Giovani; CORRÊA, Leonardo Alves; NASCIMENTO, Samuel Pontes do. Ideologia constitucional e pluralismo produtivo. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, pp. 265-300, 2013.
- COUSO, Javier. Trying democracy in the shadow of an authoritarian legality: Chile's transition to democracy and Pinochet's Constitution of 1980. *Wisconsin International Law Journal*, v. 29, n. 2, pp. 393-415, 2011.
- DÁVILA, Jerry. *Dictatorship in South America*. Chichester; West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- ENCINAR, Jose Juan Gonzales; MIRANDA, Jorge; LAMOUNIER, Bolívar; et al. El proceso constituyente. Deducciones de cuatro casos recientes: España, Portugal, Brasil y Chile. *Revista de Estudios de la Justicia*, n. 76, pp. 7-27, 1992.
- FERNANDES, Luan Aiuá Vasconcelos. A explosão social chilena e os debates em torno da Constituição. *Le Monde Diplomatique*, 2020.
- FERRADA BÓRQUEZ, Juan Carlos. La constitución económica de 1980: algunas reflexiones críticas. *Revista de Derecho*, v. XI, pp. 47-54, 2000.
- FISCHER, Karin. The influence of neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet. In: MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (eds.). *The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective*. Cambridge: Harvard University, pp. 305-346, 2009.
- FREITAS, Lorena Martoni de. *Sublevação e manifestação da vontade destituente: Contribuições à teoria do poder constituinte a partir de Michel Foucault*. 2021. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- FUENTES, Claudio A. A matter of the few: dynamics of constitutional change in Chile, 1990-2010. *Texas Law Review*, v. 89, n. 7, pp. 1741-1775, 2011.
- GARRETÓN, Manuel Antonio; GARRETÓN, Roberto. La democracia incompleta en Chile: La realidad tras los rankings internacionales. *Revista de Ciencia Política*, v. 30, n. 1, pp. 115-148, 2010.
- GARRETÓN, Rodrigo Vallejo. La constitución económica Chilena: un ensayo en (de) construcción. *Estudios constitucionales*, v. 14, n. 1, pp. 247-290, 2016.
- GAUDICHAUD, Franck. *Las fisuras del neoliberalismo maduro chileno*. Buenos Aires: CLACSO, 2015.
- GIL, Antonio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa social*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1987.
- HEISS, Claudia; NAVIA, Patricio. You win some, you lose some: constitutional

- reforms in Chile's transition to democracy. *Latin American Politics and Society*, v. 49, n. 3, pp. 163-190, 2007.
- HEISS, Claudia. Chile: la Constitución que viene. *Nueva Sociedad*, mai. 2021.
- HEISS, Claudia. Legitimacy crisis and the constitutional problem in Chile: a legacy of authoritarianism. *Constellations*, v. 24, n. 3, pp. 470-479, 2017.
- HEISS, Claudia. Participación política y elaboración constitucional: el caso de Chile. *Derecho y Crítica Social*, v. 4, n. 1, pp. 115-138, 2018.
- HERNÁNDEZ, Salvador Millaleo. Los pueblos originarios ante el horizonte de una nueva constitución. *Anales de la Universidad de Chile*, n. 13, pp. 241-259, 2017.
- HESPANHA, António Manuel. Questões de etiqueta jurídica: se, como e por que a história constitucional é uma história jurídica. In: CARVALHO, José Murilo de; CAMPOS, Adriana Pereira (eds.). *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 355-376, 2011.
- HILBINK, Lisa. ¡Nueva Constitución o nada! Promesas y trampas del momento constitucional chileno. *Derecho y Crítica Social*, v. 6, n. 1, pp. 96-102, 2020.
- HUENCHO, Verónica Figueroa. Pueblos indígenas y consolidación democrática: desafíos para un reconocimiento constitucional de sus derechos en Chile. *Anales de la Universidad de Chile*, n. 10, pp. 147-169, 2016.
- HUNEEUS, Carlos. *The Pinochet regime*. Boulder: Lynne Rienner, 2007.
- MAINWARING, Scott; BRINKS, Daniel; PÉREZ-LIÑÁN, Aníbal. Clasificando regímenes políticos en América Latina, 1945-1999. *Dados*, v. 44, n. 4, pp. 645-687, 2001.
- MORA, Gabriel. El 18 de octubre chileno y algunas perspectivas latinoamericanas. *Derecho y Crítica Social*, v. 6, n. 1, pp. 1-37, 2020.
- MOULIAN, Tomás. *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago: LOM ediciones, 1997.
- NAVIA, Patricio. ¿Si puedes repararla, para qué reemplazarla? Democratizar la Constitución de Pinochet en Chile. *Política y gobierno*, v. 25, n. 2, pp. 485-499, 2018.
- NEGRETTO, Gabriel L. Procesos constituyentes y refundación democrática: el caso de Chile en perspectiva comparada. *Revista de ciencia política (Santiago)*, v. 35, n. 1, pp. 201-215, 2015.
- NINO, Carlos. The debate over constitutional reform in Latin America. *Fordham International Law Journal*, v. 16, n. 3, 1992.
- PAIXÃO, Cristiano. Autonomia, democracia e poder constituinte: disputas conceituais na experiência constitucional brasileira. *Quaderni fiorentini*, v. XLIII, pp. 415-458, 2014.
- PAIXÃO, Cristiano. Past and future of authoritarian regimes: constitution, transition to democracy and amnesty in Brazil and Chile. *Giornale di storia costituzionale*, v. 30, n. 2, pp. 89-105, 2015.
- PASTOR, Daniel. Origins of the Chilean binominal election system. *Revista de ciencia política (Santiago)*, v. 24, n. 1, pp. 38-57, 2004.
- PEREIRA, Anthony W. *Ditadura e repressão: o autoritarismo e o Estado de Direito no Brasil, no Chile e na Argentina*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- QUINTANA, Fernando. El derecho de la rebelión: soberanía, política y derecho

en la revuelta de Octubre. *Derecho y Crítica Social*, v. 6, n. 1, pp. 38-67, 2020.

RAGONE, Sabrina; IGNACIO, José.; LEIVA, Núñez. Algunas coordenadas esenciales sobre la Convención Constitucional. *DPCE Online*, v. 46, n. 1, 2021.

RAMÍREZ, Simón. Constitución chilena y gubernamentalidad neoliberal. *Derecho y Crítica Social*, v. 5, n. 2, pp. 82-121, 2019.

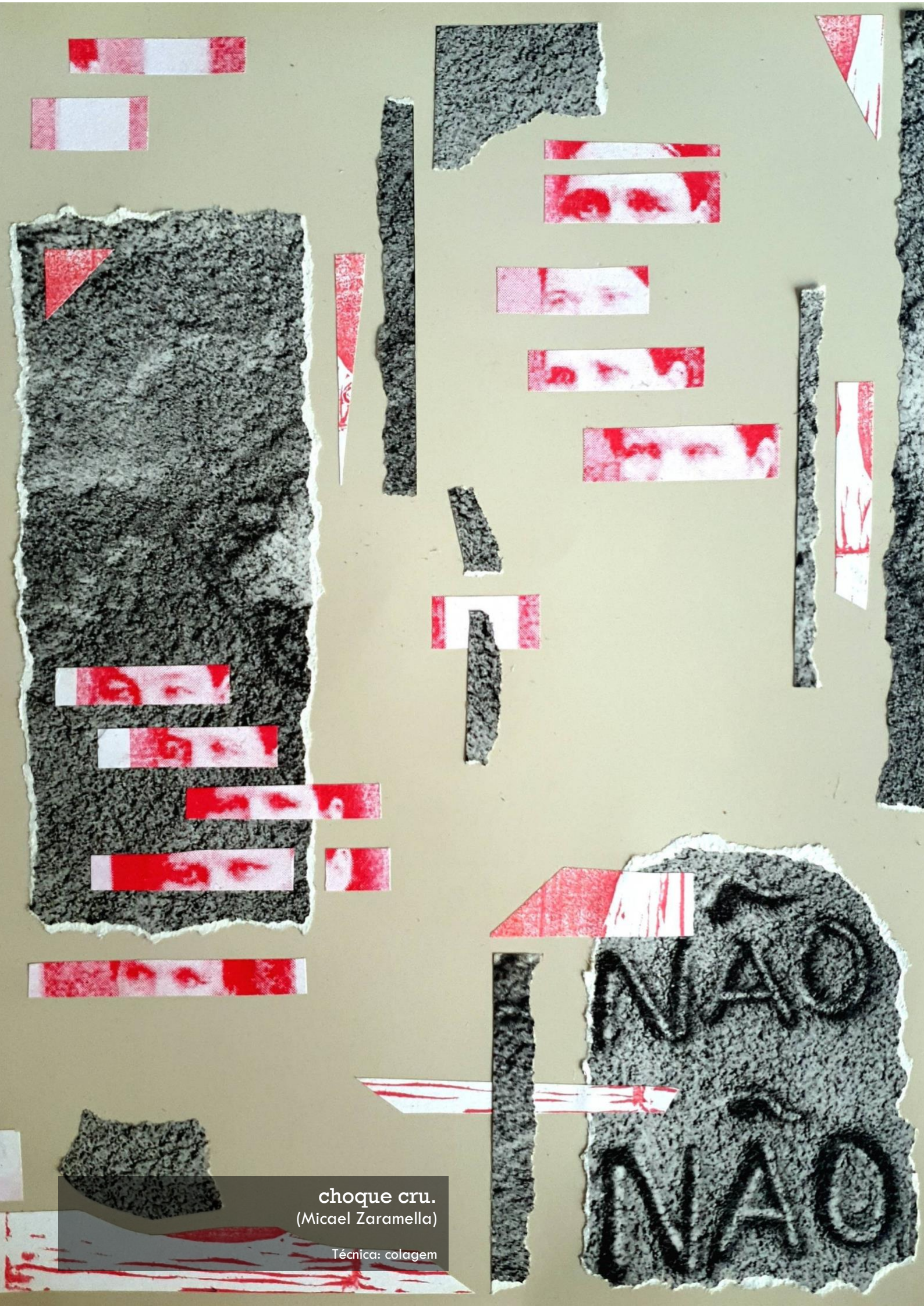
SALDAÑA, José. Reformas constitucionales en el Chile democrático: análisis de tendencias 1992-2008. In: FUENTES, Claudio A. (ed.). *En nombre del pueblo. Debate sobre el cambio constitucional en Chile*. Santiago: ICSO -

Universidad Diego Portales, pp. 85-112, 2010.

SIMON, Roberto. *O Brasil contra a democracia: a ditadura, o golpe no Chile e a Guerra Fria na América do Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

UGARTE, Augusto Pinochet. *Nueva institucionalidad en Chile*. 1977. Disponible em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0056797.pdf>. Acesso em 20 out. 2021.

Recebido em 20 de outubro de 2021
Aceito em 12 de janeiro de 2021



choque cru.
(Micael Zaramella)

Técnica: colagem

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 destituente. 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 destituente 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 incontestada 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-destituinte. 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 contra-institucional”.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



Guilhotina
(Fabiana Gibim)

Técnica: colagem.

O poder é uma lagosta: cenas de uma dupla articulação entre constituinte e constituído*

*Power is a lobster:
scenes of a double articulation between constituent and constituted*

Igor Viana**

Resumo: O presente artigo-experimento é uma aposta na compreensão do poder em sua performatividade. Para além das posições de um constitucionalismo clássico que aprisionam o constituinte no constituído ou das posições ditas radicais que decretam a morte do constituído em favor de um constituinte permanente, afirmamos que não existe *um* poder constituinte, nem *um* poder constituído. O que existe é o poder. E esse poder só pode ser compreendido em operação. É na relação que as coisas se mostram. E nessa relação o poder se mostra sempre como constituinte e constituído a um só tempo. É justamente nessa dupla articulação que ele se revela. A relação não é meramente de causa e consequência, mas de constituição simultânea. Não há uma anterioridade no tempo e no espaço de uma dimensão sobre a outra. O que existe é um processo de sobredeterminação sem início ou fim.

Abstract: This experiment article is a bet on the understanding of power in its performativity. Beyond the positions of classical constitutionalism that imprison the constituent in the constituted or the so-called radical positions that decree the death of the constituted in favor of a permanent constituent, we affirm that there is neither a constituent power nor a constituted power. What exists is just the power. And this power can only be understood in operation. It is in the relation that things show themselves. And in this relation, power is always shown as a constituent and constituted at the same time. It is precisely in this double articulation that it reveals itself. The relationship is not merely one of cause and consequence, but one of the simultaneous constitution. There is no anteriority in the time and space of one dimension over another. What exists is a process of overdetermination without beginning or end.

Palavras-chave: filosofia do poder; constitucionalismo, poder constituinte; poder constituído; performatividade.

Keywords: philosophy of power; constitutionalism; constituent power; constituted power; performativity.



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.

* O presente artigo é uma versão revisada e ampliada do capítulo *A dupla pinça do poder: constituinte e constituído em tensão*, que faz parte da obra coletiva *Constitucionalismo e história do direito*, coordenada por Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira e publicada pela Editora Conhecimento em 2020. Agradeço aos professores Marcelo Cattoni e Andityas Matos pela possibilidade de diálogo – combativo – que permitiu a existência do presente artigo.

** Doutorando no Projeto Coletivo Filosofia do Poder e Pensamento Radical da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador visitante na University of Westminster. E-mail: icamposviana@gmail.com.

Prólogo

O presente artigo celebra uma zona de passagem de uma trajetória de pesquisa. Uma travessia que é pessoal e científica. Uma passagem dos estudos de matiz constitucional para uma filosofia do poder. E um convite para despirmos o poder de todas suas vestes doutrinárias e metodológicas postas pelo constitucionalismo moderno. O que restará desse poder despido? Tudo. Nos resta a lagosta e sua dupla pinça, ou seja, o poder nu, encontrado em seu campo de imanência.

Não existe *um* poder constituinte. Não existe *um* poder constituído. O que existe é o poder. E esse poder só pode ser compreendido em sua própria performatividade. É na relação que as coisas se mostram. E nessa relação o poder se mostra sempre como constituinte e constituído a um só tempo. É justamente nessa dupla articulação que ele se revela. A relação não é meramente de causa e consequência, mas de constituição simultânea. Não há uma anterioridade no tempo e no espaço de uma dimensão sobre a outra. O que existe é um processo de sobredeterminação sem início ou fim. E o que nos permite pensar nessa dupla dimensão das pinças do poder é o movimento. Há movimento no constituinte e no constituído, mas só no constituinte há movimento absoluto enquanto velocidade. O poder é isso: movimentos relativos que buscam manter as coisas como estão e movimentos absolutos que buscam produzir fendas na unidade do real, ou seja, produzir seu deslocamento. Essas dimensões não estão apartadas, no momento em que há o deslocamento, imediatamente há movimentos relativos que atuam para sua manutenção. Há uma pressuposição recíproca entre constituinte e constituído na dinâmica

relacional do poder. E o poder os excede, o que não significa que ele os escape, pois o excesso ocorre precisamente em relação àquilo a que se está vinculado.

Ao longo desse artigo proponho desdobrar e desenvolver as ideias apresentadas no parágrafo anterior como forma de contribuição para a crítica da dogmática constitucional a partir de uma dramaturgia do poder. A noção de dramaturgia vem, em parte, da minha experiência pessoal com o teatro que me leva a apostar em um método dramático como forma de convite ao leitor para tomar parte no texto (peça) como se com ele fizesse um mapa de múltiplas e singulares possibilidades de existência. E, em parte, também de um debate teórico, implícito, com Jacques Rancière e sua noção de dramaturgia das cenas como forma de visibilização de zonas de dissenso, desenvolvida em livros como *O espectador emancipado* e *O método da cena*. O dissenso, que tanto interessa à Rancière, é também uma cena criadora de um mundo sensível diferente dentro de um mundo sensível existente. Na cena, o poder se mostra em operação, em movimento, negando toda uma tradição filosófica que diria ser preciso primeiro definir os conceitos para então ver como eles confeririam racionalidade a uma questão.

Contra todo um pensamento transcendente de uma certa tradição constitucionalista, mas também todo um pensamento dito radical que ignora a dimensão do constituído, proponho uma reflexão imanente das dinâmicas constitucionais (no sentido das operações do poder entre constituinte e constituído). Na primeira cena de nossa dramaturgia, aproprio-me da noção de sujeição, trabalhada por Judith Butler em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*,

para traçarmos um paralelo entre a posição ambivalente da constituição do sujeito com a posição ambivalente da constituição do poder, afirmando sua dimensão performativa. Na segunda cena, convido Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, para debatermos a dupla articulação do poder e a diferença entre movimentos absolutos e relativos. Minha relação com esses autores é compromissada com suas obras, mas, ao mesmo tempo, busco uma relação que deles faça nascer um filho que lhes seja monstruoso.¹ Butler nunca se interessou pelo constitucionalismo e Deleuze e Guattari se interessavam pela potência e não propriamente pelo poder – ainda que a leitura que proponho busque regatar a potência de dentro do poder. Para não dizer das dificuldades de colocar esses autores de tradições distintas de pensamento em diálogo. Entretanto, cada um a seu modo nos ajuda a dizer dessa operação performativa do poder que possui uma dupla articulação, e é isso que nos interessa nesse texto.

Feita essa travessia, apresento, na conclusão, uma mirada para o poder em toda sua imanência, de modo a exceder a clássica e estanque divisão no interior da tradição do constitucionalismo moderno entre um poder constituinte (ativo) e um poder constituído (passivo), mas também a dita posição radical que ignora a dimensão do constituído para apostar em um suposto poder constituinte permanente (ontologicamente democrático).

Cena 1: Uma ambivalência constitutiva

Arrisco aqui a proposição da tese de que o poder é o lugar de encontro do constituinte e do constituído, assim como o sujeito é o lugar de encontro da agência e da subordinação. Judith Butler utiliza da figura grega do *tropo* para pensar essa volta, simultaneamente, sobre e contra si mesmo. Um experimento topológico. Uma volta que pressupõe uma versão aceita da “realidade”, mas que não se restringe a ela, pois o *tropo* é também a figura do movimento:

A figura assumida por esse poder é marcada inexoravelmente pela imagem de retorno, de uma volta sobre si mesma ou até contra si mesma. Essa figura se dá como parte da explicação de como se produz o sujeito, por isso não há sujeito, em sentido estrito, que faça essa volta. Pelo contrário, essa volta parece funcionar como inauguração topológica do sujeito, um momento fundador cujo status ontológico se mantém permanentemente incerto. Desse modo, parece difícil, talvez até impossível, incorporar essa ideia na explicação da formação do sujeito. A quem ou a que se atribui essa volta, e qual é seu objeto? Como é possível um sujeito ser forjado a partir de uma forma de torção ontologicamente vaga? Com a inserção dessa figura, talvez nosso interesse não seja mais “dar um relato da formação do sujeito”. Em vez disso, estamos diante da suposição topológica feita por qualquer explicação desse tipo – uma suposição explicativa, mas que também delimita a explicação. Parece que entramos nesse dilema topológico no momento em que buscamos descobrir como o poder produz seu sujeito, como o sujeito recebe o poder pelo qual é inaugurado. Não podemos pressupor um sujeito capaz de internalização sem que a formação do sujeito seja explicada. A figura a que nos referimos ainda não adquiriu existência e não faz parte de uma explicação verificável; nossa referência, contudo, continua fazendo certo sentido. O paradoxo da sujeição implica o paradoxo da referencialidade: isto é, que devemos nos

¹ DELEUZE, *Conversações*, p. 14. Cf.: “Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu seria muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas para que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer”.

referir ao que ainda não existe. Procuramos explicar o vir a ser do sujeito usando uma figura que marca a suspensão de nossos compromissos ontológicos. Que essa figura seja em si uma “volta” é, em termos retóricos, performativamente espetacular: “volta” traduz o sentido grego de “tropo”. Desse modo, o tropo da volta tanto indica quanto exemplifica a condição tropológica do gesto. A sujeição inaugura a tropologia de alguma maneira, ou nós evocamos necessariamente o trabalho inaugurador dos tropos quando tentamos explicar a geração do sujeito?²

Essa perspectiva topológica me interessa para pensarmos o poder. Estou preocupado com a disposição e com o aspecto relacional do poder no tempo e no espaço. Entretanto, diferentemente de Butler, penso que não é a sujeição que inaugura a tropologia, essa figura da volta, mas a própria dimensão performativa do poder que já carrega em si a tensão entre constituinte e constituído. Algo próximo da lógica que Karen Barad, em uma perspectiva pós-humanista, denominou de intra-atividade da matéria.³ Não existe um conteúdo do poder que seja anterior à sua própria expressão. A figura mitológica do *Ouroboros* também pode ser interessante para pensarmos o poder nesse aspecto.⁴ Uma cobra que devora o seu próprio rabo. Um devir que se volta sobre si mesmo. Assim é a operacionalidade do poder em sua imanência, entre constituinte e constituído, deslocamentos e reiteraões.

O deslocamento produzido pelo poder – dimensão constituinte – não encerra a potência presente no que foi estabelecido por esse deslocamento –

dimensão do constituído. Não há uma continuidade lógica de completa determinação nesse paradoxo da operacionalidade do poder. Ora, é justamente em razão da inesgotabilidade da potência de abertura presente na dimensão do constituído que é possível apreender a realidade como devir. Uma abertura que é acionada pela dimensão constituinte do poder, sua prática de deslocamento. Não fosse essa abertura inserida desde dentro da própria dimensão do constituído, estaríamos fadados ao mesmo sempre. Fadados à mera repetição. Mas nenhuma repetição é mera repetição. A abertura não é externa, ela é imanente. Pois, o poder é constituinte e constituído a um só tempo. Com isso, abrimos espaço para percebermos a dimensão da ambivalência constitutiva do poder:

Assumir o poder não consiste na fácil tarefa de retirá-lo de um lugar, transferi-lo intacto e imediatamente se apropriar dele; o ato de apropriação pode envolver uma alteração do poder, de modo que o poder assumido ou apropriado atue contra o poder que lhe possibilitou ser assumido. Na medida em que as condições de subordinação tornam possível a assunção do poder, o poder assumido permanece ligado a essas condições, mas de forma ambivalente; com efeito, o poder assumido deve conservar essa subordinação e ao mesmo tempo se opor a ela. Não devemos pensar essa conclusão como (a) uma resistência que na verdade é uma recuperação do poder, ou (b) uma recuperação que na verdade é uma resistência. Ela é as duas coisas ao mesmo tempo, e essa ambivalência forma o vínculo da ação.⁵

² BUTLER, *A vida psíquica do poder*, pp. 11-12.

³ BARAD, *Performatividade pós-humanista*, p. 10.

⁴ Carl G. Yung se refere ao símbolo do *Ouroboros* em seu *O homem e seus símbolos* (p. 42) quando diz que o “químico alemão Kekulé (século XIX), quando pesquisava a estrutura molecular do benzeno, sonhou com uma serpente que mordida o próprio rabo. (Trata-se de um símbolo antiquíssimo: acima, está representado em um manuscrito grego do século III a.C.). O sonho fê-lo concluir que essa estrutura seria um círculo fechado de carbono como se vê, à extrema esquerda, numa página do seu *Manual de química orgânica* (1861)”. O *Ouroboros* evoca o arquétipo da criação alquímica, trazendo a ideia de movimento, continuidade, recursividade e autofecundação.

⁵ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 21.

Em diálogo com a obra *Trópicos do discurso* de Hayden White, Judith Butler afirma que a “linguagem habitual só se consolida por meio de uma espécie de esquecimento do status topológico da linguagem. A linguagem habitual é o efeito de sedimentação ou ‘amortecimento’ dos tropos”.⁶ Penso que poderíamos perceber esse amortecimento do *tropos* como um efeito da dimensão do constituído na ação do poder. A palavra é amortecimento e não esquecimento. Seria impossível esquecer o tropo, pois o constituinte – dimensão do deslocamento – é constitutivo ao poder. Falamos, portanto, de gradações da aparição do constituinte e do constituído, mas nunca de somente um ou outro. Às vezes será a dimensão constituinte que se dá mais a aparecer, outras a dimensão do constituído. Nesse jogo há interesses em disputa e muitas vezes os interesses hegemônicos atuam justamente na manutenção da visibilidade exclusiva do constituído, mas será sempre uma atuação falha, pois a potência de abertura já está inscrita desde dentro desta dimensão do poder. Assim, a operacionalidade do poder não se dá por meio de (a) um poder constituinte que na verdade é constituído, ou (b) um poder constituído que na verdade é constituinte. Na verdade, é na relação entre os corpos que o poder se mostra, em diferentes gradações, como as duas coisas ao mesmo tempo. Essa é sua ambivalência constitutiva.

Ainda segundo Judith Butler, para que “as condições do poder persistam, elas devem ser reiteradas; o sujeito é justamente o local de tal reiteração, uma repetição que nunca é meramente mecânica”.⁷ A repetição é o que funda a

autoridade do constituído, mas discordando de Butler mais uma vez, não é o sujeito o local da reiteração, mas o corpo ou a própria matéria, sendo tomados em sua dimensão de espaço-tempo. O poder atua no e através de corpos/matéria ao mesmo tempo em que os constitui. Como ressalta Karen Barad, a intra-atividade implica a matéria no fenômeno de sua própria materialização ou, em nossos termos, o poder se implica nos processos de sua própria efetuação.⁸ Os sujeitos de Butler são e fazem parte desse espaço-tempo. E sim, essa repetição não é nunca meramente mecânica. Nesse sentido, a “reiteração do poder não só temporaliza as condições de subordinação como também mostra que essas condições não são estruturas estáticas, mas temporalizadas – ativas e produtivas”.⁹ Ou seja, o constituído depende de uma ação constante de reiteração para que se faça presente. Ele não é uma estrutura estática ou imobilizada no tempo. A dimensão do constituído é, nesses termos, também uma dimensão ativa e produtiva do poder. A reiteração, paradoxalmente, é a potencialidade da abertura, da existência do deslocamento, ou seja, da própria dimensão constituinte.

Afirmar essa dimensão ativa do poder constituído vem também de uma inspiração da obra *O espectador emancipado*, de Jacques Rancière. Nela, o autor denuncia a tentativa de certas visões ditas “pós-modernas” em acabarem com toda e qualquer mediação entre o ator e o espectador partindo da suposição de que o espectador seria uma figura meramente passiva que deveria ser convocada a um papel ativo na cena. Para o autor, essa

⁶ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 13.

⁷ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 24.

⁸ BARAD, *Performatividade pós-humanista*, p. 26.

⁹ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 24.

visão estaria ancorada em alegorias encarnadas na desigualdade que pressupõem que o ato de olhar é um ato passivo, ou seja, pressupõem a própria menoridade do espectador. Rancière reconhece o caráter ativo do olhar e uma necessidade de uma distância irreduzível entre ator, obra e espectador para a própria possibilidade de existência da crítica. Nesse sentido, também me parece necessário: a) reconhecer o caráter não meramente passivo do poder constituído, e b) afirmar uma distância irreduzível entre a dimensão do constituinte e constituído que se dá a partir da ideia do movimento absoluto, presente apenas na primeira dimensão. Isso nos demanda uma diferenciação entre movimentos relativos e absolutos que será apresentada ao longo do presente artigo. Além disso, essa distância irreduzível nos diz da importância de considerarmos os dois termos na equação e não simplesmente abandonarmos um deles.

Assim, a constituição simultânea do poder como constituinte e constituído não é sinal de uma contradição interna fatal, mas sim uma tentativa de afastamento das perspectivas jurídicas clássicas,¹⁰ como as de José Afonso da Silva, Gilmar Mendes e Paulo Gonet, no Brasil, que esvaziam as potencialidades do poder mediante um aprisionamento do constituinte pelo constituído e também das perspectivas ditas radicais,¹¹ como as de Antônio Negri, que apostam em uma saída do paradoxo por meio da total supressão do constituído.

À título de rápida exemplificação, José Afonso da Silva, em seu *Curso de direito constitucional positivo*, apresenta uma

perspectiva do poder constituinte centrada na dinâmica institucional do país, sugerindo uma divisão entre poder constituinte originário e poder constituinte de segundo grau que seria de titularidade do Congresso Nacional. Em sua visão, trata-se de um problema “de técnica constitucional, já que seria muito complicado ter que convocar o constituinte originário todas as vezes em que fosse necessário emendar a Constituição”.¹² Gilmar Mendes e Paulo Gonet, em seu *Curso de direito constitucional*, por sua vez, assumem a ideia do poder constituinte enquanto uma ruptura profunda, alegando que tal poder “não costuma fazer-se ouvir a todo momento, até porque não haveria segurança das relações se assim fosse”.¹³ Como podemos observar, todos demarcam fortemente a divisão entre constituinte e constituído e os fazem, necessariamente, gravitar em torno de uma Constituição em sentido formal.

Mas, como ressaltado anteriormente, também me coloco de forma contrária às posições ditas radicais como a de Antônio Negri. Em *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*, ele atribui ao poder constituído o caráter de conservador, antirrevolucionário e, portanto, de algo que deveria ser eliminado por um paradigma do poder constituinte revolucionário. Para Negri, o poder constituinte é uma “força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo o equilíbrio preexistente e toda continuidade possível”,¹⁴ por isso dever-se-ia eliminar a dimensão do constituído, que, em sua visão, faz “referência contínua ao tempo transcorrido, às potências consolidadas e à sua inércia,

¹⁰ SILVA, *Curso de direito constitucional positivo*; MENDES; BRANCO, *Curso de direito constitucional*.

¹¹ NEGRI, Antônio. *O poder constituinte*.

¹² SILVA, *Curso de direito constitucional positivo*, p. 65.

¹³ MENDES; BRANCO, *Curso de direito constitucional*, p. 120.

¹⁴ NEGRI, Antônio, *O poder constituinte*, p. 11.

ao espírito que dobra sobre si mesmo”¹⁵. Tese, em parte, também sustentada por Andityas Soares de Moura Costa Matos em seu artigo *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*. Para o autor:

o dualismo poder constituinte/poder constituído só faz sentido quando se pensa o exercício do poder político em contextos não democráticos e de cunho transcendente [...] uma teoria do direito radicalmente democrática – e isso quer sobretudo dizer: que recusa a representação – concebe apenas um poder continuamente constituinte.¹⁶

Matos caminha em uma direção interessante ao afirmar que o dualismo poder constituinte/poder constituído é da ordem da transcendência. Nesse ponto estamos de acordo. Entretanto, o abandono do paradoxo da relação constituinte/constituído em favor da supressão de um dos termos da equação perde de vista a própria operacionalidade do poder na imanência, criando um fantoche que se adequa aos desejos revolucionários de uma teoria e apostando, no caso de Negri, em um caráter democrático-ontológico do constituinte.

Na perspectiva do presente artigo, a relação entre constituinte e constituído não se trata de uma prisão do constituinte no tempo passado (tradição do constitucionalismo clássico), nem de uma afirmação absoluta de um futuro deslocalizado (poder constituinte

permanente e revolucionário), mas de uma articulação complexa desses tempos no presente, no aqui e agora do encontro da dimensão constituinte com a dimensão do constituído.¹⁷ Nem o fatalismo de uma determinação ao eterno constituído, nem um ingênuo otimismo político de uma aposta no constituinte como a criação de um novo absolutamente incondicionado:

O fato de a ação estar implicada na subordinação não é sinal de que existe uma contradição interna fatal no núcleo do sujeito e, por conseguinte, uma prova adicional de seu caráter pernicioso ou obsoleto. Mas tampouco retoma aquela ideia antiga de sujeito, derivada de alguma formulação liberal-humanista clássica, em que sua ação é sempre e exclusivamente oposta ao poder. A primeira perspectiva caracteriza formas politicamente hipócritas de fatalismo; a segunda, formas ingênuas de otimismo político. Espero ficar longe das duas alternativas.¹⁸

O poder ultrapassa sua própria contradição de formação. Se ele não é totalmente constituinte, nem tampouco totalmente constituído, isso pode significar que ele “ultrapassa a lógica da não contradição – é uma excrescência da lógica, por assim dizer”.¹⁹ Esse ultrapassar não significa que o poder viva em uma dimensão livre da sua própria constituição na tensão entre constituinte e constituído, mas que ele se apresenta para além da lógica da contradição. Ultrapassar não significa escapar à sua própria constituição. Nesse sentido, Butler vai dizer que o sujeito “não pode suprimir a ambivalência que o constitui”²⁰ e que “dolorosa, dinâmica e

¹⁵ NEGRI, Antônio, *O poder constituinte*, p. 12.

¹⁶ MATOS, Andityas. *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*, pp. 66-67.

¹⁷ Na tradição do constitucionalismo brasileiro, temos dois interessantes trabalhos que enfrentam essa dimensão do tempo na relação entre constituinte e constituído: *Democracia sem espera e processo de constitucionalização: uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada “transição política brasileira”* de Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; e *Constituição radical: uma ideia e uma prática* de Vera Karam de Chueiri. Para Marcelo: “o Direito não terá um ‘fundamento’ no futuro se não tiver no presente e se o presente também não se abrir ao passado como seu futuro, aprendendo a lidar com o risco de perda do espaço de experiência” (p. 217). Para Vera: “o agora, o tempo presente da Constituição só pode ser compreendido na sua relação com o passado e o futuro” (p. 35).

¹⁸ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 21.

¹⁹ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 26.

²⁰ BUTLER, *A vida psíquica do poder*.

promissora, essa vacilação entre o ‘já existente’ e o ‘ainda por vir’ é uma encruzilhada que religa cada passo que a atravessa, uma reiterada ambivalência bem no cerne da ação”.²¹ Penso que essa ambivalência inescapável está no cerne da constituição do poder.

Nessa operacionalidade do poder, podemos entender os movimentos de deslocamento como rearticulações da “realidade”, assim o “poder rearticulado se ‘re’-articula no sentido de que já está feito e no sentido de que se refaz, faz-se de novo, mais uma vez”.²² É desde dentro da dimensão do constituído como reiteração que se inscreve a potencialidade da abertura acionada pela dimensão do constituinte. A reiteração guarda rastros de deslocamento na medida em que o tempo e o espaço da repetição nunca são os mesmos.²³ Há um elemento de citação na repetição. Um deslocar-se de contexto que é insaturável e imprevisível. Exatamente aí reside a potencialidade da abertura que se materializa na rearticulação do dado, a possibilidade de ser outro em sua mesmidade. A essa possibilidade também damos o nome de iterabilidade. Assim, uma apreensão performativa do poder, nos revela uma operação de reiteração, citação e iterabilidade que expõe toda a tensão constitutiva do poder entre constituinte e constituído:

O paradoxo temporal do sujeito é de tal natureza que para explicar nosso próprio devir devemos necessariamente perder a

perspectiva de sujeito já formado. Esse “devir” não é algo simples ou contínuo, mas uma prática incômoda de repetição e cheia de riscos, obrigatória, mas incompleta, que tremula no horizonte do ser social.²⁴

O caráter falho/incompleto da repetição é justamente a potência de abertura à rearticulação. Esse é o enigma da tensão constitutiva do poder na ambivalência topológica entre constituinte e constituído. É também um convite para pensarmos o poder para além do contínuo fracasso do discurso em capturar a matéria na lógica perpetuada por Butler. Pensá-lo em uma zona na qual a linha mutável de distinção entre discurso e matéria já não faça o menor sentido, como afirma os trabalhos dos novos materialismos.²⁵ Essa também é minha aposta e meu desafio. O poder em sua imanência. O que também nos convida para a nossa segunda cena. Os caminhos estão abertos para uma conversa franca com o pensamento dos autores Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Cena 2: A dupla articulação e o movimento

Na segunda cena, vamos abrir espaço aos movimentos aberrantes da escrita de Deleuze e Guattari.²⁶ Em dado momento do *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, os autores nos apresentam o professor Challenger, uma personagem criada por Arthur Conan Doyle. O professor “era duplo, articulado duas vezes. Isso não facilitava as coisas pois nunca se sabia qual deles estava presente”.²⁷ Esse professor teria misturado vários manuais

²¹ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, pp. 26-27.

²² BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 27

²³ BUTLER, *Excitable speech*, p. 148.

²⁴ BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 38.

²⁵ GAMBLE; HANAN; e NAIL. *What is new materialism?*

²⁶ O termo “movimentos aberrantes” refere-se ao livro *Deleuze, os movimentos aberrantes* de David Lapoujade. Cf.: “Politicamente, historicamente, socialmente, os movimentos aberrantes sempre são máquinas de guerra, agenciamentos guerreiros – como atestam os nômades, os trabalhadores itinerantes, os sábios e os artistas ao longo da história universal, em virtude dos novos tipos de espaço-tempo que criam” (p. 23).

²⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, p. 74.

de geologia e biologia e explicado que a “Terra — a Desterritorializada, a Glaciária, a Molécula gigante — era um corpo sem órgãos. Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades”.²⁸ Mas isso não era suficiente, pois, ao mesmo tempo:

produzia-se na terra um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação. Os estratos eram Camadas, Cintas. Consistiam em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares. Os estratos eram capturas; eram como “buracos negros” ou oclusões que se esforçavam para reter tudo o que passasse ao seu alcance. Operavam por codificação e territorialização na terra, procediam simultaneamente por código e territorialidade. Os estratos eram juízos de Deus, a estratificação geral era todo o sistema do juízo de Deus (mas a terra, ou o corpo sem órgãos, não parava de se esquivar ao juízo, de fugir e se desestratificar, se descodificar, se desterritorializar).²⁹

Também nesse nível do estrato, havia uma dupla-articulação. Uma dupla-pinça que poderia ser pensada em termos de conteúdo e expressão. Que para o nosso caso, podemos pensar em termos das dimensões do constituinte e do constituído. Para Deleuze e Guattari, não haveria uma articulação de conteúdo e uma articulação de expressão, pois toda articulação é dupla. Conteúdo/expressão e constituinte/constituído espalham-se um no outro. Entre essas dimensões, o que existem são estratos intermediários, equilíbrios instáveis, mas nunca passividade ou desconexão:

Mesmo em sua distinção real, o conteúdo e a expressão eram relativos (“primeira” e “segunda” articulações deviam também ser compreendidas de maneira inteiramente

relativa). Mesmo em seu poder de invariância, a expressão era uma variável, assim como o conteúdo. Conteúdo e expressão eram as duas variáveis de uma função de estratificação. Não variavam somente de um estrato a outro, mas espalhavam-se um no outro, multiplicavam-se ou se dividiam infundavelmente num mesmo estrato. Na realidade, como toda articulação é dupla, não há uma articulação de conteúdo e uma articulação de expressão sem que a articulação de conteúdo seja dupla por sua própria conta e, ao mesmo tempo, constitua uma expressão relativa no conteúdo — e sem que a articulação de expressão seja dupla por sua vez e, ao mesmo tempo, constitua um conteúdo relativo na expressão. É por isso que entre o conteúdo e a expressão, entre a expressão e o conteúdo há estados intermediários, níveis, trocas, equilíbrios pelos quais passa um sistema estratificado.³⁰

O caráter relativo dessas dimensões está relacionado a uma imbricação constitutiva que nos obriga a dizer de uma dimensão para explicar a outra. Não é possível dizer dos modos de operação do constituinte sem opô-lo ao constituído e vice-versa. Essa operação é desde sempre dupla. Dupla em sua origem de desterritorialização e territorialização da terra, dupla em seus efeitos como os estratos e dupla nas próprias dimensões que constituem esses estratos. Essa dupla-articulação revela uma constituição simultânea desses termos. Uma constituição simultânea do poder. Há uma pressuposição recíproca entre os dois elementos da equação:

Num estrato há duplas-pinças por toda parte, *double binds*, lagostas por toda parte, em todas as direções, uma multiplicidade de articulações duplas que ora atravessam a expressão, ora o conteúdo. Por todos esses aspectos, não se deveria esquecer a advertência de Hjelmslev: “os próprios termos plano de expressão e plano de conteúdo foram escolhidos de acordo com o uso corrente e são completamente arbitrários. Por sua definição funcional, é impossível afirmar que seja legítimo chamar uma dessas grandezas de expressão e a outra de conteúdo, e não o contrário: elas só se definem como mutuamente solidárias, e nem uma nem

²⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, p. 70.

²⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1.

³⁰ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, p. 76.

outra podem sê-lo mais precisamente. Tomadas em separado, só podem ser definidas por oposição e de maneira relativa como os functivos de uma mesma função que se opõem um ao outro". Devemos combinar aqui todos os recursos da distinção real, da pressuposição recíproca e do relativismo generalizado.³¹

A imagem da lagosta fornecida pelos autores pode ser interessante para pensarmos essa dupla-articulação. Algumas lagostas apresentam patas dianteiras modificadas, elas são denominadas de pinças. Na sua morfologia, podemos descrevê-las como uma dupla-pinça. Essa dupla-pinça advém de uma articulação dupla (a) patas dianteiras da lagosta; e (b) as duas hastes de uma pinça. Na visão de Deleuze e Guattari, Deus ou o ato de criar são sempre duplos.³² Aposto nesses termos de uma dupla-pinça para pensarmos o poder entre constituinte e constituído na medida em que essas dimensões também se atravessam, constituindo o duplo da pinça ou da própria constituição do poder.

Os estratos são constituídos por essa dupla-articulação e podem, a qualquer momento, serem deslocados, rearticulados por movimentos aberrantes, cuja potência já estava inscrita desde dentro. Trata-se de uma tensão entre desterritorialização e territorialização, uma tensão constitutiva, na qual o começo não se inicia senão entre dois, é o *intermezzo*. É nesse *intermezzo* entre constituinte e constituído que se localiza o poder. Não existe um fora. Tudo está no campo da imanência. Não há um início cronológico ou sequencial. A consolidação não se contenta em vir depois, ela é, também na visão de Deleuze e Guattari: criadora.³³

Assim, todo deslocamento cria um campo relativo de reterritorialização:

Os estratos estão sempre sendo sacudidos por fenômenos de quebra ou ruptura, seja no nível dos substratos que fornecem materiais, seja no nível das "sopas" que cada estrato comporta (sopa prebiótica, sopa prequímica...), seja no nível dos epístratos que se acumulam, seja no nível dos paraestratos que se ladeiam: por toda parte surgem acelerações e bloqueios simultâneos, velocidades comparadas, diferenças de desterritorialização que criam campos relativos de reterritorialização.³⁴

A operacionalidade dessa dupla-pinça do estrato, ou mesmo do poder, está alicerçada em um equilíbrio instável de trocas entre constituinte e constituído. Trata-se de uma pressuposição recíproca desde a constituição da articulação. Por isso, penso ser impossível falar em um poder constituinte e um poder constituído, pois eles estão desde o princípio imbricados. Uma conclusão semelhante é apresentada por Deleuze e Guattari na sua reflexão sobre significante e significado:

Em suma, não se deve jamais confrontar palavras e coisas supostamente correspondentes, nem significantes e significados supostamente conformes, mas sim formalizações distintas em estado de equilíbrio instável ou pressuposição recíproca. "Não adianta dizer o que se vê; o que se vê não habita jamais o que se diz". É como na escola: não há uma lição de escrita que seja a do grande Significante redundante para significados quaisquer, há duas formalizações distintas, em pressuposição recíproca e constituindo uma dupla pinça: a formalização de expressão na lição de leitura e de escrita (com seus conteúdos relativos próprios), e a formalização de conteúdo na lição de coisas (com suas expressões relativas próprias). Não se é jamais significante ou significado, mas sim estratificado.³⁵

Aqui nos aproximamos da pergunta final dessa análise topológica do poder: o que, afinal, diferencia o constituinte do

³¹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, pp. 76-77.

³² DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, p. 71.

³³ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 4, pp. 148-149.

³⁴ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, p. 91.

³⁵ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 1, p. 107.

constituído nesse equilíbrio instável e pressuposição recíproca? O movimento absoluto. Mas para entendermos essa resposta precisamos, mais uma vez, nos socorrer da escrita aberrante de Deleuze e Guattari. Agora num momento em que falam de um *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. Nos interessa um ponto específico desse debate, a diferenciação entre movimento absoluto (velocidade) e movimento relativo (ou somente movimento):

Por isso é preciso distinguir a *velocidade* e o *movimento*: o movimento pode ser muito rápido, nem por isso é velocidade; a velocidade pode ser muito lenta, ou mesmo imóvel, ela é, contudo, velocidade. O movimento é extensivo, a velocidade, intensiva. O movimento designa o caráter relativo de um corpo considerado como "uno", e que vai de um ponto a outro; a *velocidade*, ao contrário, constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irreduzíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, podendo surgir num ponto qualquer. (Portanto, não é surpreendente que se tenha invocado viagens espirituais, feitas sem movimento relativo, porém em intensidades, sem sair do lugar: elas fazem parte do nomadismo). Em suma, diremos, por convenção, que só o nômade tem um movimento absoluto, isto é, uma velocidade; o movimento turbilhonar ou giratório pertence essencialmente à sua máquina de guerra.³⁶

Essa afirmação do movimento absoluto (velocidade) do nomadismo, realizada por Deleuze e Guattari, fez-me articular nesse artigo o movimento absoluto (intensivo) como produtor de uma fenda da unidade do sensível (ou do "uno" como eles falam no trecho acima) e o movimento relativo (extensivo) como algo do âmbito da reiteração das ações, uma repetição que não altera a unicidade do corpo. Assim, constituinte e constituído são atravessados por movimentos, mas só o constituinte tem a potência do movimento absoluto.

Outra experiência que me possibilitou articular dessa maneira a diferença entre movimento absoluto (constituente) e relativo (constituído) foi a prática teatral. Nas aulas dos Cursos Livres de Teatro do Galpão Cine Horto, em Belo Horizonte, costuma-se trabalhar com a ideia de um estado "pré-expressivo" do ator. Esse estado pode ser alcançado de várias maneiras, mas é comum sua busca por meio de uma atividade corporal explosiva intercalada com breves momentos de "pausa". Nessas "pausas", experienciamos o estado "pré-expressivo". A "pausa", nesses termos, é um momento de total presença do ator. Ela não pode ser confundida com passividade ou ausência, pois é repleta de velocidade. O corpo do ator é preenchido de intensidades constituintes, apesar de estarmos em "pausa" do ponto de vista de um movimento relativo ou extensivo.

Para Eugenio Barba e Nicola Savarese, o nível pré-expressivo pensado dessa maneira "é um nível operativo, não um nível que pode ser separado da expressão, mas uma categoria pragmática, uma prática, cujo objetivo, durante o processo, é fornecer o *bios cênico* do ator".³⁷ Ou seja, na prática, não existiria propriamente um momento *pré-expressivo*, uma vez que conteúdo e expressão estão conectados desde sempre. Mas em termos meramente operativos poderíamos destacar esse momento da "pausa" preenchida ou do constituinte repleto de intensidades como um momento do movimento absoluto ou intensivo. Ou seja, o poder constituinte, comumente pensado em sua dimensão "ativa", pode atuar mesmo nas "pausas".

³⁶ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 5, p. 55.

³⁷ BARBA; SAVARESE, *A arte secreta do ator*, p. 188.

O fato do movimento relativo (constituído) não provocar uma fenda na unidade do visível ou não preencher de intensidades um corpo, também não significa que nele haja ausência de ação. Pelo contrário, ele é ativo e composto por ações que atuam no sentido de uma repetição que se direciona à permanência, ainda que esta seja impossível. O constituído também produz e mensura o espaço em sua constante ação. Mas ele não cria o espaço liso de intensidades. O movimento absoluto é, portanto, o elemento de uma distinção irreduzível entre constituinte e constituído. Falamos aqui de uma distinção que é constitutiva e imanente e não de uma diferenciação que aparta de forma estanque os termos da equação do poder. Nossa distinção é operativa, diz respeito à própria funcionalidade topológica do poder e não a uma suposta essência anterior.

Conclusão: ato final

Uma compreensão performativa do poder, evocada nesse artigo, nos convida a assumir a tensão constitutiva do poder no entre – *intermezzo* – das dimensões do constituinte e do constituído. Essa é sua dupla-pinça. O enigma de sua operacionalidade está na ambivalência que inscreve, desde dentro da dimensão do constituído, a possibilidade de abertura acionada pela dimensão constituinte.

Não se trata de apagar todas as distinções entre constituinte e constituído e com isso retirar toda a potência do deslocamento. Não se trata, portanto, de cair, por via reversa, na mesma armadilha da tradição clássica do constitucionalismo que ao realizar uma diferenciação absoluta entre esses dois termos da equação, falando em *um* poder constituinte e *um* poder constituído,

acaba por aprisionar o constituinte no constituído, reduzindo as possibilidades de deslocamentos como inconstitucionais ou como momentos raros. Pelo contrário, trata-se de expor a potencialidade de deslocamentos presente em toda reiteração, ou seja, banalizar a abertura.

Ao assumirmos a operacionalidade do poder que é sempre constituinte e constituído, passamos a não mais depender de momentos revolucionários, compreendidos como eventos extraordinários e pontuais na história das sociedades, para reconhecermos as rearticulações da “realidade”. O que também não significa apostar, como fazem as perspectivas ditas radicais, em uma dimensão única do poder como exclusivamente constituinte. Pois, além de perderem de vista a própria materialidade da operação do poder em sua imanência, essas perspectivas erram ao atribuir um caráter democrático ontológico ao constituinte. Democracia não é propriedade de constituinte, nem de constituído, por isso a importância de reconhecermos a ambivalência desses termos na constituição do poder, ainda que do ponto de vista da ação política.

Esse artigo-experimento não deixa de ser uma aposta, uma aposta na compreensão do poder em sua performatividade que pode despertar os horizontes de possibilidades políticas no aqui e agora. Um espaço-tempo capaz de (re)articular experiência/promessa, territorialização/desterritorialização no presente radicalmente democrático e imanente. Afinal, assumir a dupla articulação entre constituinte e constituído é abrir-se à potência, afirmando um plano da imanência radical.

Referências

- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à material. Trad. Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, pp. 7-34, 2017.
- BARBA, Eugenio; SAVARESE, Nicola. *A arte secreta do ator: dicionário de antropologia teatral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 33. ed. São Paulo: Malheiros, 2018.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Democracia sem espera e processo de constitucionalização: uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada “transição política brasileira”. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, n. 3, pp. 367-399, jan./jun. 2010.
- CHUEIRI, Vera Karam de. Constituição radical: uma ideia e uma prática. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, n. 58, pp. 25-36, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1979-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- GAMBLE, Christopher N.; HANAN, Joshua S.; e NAIL, Thomas. What is new materialism? *Angelaki*, v. 24, n. 6, pp. 111-134, 2019.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1, 2015.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Revista Direito & Práxis*, v. 7, n. 4, pp. 43-95, 2016.
- MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de direito constitucional*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.
- MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio; ANDRÉ, Paulo. *Outros*. Belo Horizonte: Javali, 2020.
- MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio. *Nós*. Belo Horizonte: Javali, 2018.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- PASSÔ, Grace; ABREU, Marcio; NAIRA, Nadja. *Preto*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *O método da cena*. Trad. Angela Marques. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 33. ed. São Paulo: Malheiros, 2010.
- YUNG, Carl G. ... [et al.]. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

Recebido em 27 de setembro de 2021
Aceito em 11 de novembro de 2021



Sem título
(Fabiana Gibim)

Técnica: colagem.

Destituente: a formação do conceito entre a prática da crítica e a crítica da prática

Destituent: the concept formation between the practice of criticism and the criticism of practice

Lorena Martoni de Freitas*

Resumo: Este trabalho busca explorar a formação do conceito de “destituente” no interior da prática política e da crítica filosófica. Para tanto, identifica seu surgimento no interior da crise do conceito de poder constituinte instaurada nos estudos constitucionais, no qual é tratado como uma mera questão de princípio da ordem jurídica que, sob uma perspectiva teleológica da história, é absorvido pelo poder constituído uma vez consolidadas as estruturas ditas democráticas do atual Estado de Direito. Nessa esteira, com o suposto intuito de garantir a perenidade dos direitos fundamentais e a estabilidade das instituições democráticas – em especial, após as experiências totalitárias que marcaram o século passado –, a inerente dimensão des-constituente do poder constituinte vem sendo paulatinamente silenciada. Porém, trata-se de tendência teórica que tem enfrentado sérios desafios face aos novos movimentos sociais que vêm tomando as ruas em vários locais do globo nas últimas décadas, sendo justamente nesse contexto que uma nova abordagem passou a se configurar, voltada a analisar de forma mais aprofundada essa dimensão desconstituente, e que

podemos reunir sob o rótulo de “pensamento do destituente”.

Palavras-chave: destituente; poder constituinte; novos movimentos sociais.

Abstract: This work seeks to explore the formation of the concept of “destituent” within political practice and philosophical criticism. Therefore, it identifies its emergence within the crisis of the concept of constituent power established in constitutional studies, in which it is treated as a mere question of principle of the legal order that, from a teleological perspective of history, is absorbed by the constituted power once consolidated the so-called democratic structures of the current rule of law. In this way, with the supposed intention of guaranteeing the permanence of fundamental rights and the stability of democratic institutions – especially after the totalitarian experiences that marked the last century – the inherent de-constituent dimension of the constituent power has been gradually silenced. However, this theoretical trend has faced serious challenges due to new social movements that have taken the streets in various parts of the world in recent decades, and it is precisely in this



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.

* Doutora, Mestra e Bacharela em Direito pela UFMG. Professora substituta do Departamento de Direito da UFLA. E-mail: lorenamartonifreitas@gmail.com.

context that a new approach has taken shape, aiming to analyze this de-constituent dimension, and which we can gather under the label of “destituent thinking”.

Keywords: destituent; constituent power; new social movements.

Introdução

Tradicionalmente, a noção de “poder constituinte” nos remete ao problema da origem da ordem jurídico-política. Entretanto, sabendo que nenhuma ordenação social emerge *ex nihilo* em um espaço antes marcado pela anomia, todo poder constituinte nos remete a um movimento não apenas produtivo, mas também de ruptura, que comporta a rejeição a uma regra de autoridade anterior como condição para então afirmar a emergência de uma nova organização normativa. Nessa esteira, destaca-se a compreensão que se desenvolve no interior do campo juspublicista clássico, responsável por chamar atenção para a natureza processual¹ e bilateral,² do poder constituinte, que nos leva a tomá-lo como um exercício cotidiano difuso que comporta em si uma dimensão des-constituinte e outra re-constituinte.

Não obstante, cada vez mais os estudos constitucionais têm tratado o tema do poder constituinte como uma mera questão de princípio histórico da ordem jurídica, princípio esse que é absorvido

pelo poder constituído uma vez consolidadas as estruturas ditas democráticas do atual Estado de Direito, como algo latente a ser performado, ou seja, como um legado hermenêutico ao invés de um começo ontológico³. Nesse paradigma, a imagem da ruptura que acompanha o poder constituinte é cada vez mais desfocada. O conflito é domesticado na estrutura formativa da esfera pública – sendo moldado sob o ponto de vista daquilo que é democraticamente ‘decidível’ e formulado em termos adequados à sua superação⁴ –, e o drama revolucionário, substituído pela dinâmica dialógica das mesas-redondas,⁵ de modo que podemos falar em uma atual crise teórica do conceito de “poder constituinte” no que diz respeito à sua dimensão des-constituinte.

Tal vício teórico que transforma uma crise política em projeto normativo a ser institucionalizado por um sujeito já supostamente existente não dá conta do fato de que o poder constituinte não é algo que já existe de maneira informal, mas sim o próprio vir a ser. Ou seja, antes de ser formador, ele funciona radicalmente como contrapoder: ao propor, o poder constituinte também depõe; para construir, ele destrói. Isso implica situá-lo em um contexto histórico-cultural como um processo de expansão – e não de reprodução – do espaço da ação, possibilitando a abertura para um horizonte que ainda não existe. Logo, determinar previamente uma via

¹ BURDEAU, *Traité de science politique*.

² BEAUD, *La puissance de l'État*.

³ Faço referência aqui à tradição da teoria político-jurídica pós-1945 que, por temor à experiência totalitária, busca restringir a potência do poder constituinte inserindo-o nos limites do poder constituído, assumindo como marco teórico algumas das reflexões de Hannah Arendt em seu *Sobre a revolução* (1963), como os trabalhos de Jürgen Habermas – em especial, *O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?* – e Peter Habêrle, em *Hermenêutica constitucional – a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para interpretação pluralista e ‘procedimental’ da Constituição*.

⁴ CHRISTODOULIDIS, *Against substitution*, p. 198.

⁵ PINTO, *O poder constituinte*, p. 211.

procedimental para seu exercício – como propõe boa parte da tradição constitucionalista contemporânea – implica pressupor uma decisão que inevitavelmente prioriza de antemão certos sujeitos, interesses e projetos em detrimento de outros – normalmente aqueles que já venceram outras disputas históricas.

Tal silenciamento da dimensão desconstituente do poder constituinte provocou uma retomada dessa questão política tanto no campo prático quanto no teórico nos termos de uma *práxis* reflexiva acerca do “destituente”, cuja emergência está vinculada às dificuldades da teoria tradicional em lidar com a emergência do que tem sido chamado de “novos movimentos sociais” (Alain Touraine), “novíssimos movimentos sociais” (Maria Glória Gohn), “movimentos em rede” (Manuel Castells) ou “movimentos multitudinários” (Michael Hardt e Antonio Negri), no interior de um sistema calcado na cisão entre poder constituinte originário e poder constituinte derivado.⁶

Todavia, isso que chamamos de “*práxis* reflexiva acerca do destituente” não pode ser tomada como um campo de pensamento homogêneo. Tendo isso em

mente, o presente trabalho tem por objetivo apresentar de forma panorâmica como a noção de “destituente” tem sido utilizada, mobilizada e desenvolvida tanto no interior da *práxis* militante quanto da crítica filosófica. Nessa empreitada, assumiremos uma perspectiva diversa da de Roberto Esposito, que apresenta o campo de reflexão acerca do destituente como algo separado e distinto da teoria constituinte no espectro da ontologia política.⁷ Seguindo a genealogia traçada por Raffaella Laudani⁸, sugerimos que o pensamento destituente nomeia um campo mais amplo, que abarca abordagens diversas no que diz respeito a sua relação com o poder constituinte, de modo que é possível identificarmos esquematicamente duas grandes linhas: uma que toma o destituente como vinculado ao conceito de poder constituinte; outra, que o compreende como uma potência de natureza absolutamente distinta e avessa à ideia de poder constituinte.

Como veremos a seguir, essas duas abordagens têm início em contextos distintos de práticas da revolta e foram então desenvolvidas recentemente nas obras dos filósofos Michael Hardt & Antonio Negri – *assembly* (2017) – e

⁶ Aludimos aqui a manifestações cujo paradigma é demarcado nos movimentos de Maio de 68, e que hoje se desenvolvem tendo como referencial as “primaveras árabes”, o “*Occupy Wallstreet*”, “*Indignados*”, “Junho de 2013”, os protestos em Hong Kong de 2014, e os mais recentes no Chile (2019), mas que não se esgotam nessas experiências, repercutindo também em outros movimentos que buscam instaurar zonas autônomas temporárias, inclusive com pautas mais específicas como o “*Black lives matters*” ou as ocupações nas escolas no Brasil em 2016. Apesar da descontinuidade dos meios e das pautas – ligadas a questões ambientais, ao direito à cidade, à precarização do trabalho, à discriminação de grupos sociais minoritários –, de forma geral esses movimentos são marcados por uma organização precária e pela multiplicidade de pautas. Realizados em redes horizontais formadas a partir de diferentes ocupações temporárias do espaço público, podemos dizer que eles têm como ponto em comum a manifestação de uma forte vontade política de modificação da existência determinada na dinâmica dos processos políticos decisórios – em especial, aqueles calcados em mecanismos representativos –, colocando em questão a tradicional divisão de papéis entre governantes e governados. Coerente com um desejo de auto implicação direta na política, esses movimentos rechaçam as propostas de mediação de instituições representativas clássicas – como os partidos, os sindicatos ou a “opinião pública” construída na mídia tradicional –, provocando um curto-circuito no desenho institucional de filtragem dessa “sociedade aberta dos intérpretes da Constituição”.

⁷ ESPOSITO, *Pensiero instituyente*.

⁸ LAUDANI, *Disobedience in western political thought*.

Giorgio Agamben – O uso dos corpos (2014).

1. O destituente na prática da crítica

Partindo de uma constatação da falência dos dispositivos clássicos de organização e ação política, a ação destituente aqui tratada é atravessada pela revolta contra certos institutos que se impõem ordenando o social. Todavia, ela não se confunde com nenhum procedimento de cerceamento de poder ou de deposição de mandatários interno ao poder constituído – como o impedimento, as revogações, as intervenções, os vetos, etc. Compreendendo que a luta política não se realiza como um castelo a ser conquistado, nem como um soberano a ser degolado, a dimensão política que concerne à prática destituente diz respeito a estratégias gerais de desorganização das circulações em rede e dos fluxos do sistema cibernético que ordenam o capital e as populações.

Formuladas de maneira diversificada, essas estratégias integram desde práticas pacíficas de desobediência – como bloqueio dos fluxos, ocupação e instituição de zonas autônomas e autogeridas por tempo indeterminado, formulação de meios de comunicação e mídias alternativas –, até ataques violentos direcionados a estruturas simbólicas ou centrais do poder constituído – como práticas de hackerativismo de desativação de sistemas e exposição de dados, vandalização de bancos, monumentos públicos e prédios governamentais, queima de viaturas policiais etc.

Nesse viés, uma primeira linha de abordagem toma o “constituente” e o “destituente” como expressões de uma mesma potência que, marcada pela vontade de se tornar algo diferente do que se é no presente, corresponde à própria raiz da política.⁹ Essa perspectiva remonta às teses do *Colectivo Situaciones* acerca das jornadas de 19 e 20 de dezembro de 2001, que tomaram a Argentina com o mote “*que se vayan todos, que no quede ni uno solo!*”. Revelando a emergência de uma nova espécie de protagonismo social herdeiro do “*ya basta!*” zapatista (México/Chiapas, 1994), esse movimento buscava mudar a estruturação social sem tomar o poder político, formulando-se como uma prática revolucionária à margem das instituições.¹⁰ Percebendo então que esse tipo de manifestação revoltosa exigia ser tomado em suas especificidades, como uma novidade que não podia simplesmente ser inscrita em uma totalidade de sentido previamente estabelecida pela teoria política, o coletivo identificou que o que se manifestava nas ruas não era um “povo-agente da soberania”, tampouco um movimento instituinte, mas sim uma “potência destituente” que se exercia sobre os poderes constituídos.¹¹

No marco do *Colectivo Situaciones*, uma “potência destituente” nomeia um movimento de negação na política, que desestabiliza a ordem vigente inaugurando devires cuja direção é imprevisível e configurando-se, assim, como um processo de elaboração das formas de resistência. Ou seja, sendo uma “experiência de autoafirmação”,¹²

⁹ LAUDANI, *Disobedience in western political thought*, p. 4.

¹⁰ As práticas e premissas desse tipo de movimento foram bem analisadas na obra coletiva *Contrapoder: una introducción* (2001), e também por John Holloway em *Change the world without taking power* (2002).

¹¹ COLECTIVO SITUACIONES, 19 y 20, p. 12.

¹² COLECTIVO SITUACIONES, 19 y 20, p. 42.

de ingresso na política de quem antes participava apenas como espectador, há algo de “imediatamente positivo” na manifestação do “não” coletivo que demarca o destituente,¹³ visto que ele vem também carregado de mecanismos criativos não só de subjetividade mas também de novas formas de luta e de novas formas de contrapoder. Em outras palavras, segundo essa leitura, a negatividade que marca o destituente é também radicalmente constituinte:

O ‘não’ da insurreição popular foi uma afirmação em um sentido mais profundo: há uma positividade inscrita na própria forma que assumiu a negação insurrecional. [...] As energias do movimento são, à sua maneira, constituintes. Seus efeitos não serão passageiros. Contra todos os intentos de limitar, canalizar, ou institucionalizá-lo, seus efeitos produtivos já estão desencadeados, e suas formas de reelaboração poderão se desdobrar no nível situacional.¹⁴

É importante que essa relação destituente-constituinte não seja concebida em termos dialéticos, como uma relação histórico-linear de contradição e suprassunção na qual a negação aparece como momento prévio e necessário à afirmação. Trata-se de uma negação que rejeita o atual estado de coisas sem elaborar promessas, mas afetando de maneira irreversível os corpos, interrompendo o cotidiano dos sujeitos até então imersos nos contínuos fluxos do mercado, provocando com isso uma abertura carregada de efeitos múltiplos e descontínuos que não se esgota no surgimento de uma nova conjuntura do sistema político.¹⁵ Em suma, o que emerge do destituente é a

possibilidade de se realizar um “movimento ético”.¹⁶

Uma segunda linha de reflexão prática acerca do destituente aparece em 2008, no 3º volume da publicação *La rose de personne – intitulado Pouvoir destituant: les révoltes métropolitaines –*, voltado a discutir um conjunto de revoltas ocorridas nas periferias de Paris em 2005. Nele, o destituente é apresentado de forma geral como um movimento de recusa alternativo e inverso a qualquer pretensão constituinte – conceito sempre preso ao poder constituído em uma espiral dialética –, visto que seu objetivo não é a construção de nada, mas sim a recusa daquilo que existe, a deposição de toda pretensão de governo institucional da vida.¹⁷ Tal abordagem foi então explorada pelo *Comité Invisible* a partir de 2014, em suas análises acerca dos movimentos das últimas décadas, com destaque para aqueles de 2011 – conhecidos popularmente como Movimento da Praça Tahrir (Egito), Movimento dos Indignados (Espanha), Movimento da Praça Syntagma (Grécia) e Occupy Wall Street (EUA).

Atentando para as diferentes racionalidades que se desenvolveram no interior desses movimentos, e tendo em vista seus desdobramentos no sistema político, o *Comité Invisible* identifica como marca do destituente aquela ação que não pode ser de fato traduzida como uma exigência ou decisão, visto que seu objetivo é justamente privar o poder de qualquer espécie de fundamento legitimador. Por esse motivo, o destituente

¹³ COLECTIVO SITUACIONES, 19 y 20, p. 12.

¹⁴ COLECTIVO SITUACIONES, 19 y 20, p. 55. No original: “el no de la pueblada fue una afirmación en un sentido más profundo: hay una positividad inscrita en la forma misma que asumió la negación insurrecional. [...] Las energías del movimiento son, a su manera, constituyentes. Sus efectos no serán pasajeros. Contra todos los intentos de limitar, canalizar o institucionalizarlo, sus efectos productivos ya están desencadenados, y sus formas de reelaboración se podrán desplegar a nivel situacional”.

¹⁵ COLECTIVO SITUACIONES, 19 y 20, pp. 56–7.

¹⁶ COLECTIVO SITUACIONES, 19 y 20, p. 60.

¹⁷ AMATO, Editorial, pp. 11–16.

é concebido como aquilo que ocorre fora do círculo vicioso entre constituinte e constituído, configurando-se a partir de um “fora” do poder que busca subtrair-se do seu jogo.¹⁸ Em obra mais recente, foi apresentado o seguinte conceito:

Destituere significa, em latim: colocar em pé à parte, erigir isoladamente; abandonar, pôr de lado, deixar cair, suprimir; decepcionar, enganar. Enquanto a lógica constituinte choca-se contra o aparelho de poder sobre o qual ela pensa ter controle, uma potência destituente se preocupa muito mais em dele escapar, em retirar desse aparelho qualquer controle sobre si, na medida em que agarra o mundo que forma à margem. Seu gesto próprio é a saída, enquanto o gesto constituinte é a tomada de assalto. Em uma lógica destituente, a luta contra o Estado e o capital vale sobretudo por uma saída da normalidade capitalista, na qual se vive, por uma deserção das relações de merda consigo, com os outros e com o mundo que, na normalidade capitalista, se experimenta. Assim, portanto, onde os constituintes se colocam em uma relação dialética de luta com aquilo que reina para com ele se emparelhar, a lógica destituente obedece à necessidade vital de dela se desprender.¹⁹

Nessa conceituação do destituente resta claro que seu alvo não é a institucionalidade em si, mas sim a necessidade de instituições, o que faz de sua ação não uma crítica que almeja uma nova composição estratégica de mundo, nem que sustenta um discurso de legitimidade que justifique a luta dos oprimidos em termos de justiça, mas sim uma espécie de deserção, um gesto de neutralização do poder, cuja raiz é a exigência de uma alteração da própria forma de vida com o objetivo de “tornar-se ingovernável”.²⁰ Assim, podemos dizer que o destituente também é apresentado aqui como uma ação de natureza ética com efeitos políticos, porém, cuja positividade no campo da subjetividade

não é compreendida como “constituinte” no que diz respeito ao poder.

2. A crítica da prática I: Giorgio Agamben e o destituente como potência-do-não

O filósofo italiano Giorgio Agamben adentra a reflexão acerca do destituente pela primeira vez em 2013, em uma palestra pública em Atenas a convite de Nicos Poulantzas e da juventude do Syriza, ainda no contexto das sublevações que vinham se acumulando contra as políticas de austeridade implementadas desde o colapso econômico de 2008 e que atingiram seu ponto auge em junho de 2011, na grande jornada de ocupação das praças de Atenas. Na ocasião, Agamben partia do diagnóstico foucaultiano do final dos anos 1970 acerca do biopoder e da configuração de uma sociedade de segurança²¹ para sustentar que a sociedade europeia contemporânea já não podia mais ser considerada uma sociedade política, à medida que vinha sendo conformada por uma arte de governar informada por fatores biológicos. Ou seja, uma vez que a prática governamental, por meio de seus dispositivos de segurança biométricos, passa a se desenvolver pautada no reino da “vida nua”, da necessidade biológica composta por elementos que escapam à vontade dos cidadãos, a ágora se tornava uma hibridização do público e do privado, fazendo a ética perder completamente seu sentido. Consequentemente, o elemento da decisão que marca a política se dissolve em um determinismo tecnocrata

¹⁸ COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*.

¹⁹ COMITÊ INVISÍVEL. *Agora*, pp. 94–5.

²⁰ COMITÊ INVISÍVEL, *Agora*, pp. 99–106.

²¹ Sobre esse tema, cf. FREITAS, *A sociedade de segurança segundo Michel Foucault*, pp. 103-122, 2019.

responsável pela instauração de um estado de exceção permanente.²²

O grande problema desse paradigma securitário – formulado e alimentado pelo acúmulo de dados estatísticos acerca do comportamento das populações – é que “cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de governar numa direção rentável”.²³ Por esse motivo, a clássica forma revolucionária, que busca promover uma modificação política radical em termos de um poder constituinte, é apresentada pelo autor como uma estratégia incapaz de romper o ciclo constituído nas sociedades de segurança. Como alternativa, Agamben sugere então a necessidade de se pensar algo como uma “potência destituente” que não possa ser capturada pela espiral da segurança, algo que exige “a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar”.²⁴

Inspirado na concepção de “violência pura” de Walter Benjamin – expressão que designa uma violência capaz de desativar a falsa díade entre a violência que faz as leis e a violência que as mantém²⁵ –, Agamben apresenta o “destituente” como uma força capaz de depor “de uma vez por todas a lei”, reabrindo uma nova época histórica que não se inscreve na dialética do poder constituinte/constituído, diga-se, aquela na qual o poder que destrói a ordem o faz apenas com o fim de recriá-la sob uma nova forma.²⁶

Esse raciocínio já vinha sendo desenvolvido pelo autor desde os primeiros volumes do projeto *Homo sacer* – definido como uma arqueologia voltada a rediscutir a estrutura originária da política –, e é então recolocado de forma mais amadurecida em 2014 no livro *O uso dos corpos*, que traz um epílogo intitulado *Por uma teoria da potência destituente*. Porém, se em 2013, dado o contexto político de tomada da vida nua pela prática governamental securitária, pensar o “destituente” aparecia como uma estratégia alternativa àquelas implicadas nas noções de “revolução” e “poder constituinte” cunhadas na política moderna, em 2014 essa tarefa é colocada como uma via necessária tendo em vista a ontologia política que o filósofo então nos apresenta como resultado geral de todo seu projeto *homo sacer*.

Logo, para entender a proposta destituente de Giorgio Agamben, é preciso primeiro fazermos um breve excursão com o fim de apresentar tal diagnóstico.

2.1. A máquina bipolar do poder

A inflexão que identificamos na forma que Agamben pensa o destituente como problema fundamental da política se justifica à medida que o filósofo reconhece um movimento padrão que origina e fundamenta o dispositivo jurídico-político ocidental, algo que desde a antiguidade funcionaria reproduzindo o mesmo mecanismo binário no qual a noção de “constituente” sempre esteve inserido.

²² AGAMBEN, *Por uma teoria do poder destituente*.

²³ AGAMBEN, *Por uma teoria do poder destituente*.

²⁴ AGAMBEN, *Por uma teoria do poder destituente*.

²⁵ BENJAMIN, *Para uma crítica da violência*. pp. 121-156.

²⁶ AGAMBEN, *Por uma teoria do poder destituente*.

Retomando as categorias exploradas em suas obras anteriores – nas quais constatara que “a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória”²⁷ –, em *O uso dos corpos* Agamben conclui que a instauração da política se dá pela contínua constituição de uma *arché* a partir da cisão da experiência – originalmente anárquica – e rearticulação de suas metades, fazendo com que a parte imanente se separe de sua fonte, tornando-se em seguida fundamento determinante e limitador de sua própria potência originária.

Essa lógica bipolar hierarquizante é também a mesma que configura a matriz da cisão do poder entre “poder constituinte” e “poder constituído”, cisão essa que expulsa o primeiro da ordem jurídico-normativa com o mesmo movimento em que o concebe como fundamento legitimante do segundo, fazendo com que todo poder constituído pressuponha em sua origem um poder constituinte que o põe em ser e o garante.²⁸ Assim, o que o filósofo busca demonstrar é que, apesar de “poder constituinte” e “poder constituído” serem comumente apresentados como fenômenos distintos, eles são antes partes provenientes de um mesmo processo de ordenação, cuja dinâmica é marcada pela reprodução da incessante dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Logo, se ambos

compartilham a mesma natureza, o poder constituinte que abate o constituído não o aniquila, apenas o faz ressurgir de outra forma, motivo pelo qual ele é sempre “necessariamente confiscado e capturado no poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder de revisão”.²⁹

A apresentação dessa leitura crítica acerca da noção de “poder constituinte” se esclarece quando precisamos a forma como o “poder” é concebido no pensamento político do autor. Para ele, o “poder” diz respeito às forças que obrigam “a potência a permanecer em si mesma”.³⁰ Ele é o “isolamento da potência em relação ao seu ato”, uma forma de organização da potência que fundamenta sobre ela sua própria autoridade.³¹ Dessa conceituação, concluímos que o poder parece ser entendido por Agamben como um subproduto da atualização da potência, tendo-a como premissa necessária para existir, ao passo que a potência, concebida como dado ontológico, encarna a possibilidade de se atualizar ou não em termos de poder,³² e por isso existe independente dele.

Essa compreensão do poder como um obstáculo à potencialidade do ser vivente é expressa com clareza no texto *O que é um dispositivo*, de 2006. Concebido como uma rede com uma função estratégica dominante, que abarca e dispõe uma série de elementos heterogêneos – práticas, discursos, saberes, instituições e técnicas de subjetivação, etc. –, configurando relações de poder e produzindo sujeitos

²⁷ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 297.

²⁸ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 298.

²⁹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 298.

³⁰ AGAMBEN, *Ideia do poder*, p. 61.

³¹ AGAMBEN, *Ideia do poder*, p. 61.

³² AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 82.

em termos de controle, Agamben mobiliza o conceito de dispositivo para ilustrar um processo de captura incessante dos seres vivos – voltado a orientar, determinar, modelar, controlar e assegurar seus gestos, condutas, opiniões e discursos – que se realiza como “uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser”.³³ Ou seja, trata-se de uma máquina de governo que subjuga docilizando, porém, que pertence a uma classe de natureza absolutamente distinta daquela dos seres vivos. A única relação entre ser vivo e dispositivo é a configuração do “sujeito” que, por sua vez, não se confunde de modo algum com a substância individualizada daquele, sendo antes o produto de uma cisão realizada pelo dispositivo que “separa o vivo de si mesmo e da relação imediata com seu ambiente”.³⁴

No atual estágio do capitalismo, essa lógica maquínica e expropriativa do poder teria ainda atingido seu limite, visto que os dispositivos

não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larval e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade.³⁵

Nessa configuração do dispositivo contemporâneo, o que Agamben identifica é, portanto, um processo de captura da vida por um sistema de técnicas que, ao reduzirem o indivíduo a

um mero fenômeno biológico inteligível a partir de dados simplificados, não resultam em nenhuma subjetivação real, não produzem nenhuma identidade política. Conformando-se como mecanismos de gestão da vida em sua forma mais primária, essas técnicas não necessitariam recorrer a nenhum regime de verdade para se estabelecerem enquanto tal, sendo isso que torna a política contemporânea um “experimento devastador, que desarticula e esvazia em todo o planeta instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, para voltar depois a repropor a sua forma definitiva nulificada”.³⁶ E se o dispositivo contemporâneo controla cada aspecto da vida ao ponto de reduzi-los a corpos inertes, gerando um verdadeiro eclipse da política, conseqüentemente não há nenhuma possibilidade de subvertê-los internamente, sendo, portanto, necessário pensar sua destituição de forma mais radical.

É essa exigência que levará então o filósofo a pensar o destituente em uma dimensão ontológica a partir de uma ética da inoperosidade.

2.2. A ontologia modal e a ética da inoperosidade

Visto que o objetivo de Agamben é pensar um meio de desativar a dialética entre poder constituinte e poder constituído, neutralizando a conformação de qualquer espécie de comando e garantindo o espaço vazio e anárquico sob o qual o poder se fundamenta originalmente, é importante esclarecer de antemão que a potência destituente teorizada pelo filósofo não pode ser

³³ AGAMBEN, *O que é um dispositivo?*, pp. 38-41.

³⁴ AGAMBEN, *O que é um dispositivo?*, p. 43.

³⁵ AGAMBEN, *O que é um dispositivo?*, p. 47.

³⁶ AGAMBEN, *Notas sobre a política*, p. 53.

tomada como algo que se realiza como uma simples negação ou destruição. Afinal, isso implicaria estabelecer uma relação com o dispositivo de poder e, conseqüentemente, adentrar novamente na sua máquina bipolar. Por isso, o destituente nos é apresentado, fundamentalmente, como uma espécie de êxodo, de abandono, uma desvinculação que suspende o processo de separação e cristalização da potência na forma do poder.

Como ponto de partida, Agamben nos propõe então um mergulho ontológico, retomando a filosofia aristotélica na qual o ser é concebido como uma multiplicidade que se exprime em termos de ato (*energeia*) e potência (*dynamis*). Tratam-se aqui de modos de ser opostos e a mesmo tempo vinculados, visto que a potência, enquanto possibilidade, corresponde a uma faculdade que é concebida a partir da realização do ato, e o ato, como uma conformação, um modo de ser da potência que se manifesta no real.³⁷

Essa concepção estabelece as bases de uma “ontologia modal”, que parte do pressuposto que entre ser e modos de ser há uma relação que não é nem de identidade nem de diferença. E isso porque os modos são como uma “voragem do fluxo do ser”, “redemoinhos no interminável campo da substância, que, submergindo e turbilhonando em si mesma, se dissemina e expressa nas singularidades”, sendo, portanto, ao mesmo tempo, idênticos e diversos do ser. Isso significa que a substância do ser, ao se expressar efetivando os modos, afeta a si mesma e modifica sua própria realidade. Por isso, “o ser não preexiste

aos modos, mas constitui a si modificando-se, nada mais sendo do que suas modificações”. Assim, no marco de sua ontologia modal, para Agamben conceber o ser exige uma concepção dos modos de ser, e vice-versa, ao ponto de o filósofo estabelecer um limiar de indiferença entre a ontologia e a ética.³⁸

Apesar de estabelecida a co-originariade desses modos de expressão do ser, é tentador presumir uma prevalência do ato em relação a potência à luz da ideia de que a potência só poderia ser concebida a partir de sua manifestação na forma do ato, sendo, assim, pensada residualmente como não-ato.³⁹ Porém, é justamente contra tal intuição que Agamben inicia seu argumento. Afinal, o filósofo italiano nos lembra que a potência não é apenas potência de ser ou fazer, mas também impotência, ou seja, potência de não-ser, de não-fazer, potência de não passar ao ato. Logo, ela não existe somente em relação a um ato realizável, mas também na esfera de sua não realização, como potência-do-não. E essa potência de não passar ao ato – diga-se, do não-ser-em-ato – não é uma simples ausência, mas algo existente.⁴⁰

Seguindo a trilha aristotélica, Agamben conclui que, diferentemente dos outros seres vivos que podem apenas a potência específica deles, esse ou aquele comportamento inscrito em sua vocação biológica, o homem

é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinando à potência. Mas isso não significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo o seu conhecer; um poder de não-conhecer. [...] O ser vivo, que

³⁷ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, pp. 11-28.

³⁸ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, pp. 196-201.

³⁹ GOMES; MATOS, *A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben*, p. 51.

⁴⁰ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 19.

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.⁴¹

Ancorado nessa premissa, Agamben apresentará o destituente como uma possibilidade ligada à pura potência-do-não, algo que se realiza de maneira apartada da dimensão do ato na qual se desenvolve a dinâmica do poder. Nessa esteira, o objetivo será então uma reflexão capaz de ir “até o fundo da própria impotência”,⁴² algo que o filósofo articulará em termos de uma ética da inoperosidade.

Desde 2007, no livro *O reino e a glória*, Agamben retomava Spinoza para pensar a inoperosidade como uma “contemplação da potência”, uma *práxis sui generis* particular do ser vivente, que consiste em tornar inativa toda potência específica de agir e de fazer. Com isso, o filósofo concluiu que

a vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade. Escrevemos “própria” e “sua” entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda energia específica, algo como a experiência de um “próprio” e de um “si” é possível. O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a *viv-ibilidade* de toda vida. Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de viver, nossa *ag-ibilidade* e nossa *viv-ibilidade*. O *bios* coincide nesse caso, sem resíduos, com a *zōē*⁴³.

Considerando que o ser enquanto potência não tem nenhuma obra que o defina ou nenhuma tarefa que ele tenha o dever de cumprir ou realizar, o conceito de inoperosidade remete à uma

vivência aberta que não se cristaliza no presente, em um lugar, um produto, ou em uma forma específica. Como uma espécie de “meio sem fim”, a inoperosidade diz respeito à ausência de obra no processo do viver, e implica a ideia de uma vivência impessoal, despersonalizada, que não pode ser atribuída a uma unidade psicossomática autolimitante – como um corpo, ou um sujeito.⁴⁴ Ademais, não sendo necessariamente nem um “fazer” nem um “não-fazer” – de maneira que a inoperosidade não se identifica necessariamente à ação, nem à inércia ou ao repouso –, ela é justamente aquilo capaz de desativar o dispositivo governamental, marcado pela orientação da ação do sujeito que constitui a relação de poder. No nosso tempo presente, isso implica na desativação das condições jurídicas e dos comportamentos sociais normatizados e nas práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais que incessantemente são conferidas aos seres vivos.⁴⁵

Esclarecido o conceito de inoperosidade, temos que o problema fundamental da potência destituente que aparece na obra madura de Agamben é o de pensar tal “meio sem fim” como uma existência livre de aspirações teleológicas, como uma ação-passiva capaz de depor os princípios e neutralizar os comandos do poder, mantendo presente sua ausência ontológica, e abrindo espaço para o fluxo de uma potência que não se conforme em ato. Esse projeto é então desenvolvido na hipótese ética de um “uso dos corpos” que, ao invés de se realizar como uma “ação” configuradora de “obra”, busca resgatar o íntimo

⁴¹ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, pp. 20-21.

⁴² AGAMBEN, *Notas sobre a política*, p. 54.

⁴³ AGAMBEN, *O reino e a glória*, p. 162.

⁴⁴ COLLADO; MATOS, *Más allá de la biopolítica*, pp. 146-147.

⁴⁵ AGAMBEN, *O reino e a glória*, pp. 157-162.

entrelaçamento entre “ser” e “viver”, na ideia de uma vida que é vivida sem separação de sua potência: uma “forma-de-vida”.

Significando “a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos” e estabelecendo com isso um ponto de indeterminação entre constituinte e constituído, o “uso” diz respeito à imanência, enquanto movimento de autoconstituição e autopresentação do ser.⁴⁶ Trata-se de uma categoria primária de caráter afetivo, relação imediata não-determinada por meio da qual o ser estabelece uma intimidade com o mundo gerando os elementos primeiros do hábito e da linguagem, fundamentais ao campo normativo que é estilizado na dimensão do cuidado. É o que dá substancialidade ao ser, e se “o si nada mais é do que o uso de si”, romper definitivamente com a estrutura normativa que o sobredetermina exige pensar o “uso de si”.⁴⁷

Já o corpo aqui aparece como o lugar da vida por excelência, um campo imanente da potência no qual a vida se singulariza constantemente. Funcionando não tanto como limite e sim como um umbral que possibilita o trânsito e os processos de comunicação, o mais correto seria então dizer que, para Agamben, nunca se é ou se tem um corpo, mas sempre se está sendo um corpo que pode ser ou não ser.⁴⁸

Nesses termos, o destituente que Agamben busca exige uma ética da inoperosidade e um uso de si na qual a

forma-de-vida não corresponda a nenhuma norma, senão àquela que garanta a interminável voragem do fluxo do ser. Como resultado, teríamos a abertura de uma senda para a configuração de uma política emancipada da cisão maquínica, uma política da forma-de-vida, na qual está em jogo uma vida que nunca poderia ser separada de suas regras, visto que sua forma é gerada vivendo. Em suma, “uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver”,⁴⁹ como um testemunho de si no próprio ser e que se expressa a si em cada corpo.

3. A crítica da prática II: Michael Hardt, Antonio Negri e o destituente como reorganização da produção

Desde 1992, Antonio Negri ressalta que sair da atual crise do poder constituinte exige que pensemos “a construção de um modelo constitucional que mantenha aberta a capacidade formadora do próprio poder constituinte”.⁵⁰ Em sua mais recente obra escrita em coautoria com Michael Hardt, *assembly*,⁵¹ vemos uma intensificação desse compromisso e a afirmação de que tanto a manutenção da capacidade do poder constituinte exige uma prática destituente, quanto a efetivação do destituente exige também pensar novas estratégias constituintes.

O argumento dos autores se inicia então pela crítica ao raciocínio – como aquele sustentado por Agamben – que coloca em questão a natureza revolucionária do poder constituinte e o apresenta como

⁴⁶ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 48.

⁴⁷ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, pp. 53-4.

⁴⁸ COLLADO; MATOS, *Más allá de la biopolítica*, p. 44.

⁴⁹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, pp. 233-4.

⁵⁰ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 42.

⁵¹ O título da obra, grafado e impresso como letras minúsculas, parece-nos proposital, como indicativo de que se tratará de formas de organização difusas e horizontais, de se estar-junto com um propósito, enfim, de formas de assembleia não institucionalizadas.

algo que permanece, paradoxalmente, inseparável do poder constituído, formando com ele um sistema do qual é preciso se desfazer. Afinal, já nos anos 1990, Negri estabelecera o conceito de poder constituinte como uma potência que se recusa a ser encerrada, um “processo absoluto da liberdade” que abre um horizonte para o devir, de modo que, quando desencadeado, “toda determinação é liberada e permanece livre”.⁵² Logo, o que se encontra na instância desse “processo absoluto” não é um vazio infinito, mas sim uma abundância de possibilidades que não se exaurem por completo na síntese de um poder constituído.

A primeira coisa que é preciso ter em mente aqui é que a noção de poder constituinte mobilizada pelos autores nomeia algo que “não pode mais ser concebido em termos puramente políticos, precisando ser misturado com comportamentos sociais e novas tecnologias de subsistência, resistência e transformação da vida”.⁵³ Ela se refere à potência da vida, manifesta na produção de afetos e linguagem, na cooperação social, nos corpos e desejos, na invenção de novos modos de vida. Em suma, o “poder constituinte” aqui se refere ao movimento social de criação de novas subjetividades no processo de escape da sujeição. Logo, trata-se de um processo sempre excedente àquilo que se consolida em termos de uma constituição formal, uma força que permanece sempre operante e constitutiva mesmo naquilo que aparentemente fracassa.⁵⁴ Em outras palavras, o poder constituinte é tomado como um “dispositivo político em ação”, uma “potência acumulada” que não

existe como um evento unificado, mas sim como uma ação contínua que se replica de forma contínua, heterogênea e não-linear no tempo social, enfim, uma potência criativa cujos efeitos perduram e se acumulam de forma consistente, tendendo a se tornar um modo de vida.⁵⁵ Logo, é inviável compreender poder constituinte e poder constituído como partes que se articulam dialeticamente, tendo em vista que a potência constituinte jamais se esgota na dimensão do poder constituído.

Para compreender adequadamente essa natureza do poder constituinte, sempre excessiva em relação ao poder constituído – excesso esse que corresponde justamente ao que pode se configurar como uma potência “destituinte” – é preciso retomar o caminho da formulação dessa hipótese ontológica do excesso.

3.1. A ontologia do poder constituinte

A forma como Antonio Negri pensa o poder é explicitamente influenciada pelas reflexões próprias ao pós-estruturalismo francês. Em *Como e quando eu li Foucault*, Negri esclarece que, ao final dos anos 1970, ao ler *Vigiar e punir* em consonância com os estudos sobre Spinoza que principiava para a futura escrita de *A anomalia selvagem*, a noção de resistência apresentada pelo filósofo francês não lhe aparecia como algo que pudesse ser reduzido a um mero desdobramento do poder, como algo submetido a sua circulação, mas, ao contrário, como algo independente, primário e constitutivo, um contrapoder dissociado do poder e, assim, passível de ser compreendido como potência.

⁵² NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 20-42.

⁵³ HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 41.

⁵⁴ NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 439-441.

⁵⁵ NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 33-6.

Essa leitura de Negri é então reforçada pelo contato com a obra de Gilles Deleuze que, em uma série de notas redigidas em 1977 e publicadas sob o título *Desejo e prazer*, explicita que “o poder é uma afecção do desejo”, de modo que não seriam os dispositivos de poder que seriam constituintes – conforme pensava Foucault –, mas sim os agenciamentos do desejo que, na condição de elemento primário, configura-se como linhas de fuga nos fluxos que se disseminam de várias formas, inclusive, como formações de relações de poder.⁵⁶

É justamente essa leitura de Deleuze, afirmativa de uma potência sem confins do desejo, que Negri toma para si. Já em 1990, em uma entrevista na qual o pensador italiano realiza com o filósofo francês intitulada *O devir revolucionário e as criações políticas*, ele questiona acerca das possibilidades de se instaurar então um novo pragmatismo militante, arraigado na potência e na vida e capaz de se prolongar politicamente na história.⁵⁷ Tal pergunta tinha como pano de fundo a experiência militante do filósofo italiano dos anos 1960 e 1970 e um contexto de autorreflexão que se consolidou como “autonomia operária”, algo que “não era um movimento uniforme, mas antes um antagonismo feito de tensões entre inúmeras hipóteses que partilhavam entre si apenas e exclusivamente uma rejeição cabal das modalidades do existente então possíveis”.⁵⁸

À época, parte do pensamento político italiano, articulando o marxismo heterodoxo⁵⁹ e o pós-estruturalismo francês, foi tomado por um questionamento acerca da relação entre sociedade e fábrica, perguntando-se qual a eficácia da ação humana na estruturação da sociedade, quais os efeitos do capitalismo na vida social e vice-versa. Face a um poder capitalista que se estendia rapidamente no controle sobre a vida social, a questão colocada então pelos teóricos dedicados a pensar a luta política era quão ampla e efetiva a resistência poderia ser e como seria possível organizar as relações sociais em um sistema de forças alternativo.⁶⁰

Essa combinação teórica entre o marxismo e a filosofia francesa é realizada à luz de uma série de conflitos sociais que ocorreram em várias partes da Itália e que se estenderam de 1968 até meados de 1977 – período então chamado de “longo Maio italiano”, em referência ao Maio de 68 na França. Como uma ebulição coletiva de devires revolucionários, esses conflitos se desenvolveram em resposta à tensão instaurada pelo processo de contrainsurreição mundial voltado à reordenação do capital, ou seja, face à reestruturação das fábricas que se seguiu à crise do fordismo e em resposta aos novos movimentos urbanos-estudantis que marcaram o final da década de 1960, quando o epicentro das lutas passava a se expandir para diversos outros campos do tecido social.⁶¹

⁵⁶ DELEUZE, *Desejo e prazer*, pp. 18-20.

⁵⁷ DELEUZE; NEGRI, *O devir revolucionário e as criações políticas*, p. 72.

⁵⁸ TARÌ, *Um piano nas barricadas*, p. 12.

⁵⁹ Nesse ponto, o trabalho de Mario Tronti *Trabalhadores e capital* (1966), ao sustentar que a resistência trabalhadora teria primado sobre a estratégia do capital, foi crucial para essa convergência.

⁶⁰ NEGRI, *An Italian breakpoint*, p. 84.

⁶¹ Na Itália, esse “processo de reestruturação das fábricas” envolveu medidas de redução de mão-de-obra – responsáveis por lançar diversos desempregados na sociedade –, de divisão de setores – antes constituintes de uma única fábrica, em unidades descentralizadas que foram territorialmente deslocadas

Tais lutas operárias que demarcam o longo Maio italiano, em contraposição às formas de organização que se deram entre os anos 1950 e 1960 – atravessadas por sindicatos e partidos, e que mostravam que a fábrica gerida pelos próprios operários era mais produtiva do que sob um modelo mediado e verticalizado –, ocorreram na forma de uma “autonomia do negativo”.⁶² Realizadas a partir de uma série de técnicas de sabotagem, guerrilha e objetivos de antiprodução, elas buscavam construir uma situação de ingovernabilidade nas fábricas – algo que, na esteira conceitual deste trabalho, podemos chamar de “estratégia destituente”.

É nesse contexto de modificação da luta operária que a hipótese do poder constituinte de Negri é cunhada, de forma engajada em realizar uma análise concreta da subjetivação política e do desenvolvimento capitalista em sua extensão global.⁶³ Tendo em vista a experiência dos anos 1960 – que evidenciou o potencial produtivo e a capacidade de auto-organização dos trabalhadores –, e seu desenrolar nos anos 1970, tal hipótese surge da percepção acerca da existência de um trabalho vivo intelectualizado – que não

é necessariamente um trabalho “mais qualificado” –, afetivo e comunicacional, enfim, um “trabalho imaterial” que seria fundamental e determinante da capacidade produtiva social.⁶⁴ Trata-se aqui de um conceito voltado a compreender uma espécie de trabalho que não pode ser definido estritamente em uma dimensão material como “transformação da natureza”, visto ser marcado principalmente pelo investimento da subjetividade no processo de articulação coletiva, de gestão da informação e de tomada de decisões.

Essa modificação do trabalho demarcaria então a renovação do capitalismo em termos cognitivos e a transição de um “operário massa” para um “operário social”⁶⁵ cujo grande pilar de sustentação da produção e da riqueza deixava de ser o trabalho imediato executado, ou o tempo de trabalho gasto, e passava a ser o indivíduo social – ou seja, aquele empreendedor de si no qual se reúnem a compreensão da natureza e o domínio sobre ela adquirido no decorrer da existência no corpo social⁶⁶ –, sua experiência de vida acumulada, inclusive, nos momentos de não-trabalho.

–, bem como mudanças no sistema de produção, que deixou de ser pensado no esquema de linha de montagem para ser despido de regras fixamente pré-estabelecidas e metas objetivas, tornando-se mais flexível no que diz respeito à relação entre o trabalhador e as máquinas. Essas modificações tinham por objetivo atacar a composição técnica de classe, destruir a organização política operária e aumentar a produção pela individualização e acúmulo de tarefas. Para um relato detalhado desse processo, cf. TARÌ, *Um piano nas barricadas*.

⁶² DE FEO, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale apud TARÌ, Um piano nas barricadas*, p. 20.

⁶³ NEGRI, *Biopower and biopolitics*, p. 124.

⁶⁴ É imperioso destacar aqui a importância da crítica feminista que se desenvolveu no interior do movimento operário – por pensadoras como Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici, Leopoldina Fortunati e Alisa Del Re – para a cunhagem dessa concepção de trabalho imaterial, à medida em que chamava a atenção para a dimensão reprodutiva do trabalho doméstico e apontava sua importância para o sistema capitalista (BALESTRINI; MORONI, *La horde d'or*).

⁶⁵ Partindo do pressuposto de que a composição de classe é um resultado da luta, e não sua condição, o conceito de “operário social” surge para demarcar uma mudança nessa composição de classe, observada a partir de movimentos como maio de 68 na França, e o “longo 68” na Itália que dura até o final dos anos 1970 (COCCO, *Introdução*, pp. 15-22).

⁶⁶ LAZZARATO; NEGRI, *Trabalho imaterial e subjetividade*, pp. 25-8.

Essa autovalorização proletária por intermédio do trabalho imaterial foi um ponto crucial na reestruturação do sistema pós-fordista dos anos 1970 que expropriou e recentralizou a produção agora consciente de que “é a alma do operário que deve descer na oficina, é a sua personalidade, a sua subjetividade, que deve ser organizada e comandada”.⁶⁷ Porém, a grande questão que emerge então para Negri é: quando esse trabalho imaterial é reconhecido como base fundamental da produção e investido no ciclo do capital, ele não se reproduz apenas na forma da exploração, mas também como excesso social autônomo, como reprodução de subjetividade⁶⁸ – desenvolvendo-se em novas formas de lutas, como aquelas de viés destituente que se constituíram na “autonomia operária”. Recorrendo a um momento intuído por Marx nos *Grundrisse* – mais especificamente, no *Fragmento sobre as máquinas* –, em que “o conjunto do capital fixo se transforma no seu contrário, em produção de subjetividade”⁶⁹, tem-se o estabelecimento das condições para a emergência de uma nova força de trabalho como modo de vida, capaz de superar o antagonismo dialético de classes.

O excesso do poder constituinte em relação ao poder constituído se baseia então no seguinte raciocínio: mediante as necessidades do capitalismo contemporâneo de uma circulação econômica como gestão da vida, o trabalho tem se desenvolvido sob a

forma imaterial de capacidades cognitivas – organizativas, criativas, afetivas, estéticas, etc. – de mediar relações e compor com as diferenças, de modo que a produção econômica tem se mostrado cada vez mais como produção e reprodução de formas de vida e de subjetividades.⁷⁰ Nesse processo, a resistência constituinte aparece, portanto, como algo gerado dessa base comum de forças sociais que sustenta as relações de poder institucionalizadas, mas que é em si mesma um sistema de cooperação cujas práticas, hábitos e desejos envolvidos são fonte de inovação no campo da subjetividade. Ou seja, as relações de poder implicadas no trabalho não produzem somente subjugação ao modo de produção capitalista, mas fornecem também tecnologias para uma subjetivação que, no nível do capital cognitivo, são capazes de constituir reativamente novas formas de trabalho vivo pela apropriação de frações do capital fixado, desenvolvendo por meio da cooperação de singularidades uma produção ainda maior, um “êxodo” ou “excesso”⁷¹ que não é imediatamente integrado nas redes de poder do capital.⁷²

Percebe-se então que, ao contrário do determinismo funcional que Agamben reconhece na técnica, a hipótese de Negri parte da possibilidade de se pensar diversos usos das técnicas e meios de produção disponíveis. Assim, mais do que uma mera fase de transição que reordena os fluxos do capital, para ele, o investimento técnico na subjetividade

⁶⁷ LAZZARATO; NEGRI, *Trabalho imaterial e subjetividade*, p. 25.

⁶⁸ LAZZARATO; NEGRI, *Trabalho imaterial e subjetividade*, p. 30.

⁶⁹ LAZZARATO; NEGRI, *Trabalho imaterial e subjetividade*, p. 35.

⁷⁰ HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 232.

⁷¹ Destaca-se aqui que Hardt e Negri buscam evitar o termo “excesso” para designar a produção biopolítica, tendo em vista que, do ponto de vista social, o poder produtivo da multidão nunca é demais. Por esse motivo, eles mobilizam o termo “êxodo” como um substituto para esse “excesso” biopolítico. (HARDT; NEGRI, *Commonwealth*, p. 152).

⁷² NEGRI, *Marx after Foucault*, p. 190.

no regime capitalista abre também espaço para a produção de novos modos de ser resistentes ao poder constituído, apresentando-se “sobre a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes”. Em outras palavras, ao estruturar e organizar a produção, o processo de exploração capitalista dispõe técnicas de cooperação e subjetivação que, quando reapropriadas pelos trabalhadores, reformulam as relações de força em termos de autonomia, destituindo o próprio comando capitalista que lhe viabilizou.

Agora, cada reapropriação equivale a uma privação [destituzione] do comando capitalista. Esse processo de apropriação, especialmente quando conduzido pelos trabalhadores imateriais – que hoje são majoritários nos processos de criação de valor – é muito forte, muito eficaz no seu desenvolvimento; isso traz a crise. Mas não haveria crise se pensássemos que ela surgiu espontaneamente dos processos de reapropriação e expulsão. Não é assim que as coisas são. A crise precisa de um embate conflituoso, uma realidade política que se mova ativamente para a destruição não apenas da relação de exploração, mas também da condição de coação que a sustenta. Na verdade, quando se fala em reapropriação pelo sujeito antagonista, não se fala simplesmente das mudanças ocorridas na qualidade da força de trabalho (que decorrem da absorção de parcelas do capital fixo); estamos falando basicamente de uma reapropriação da cooperação que foi incentivada na reestruturação capitalista da produção e que foi então expropriada – e

esse é o drama essencial dessa fase crítica. Quando se fala em recuperação e reapropriação do capital fixo, longe de se expressar em termos maculados pelo economicismo, a análise entra antes naquele terreno de cooperação que agora é regulado pelo capital em termos biopolíticos. Privar o capital dessa função significa recuperar para a força de trabalho uma capacidade autônoma de cooperação.⁷³

É justamente essa resistência do comum que recupera a cooperação para o lado da força de trabalho, que é então entendida como potência constituinte. Uma força primária, criativa e inventiva, oposta ao poder – aqui identificado ao conceito marxiano de capital, fundamentalmente conservador –, cujo funcionamento se dá pela apropriação das inovações produzidas pelas forças que o enfrentam.⁷⁴ Assim, a conclusão é que o capital não apenas assujeita, reprime e expropria, mas também produz próteses mentais, linguísticas, emocionais e maquínicas que podem ser incorporadas e ressignificadas em um processo de subjetivação, formando “dispositivos de êxodo”⁷⁵ e estabelecendo, assim, os limites e as condições para a sua própria destituição.⁷⁶

Esclarecidas essas premissas, convém agora explicar como o problema do

⁷³ NEGRI, *Acting in common, and the limites of capital*, p. 73. No original: “Now, every reappropriation amounts to an ousting [destituzione] of capitalist command. This process of appropriation, especially when conducted by the immaterial workers – who today are majoritarian in the processes of value creation – is very strong, very efficacious in its development; it brings about crisis. But there would be no crisis if we thought that it arose spontaneously from the processes of reappropriation and ousting. That is not how things are. The crisis needs a conflictual clash, a political reality that actively moves for the destruction not simply of the relation of exploitation, but also of the condition of enforcement that sustains it. In fact, when one speaks of reappropriation by the antagonist subject, one is not speaking simply of the changes taking place in the quality of labour power (which derive from the absorption of portions of fixed capital); we are speaking basically of a reappropriation of the cooperation that was incentivised in the capitalist restructuring of production and was then expropriated – and this is the essential drama of this critical phase. When it speaks of recuperation and reappropriation of fixed capital, far from expressing itself in terms that are tainted with economism, the analysis enters rather onto that terrain of cooperation that is now regulated by capital in biopolitical terms. Ousting capital from this function means recovering for labour power an autonomous capacity of cooperation”.

⁷⁴ HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 234.

⁷⁵ NEGRI, *Reflections on the use of dialectics*, p. 44.

⁷⁶ NEGRI, *Acting in common, and the limites of capital*, p. 72.

destituinte se insere em 2017 nessa reflexão acerca do poder constituinte.

3.2. Organização e consolidação do destituinte

Podemos dizer que os trabalhos de Hardt e Negri são marcados por uma aposta no poder constituinte dos movimentos sociais que, apesar de à primeira vista aparentarem serem de natureza puramente negativa por não apresentarem pautas claras, produzem uma ressonância intempestiva de forças na história provenientes da experiência de sublevação desses corpos na rua. Ou seja, apesar da dificuldade dos movimentos sociais que têm marcado as últimas décadas em consolidarem suas demandas, existiria um fator constituinte desses movimentos que não é de natureza jurídica, nem corresponde a um evento unificado, mas que diz respeito a uma ação que se replica em rede, cujos efeitos perduram e se acumulam de forma consistente tendendo a se tornar um modo de vida.⁷⁷ Assim, o primeiro indício de uma inevitável produção constituinte no campo do destituinte jaz no processo de subjetivação democrática que esses movimentos desencadeiam e que é fundamental para o acontecimento de outras sublevações.

Porém, apesar de reconhecerem sob as lentes deleuzianas uma espécie de ontologia da potência na ação destituinte-constituinte, em *assembly* eles deixam bem claro que isso não significa que a resistência destituinte está dada, mas sim que ela é possível. Para que o destituinte se realize de fato – e não sejam expropriados pelo projeto político reacionário das ultras direitas,

responsáveis por subverter os dissonantes discursos e objetivos ali presentes unificando-os em um sentido favorável à ordem capitalista – é preciso não só que os processos de assujeitamento em jogo na governamentalidade neoliberal sejam desmistificados e abandonados, mas também desafiados e combatidos, o que implica assumir um plano constituinte de subjetivação diverso do constituído capaz de produzir formas de vidas alternativas. Ou seja, se a dinâmica dos movimentos sociais atuais indica que as instituições existentes não são o campo no qual a vontade política de mudança encontra espaço e sim seu objeto de recusa, é também importante saber identificar quais as estruturas de cooperação e subjetivação que mobilizam essa ação coletiva destituinte para que elas sejam potencializadas sistematicamente na instituição de novas formas de organização do social.⁷⁸

Nesses termos, a constituição de um novo comum como reordenação de forças contrárias ao diagrama do poder não ocorre de forma espontânea, nem a partir de um simples cancelamento do sujeito.⁷⁹ Ela exige a estruturação de um processo adequado de subjetivação e produção que não possa ser cooptado de forma previsível e administrável pelo atual sistema de poder constituído. Por isso, o fio condutor que se destaca em *assembly* é a tese de que a crítica ao modelo institucional vigente e à configuração de lideranças como uma “vanguarda capaz de guiar as massas” não deve se desdobrar em um “fetichismo da horizontalidade”,⁸⁰ em uma recusa total a qualquer tipo de processo organizador ou estruturante ao ponto da “resposta imune saudável se tornar uma

⁷⁷ HARDT; NEGRI, *Assembly*, pp. 33-6.

⁷⁸ HARDT; NEGRI, *Assembly*, p. 21.

⁷⁹ HARDT; NEGRI, *Assembly*, p. 121.

⁸⁰ HARDT; NEGRI, *Assembly*, pp. XIV-XV.

desordem autoimune”.⁸¹ É preciso também saber inventar novos mecanismos democráticos de organização política – em termos de coalizão das singularidades e sem hierarquias fixas –, buscando substituir os antigos. Em suma, para se criar relações sociais duráveis a partir das quais novas subjetividades possam emergir sem serem absorvidas seletivamente e de maneira distorcida pelo atual sistema de governamentalidade neoliberal, é fundamental que a reflexão destituente não se aparte da constituinte.

Nas palavras dos autores:

Combater o neoliberalismo requer primeiro um projeto destituente. Devemos não apenas desafiar os processos de esvaziamento do público e do direito capitalista de extrair e privatizar o comum, mas também desmistificar e combater os processos de sujeição neoliberal. Como podemos sabotar e bloquear as engrenagens das máquinas que produzem e reproduzem a subjetividade neoliberal? Essa batalha é possível porque estamos dentro do projeto produtivo dominado pelo capital. Não é paradoxal para nós tomar o que é poder para o capital – a sujeição – como uma ocasião para uma subjetivação destituente. Seguindo a tradição marxista de subversão, isso significa, por um lado, que a sujeição capitalista é sempre obrigada a individualizar os sujeitos produtivos e, por outro, que os sujeitos colocados para trabalhar podem descobrir em suas próprias atividades que eles não são apenas indivíduos, mas que também têm potencial para agir em conjunto. Para dar sentido a esse estar-junto é preciso sabotar o projeto capitalista, não só bloqueando as máquinas capitalistas, mas também

destruindo os mecanismos ideológicos e materiais de organização do trabalho e da sociedade, junto com sua sujeição individualista. A esse esforço destituente precisa ser adicionado um projeto constituinte de subjetivação, isto é, na linguagem que usamos anteriormente, a construção de agenciamentos maquinicos para produzir subjetividades alternativas.⁸²

Aqui jaz a raiz da distinção entre a “hipótese Agamben” acerca do destituente. Para a dupla, a ideia de um êxodo pensado em termos de abandono ou inoperosidade aparece como fadado ao fracasso, visto não haver um radiante “fora” da luta contra o poder constituído a ser acessado. Por isso, a prática destituente não pode ser tomada como um mero abandono ou recusa de produzir, mas sim como uma recusa de produzir em determinado fluxo – diga-se, nos termos do capital. Consequentemente, Hardt e Negri sustentarão que um êxodo bem-sucedido exige um passo além: organizar a produção que excede os limites dessa relação de poder institucionalizada, atacando suas bases e subvertendo-a de forma revolucionária.⁸³ Ele implica uma reapropriação autonomista e subversiva das técnicas de subjetivação comunicativas e cooperativas dispostas pelo capital, a potencialização dos circuitos que emergem dessa ação alternativa e autônoma e sua institucionalização fora dos eixos do capital e do Estado.

⁸¹ HARDT; NEGRI, *Assembly*, p. 6.

⁸² HARDT; NEGRI, *Assembly*, p. 223-4. No original: “To combat neoliberalism requires first a destituent project. We must not only challenge the processes of emptying the public and the capitalist right to extract and privatize the common but also demystify and combat the neoliberal processes of subjection. How can we sabotage and block the gears of the machines that produce and reproduce neoliberal subjectivity? This battle is possible because we are inside the productive project dominated by capital. It is not paradoxical for us to take what is power for capital—subjection—as an occasion for destituent subjectivation. In line with the Marxist tradition of subversion, this means, on one hand, that capitalist subjection is always forced to individualize productive subjects and, on the other, that the subjects put to work can discover in their own activities that they are not merely individuals but also have the potential to act together. To make sense of this being-together one must sabotage the capitalist project, not only blocking capitalist machines but also destroying ideological and material mechanisms of the organization of labor and society, along with their individualist subjection. To this destituent endeavor needs to be added a constituent project of subjectivation, that is, in the language we used earlier, the construction of machinic assemblages to produce alternative subjectivities”.

⁸³ HARDT; NEGRI, *Commonwealth*, pp. 152-153 e 242-243.

Conclusão

Este trabalho teve por objetivo apresentar, ainda que de forma panorâmica, algumas das principais reflexões em torno do conceito de “destituinte” no âmbito do pensamento político contemporâneo.

Trata-se de um campo de reflexão ainda recente, mas cuja importância se justifica tendo em vista o problema instaurado pelos movimentos sociais das últimas décadas: se por um lado eles se negam a uma auto redução identitária representável por lideranças definidas previamente ao processo de dissenso, por outro eles emergem no interior de um sistema normativo formal que exige precisamente esse procedimento de transferência decisória a instâncias designadas como “especializadas” para o funcionamento “democrático” do poder constituído. Como consequência, em tempos de vigilância massiva, coleta e processamento de dados, e intensificação dos fluxos de comunicação e desinformação, o que temos visto é a tradução da força dessas manifestações e de sua vontade des-constituente nos termos do discurso neoliberal e de extrema-direita. Afinal, enquanto são censurados ou deslegitimados pelo constitucionalismo procedimental por se configurarem como uma “política sem objeto”⁸⁴, e não reproduzirem ou mobilizarem sentidos previamente constituídos, eles acabam por abrir uma via para a ascensão de novos governos de viés autoritário e populista – voltados a conservar e fortalecer antigas relações de poder consolidadas em termos raciais, coloniais, patriarcais, sexuais, econômicos, etc. –, que se apresentam

como alternativa à falência dos projetos até então propostos.

Face a esse quadro, se assumirmos que o papel da crítica consiste também em compreender as especificidades da *práxis* no presente – e não simplesmente em descartá-las tendo em mente um modelo constituído a partir de experiências passadas –, é preciso que ela se formule justamente a partir dos impasses políticos que se colocam no interior das fraturas e dos casos limites que emergem como singularidades. Logo, resolver a crise do poder constituente que hoje se impõe exige trabalhar também com a manifestação da vontade des-constituente em seus próprios termos, ou seja, comprometendo-se com o fato de que seu objetivo não é tomar as instituições políticas como elas são hoje, nem ocupar os atuais postos de governo com líderes melhores, mas alterar fundamentalmente as relações de poder sob as quais elas se sustentam.⁸⁵

É justamente essa a tarefa que tem sido encarada atualmente no interior do pensamento destituente que, de forma geral, compromete-se com uma perspectiva negativa do jogo político. Não como uma teorização da política como espaço vazio de conflitos, mas sim que a percebe como resultado da fratura de seu fundamento. Nesses termos, o que podemos dizer é que o pensamento destituente coloca em questão a força interruptiva, o movimento político de abertura para a emergência de outros possíveis, de um novo que ainda não se sabe o que é.

⁸⁴ CUSSET, *Les nouvelles logiques de la révolte*, p. 132.

⁸⁵ HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 71.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. *Revista do Departamento de Psicologia*, v. 18, n. 1, pp. 11-28, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. Ideia do poder. In: *Ideia de prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 61-62, 1987.
- AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre a política. In: *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 53-56, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, pp. 25-54, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: homo sacer, IV. 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Por uma teoria do poder destituente*. Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 2 set. 2020.
- AMATO, Pierandrea et. al. Editorial. *Pouvoir destituant: les révoltes métropolitaines*, n. 3, pp. 11-16, 2008.
- BALESTRINI, Nanni; MORONI, Primo. *La horde d'or: la grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle. Italie 1968-1977*. Trad. Jeanne Revel, Jean-Baptiste Leroux, Pierre Vincent Cresceri et Laurent Guilloteau. Paris: L'éclat, 2017.
- BEAUD, Olivier. *La puissance de l'État*. Paris: PUF, 1994.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, pp. 121-156, 2011.
- BURDEAU, Georges. *Traité de science politique*. V. IV. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1950.
- CHRISTODOULIDIS, Emílios. Against substitution: the constitutional thinking of dissensus. In: LOUGHLIN, Martin. WALKER, Neil. *The Paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*. Oxford: Oxford University, pp. 189-210, 2007.
- COCCO, Giuseppe. Introdução. In: *Trabalho imaterial*. Trad. Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 7-24, 2001.
- COLLADO, Francis Garcia; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Más allá de la biopolítica: biopotencia, bioarqtuía, bioemergencia*. Girona: Documenta Universitaria, 2020.
- CUSSET, François. Les nouvelles logiques de la révolte: enquête sur le renouveau pratique et théorique de la contestation. *Revue du crier*, v. 2, n. 2, pp. 128-43, 2015.
- DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. Trad. Luiz B. L. Orlandi. *Cadernos de subjetividade*, n. especial, pp. 15-25, 1996.
- DELEUZE, Gilles; NEGRI, Antonio. O devir revolucionário e as criações políticas. Trad. João H. Costa Vargas. *Novos Estudos*, n. 28, pp. 67-73, 1990.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensiero istituyente: tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Giulio Einaudi, 2020.
- FREITAS, Lorena Martoni de. A sociedade de segurança segundo Michel Foucault: os limites da efetividade do direito no paradigma da governamentalidade. *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 7, pp. 103-122, 2019.

- 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. *Revista da Faculdade de Direito UFMG*, n. 71, pp. 47-68, 2017.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *assembly*. New York: Oxford University, 2017.
- INVISÍVEL, Comitê. *Agora*. Trad. Vinícius Honesko. São Paulo: N-1, 2017.
- INVISÍVEL, Comitê. *Aos nossos amigos*. Trad. Edições antipáticas. São Paulo: N-1, 2016.
- LAUDANI, Raffaele. *Disobedience in western political thought: a genealogy*. Trad. Jason Francis McGimsey. Cambridge: Cambridge University, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial e subjetividade. In: *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 25-42, 2001.
- NEGRI, Antonio. Acting in common, and the limites of capital. In: *Marx and Foucault*. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity, 2017, pp. 63-73.
- NEGRI, Antonio. An Italian breakpoint: production versus development. In: *Marx and Foucault*. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity, pp. 84-93, 2017.
- NEGRI, Antonio. Biopower and Biopolitics: Subjectivities in Struggle. Interview with Luca Salza. In: *Marx and Foucault*. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity, pp. 123-34, 2017.
- NEGRI, Antonio. Marx after Foucault: the subject refound. In: *Marx and Foucault*. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity, pp. 188-198, 2017.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*. Trad. Adriano Platti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NEGRI, Antonio. Reflections on the use of dialectics. In: *Marx and Foucault*. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity Press, pp. 37-46, 2017.
- PINTO, Luzia Marques da Silva Cabral. *O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização*. (Tese de doutorado) Universidade de Sevilla, 2012. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/5679> 9. Acesso em 22 jun. 2021.
- SITUACIONES, Colectivo. *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano, 2002.
- TARÌ, Marcello. *Um piano nas barricadas: autonomia operária (1973-1979)*. Trad. Edições Antipáticas. Lisboa: Edições Antipáticas, 2013.

Recebido em 24 de setembro de 2022

Aceito em 03 de dezembro de 2022



Sem título
(Gabriella Morais, [2021?])

Técnica: pintura em tela

Perspectivas para a desinstituição da democracia representativa

Perspectives for dis-institution of representative democracy

Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho*

Resumo: O presente artigo propõe uma análise radicalmente crítica da democracia representativa, inserindo-se nas discussões que posicionam a democracia radical como chave de leitura crítica dos mecanismos representativos. Nesse sentido, utiliza-se o conceito de desinstituição, tal como proposto por Andityas Matos, como uma prática que permita a ruptura com a representação política e a emergência de novas configurações políticas. Dialogando com autores como Jacques Rancière e Ellen Woods, esse trabalho busca evidenciar os problemas da fórmula nomeada *democracia representativa*, tensionando as condições do presente que impõem a prática representativa como destino inescapável das sociedades contemporâneas. Traçando paralelos com autores como Douglas Lummis, Cornelius Castoriadis e o grupo Comitê Invisível, objetiva-se apresentar a democracia radical como realidade possível, apresentando, para tanto, os elementos que fundamentam a aposta na recomposição dos sentidos políticos de uma comunidade efetivamente democrática.

Palavras-chave: desinstituição; representação política; democracia radical.

Abstract: This paper proposes a radically critical analysis of representative democracy, inserting itself in the discussions that place radical democracy as a key to a critical reading of representative mechanisms. In this sense, the concept of dis-institution is used, as proposed by Andityas Matos, as a practice that allows a rupture with political representation and the emergence of new political configurations. Dialoguing with authors such as Jacques Rancière and Ellen Woods, the work seeks to highlight the problems of the formula named *representative democracy*, stressing the conditions of the present that impose representative practice on the inescapable destiny of contemporary societies. Drawing parallels with authors such as Douglas Lummis, Cornelius Castoriadis and the Invisible Committee group, the objective is to present radical democracy as a possible reality, presenting the elements that support the commitment to recomposing the political meanings of an effectively democratic community.

Keywords: dis-institution; political representation; radical democracy.



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.

* Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre e Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Desenvolve pesquisa nas áreas de Filosofia do Direito e Filosofia Política, tendo defendido dissertação intitulada *A insurreição no agora: comuna, novas formas-de-vida e a desinstituição da democracia representativa*. E-mail: rodrigo.wsrf@hotmail.com.

Introdução

Muitos Estados contemporâneos se definem como democracias, adotando a representação política como o elemento de operacionalização do sistema democrático. Esse modelo se consolidou principalmente na Europa Ocidental e nos Estados Unidos ao longo do século XX, em especial após a Segunda Guerra Mundial. Trata-se do esquema político no qual, como anuncia a *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, o poder político é exercido por representantes eleitos, utilizando-se de estruturas constituídas dentro dos marcos da legalidade e da institucionalidade. Atualmente, grande parte do chamado “mundo ocidental” adota a fórmula da democracia representativa, que existe em diversos países do globo.

Compreendendo que a democracia representativa é fundamental para o funcionamento do mundo contemporâneo, o presente trabalho busca realizar uma crítica radical a esse dispositivo. As discussões aqui realizadas estão posicionadas na área de influência das teorias sobre a democracia radical,¹ sendo esse conceito fundamental para compreensão das apostas políticas e filosóficas empreendidas na pesquisa. A democracia radical, como se estudará mais detidamente adiante, é “la fuente vital de energía en el centro de toda política viviente”,² uma condição de

existência em luta que pressupõe a vivência imediata e permanente do poder político pela totalidade das subjetividades que compõe uma comunidade. Em uma realidade radicalmente democrática, “os sujeitos que estão na base da pirâmide são exatamente os mesmos que governam e decidem, tornando inútil a estrutura representativo-hierárquica”,³ sendo essa uma prática que rejeita, portanto, a hierarquia entre os sujeitos; a representação política, como experimentada nos Estados contemporâneos; a capacidade de uns terem poder de mando sobre outros e outras práticas constitutivas do mundo atual. Contra esses elementos, a democracia radical é a experiência da horizontalidade, da vivência comum das singularidades de determinada coletividade e da dissipação do poder entre a totalidade dos sujeitos envolvidos na experiência política.

O presente trabalho utiliza a democracia radical como chave de leitura para uma proposta desinstituinte da representação política e sua forma operacional, a democracia representativa.

O conceito de desinstituição foi proposto por Andityas Matos, podendo ser entendido como um movimento que nega as condições do presente e que rompe com as estruturas institucionais dominantes de seu tempo, possibilitando,

¹ Democracia radical é um termo adotado por autores como Douglas Lummis e Andityas Matos, cujo sentido busca retomar o conteúdo da palavra democracia, usando o termo “radical” como um intensificador que aponta para a raiz da questão democrática. Trata-se de uma realidade que recusa a representação política, a hierarquia social e a justificação de um poder que oprima e submeta os seres humanos. Conforme define Matos, “o que chamo de democracia radical assume a abertura total da realidade, sua indeterminação ôntica e a contínua reconstrução provisória e precária de fórmulas e procedimentos por meio de uma política dos afetos da qual não estão ausentes dimensões tidas como reprováveis pelos democratas diretos ou indiretos, tais como a oposição irresolúvel, o deboche, a fúria, a confiança cega, o jogo, a festa, a comunhão, o êxodo – em uma palavra: o perigo que nos ativa enquanto seres viventes reais, qualidades reais, ainda que cambiáveis, e não meras quantidades que decidem de forma imediata ou diferida” (MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 250).

² LUMMIS, *Democracia radical*, p. 39.

³ MATOS, *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, p. 178.

ao mesmo tempo, a emergência de novas formas instituintes. Nas palavras de Matos, a força desinstituinte se coloca “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”.⁴ Isto é, a desinstituição pode ser compreendida como uma prática que não apenas nega a sujeição às estruturas constituídas e aos dispositivos de poder, mas também como uma força afirmativa que contém a potência para fazer emergir formas diversas daquelas que se combate.

Considerando que o artigo parte de uma perspectiva radicalmente crítica à democracia representativa, é possível afirmar que se busca a ruptura com essa forma política, sendo necessário traçar caminhos para outras configurações da vida coletiva. Nesse sentido, torna-se imperativo fazer usos de práticas desinstituintes contra as estruturas alienantes e violentas dos Estados que fundamentam seu poder político no sistema da democracia representativa e que são absolutamente incompatíveis com uma noção democrático-radical, como se pretende demonstrar ao longo desse artigo.

A primeira parte do presente texto é dedicada a explorar o conceito e as origens da fórmula democracia representativa, buscando-se, para tanto, demonstrar seu caráter contraditório e essencialmente oligárquico. Em seguida, são retomadas as discussões dos Federalistas para exemplificar como a questão dos vastos espaços territoriais e grandes contingentes populacionais é um problema intencionalmente criado para justificar a manutenção da representação

política, não constituindo, portanto, um dado intransponível nas sociedades contemporâneas. A terceira seção procura retomar brevemente o conceito de representação política, delimitando o escopo utilizado no trabalho e compreendendo seu caráter intrinsecamente separador e antidemocrático. Por fim, a última parte se concentra no conceito de democracia radical, em uma tentativa de posicionar essa teoria/práxis como uma realidade possível, emergindo como aposta de um mundo que prescindia da representação política tal como ela é vivenciada na atualidade.

1. Democracia representativa como oxímoro

Inicialmente, cabe destacar que o conceito de *democracia representativa* é resultado de um projeto político específico, não podendo se confundir com o significado próprio de democracia, configurando-se, ao contrário, como uma estrutura própria de governo e de concentração do poder político. É preciso, portanto, investigar o que se quer dizer de fato ao se falar em “democracia representativa” atualmente, escapando da reprodução acrítica desse conceito.

Ellen Woods, em seu livro *Democracy against capitalism*, argumenta que há significativa diferença entre o que se considera ser a primeira experiência democrática, em Atenas e a retomada do conceito de democracia empregado atualmente. Esse último tem suas origens dispersas na Idade Média e na Modernidade, em episódios como a

⁴ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*, p. 75.

Magna Carta⁵ e a Revolução Gloriosa,⁶ que traçaram o esboço dos princípios liberais e do constitucionalismo moderno desenvolvidos ao longo dos séculos posteriores.⁷ A autora defende que houve uma completa resignificação da palavra *democracia*, que passou a ser empregada para designar uma ideia que contrariava frontalmente seu significado original de autogoverno do *demos*.

Diversos são os aspectos que afastam a experiência ateniense da atual concepção de democracia. Um aspecto fundamental são as “implicações sociais do ‘governo pelo *demos*’ – o equilíbrio do poder entre ricos e pobres – como o principal critério da democracia”.⁸ Isso porque, para os atenienses, o aspecto econômico era intrinsecamente relacionado à noção de democracia, de modo que não era possível falar em governo democrático sem se considerar o papel da economia na vida da cidade. Por isso, defende Wood, o camponês-cidadão é a figura mais representativa da primeira experiência democrática, ao conjugar o papel de produtor (trabalhador) e de governante, sendo a liberdade desse camponês a liberdade dos cidadãos sem mestres, que não se

reportavam a ninguém, a não ser ao conjunto da *pólis*.⁹

Por outro lado, na segunda experiência, que culminou na atual forma de democracia representativa, as figuras principais são o nobre feudal e a aristocracia, que incorporavam o papel da “nação política”, isto é, eram os que exerciam ativamente papéis políticos e de ação civil e militar. Porém o faziam para se contrapor à monarquia e ao absolutismo, mantendo a estrutura de privilégio civil e econômico em relação aos camponeses medievais, que eram constantemente subjugados e impedidos de participar politicamente.¹⁰ Essa lógica perdurou por todo período moderno, no qual muitos movimentos republicanos e liberais incorporaram os ideais dos nobres medievais, tais como a defesa da propriedade e de certas liberdades individuais e a limitação política do Estado como sendo princípios democráticos, sempre contrapostos à outra opção, supostamente mais terrível: o despotismo absolutista.

Essa concepção foi acompanhada pela consolidação da representação política, uma vez que apenas os nobres proprietários falavam por todo o conjunto da sociedade, grande parte

⁵ Documento de 1215 que reduz os poderes do monarca inglês e garante direitos (de propriedade) e liberdades (econômicas e políticas) para os barões da Inglaterra.

⁶ Evento que marca o fim do absolutismo político na Inglaterra, em 1688, e a supremacia do Parlamento.

⁷ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 204.

⁸ Tradução nossa. No original: “the social implications of ‘rule by the *demos*’ - such as the balance of power between rich and poor - as the central criterion of democracy” (WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 204).

⁹ A democracia desenvolvida pelos atenienses está longe de ser perfeita. Trata-se de uma experiência que manteve mecanismos de opressão presentes na sociedade da época, notadamente expressos na exclusão das mulheres dos direitos políticos, uma vez que nem ao menos eram consideradas cidadãs. Da mesma forma, o tratamento dispensado aos escravos também era bastante grave, uma vez que estes eram entendidos como objetos desprovidos das prerrogativas de ação política. Contudo, o valor da experiência democrática na antiguidade se dá pela radical novidade constituída, ao romper as hierarquias de nascimento, propriedades e quaisquer títulos que diferenciavam os homens, radicalmente iguais na capacidade de decidir e acessar os espaços de poder. Essa prática, por não ter sido retomada em quase lugar algum nos dois mil anos seguintes, serve de exemplo para demonstrar a capacidade das sociedades humanas em criarem comunidades que rompem com as formas dominantes do poder de sua época.

¹⁰ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 205.

excluída social e economicamente das decisões políticas. Na Inglaterra, na qual a noção de representação política como instrumento institucional se desenvolveu mais precocemente, a nação política exclusiva tomou forma com o Parlamento, que era considerado a corporificação de todos os sujeitos ingleses, mesmo daqueles que não podiam votar ou serem eleitos para uma vaga de representante.¹¹ O Parlamento substituiu o povo, sendo ele o único legitimado a fazer política.

O que se observou, com o passar do tempo e do desenvolvimento do Estado de Direito, é que quanto mais inclusivo é o conceito de “povo”, abarcando quase a totalidade da população, mais o Parlamento (ou similar) avoca para si a exclusividade da política. Isto é, quanto mais formalmente democrática é uma sociedade, menos objetivamente democrática de fato ela é, ou seja, há mais concentração de poder nas mãos de poucos cidadãos. Todos podem ser incluídos no corpo de cidadãos, mas a política é controlada no topo, e entre a multidão e o espaço de poder há o filtro da representação.¹²

Isso ocorre porque a democracia liberal permite um corpo cidadão maior, abrangendo quase todos – diferentemente da concepção ateniense clássica –, ao mesmo tempo em que reduz os poderes da cidadania conferida ao corpo dessa nação política ao efetivar o monopólio da capacidade de ação política às instituições de poder verticalizadas, alienadas e restritas a um pequeno grupo de eleitos. Assim, reforça-se a ideia de uma cidadania passiva, que garante direitos e

liberdades, mas despotencializa a força da militância civil e da atividade social que não esteja contida nas formas institucionalizadas da política.¹³

Jacques Rancière, em sua obra *O ódio à democracia*, realiza uma análise dos diversos conflitos que as sociedades travam em relação ao conceito de democracia com o objetivo de demonstrar que sempre houve grande resistência a uma concepção alternativa de democracia, que se coloque contrariamente às práticas da democracia representativa, isto é, que busque recuperar o sentido radical da democracia, desmistificando o falseamento impresso ao conceito pelas elites dominantes. Para Rancière, representação política não é sinônimo de democracia e, ao aproximar esses dois elementos – democracia e representação –, o que se faz é mascarar que, na verdade, ao se falar em democracia representativa, estamos lidando com um conceito diverso do que a democracia poderia significar.

Nesse sentido, um dos argumentos centrais para Rancière relaciona-se à questão dos títulos para governar. Segundo o autor, a democracia é, em síntese, o governo de *qualquer um*, no qual todos os sujeitos são desprovidos de títulos específicos que os qualifiquem como mais aptos para o governo; títulos esses que podem ser a riqueza, o nascimento ou a sabedoria, características comumente evocadas para justificar o governo de uns sobre os outros.¹⁴ Nas palavras do autor: “a democracia é a indistinção entre governantes e governados, ausência de título particular para o governo político

¹¹ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 205.

¹² WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 206.

¹³ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 208.

¹⁴ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, pp. 54-66, páginas nas quais o autor desenvolve a noção de título como forma de justificação do poder oligárquico, desde a cultura ateniense até os dias atuais.

dos homens reunidos, a ausência de títulos como um todo”.¹⁵

O significado desse argumento tem implicações grandiosas uma vez que qualquer forma de escolha (e.g.: eleições) que objetive conferir o poder político a alguém está embasada, de alguma forma, nas características – títulos – que tal pessoa possua e os demais, não. A exceção seria o sorteio no qual não está em jogo nenhum fundamento de legitimidade ou capacidade, apenas o acaso, que iguala todos os cidadãos. Por outro lado, a base da democracia representativa é precisamente a distinção oligárquica entre governantes e governados, ao realizar a prática da escolha, via eleições, de alguns representantes “melhores” que irão governar a totalidade dos cidadãos.

Em consequência dessa caracterização de democracia, Rancière desenvolve a crítica de que os governos que se autoproclamam democráticos são, na verdade, formas de oligarquias ao invocarem como base de legitimidade a escolha de alguns, entendidos como mais capazes para governar a totalidade da sociedade. Segundo o autor, há uma distorção na ideia de que a democracia representativa seja, de fato, uma forma de democracia. Em suas palavras:

Sendo assim, a palavra democracia não designa propriamente nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo. A ‘sociedade democrática’ é apenas uma pintura fantasiosa, destinada a sustentar tal ou tal princípio do bom governo. As sociedades, tanto no presente quanto no passado, são organizadas pelo jogo das oligarquias.¹⁶

¹⁵ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 118.

¹⁶ O autor continua: “[...] E não existe governo democrático propriamente dito. Os governos se exercem sempre da minoria sobre a maioria. Portanto, o ‘poder do povo’ é necessariamente heterotópico à sociedade não igualitária, assim como ao governo oligárquico. Ele é o que desvia o governo dele mesmo desviando a sociedade dela mesma. Portanto, é igualmente o que separa o exercício do governo da representação da sociedade” (RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 68).

¹⁷ ARISTÓTELES, *A política*, pp. 105-118.

Ao falar em oligarquia, é possível retomar a origem grega do termo, como empregado por Aristóteles, que implica uma forma de distribuição do poder político na qual poucos (*oligoi*) detêm o poder de governar os demais.¹⁷ Como visto anteriormente, a fórmula representativa atua sempre mediante a cisão entre o corpo social e o poder político, sendo esse um pequeno grupo de escolhidos que deve governar a totalidade. Nesse sentido, é certo que a representação opera na lógica oligárquica, permitindo o governo dos poucos em detrimento do governo multitudinário ou, ainda, de governo nenhum.

Outro ponto fundamental é o aspecto eminentemente capitalista assumido pelas democracias liberais. Como observado por Luciano Canfora, para perpetrar a deturpação do conceito de democracia, desde o final do século XX os países ocidentais fizeram a opção política de submissão ao capital internacional, abrindo mão inclusive de parte da “soberania nacional”, permitindo, assim, o direcionamento efetivo das políticas internas e externas pelo poder econômico, não só nas áreas reconhecidamente financeiras, mas em todas as dimensões sociais. Ainda na visão de Canfora, os Estados modernos, em síntese, adotaram uma política “que privilegia ‘o permanente plebiscito dos mercados mundiais’, em comparação ao

mais óbvio e incompetente ‘plebiscito das urnas’¹⁸. Segundo o autor:

Na verdade, é impróprio definir como “democracia” um sistema político no qual o voto é mercadoria no mercado político, e a admissão ao Parlamento requer um “dispêndio” eleitoral fortíssimo por parte do aspirante a “representante popular”. Esse aspecto entristecedor (mais ainda no plano ético do que no democrático) e fundamental do sistema parlamentar permanece, em grande parte, obscuro. Contudo, é o pilar básico do sistema. A camada política representa tendencialmente as classes médio-altas e abastadas.¹⁹

Para além disso, faz-se importante analisar um elemento do constitucionalismo liberal que embasa e legitima toda lógica do Estado de Direito: o poder constituinte, que seria a forma assumida pela vontade popular no momento fundacional da ordem político-jurídica. Nesse sentido, o processo de operacionalização da democracia representativa tem como elemento fundamental o estabelecimento de uma cisão entre constituído e constituinte, entre ato e potência.²⁰ Nessa operação, a democracia é vista apenas em sua dimensão *constituída*, passando a ser limitada e posicionada no tempo e no espaço por uma Constituição ou por um conjunto normativo e perdendo, assim, qualquer caráter de indeterminação ou abertura que possibilitaria novas configurações políticas. Sobre esse caráter ilimitado do constituinte, Antonio Negri afirma:

O poder constituinte manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto. O processo

desencadeado pelo poder constituinte não se detém. Não se trata de limitar o poder constituinte, mas de torná-lo ilimitado. O único conceito possível de constituição é o de revolução: poder constituinte concebido como procedimento absoluto e ilimitado.²¹

Portanto, o que se objetiva com essa separação e consequente supervalorização do constituído sobre o constituinte é o esvaziamento do termo democracia, despotencializando sua capacidade de revelar uma realidade diversa daquela que nos foi imposta no presente. Ao retirar da democracia seu caráter ingovernável, capaz da criação constante de mundos imprevisíveis e, por isso mesmo, tão ameaçadores para a ordem instituída, a Modernidade consolidou uma forma de governo sobre as pessoas, que controla e conforma todos os seres, com procedimentos estabelecidos e molduras consagradas contra as quais não é permitida qualquer transgressão, a não ser que ela seja perpetrada pelos próprios guardiões da ordem. É o governo constituído que se antagoniza constantemente em relação à potência constituinte. Andrea Kalyvas também desenvolve essa crítica ao analisar o processo de esvaziamento do poder constituinte:

Durante o século XIX, na América do Norte e na Europa Ocidental, o poder constituinte acabou sendo desviado, domesticado, neutralizado ou diminuído. Sua absorção gradual pela ordem constituída não apenas o privou de seus atributos democráticos e revolucionários, como também o degradou ao transformá-lo em ideologia indeterminada, abstrata, maleável, à mercê das elites governantes que competiam por poder.²²

¹⁸ CANFORA, *Crítica da retórica democrática*, p. 37.

¹⁹ CANFORA, *Crítica da retórica democrática*, p. 31.

²⁰ Sobre o assunto, Antonio Negri sustenta a impossibilidade de continuar existindo um poder constituinte quando já está consolidado um poder constituído: “Que a potência, ao se institucionalizar, não possa senão negar a si mesma, parece-nos uma primeira afirmação relevante e irreduzível” (NEGRI, *O poder constituinte*, p. 24). A suposta dialética entre constituinte e constituído é uma fábula, na medida em que o constituinte é apenas potência, nunca ato.

²¹ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 26

²² KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 62.

Por esses fatos, é possível observar que, de um lado, encontra-se o discurso que sustenta as estruturas das democracias representativas. Esse é o discurso que posiciona a democracia representativa como uma evolução social e humana, uma fórmula necessária para a civilização repleta de promessas e objetivos pretensamente realizáveis no paradigma democrático-representativo. Por outro lado, opõe-se a isso a realidade fática das sociedades que vivem sob o jugo de governos “democráticos”, revelando uma construção social que em nada se assemelha ao seu discurso, uma vez que ideias como liberdade, igualdade e justiça são permanentemente relegadas ao futuro incerto, nunca vivenciada como realidade atual pelos seres que habitam os territórios dominados pelos Estados de Direito que operam o dispositivo da representação política.

A democracia representativa, portanto, é um dispositivo que não nos garante proteção contra os autoritarismos e os novos movimentos da extrema-direita populista. Ao contrário, é o próprio mecanismo que permite a ascensão desses movimentos. Isso se dá por não ser a representação política, de fato, uma prática que evoca o autogoverno do povo ou a possibilidade de resistência frente às ameaças às minorias, mas antes, o sistema que permitiu a contínua exploração e submissão da maioria dos sujeitos a pequenos grupos de interesse e poder. É nesse sentido que o termo “democracia representativa” constitui um oxímoro, isto é, aproxima dois termos que são, na verdade, opostos, sendo apenas um recurso retórico que não remete a um conteúdo claro. Dizer *democracia representativa* é falar em dois conceitos – democracia e representação

– que não se ligam logicamente, uma vez que a representação, como visto, é um dispositivo de hierarquização e alienação do poder, justamente o contrário do que democracia realmente significa, ao evocar o poder horizontal e distribuído entre o conjunto da comunidade.

Sobre a necessidade de se romper com o sistema democrático-representativo, o Comitê Invisível sustenta que o estágio atual do sistema demonstra o completo esvaziamento de sua legitimidade, assim como a acentuada incapacidade das democracias para promoverem efetivas mudanças conforme as necessidades da população ou encontrarem soluções para os problemas que a sociedade enfrenta, relegando a participação popular à completa impotência.²³ Essa percepção é fundamental para se entender que um ataque contundente à democracia representativa significa nos livrar, definitivamente, de um mito que já não serve para nada a não ser como máscara para o capital realizar a gestão do mundo e das pessoas. Para o Comitê Invisível:

Só restava ao Estado, para se justificar, a legitimidade plebiscitária das grandes eleições democráticas, mas agora essa última fonte de legitimidade se esgotou. Não importa qual seja o resultado de uma eleição presidencial, mesmo quando a opção é por um ‘poder forte’, o que se impõe já é um poder fraco. Tudo acontece como se a eleição não tivesse acontecido. A minoria que se mobilizou para fazer vencer seu favorito o colocou no comando de um barco à deriva.²⁴

É possível dizer, portanto, que a democracia representativa só existe, hoje, em uma perspectiva meramente discursiva, na retórica que a sustenta.²⁵ Essa realidade não é, em si, uma contradição, pois as forças que dominam

²³ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*.

²⁴ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, p. 145.

²⁵ MATOS, *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, p. 38.

o mundo capitalista nunca se propuseram, de fato, a concretizar suas promessas democráticas, mas, ao contrário, utilizaram do discurso democrático apenas como o verniz de legitimidade para a manutenção do poder separado,²⁶ dominando o conjunto da sociedade com dispositivos alegóricos, desprovidos de força revolucionária, a exemplo do voto em eleições, conforme elucida Andityas Matos:

De fato, se a democracia que temos – e sempre tivemos – não sobrevive para além da dimensão farsesca, não parece possível convencer seriamente as pessoas a participarem, em especial quando elas sabem, de maneira até intuitiva, que suas ações não influem em nada e servem apenas para legitimar o processo de homologação pública das decisões privadas característico da retórica democrático-representativa. [...] Prova disso é que o procedimento mais característico das democracias representativas nada tem de democrático: nas eleições não se decide sobre projetos políticos reais que afetam a comunidade de modo imediato, ao contrário, simplesmente são escolhidos alguns indivíduos – tidos como “os melhores” – para decidir sobre tais projetos no lugar das pessoas. Essas são chamadas a votar, nunca a decidir.²⁷

Ao desmistificar as eleições e, portanto, a lógica representativa embasada na outorga de um pretense poder popular a um grupo seletivo de escolhidos para falar pela totalidade da sociedade, resta apenas o vácuo de legitimidade que sempre existiu por trás da retórica democrática moderna. Lutar contra a narrativa democrática atual e pela desinstituição das decadentes estruturas

das democracias representativas significa reabrir as possibilidades no presente, ao romper em absoluto com essa “figura de um poder que não promete mais nada e não tem outra finalidade senão trancar todas as saídas”.²⁸

O que se busca é destituir o poder separado de seu fundamento justificado na representação política²⁹ e, em larga medida, apoiado pelo discurso democrático-liberal que cria conceitos fictícios ou falseados como *povo*, *legitimidade* e *representação*. Se, como sustenta o Comitê Invisível, “toda criação nasce de uma ruptura em relação a tudo”,³⁰ é preciso que a retórica da democracia representativa seja firmemente combatida e reduzida ao seu verdadeiro elemento oligárquico e opressor, com o intuito de retirar toda a suposta legitimidade com a qual o sistema atual tenta se revestir. É por isso que o artigo aposta na possibilidade de desinstituição do dispositivo da representação política.

2. A armadilha das grandes nações: o uso político da espacialidade

Um dos marcos para o giro semântico operado na palavra *democracia* se deu no bojo da revolução de independência dos Estados Unidos da América, quando os Pais Fundadores tiveram que criar um novo modelo de diferenciação entre as

²⁶ O conceito de poder separado aqui utilizado encontra suas bases no pensamento de Guy Debord. Conforme explica Joyce Souza, o poder separado é o poder como alienação, que é a “separação mais antiga, que criou as restantes, as do poder institucionalizado, fundado em noções como soberania, democracia representativa e propriedade”. Assim, o poder separado pode ser compreendido como a cisão que dissipa as comunidades e institui o governo de alguns, um poder que se especializa. “Trata-se da institucionalização da alienação do *nómos* estatista que produz, reproduz e assegura a dinâmica capitalista da dominação” (SOUZA, *Desalienar o poder, viver o jogo*, p. 170).

²⁷ MATOS, *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, p. 38.

²⁸ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, p. 38.

²⁹ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, p. 91. Ainda, continuam os autores: “para tornar irreversível a destituição é necessário, portanto, começar renunciando à nossa própria legitimidade”.

³⁰ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, p. 53.

massas e as elites. Uma vez que haviam sido contrários aos privilégios da aristocracia inglesa, não poderiam aplicar o mesmo sistema no Novo Mundo. Sua tarefa prática era fundamentar o governo de uma oligarquia proprietária com o apoio eleitoral da multidão trabalhadora em um esforço consciente de manter o poder nas mãos da elite. As vitórias antidemocráticas nos EUA redefiniram a noção de democracia.³¹

Muitos dos Federalistas acreditavam no direito à liberdade de expressão e à liberdade política dos mais pobres, as “*lowest people*”, ao mesmo tempo em que defendiam que esses cidadãos humildes, sem escolaridade e dedicados aos trabalhos braçais e simplórios, não tinham as aptidões necessárias para exercerem os cargos de poder e para o debate público em geral. Com uma visão extremamente elitista, assim como quase todos os responsáveis por pensar o novo país que surgia, Alexander Hamilton defendia que cabia aos comerciantes (burgueses), o papel de representar os trabalhadores, devendo ser as vozes daqueles que não conseguiam falar, por suas limitações pessoais. Estaria aí, portanto, a necessidade da representação política como uma mediação entre as “pessoas inferiores” e os espaços de poder.³²

Para os Federalistas, portanto, a representação não era uma forma de garantir a democracia, mas de limitá-la.

Seu argumento não era o de que a representação era necessária em uma grande república, mas, ao contrário, o de que uma grande república é desejável para que a representação seja indispensável. E quanto menor a proporção entre representantes e representados e maior a distância entre eles, melhor. Essas ideias são bem expressas por Ellen Wood:

A república americana estabeleceu firmemente uma definição de democracia na qual a transferência de poder para “representantes do povo” constituía não apenas uma concessão necessária ao tamanho e à complexidade, mas antes a própria essência da democracia. Os americanos, então, embora não tenham inventado a representação, podem ser creditados por estabelecerem uma ideia essencialmente constitutiva da democracia moderna: sua identificação com a alienação do poder. [...] Os ‘Pais Fundadores’ não só conceberam a representação como um meio de distanciar o povo da política, mas defenderam isso pela mesma razão que os democratas atenienses suspeitavam da eleição: por ela favorecer as classes proprietárias. “Democracia representativa”, como uma das misturas de Aristóteles, é democracia civilizada com um toque de oligarquia.³³

Madison, por sua vez, deixa claro que o efeito da representação é “redefinir e ampliar as opiniões públicas, passando-as pela mediação de um corpo de cidadãos escolhidos”.³⁴ Uma república de grandes proporções é mais desejável por “ser mais favorável à eleição de guardiões adequados do interesse público”.³⁵ A representação é, portanto, um filtro necessário, muito distante da

³¹ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 214.

³² WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 215.

³³ Tradução nossa. No original: “The American republic firmly established a definition of democracy in which the transfer of power to ‘representatives of the people’ constituted not just a necessary concession to size and complexity but rather the very essence of democracy itself. The Americans, then, though they did not invent representation, can be credited with establishing an essential constitutive idea of modern democracy: its identification with the alienation of power. [...] Not only did the ‘Founding Fathers’ conceive representation as a means of distancing the people from politics, but they advocated it for the same reason that Athenian democrats were suspicious of election: that it favoured the propertied classes. ‘Representative democracy’, like one of Aristotle’s mixtures, is civilized democracy with a touch of oligarchy” (WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 217).

³⁴ HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists Papers*, p. 53.

³⁵ HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists Papers*, p. 53.

ideia grega de *isegoria*, por entender que a massa de cidadãos é, por definição, incapaz de se governar.³⁶ Como expõe Wood:

Estamos tão acostumados com a fórmula “democracia representativa” que tendemos a esquecer a novidade da ideia americana. Em sua forma federalista, pelo menos, significava que algo até então percebido como a antítese do autogoverno democrático era agora não apenas compatível, mas constitutivo da democracia: não o exercício do poder político, mas sua renúncia, sua transferência para outros, sua alienação.³⁷

No artigo intitulado *The utility of the Union as a safeguard against domestic faction and insurrection*, Hamilton defende a necessidade de uma União forte para evitar “facções domésticas e insurreições”.³⁸ Dentro da discussão entre um Estado unitário e uma confederação de Estados menores, Hamilton deixa claro que mesmo a ideia de dividir a União em unidades federadas, como os territórios da Virgínia ou de Massachusetts, não era uma defesa de pequenas comunidades políticas, por entender que esses territórios, por si, eram espaços significativamente grandes. Evidencia-se, portanto, que, contrariando a famosa divisão entre os que defendiam um Estado unitário e os que perseguiram uma federação, ambos estavam do mesmo lado ao afirmar a necessidade de grandes espaços territoriais e populacionais na formação

das estruturas políticas.³⁹ Para o autor, aqueles que criticavam a defesa de um Estado grande e forte, em verdade, denunciavam suas próprias limitações, pois não conseguiriam estender sua influência para além de um “estreito círculo de intriga pessoal”, como expõe no trecho seguinte:

ao nos dividirmos em uma infinidade de comunidades pequenas, invejosas, conflitantes e tumultuadas, os infelizes berçários da incessante discórdia e os miseráveis objetos da piedade ou desprezo universal. Alguns dos escritores que avançaram do outro lado da questão parecem ter consciência do dilema; e até mesmo têm ousadia suficiente para sugerirem a divisão dos Estados maiores como algo desejável. Tal política apaixonada, um expediente tão desesperado, poderia, pela multiplicação de ofícios mesquinhos, responder aos pontos de vista de homens que não possuem qualificações para estender sua influência além dos círculos estreitos de intriga pessoal, mas nunca poderia promover a grandeza ou felicidade do povo da América.⁴⁰

Dando sequência à discussão, Madison contrapõe a “pura democracia” à república, ressaltando que a diferença entre ambas é, justamente, a representação. Madison critica a defesa de igualdade das capacidades políticas entre os homens, entendendo que as situações de pura democracia são eivadas de conflitos e turbulências. Segundo o autor, uma democracia pura seria a situação na qual um pequeno número de cidadãos se reúne para

³⁶ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 216.

³⁷ Tradução nossa. No original: “We have become so accustomed to the formula, ‘representative democracy’, that we tend to forget the novelty of the American idea. In its Federalist form, at any rate, it meant that something hitherto perceived as the antithesis of democratic self-government was now not only compatible with but constitutive of democracy: not the exercise of political power but its relinquishment, its transfer to others, its alienation” (WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 216).

³⁸ HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists Papers*, p. 44.

³⁹ HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists Papers*, p. 45.

⁴⁰ Tradução nossa. No original: “of splitting ourselves into an infinity of little, jealous, clashing, tumultuous commonwealths, the wretched nurseries of unceasing discord and the miserable objects of universal pity or contempt. Some of the writers who have come forward on the other side of the question seem to have been aware of the dilemma; and have even been bold enough to hint at the division of the larger States as a desirable thing. Such an infatuated policy, such a desperate expedient, might, by the multiplication of petty offices, answer the views of men who possess not qualifications to extend their influence beyond the narrow circles of personal intrigue, but it could never promote the greatness or happiness of the people of America” (HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists*, pp. 45-46).

administrar diretamente o governo, situação em que as “travessuras da facção” não teriam cura, abrindo caminho para os conflitos sociais.⁴¹ O pensador sustenta que a democracia pura é incompatível com “a segurança pessoal ou os direitos de propriedade”, sendo a república – mediada pela representação – a fórmula para solucionar tais problemas.⁴²

Além do que já foi exposto, os Federalistas usaram a distância geográfica como uma forma de conter a cultura democrática existente, restringindo a cidadania ativa que floresceu muito nos anos anteriores à guerra. Ao deslocar para um centro único as decisões políticas, distantes do corpo de cidadãos impactados por elas, os líderes estadunidenses forjaram um modelo que retira a força das comunidades e das organizações parciais, definidas por motivos locais (moradores de uma mesma vila) ou por razões econômicas, como os trabalhadores de um mesmo ofício. Essa ideia centralizadora é bem expressa na fórmula “nós, o povo”, utilizada na Constituição do país. Trata-se de claro ato retórico, uma vez que o povo não está de fato ali, no local do poder (Washington, no caso) para dizer ou decidir o que quer que seja, mas é evocado como uma sombra que legitima os atos da elite que de fato governa.⁴³ Deve-se destacar que esse projeto aristocrático de poder era explicitado pelos próprios pais fundadores, como pode ser visto no trecho a seguir de uma

carta enviada por Alexander Hamilton, em 1777:

Quando os poderes deliberativos ou judiciais são total ou parcialmente transferidos para o corpo coletivo do povo, deve-se esperar erro, confusão e instabilidade. Mas a democracia representativa, na qual o direito de eleição é bem assegurado e regulamentado e o exercício das autoridades legislativa, executiva e judiciária é investido em pessoas selecionadas, escolhidas realmente e não nominalmente pelo povo, será, na minha opinião, feliz, regular e durável.⁴⁴

Andityas Matos aponta que essa foi a primeira vez que o termo “democracia representativa” foi utilizado para designar tal forma de governo.⁴⁵ A junção de *democracia* e *representação*, longe de remeter a estruturas correlatas, surgia nos escritos Federalistas como uma forma de mitigação e controle da democracia pela representação. A representação é o dispositivo que, intencionalmente, é colocado contra a democracia.

A partir de então, a ideia de representação política passou a ser amplamente utilizada como dispositivo para sustentar os governos oligárquicos e antipopulares, atuando para dar o necessário verniz de legitimidade à estrutura política atual sob a falsa desculpa de que seria um “mal necessário” para se adequar às necessidades das sociedades contemporâneas. Segundo Rancière, que faz coro a Wood, a representação é um dispositivo pensado justamente para a manutenção do poder separado das elites capitalistas, contrariando o discurso

⁴¹ HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists papers*, p. 51.

⁴² HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists papers*, p. 52.

⁴³ HAMILTON; MADISON; JAY, *Federalists papers*, p. 217.

⁴⁴ Tradução nossa. No original: “When the deliberative or judicial powers are vested wholly or partly in the collective body of the people, you must expect error, confusion and instability. But a representative democracy, where the right of election is well secured and regulated & the exercise of the legislative, executive and judiciary authorities, is vested in select persons, chosen really and not nominally by the people, will in my opinion be most likely to be happy, regular and durable” (HAMILTON, *From Alexander Hamilton to Gouverneur Morris*).

⁴⁵ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 66.

dominante de que ela seria uma tentativa de atenuar a distância entre governantes e governados.

Em outras palavras, a representação nunca foi um sistema inventado para amenizar o impacto do crescimento das populações. Não é uma forma de adaptação da democracia aos tempos modernos e aos vastos espaços. É, de pleno direito, uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns.⁴⁶

A consolidação concomitante e intrinsecamente relacionada do Estado de Direito e dos grandes Estados nacionais implica uma série de interconexões entre a questão do espaço com os dispositivos do poder; como o direito e as instituições políticas modernas. Um desses aspectos, como destaca Andityas Matos, é o caráter ideológico na percepção difundida de que o espaço é único e imutável, o que impede que a espacialidade seja vista como algo que constitui os seres que vivem em determinado local, assim como o espaço é constituído e modificado por esses mesmos sujeitos.⁴⁷ Nesse sentido, o caráter múltiplo do território, refletindo os conflitos e vivências que nele ocorrem é ocultado pela ideologia dominante do poder, pois, na lógica capitalista, o espaço é homogêneo e funciona apenas como um meio para conectar a produção e o consumo das sociedades.⁴⁸

3. A representação política enquanto cisão fundamental

Para melhor compreender a crítica à democracia representativa faz-se necessário abordar mais detidamente alguns aspectos do dispositivo representativo, objetivando apontar o

caráter separador e intrinsecamente alienante da representação política, conformando uma verdadeira impossibilidade de se articular com sociedades radicalmente democráticas. A representação política é um dos dispositivos que participam da “economia geral da representação”,⁴⁹ sendo diretamente relacionada ao poder político e às estruturas de governo. Contudo, o tema da representação é vasto, perpassando as artes, a linguagem, os símbolos e muitos outros aspectos da cultura humana. Pietro Costa afirma que representar significa, etimologicamente, fazer presente o ausente, “aquele que não está ‘aqui’ e ‘agora’ é novamente ‘trazido à presença’”.⁵⁰ O ato de representar é, então, o de presentificar em determinado espaço-tempo aquele que não se encontra autonomamente presente, como se vê no teatro, por exemplo, quando atores dão vida e voz aos seus representados ausentes.

Andityas Matos pontua que, de um lado, existe a perspectiva ontológica da representação, que significaria o ato de visibilizar e de dar cognoscibilidade ao mundo – inescapável aos processos de compreensão e experimentação da vida; por outro lado, há a representação na Filosofia Política, que, ao contrário da ontologia, posiciona a representação com um início bem definido na história humana.⁵¹ Nesse último sentido, a representação política constitui um dispositivo de unificação do poder, atuando para a hierarquização das relações políticas e para o processo de retirada do poder político da totalidade

⁴⁶ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 69.

⁴⁷ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 260.

⁴⁸ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 260.

⁴⁹ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 105.

⁵⁰ COSTA, *El problema de la representación política*, p. 15.

⁵¹ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 106.

social, concentrando-o nas mãos de poucos indivíduos que passam a ter o poder de mando sobre os demais, em uma prática alienante das potencialidades multitudinárias. É essa dimensão da representação política que compreendemos emergir nos esquemas representativos dos Estados contemporâneos.

Nesse sentido, é fundamental compreender o movimento de síntese disjuntiva operado pela representação política.⁵² Isso quer dizer que o dispositivo representativo atua na separação (disjunção) dos sujeitos políticos entre si, formando indivíduos atomizados dentro de um conjunto populacional, assim como separa esses mesmos sujeitos do poder político, que fica confinado no topo das estruturas de poder e governo. Por outro lado, a realização da síntese desses sujeitos atomizados em uma unidade abstrata e totalizante, o povo uno, é também o objeto do poder político separado. Como afirma Andityas Matos, “a representação política é ao mesmo tempo uma técnica de concentração e de alijamento do poder: intensificação do poder nas mãos das elites governantes e afastamento do povo em relação às esferas do poder”.⁵³

Tal operação pode ser vista nas teorias clássicas da representação, em autores como Thomas Hobbes, Edmund Burke, Emmanuel Sieyès e outros, nas quais sempre há a cisão entre governantes e governados, configurando um esquema

referencial que opõe constantemente o poder político e os sujeitos submetidos a ele. Nessas teorias, é possível identificar o caráter alienante da representação política em relação às pessoas que compõem o corpo social, capturando a legitimidade necessária na multidão, mas negando a ela qualquer possibilidade efetiva de ação política dentro da ordem política criada. Não obstante, esse aspecto permanece vivo e cada vez mais acentuado na realidade contemporânea, embora constantemente reconfigurado, como bem expõe o Comitê Invisível:

É necessário que o poder esteja suficientemente desligado do mundo, que tenha produzido um vazio suficiente em torno do indivíduo e em torno de si próprio, que tenha produzido um espaço suficientemente desértico entre os seres para que possa, a partir daí, questionar-se sobre como agenciar todos esses elementos discordantes desligados entre si, como reunir o separado enquanto separado. O poder cria o vazio. O vazio invoca o poder.⁵⁴

O coletivo anônimo trata a questão da separação entre os sujeitos como a fragmentação governável dos seres, tratando-se de um projeto de poder dos governos atuais para criar “bolhas imunizantes”,⁵⁵ isto é, afastar por completo uns dos outros e possibilitar a gestão da massa de pessoas despotencializadas e privadas de qualquer vínculo comum. Esse mundo perfeitamente gerenciável tem, como consequência, a criação de uma unidade puramente operacional, que constrói a própria realidade a partir de agenciamentos e dispositivos de

⁵² Antônio Negri e Michael Hardt afirmam, na obra *Multidão*, que a representação é uma síntese disjuntiva, pois simultaneamente junta e separa, conecta e corta. Nas palavras dos autores: “a representação cumpre duas funções contraditórias: conecta a multidão ao governo e, ao mesmo tempo, os separa. A representação é uma síntese disjuntiva no sentido que simultaneamente conecta e afasta, junta e separa”. Tradução nossa. No original: “representation fills two contradictory functions: it links the multitude to government and at the same time separates it. Representation is a disjunctive synthesis in that it simultaneously connects and cuts, attaches and separates” (HARDT; NEGRI, *Multitude*, p. 241).

⁵³ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 202.

⁵⁴ COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*, p. 93.

⁵⁵ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, p. 58

subjetivação, vigilância e controle.⁵⁶ O mundo contemporâneo seria marcado, portanto, pela produção de uma ordem abstrata, calcada em elementos como o controle cibernético e a dessubjetivação realizada pelo capitalismo espetacular. Os seres viveriam, então, na realidade projetada pelo poder político-econômico, despojados de qualquer contato com sua própria potência e as potências comuns de seus pares.

Em resumo, tais ponderações servem apenas para demonstrar a importância do esquema separador/unificante essencial para a representação política, uma vez que ele está presente desde as teorias medievais até as formas atuais de dominação. Fazendo coro a essa ideia, Pietro Costa sustenta a existência de um dualismo insuperável na representação política, por implicar um necessário salto qualitativo entre governantes e governados.⁵⁷ É certo que qualquer governo que tenha na representação um de seus elementos constitutivos sempre trará o signo da segregação e da divisão social, uma vez que a operação de alienação do poder cria necessariamente disparidades entre os sujeitos de determinada comunidade ao constituir uma hierarquia governativa, seja ela eleita ou encarnada por um governo despótico. Ainda, nas palavras de Andityas Matos:

No dispositivo da representação política, aquele que é o verdadeiro dono do poder não pode utilizá-lo, sendo que toda tentativa nesse sentido acaba veementemente desencorajada pelos corpos hierárquicos subordinados. [...] Em uma estrutura representativa, o poder reside sempre na hierarquia, na ordem sagrada que é capaz de ligar ou desligar os circuitos do poder.⁵⁸

No movimento de dividir a sociedade, a representação política possibilita que o poder político escape do corpo social, criando uma massa de sujeitos impotentes para agir politicamente e utilizando os mais diversos dispositivos para tanto, seja pela simples força e submissão, seja pela criação de aparatos jurídicos e formais que conferem caráter de legitimidade ao poder separado. Contudo, para que seja possível afirmar a existência dessa transferência do poder e a consequente anulação dos sujeitos enquanto atores políticos, é preciso aceitar que o poder político e os sujeitos de tal poder não coincidem. As operações de alienação do poder são o problema engendrado pela representação, fato contra o qual um projeto democrático deve fundamentalmente se insurgir.

Nesse sentido, Andreas Kalyvas sustenta que “os muitos são a base última da política, o limite social absoluto de qualquer política, que sobrevive à dissolução de governos, à ruptura de sistemas legais e ao colapso de poderes instituídos”, isto é, o poder é imanente à vida social: ele está intrinsecamente ligado à multidão e existe para além de qualquer governo e ordem de comando.⁵⁹ Defende-se, portanto, que o fundamento de qualquer organização político-social não pode ser outro senão os próprios sujeitos que a constituem. Ao fundamentarem o poder, essas organizações precisam constantemente se apoiar na legitimidade conferida pelo corpo social, mesmo que forçadamente, implicando a necessária relação de dependência que o governo e o poder constituído têm na multidão, na comunidade que os constitui. Não é

⁵⁶ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, pp. 55-56

⁵⁷ COSTA, *El problema de la representación política*, p. 38

⁵⁸ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 89.

⁵⁹ KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 74

possível existir um governante sem que existam governados. O contrário, porém, não é verdadeiro, sendo plenamente possível – e não cessa de ocorrer por toda a história – a existência de multidões sem governo.

Momentos revolucionários, pequenas insurgências internas aos países, guerras de independência e até mesmo comunidades permanentes experimentaram, ao longo dos séculos, formas-de-vida que prescindiam de governantes. Mikahil Bakunin, em seus comentários sobre a Comuna de Paris, nos lembra sobre a ficção que constitui o Estado, apoiando-se na expropriação da potência real dos sujeitos que foram por ele subjugados:

É evidente que os chamados interesses gerais da sociedade que o Estado pretende representar, e que na realidade não são outra coisa que a negação geral e consciente dos interesses positivos das regiões, das comunas, das associações e do maior número de indivíduos submetidos ao Estado, constituem uma ficção, uma abstração, uma mentira, e que o Estado é como um açougue, ou como um cemitério onde, à sombra e com o pretexto desta abstração, comparecem generosamente, beatamente, a se deixar imolar ou enterrar todas as aspirações reais, todas as forças vivas de um país.⁶⁰

São tais “forças vivas” que constituem verdadeiramente qualquer sociedade, nas diversas formas de organização que elas podem assumir. O poder político separado, a hierarquia social, a divisão entre governantes e governados são algumas das estruturas que se apropriam da potência da multidão, mas que não podem existir por si sós. Essa constatação é fundamental para compreender o caráter nocivo de qualquer governo representativo, marcado pela necessária

captura do poder multitudinário. Como afirma Andityas Matos:

a representação política não é um tipo de mediação necessária entre os sujeitos sociais do poder político e o próprio poder político, mas sim um dispositivo teológico secularizado que tem por função cindir a totalidade ontológica que originalmente os incluía (sujeitos e poder político).⁶¹

É esse movimento de cisão que possibilita a criação de estruturas governativas hierárquicas, experiência dominante na história ocidental. A aposta político-filosófica de desinstituição da representação política reside na insurgência pela reapropriação da força dos sujeitos em comunidade, na defesa da imanência do poder e de sua necessária coincidência com a sociedade; lembrando as palavras de Karl Marx em *A guerra civil na França*: “o regime comunal teria restaurado ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo parasita estatal, que se alimenta da sociedade e obstrui seu livre movimento”.⁶² Como se nota, propugnar o fim da representação política não é um delírio romântico idealizado, como muitos insistentemente acusam. Ao contrário, trata-se de romper com a ficção impossível e forçadamente imposta pelas nações e governos contemporâneos, fazendo emergir a condição ontológica do sujeito-poder que nega soberanos e abstrações legitimadoras do poder separado.

4. Democracia radical, a tradição subterrânea da democracia

O conceito de democracia é historicamente polissêmico, significando experiências muito diversas conforme o contexto em que é empregado. A ideia

⁶⁰ BAKUNIN, *A Comuna de Paris e a noção de Estado*, p. 87.

⁶¹ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 207

⁶² MARX, *A guerra civil na França*, p. 59.

contemporânea de democracia, forjada na Modernidade, está intrinsecamente relacionada à representação política. Nos séculos XX e XXI, surgiram ainda outras acepções, como democracia real, participativa e deliberativa, geralmente influenciadas por teorias ou movimentos políticos que visam reformar a democracia representativa. Desde Atenas e da Grécia Antiga, a democracia emerge no léxico político social enquanto possibilidade de organização sociopolítica das sociedades.

Como nos lembra Douglas Lummis, “[...] de las palabras políticas existentes, no cabe duda de que democracia es una de las que más cruelmente se ha abusado”.⁶³ Porém, assim como Lummis, não se pretende aqui abandonar o conceito devido aos falseamentos a ele impostos. Pelo contrário, parte-se da compreensão de que a democracia carrega consigo uma potência a ser realizada, despertando para formas-de-vida que podem ser bem diversas daquelas as quais costuma-se chamar de democráticas. Para isso, o termo “democracia radical” aposta em um movimento de recuperar sentidos já esquecidos da palavra e, ao mesmo tempo, preenchê-la com novas dimensões das lutas reais de nosso tempo. Como Marx aponta, “para ser radical é preciso agarrar a raiz da questão”,⁶⁴ compreendendo qual é o conteúdo efetivo que perpassa as lutas por democracia ao longo da história e, dessa forma, encontrar nelas um meio potente para abrir novos horizontes de organização política e social.

Nesse sentido, a proposta de se pensar a democracia radical passa por restituir o conteúdo específico do poder político evocado pela palavra “democracia”,⁶⁵ que tem como fundamento essencial – inscrito na etimologia de *demos/kratos* – o autogoverno, isto é, a apropriação do poder político pelos sujeitos (povo) que são o objeto desse mesmo poder. Ainda, nas palavras de Andityas Matos:

Desse modo, o termo “radical” que se junta à palavra “democracia” não é, como muitos outros – “liberal”, “representativa”, “popular”, “cristã”, “social” etc. –, um verdadeiro qualificativo, mas sim um intensificador, que serve para demonstrar que quando falo de democracia radical, falo da democracia mesma, sem adjetivações que obscureçam a potência presente na ideia de poder do povo que se organiza sem intermediários e sem instituições governativas centralizadas e unificantes.⁶⁶

Essa resignificação da democracia não se confunde com a retomada integral da democracia ateniense clássica ou, ainda, com uma tentativa por buscar um conceito essencializado de democracia, isto é, a descoberta do “verdadeiro” sentido da palavra. Trata-se, antes, da percepção de que existem elementos extremamente inovadores e potentes no modelo adotado pelos gregos há quase três milênios e que esses elementos passaram por um longo processo de desnaturação e captura por forças que acabaram por transformar os governos denominados como democráticos no exato oposto do que a palavra buscava exprimir. É preciso retomar criticamente alguns desses elementos, assim como propor a adequação do conceito à realidade atual.

Na tentativa de recompor o conteúdo político da democracia, é necessário

⁶³ LUMMIS, *Democracia radical*, p. 25.

⁶⁴ Tradução nossa. No original: “To be radical is to grasp the root of the matter” (MARX, *A contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right*, p. 251).

⁶⁵ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 236.

⁶⁶ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 240.

analisar – mesmo que brevemente – alguns aspectos da democracia ateniense, explorando as raízes práticas desse conceito. Um elemento fundante que precisa estar atrelado ao conceito contemporâneo de democracia é a igualdade entre os sujeitos. Não se trata da igualdade formal das leis abstratas do Estado de Direito ocidental, mas sim de uma igualdade material de fato, como veremos adiante. Essa igualdade foi propiciada por um tipo de liberdade política próprio da experiência grega, baseada fundamentalmente na ideia de cidadania sem mestres (uma ironia, se se considerar a existência expressiva dos escravos na composição das cidades).⁶⁷ Não havia diferenças qualitativas entre os cidadãos atenienses, nenhum título ou qualidade formal que criasse relações de subordinação e hierarquia entre aqueles que constituíam o corpo político da *pólis* – ressalvados, claro, aqueles que não eram considerados cidadãos, como estrangeiros e escravos. O cidadão ateniense não era servo de nenhum homem mortal, “a liberdade, *eleutheria*, decorrente de sua cidadania, era a liberdade do *demos* em relação ao senhor.”⁶⁸ Isso significava que o poder político do sujeito estava diretamente relacionado à sua liberdade que, por sua vez, conferia a ele a possibilidade real de libertação econômica, principalmente

para os camponeses e pequenos artesãos, uma vez que não estavam subordinados a nenhuma exploração extra-econômica:

A cidadania democrática em Atenas significava que os pequenos produtores estavam, em grande parte, livres das cobranças extra-econômicas às quais sempre estiveram sujeitos os produtores diretos nas sociedades pré-capitalistas. Eles estavam livres, por exemplo, [...] da coerção direta da classe dominante espartana, explorando os hilotas por meio do que equivalia a uma ocupação militar; ou das obrigações feudais do camponês medieval, sujeito aos poderes militares e jurisdicionais dos senhores; ou da tributação do absolutismo europeu, no qual o cargo público era um instrumento primário de apropriação privada; e assim por diante. Enquanto os produtores diretos permanecessem livres de imperativos puramente “econômicos”, a propriedade politicamente constituída permaneceria um recurso lucrativo, como um instrumento de apropriação privada ou, inversamente, uma proteção contra a exploração; e, nesse contexto, o status cívico do cidadão ateniense era um ativo valioso com implicações econômicas diretas. A igualdade política não apenas coexistiu, mas modificou substancialmente a desigualdade socioeconômica, e a democracia era mais substantiva do que “formal”.⁶⁹

A noção de soberania popular constituída em Atenas era pautada pela igualdade, na medida em que rompia com a dualidade entre governantes e produtores,⁷⁰ fato inovador nas experiências políticas até então. É recorrente, nas teorias filosóficas e políticas – antes e depois da experiência

⁶⁷ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 204.

⁶⁸ Tradução nossa. No original: “he owed no service or deference to any lord, nor did he waste his labour to enrich a tyrant by his toil. The freedom, *eleutheria*, entailed by his citizenship was the freedom of the *demos* from lordship” (WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 204).

⁶⁹ Tradução nossa. No original: “Democratic citizenship in Athens meant that small producers were to a great extent free of the extra-economic exactions to which direct producers in pre-capitalist societies have always been subject. They were free, for example, [...] or from the direct coercion of the Spartan ruling class, exploiting helots by means of what amounted to a military occupation; or from the feudal obligations of the medieval peasant, subject to the military and jurisdictional powers of the lords; or from the taxation of European absolutism, in which public office was a primary instrument of private appropriation; and so on. As long as direct producers remained free of purely 'economic' imperatives, politically constituted property would remain a lucrative resource, as an instrument of private appropriation or, conversely, a protection against exploitation; and in that context, the civic status of the Athenian citizen was a valuable asset which had direct economic implications. Political equality not only coexisted with but substantially modified socio-economic inequality, and democracy was more substantive than 'formal'” (WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 201).

⁷⁰ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 205

ateniense –, a defesa de uma cisão fundamental entre aqueles que exercem as liberdades políticas – governantes – e os que devem trabalhar para prover as necessidades materiais da sociedade. Tal concepção está presente, por exemplo, no pensamento de Platão, ao dividir a sociedade entre os homens de ouro (magistrados) e bronze (camponeses),⁷¹ assim como na divisão sociopolítica de grande parte do medievo, funcionando pela díade nobres com poder político e camponeses produtores. Ao garantir os mesmos direitos políticos aos produtores, a democracia ateniense aboliu formalmente as barreiras e as divisões de caráter econômico, unificando a todos na categoria de cidadãos.⁷²

Wood afirma que na democracia liberal contemporânea a posição socioeconômica também não determina o direito à cidadania formal,⁷³ uma vez que todos os nascidos em determinado território teriam – em tese – o direito às liberdades políticas. Essa liberdade cívico-política supostamente universalizada é, inclusive, um dos principais definidores do caráter “democrático” das formas de governo presentes na maioria dos Estados capitalistas do Ocidente. Contudo, ao contrário da democracia ateniense, nas sociedades capitalistas existe a exploração capitalista do trabalho e a subordinação entre os sujeitos sem propriedades e recursos e os capitalistas. No capitalismo atual, portanto, o poder do capitalista de se apropriar da mais-

valia derivada do trabalho alheio não depende de um privilégio jurídico ou de um *status* civil diferenciado (há igualdade formal), mas sim das condições objetivas da vida econômica, que obriga os trabalhadores a se submeterem a tal relação de exploração. É por isso que a igualdade civil não afeta diretamente ou modifica significativamente a desigualdade econômica, e isso é um dos fatores essenciais para a limitação – e, em última instância, para a impossibilidade – da democracia no capitalismo. Em síntese, a igualdade civil na democracia liberal não apenas coexiste com a desigualdade socioeconômica “como a deixa fundamentalmente intacta”.⁷⁴

Ao analisar esses elementos presentes na concepção ateniense de democracia, é possível reiterar a relação necessária entre realidade econômica e estruturas políticas. O capitalismo tem papel fundamental no exercício do poder separado, realizando a operação de dissociação entre o aspecto formal da democracia e a realidade socioeconômica das populações envolvidas nas relações de poder. É certo que em sociedades desiguais não se pode falar em democracia de fato, uma vez que as liberdades políticas são efetivamente obstadas pelas barreiras sociais, pelas relações de trabalho, pela miséria e pela fome.⁷⁵ Essa análise nos leva a afirmar, por consequência, que pensar uma prática política com conteúdo radicalmente democrático passa por se contrapor às estruturas do

⁷¹ PLATÃO, *A república*, p. 109.

⁷² WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 205.

⁷³ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 201

⁷⁴ WOOD, *Democracy against capitalism*, p. 201.

⁷⁵ Prova patente disso é o valor absurdo das campanhas políticas em todo o mundo. Como exemplo, podemos citar a eleição para o Governo do Estado de Minas Gerais, no subdesenvolvido e majoritariamente pobre Brasil. Nas eleições de 2014, o candidato vitorioso a governador gastou 52,2 milhões de reais em um Estado cuja renda *per capita* é de R\$ 1.224, pouco mais que um salário mínimo, segundo o censo do IBGE (*BRASIL, Panorama Brasil*).

capitalismo imperante na contemporaneidade.

O cidadão ateniense, portanto, recusa qualquer relação de subordinação com os demais, pois são iguais politicamente. E não é só isso, pois cada sujeito dessa relação social detém o direito à participação política efetiva nas instâncias de discussão e deliberação, sendo a *isegoria* um princípio basilar para a noção de democracia. Dessa forma, Cornelius Castoriadis afirma que, para os gregos, só é livre aquele que pode se autogovernar,⁷⁶ isto é, o sujeito que pode influir nos assuntos de governo, nas decisões comunitárias que incidirão, em última instância, sobre ele mesmo.

Os sujeitos livres, portanto, devem reconhecer que não há normas ou barreiras que lhes sejam externas e alienadas, há apenas os limites autoimpostos pelo exercício da liberdade política.⁷⁷ É preciso salientar, contudo, que tanto na realidade grega quanto no atual conceito de democracia radical, não é possível pensar nessas liberdades políticas de forma atomizada, como se o indivíduo agisse desconectado da coletividade. A prática política aqui exposta é sempre coletiva, e as autoconstituições são criações de comunidades de iguais.⁷⁸ Não obstante, como elabora Castoriadis ao tratar da questão da autonomia em sua dimensão social: “não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como empreitada coletiva”.⁷⁹ A democracia é, portanto, a dimensão coletiva de conjugação da

liberdade política dos sujeitos autônomos, é “el régimen que se instituye como autoinstitución explícita permanente y que al mismo tiempo, sabedor de que sólo él mismo puede limitarse, instaura las condiciones de su autolimitación”.⁸⁰

A autoinstituição das sociedades políticas é a pedra de toque da democracia radical, pois afirma a um só tempo a autonomia dos sujeitos e a importância da conjugação coletiva dessas autonomias, sempre múltiplas e variáveis. Como expõe também Andrea Kalyvas:

A partir dessa afinidade eletiva, a política constituinte democrática evoca o princípio da liberdade como autonomia política por meio do qual os membros da coletividade constituem deliberadamente as formas políticas da autoridade de maneira a organizar e institucionalizar suas vidas comuns. Os destinatários da lei tornam-se seus autores. Por isso, formular a soberania popular como poder constituinte é afirmar o valor democrático básico de autogoverno.⁸¹

Ainda na análise do significado da palavra “democracia”, é imprescindível reiterar que essa só pode ser vivenciada nas situações em que o poder está efetivamente presente no corpo social,⁸² quando os seres estão livres para agir e decidir diretamente sobre todos os aspectos da vida comunitária. A reapropriação do poder político pela multidão – pela totalidade dos sujeitos que compõem a comunidade – é um aspecto fundamental para uma democracia na qual 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

⁷⁶ CASTORIADIS, *La ciudad y las leyes*, p. 238.

⁷⁷ CASTORIADIS, *La ciudad y las leyes*, p. 240.

⁷⁸ CASTORIADIS, *La ciudad y las leyes*, p. 239.

⁷⁹ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 129.

⁸⁰ CASTORIADIS, *La ciudad y las leyes*, p. 240.

⁸¹ KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 38.

⁸² LUMMIS, *Democracia radical*, p. 30

como titulares absolutas do poder constituinte”.⁸³ A justificativa para tanto, como será explorado a seguir, é a defesa da democracia enquanto caráter fundante do poder.⁸⁴

Kalyvas sustenta que o ato de estabelecer/formar é superior ao ato de comandar,⁸⁵ porque a capacidade produtiva da multidão independe dos governos ou das estruturas instituídas para continuar a existir. Contudo, o contrário não é válido, uma vez que só é possível haver um governo e, conseqüentemente, a separação da sociedade entre aqueles que detêm o poder político de comando e aqueles que devem obedecer, caso exista, anteriormente, a comunidade de sujeitos sem governo. O autor continua afirmando que, “enquanto os muitos podem existir separadamente do Estado, este não pode viver separado daqueles”,⁸⁶ pois é necessário que se faça presente o objeto do poder. Sem um povo para ser organizado e subordinado ao poder político do Estado ou de uma instituição superior, essa instituição cessa de existir enquanto poder separado. A democracia radical existe precisamente nesse céu vazio que nega a qualquer

Leviatã transcendente o poder de comandá-la.⁸⁷

Mesmo um teórico autoritário como Hobbes reconhece a antecedência das relações sociais entre os sujeitos em relação às formas instituídas de poder político.⁸⁸ Para além de qualquer teoria, é um fato lógico que a existência dos corpos viventes é o dado primordial. Todavia, Hobbes supõe que a realidade anterior ao Estado é mera vida, ou seja, vida despossuída de caráter político. Ao contrário, as teorias da democracia radical sustentam que o político subsiste em qualquer relação humana coletiva, independentemente de qualquer construção a *posteriori* forjada em um pacto social ou pela imposição de um governo separado dos muitos que compõem a comunidade. O poder está na imanência da vida social, e deve ser sempre entendido, de acordo com Kalyvas, como:

Intrínseco a relações concretas de associações mútuas, formada por reivindicações reais e promessas; em trocas, acordos, convenções, e contatos; em corporações, alianças, e federações. O conceito é relativo e plural e opera estritamente no plano da historicidade e imanência. Ele é profano e material; a afirmação dos poderes deste mundo, de mudança e contingência, de inícios e fins e o reconhecimento de que o mundo político é feito por seus participantes.⁸⁹

⁸³ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*, p. 67.

⁸⁴ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 234.

⁸⁵ KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 48

⁸⁶ KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 48

⁸⁷ “La democracia radical vislumbra al pueblo reunido en el espacio público, sin que el gran Leviatán paternal o la gran sociedad maternal se alce sobre ellos, sino sólo con el cielo vacío: el pueblo haciendo propio nuevamente el poder de Leviatán, con libertad de hablar, elegir, actuar” (LUMMIS, *Democracia radical*, p. 42).

⁸⁸ “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi”. Tradução nossa. No original: “It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before” (HOBBS, *Leviathan*, p. 85).

⁸⁹ KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 74.

Trata-se, portanto, de extrair da realidade imanente das relações humanas o fundamento único do poder político, que deve ser sempre indissociável dos demais aspectos da vida social. A própria separação do poder político enquanto elemento específico das relações sociais deve ser abolida, fundindo-se ao leque de significações relacionais experimentadas pelo conjunto dos sujeitos. É nesse sentido que, segundo Andityas Matos, “na medida em que o poder político possa coincidir com o poder social e esteja imerso na própria autoinstituição de sociedades multitudinárias e plurais, apresentando-se enquanto poder constituinte permanente”,⁹⁰ caem por terra as justificações para um poder separado e externo a essa sociedade multitudinária.

Como apontado por Lummis, os governos constituídos são absolutamente reféns, em última instância, da aceitação – consciente ou não – das pessoas que são governadas. O caráter desinstituinte da democracia radical enquanto possibilidade de se realizar no presente surge, em certa medida, para demonstrar a fragilidade daquelas formas de governo que têm como fundamento a cisão do poder político. Basta que as pessoas desertem dos sistemas de crença e expropriação produtiva que constituem os regimes políticos contemporâneos, negando-se a dar continuidade à reprodução das condições de vida alienadas a que estão submetidas, para que esses regimes

entrem em colapso imediato. Para o filósofo, o poder da deserção é extremamente potente:

Mesmo um exército com as armas mais temíveis é inútil para o general se todos os soldados desertarem, e a deserção em massa é sempre uma possibilidade real. Qualquer regime, em qualquer momento, tem o potencial de entrar em colapso e se converter em um Estado da Democracia, embora isso possa parecer psicológica e socialmente inconcebível em certos tempos e lugares. O fato de que a deserção em massa possa dissolver o poder do Estado significa pouco naquelas situações em que as crenças do povo o impedem de agir dessa maneira.⁹¹

O único poder que não tem necessidade de justificação é aquele que nunca se alienou e, portanto, não precisa criar um discurso legitimador sobre ele próprio para apresentar aos que serão governados. Os sujeitos que são objetos desse poder são os mesmos que o detêm, em uma dimensão imanente que extrai seu fundamento de existência da própria vida comum da multidão. As construções políticas contemporâneas que distorceram esse significado da democracia são apenas uma operação, em larga medida bem-sucedida, para justificar a transferência do poder para outro *locus* que não o conjunto da vida social,⁹² seja uma classe política eleita, ditadores autocráticos, instituições burocráticas ou um partido revolucionário.

Como apontado até aqui, alguns aspectos da democracia radical são a crítica ao capitalismo e às estruturas econômicas desiguais; a liberdade política de todos os sujeitos; a autoinstituição da sociedade em um

⁹⁰ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 246.

⁹¹ Tradução nossa. No original: “Incluso un ejército con las armas más temibles resulta inútil para el general si todos los soldados desertan, y la deserción en masa siempre es una posibilidad real. Cualquier régimen en cualquier época tiene el potencial de venirse abajo y convertirse en el Estado de la Democracia, aunque ello puede parecer psicológica y socialmente inconcebible en épocas y lugares determinados. El hecho de que la deserción masiva pudiera disolver el poder del estado significa poco en aquellas situaciones en que las creencias del pueblo le impiden actuar de dicho modo” (LUMMIS, *Democracia radical*, p. 40).

⁹² LUMMIS, *Democracia radical*, p. 39.

movimento de autonomia real e a crítica ao poder separado do corpo social. É certo, portanto, que evocar a democracia radical não equivale a um apelo ao passado idílico ou a projetar uma ideia abstrata, tratando-se antes de uma aposta fundamentada e com conteúdo político próprio. Objetiva-se, em suma, escapar “do saudosismo da ágora ateniense e o fatalismo dos Parlamentos contemporâneos”⁹³ para apresentar outras saídas possíveis.

A essa altura, é necessário ressaltar que os elementos aqui expostos são integrantes do significado adotado na presente investigação e, apesar de serem essenciais para a aposta política aqui desenvolvida, não podem ser vistos como uma tentativa de limitar a democracia radical a eles. Não se trata, portanto, de estabelecer um rol taxativo de critérios que devem ser cumpridos para que determinada experiência possa ser chamada de radicalmente democrática, mas apenas um conteúdo mínimo que é percebido nas emergências das lutas e vivências democráticas.

As concepções de democracia radical surgem na história, mesmo que sem esse nome, em todos os momentos nos quais as pessoas efetivamente lutam para a concretização dos objetivos que estão encapados nesse conceito.⁹⁴ Aqui se esboça uma tentativa de estabelecer uma linha descontínua entre as lutas populares que evocaram os mesmos ideais que defendemos, expressando “solidariedade com os povos do passado e do presente que se denominaram democratas radicais”⁹⁵ e, ao traçar paralelos entre essas emergências

revolucionárias, dar seguimento às lutas derrotadas do passado.

Nesse sentido, 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. É uma prática que “não precisa ser justificada, pois ela pressupõe o caráter social, aberto, multitudinário e constantemente constituinte do poder político”.⁹⁶

Segundo Andrea Kalyvas, a democracia “é definida por um princípio de disrupção: autoautorizada, desgovernada, contra a firmeza e a permanência do *nomos* estatista”,⁹⁷ posicionando a prática democrática enquanto um campo aberto às indeterminações sociais, sempre contingentes para se adequar e conformar às multiplicidades subjetivas dos seres que compõem determinado conjunto político organizado. Esse aspecto aberto e indeterminado da democracia radical é fundamental para se compreender como ela pode atuar na constante desinstituição dos dispositivos separadores que ela se nega a reproduzir, funcionando como um constante fluxo de poder e estruturas sociais, sem jamais permitir a cristalização destas em instituições constituídas e estáveis.

5. Conclusão

O compromisso evocado pela democracia radical assume os riscos das discordâncias e dos conflitos que surgem em comunidades livres, sem oferecer

⁹³ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 235.

⁹⁴ LUMMIS, *Democracia radical*, p. 28.

⁹⁵ LUMMIS, *Democracia radical*, p. 36.

⁹⁶ MATOS, *Representação política contra a democracia radical*, p. 236.

⁹⁷ KALYVAS, *Democracia constituinte*, p. 71.

garantias prévias de pacificação social. É essencial para tal aposta política que a multiplicidade nunca seja convertida em unidade, compreendendo que a *práxis* histórica dos movimentos de luta aponta para a negação da ordem unificadora, uma vez que a coletividade democrática só pode existir quando o livre jogo das subjetividades é colocado constantemente em prática. Como nos lembra o Comitê Invisível, “o que vem à luz em toda irrupção política é a irredutível pluralidade humana, a insubmersível heterogeneidade dos modos de ser e de fazer – a impossibilidade da menor totalização”.⁹⁸ É na multiplicidade que a democracia pode prosperar, rechaçando qualquer prática unificadora que objetive fundamentar artificialmente um poder separado.

Os assuntos tratados no presente artigo são complexos, podendo ser aprofundados nos seus aspectos históricos, políticos e filosóficos. Contudo, o objetivo do texto é lançar luz aos problemas incontornáveis que a representação política traz para qualquer comunidade que queira ser democrática, sendo necessário, para tanto, pensar em práticas que possam desinstituir essa estrutura. A democracia radical é um nome possível para essa experiência, podendo se desdobrar em uma miríade de vivências, algumas delas já testadas ao longo da história, mas, em grande medida, constituindo um campo de experimentação que está para ser descoberto e explorado, mantendo-se na dimensão de abertura para o novo e para a permanente criação de comunidades precárias e em constante auto constituição.

Referências

- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BAKUNIN, Mikahil. A Comuna de Paris e a noção de Estado. In: BAKUNIN, Mikahil. *Obras completas*. Tomo 2. Trad. Diego Abad de Santillán. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1977.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Panorama. Brasil, Minas Gerais. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/panorama>. Acesso em: 20 out. 2021.
- CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*. Trad. Valéria Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynard. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La ciudad y las leyes: lo que hace a Grécia* 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos 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.
- COSTA, Pietro. El problema de la representación política: una perspectiva histórica. Trad. Alejandro Agüero y Maria Julia Sola. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, n. 8, pp. 15-61, 2004
- HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *Federalists papers*. Oxford University Press: New York, 2008.

⁹⁸ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*, p. 77.

- HAMILTON, Alexander. From Alexander Hamilton to Gouverneur Morris, 19 May 1777. *Founders Online*, National Archives, College Park, 1777. Disponível em:
<https://founders.archives.gov/documents/Hamilton/01-01-02-0162>. Acesso em: 20 out. 2021.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford University Press: New York, 1998.
- KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, pp. 37-84, 2013.
- LUMMIS, Douglas. *Democracia radical*. Trad. Susana Guardado del Castro. Distrito Federal: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- MARX, Karl. A contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right: an introduction. In: MARX, Karl. *Early writings*. New York: Penguin Books, 1975.
- MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- 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, v. 07, n. 4, pp. 43-95, 2016.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta anárquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação política contra a democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Pietro Nassetti. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao direito*. São Paulo: Max Limonad, 2020.
- WOOD, Ellen Meiksins. *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*. Cambridge: Cambridge University, 1995.

Recebido em 20 de outubro de 2021
 Aceito em 06 de janeiro de 2022



Sem título
(Fabiana Gibim)

Técnica: colagem.

A força dos afetos no direito e na multidão: uma possível leitura espinosista sobre o poder constituinte de Antonio Negri

*The force of affections in law and in multitude:
a possible spinozist interpretation about Antonio Negri's constituent power*

Vitor Sousa Bizerril*

Resumo: A teoria do poder constituinte formulada por Antonio Negri diferencia-se das demais concepções existentes, visto que, em vez de buscar arrefecê-lo ou controlá-lo, Negri apresenta-o como um procedimento absoluto, ilimitado e inconcluso. Não obstante seu caráter vanguardista, a robusta fundamentação teórica e a complexa pesquisa efetuada por Negri na elaboração de seu conceito de poder constituinte apresentam, conquanto de forma sintética, algumas possíveis críticas ao seu construto teórico a partir da filosofia de Baruch de Espinosa. Considerando haver Negri utilizado a filosofia espinosiana como argumento basilar de sua proposta teórica, inclusive adotando e interpretando conceitos próprios daquela, analisam-se temas como dinâmica e ciência dos afetos, multidão e direito, que, por serem caros à literatura de Espinosa, merecem, de forma crítica e percuciente, serem examinados e cotejados com elementos da teoria do poder constituinte negriana.

Palavras-chave: poder constituinte; afetos; multidão; Antonio Negri; Baruch de Espinosa.

Abstract: The constituent power theory conceived by Antonio Negri is remarkably different from other existents concepts, for, instead of trying to decrease it or control it, Negri states the constituent power as an absolut, boundless and unfinished procedure. Despite of the notable feature, the strong philosophical arguments and the complex research accomplished by Negri on formulation of his concept of constituent power, this work will try to present, although briefly, some comments about his thesis based on Spinoza's philosophy. Considering Negri had used Spinoza's philosophy as foremost argument of his theoretical proposition, embracing and interpreting specific terms of this philosophical theory, it will be analyzed themes as like science and dynamics of affections, multitude and law, which – because of relevance to Spinoza's literature – deserve to be thoughtfully



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.

* Coordenador Adjunto do curso de Graduação em Direito do Centro Universitário Christus (Unichristus) – Campus Parquelândia, situado no município de Fortaleza (CE). Doutorando em Direito na Universidade de Brasília (UnB), integrante da Linha de Pesquisa “Constituição e Democracia”, sub-linha “Filosofia Política, Teoria Constitucional e Democracia”. Mestre em Ordem Jurídica Constitucional pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bacharel em Direito pela Universidade de Fortaleza (Unifor). E-mail: vitorbizerril@gmail.com.

examined and compared with elements of Negri's constituent power theory.

Keywords: constituent power; affections; multitude; Antonio Negri; Benedictus de Spinoza.

1. “Deus vivo democrático”, desutopia e o conceito de poder constituinte como crise

O poder constituinte, segundo Negri, é concebido pela ciência jurídica como “a fonte de produção das normas constitucionais, ou seja, o poder de fazer uma constituição e, assim, ditar as normas fundamentais que organizam os poderes do Estado”. Em outras palavras, “é o poder de instaurar um novo ordenamento jurídico e, com isto, regular as relações jurídicas no seio de uma nova comunidade”.¹ Nessa definição jurídica – prossegue Negri – há um imenso paradoxo, pois se compreende o poder constituinte como “um poder que surge do nada e organiza todo o direito”, concedendo ao poder constituinte um caráter extraordinário, compactando-o em um evento, reduzindo-o a um fato capaz de ser desvelado tão somente pelo direito; um poder onipotente e revolucionário que passa a ser limitado temporalmente, “fechado, detido e confinado em categorias jurídicas, submetido à rotina administrativa”.²

O poder constituinte, onipotente e expansivo, acaba sendo reduzido – nas palavras de Negri – à norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído, sendo sua expansividade, desta forma, manifestada tão somente “como norma de interpretação, como controle de

constitucionalidade, como atividade de revisão constitucional”. Periódica e intermitentemente, observando limites e procedimentos bastante rígidos, uma “pálida imitação” do poder constituinte – salienta Negri – poderá, ainda, de modo eventual, ser creditada a atividades referendárias ou regulamentares. Em vista disso, Negri afirma que uma “fortíssima parafernália jurídica cobre e desnatura o poder constituinte”.³

Negri aduz, com efeito, que os juristas, ao buscarem dominar o caráter indomável do fato constituinte, bem como seus efeitos e os valores que expressa, indagam-se sobre meios de impedir uma interpretação teórica que suprima a realidade das oposições entre poder constituinte e ordenamento jurídico, “entre a eficácia onipotente e expansiva da fonte e o sistema de direito positivo, a normatividade constituída”; questionam-se, outrossim, acerca da possibilidade de conservar aberto, conquanto sob vigilância e domínio, o poder constituinte, “fonte da vitalidade do sistema”; perguntam-se, então, como encarcerar o poder constituinte em um “mecanismo jurídico”. Embora não o eliminem, afirma Negri, os hermeneutas jurídicos o mantêm em virtude do receio de o poder constituinte levar consigo “o sentido do sistema jurídico e a referência democrática que lhe deve qualificar o horizonte”, motivo por que, ao partir do pressuposto de que existem tanto o poder constituinte quanto seus efeitos, busca-se definir como e onde fazê-los atuar.⁴

No que concerne ao constitucionalismo, Negri afirma que este é “teoria e prática do governo limitado: limitado pelo

¹ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 8.

² Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 9.

³ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 10.

⁴ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 11-12.

controle jurisdicional dos atos administrativos e sobretudo pela organização do poder constituinte pela lei”. A práxis do poder constituinte, isto é, a expressão radical da vontade democrática da multidão – prossegue Negri –, ao adentrar o sistema político, enfraquece o constitucionalismo, porventura o destrói porque o paradigma do poder constituinte rebenta, quebra, cessa e dissolve qualquer equilíbrio preexistente.⁵ Ao passo que o constitucionalismo se refere às potências sedimentadas, bem como ao tempo inercial e tradicional, Negri preleciona que o poder constituinte se apresenta, em todo momento, como “tempo forte e futuro”, sendo “uma vontade absoluta que determina seu próprio tempo”, tornando-se, assim, o “motor ou expressão principal da revolução democrática”.⁶

Tendo em vista que nem o constitucionalismo ou as exacerbadas ambiguidades das doutrinas jurídicas conseguem solucionar o problema da crise do poder constituinte, Negri infere

que não é o caso de resolvê-la, mas sim de assumir esse conceito enquanto conceito de uma crise, isto é, em lugar de buscar uma solução, talvez seja mais apropriado tentar “identificar melhor suas características críticas, seu conteúdo negativo, sua essência irresolúvel”.⁷

Afirma Negri, então, que a filosofia espinosiana se apresenta como um projeto alicerçado na gestão e na expressão da potência, em vez da definição e do exercício do poder, razão pela qual considera Espinosa não só como um “democrata radical e revolucionário” que elimina, de forma imediata, inclusive a mera possibilidade abstrata de Estado de direito; como também o considera “um analista das paixões que não as define como padecer, mas agir – agir histórico, materialista e, portanto, positivo”.⁸

Em decorrência dessa interpretação da filosofia espinosiana, Negri assevera que a constituição do político tem por base a expansão progressiva e irreprimível da *cupiditas*,⁹ que se mostra como “força

⁵ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 20-21.

⁶ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 21-22.

⁷ NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 22-23.

⁸ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 28.

⁹ Espinosa define o desejo – *cupiditas* – da seguinte forma: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. *Explicação*. [...] Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir” (SPINOZA, *Ética*, p. 237-239). Negri, por sua vez, compreende o desejo na filosofia de Espinosa do seguinte modo: “O horizonte da totalidade é pleno. Um horizonte que também é um limite. Não porque o horizonte seja uma borda para além da qual, misticamente, se abre o abismo, mas porque o horizonte é o limite pleno sobre o qual a ‘*cupiditas*’ – como síntese humana do ‘*conatus*’ físico e da ‘*potentia*’ da mente – prova sua transgressão do existente – construindo novo pleno, expondo metafisicamente a potência do ser e fixando-a sobre a atualidade da tensão construtiva da ‘*cupiditas*’. Não há alternativa entre o pleno e o vazio, como não há em Spinoza alternância entre ser e não ser: não há nem mesmo – por fim, e isto é determinante – uma simples concepção do possível, como mediação do positivo e do negativo. Há somente a plenitude construtiva do ser diante da inconceptibilidade metafísica e ética do vazio, do não ser e do próprio possível. A perturbação e o espanto filosófico que o pensamento humano sofre no limite do ser se revertem em Spinoza no ser construtivo, em sua infinita potência: não têm necessidade dos afagos da ignorância, ao contrário, vivem do saber e da força construtiva da essência humana. Estamos agora então em condição de entender o conceito de ‘*cupiditas*’ e de excluir em qualquer caso uma definição negativa dele. Em que sentido se poderia dar, a este respeito, negatividade? Não se dá possibilidade alguma: com efeito, diante da potência constitutiva, só existe a tensão da essência dinâmica, não a vertigem de uma exterioridade,

determinante do processo de constituição do social”. O novo ser social, portanto, constitui-se, necessariamente, a partir da potência da multidão, dos diversos graus da *cupiditas* constitutiva, bem como da transmutação desses complexos processos em união e amor, sendo o poder constituinte, desta feita, um plano criativo na máxima ampliação da potência. O poder constituinte – prossegue Negri –, exatamente pelo fato de assumir as contradições e a conflitualidade entre as paixões como subjacentes ao processo, efetiva-se como tendência, ou seja, o poder constituinte se encontra em permanente abertura, continuamente se redefinindo como absoluto, encontrando-se, assim, no real, na guerra e na crise, sendo “a divindade do mundo”, um “*deus vivo democrático*”.¹⁰

Negri define esse absoluto como “produto de condições dialéticas abertas e negativas”, isto é, consequência de um processo histórico, “determinação de subjetividades concretas”:¹¹

O absoluto é redescoberto como prótese do mundo, é uma segunda natureza que os homens querem governar – justamente porque é uma segunda natureza, não um objeto que nos condiciona, mas um sujeito coletivo que construímos todos juntos. Assim, o princípio constituinte representa o princípio moderno em sua versão conclusiva, pois reconduz a estrutura da produção moderna ao sujeito da produção, ao qual imputa não somente a própria produção, mas o seu sentido e a responsabilidade de produzir. E, assim fazendo, inscreve as alternativas do poder constituinte no caráter absoluto da relação entre sujeito e mundo, reconduzindo sua força e sua verdade à multidão.¹²

Tendo em vista a criatividade já referida, bem como a ilimitada versatilidade do poder constituinte, Negri compreende haver motivos para que os resultados dessa força constitutiva sejam aniquilados no exato momento em que são atingidos, pois, se assim não o fossem, a contínua expressão de vitalidade da multidão seria resumida a um “fantasma unitário da potência”.¹³

Nessa mesma linha argumentativa, Negri propugna que compreendamos não que haja uma crise do conceito de poder constituinte, mas, sim, que percebamos a interioridade da crise ao conceito, isto é, o “conceito do poder constituinte como crise”, o que nos possibilitaria entender a dinâmica constituinte como uma “respiração incessante da práxis”. A crise, então, se apresenta como atividade, um obstáculo, o qual, quando agudizadas as contradições e os confrontos, torna-se ativo, motivo por que “o limite não encerra, mas libera a práxis”. Esta, por sua vez, não se define pelo alcance do êxito, mas pela ação efetiva de se buscar, continuamente, um novo êxito.¹⁴

Negri apresenta-nos, assim, o conceito de *desutopia*, que consiste no desvelamento das forças reais que se movimentam não só por detrás do rompimento da perfectibilidade ideológica do mercado, como também internamente à crise do desenvolvimento retilíneo do poder burguês, ou seja, a desutopia “é a reivindicação de um projeto que – mesmo sobre duríssimos obstáculos – conserva inteiramente sua potência”, sendo o

qualquer que seja. A ‘*cupiditas*’ não é uma relação, não é uma possibilidade, não é um implícito: é uma potência, sua tensão é explícita, seu ser pleno, real, dado. O crescimento, em ato, da essência humana é então colocado como lei de contração e expansão do ser na tensão da espontaneidade a se definir como sujeito” (NEGRI, *A anomalia selvagem*, p. 210).

¹⁰ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 423-424.

¹¹ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 425.

¹² NEGRI, *O poder constituinte*, p. 425.

¹³ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 427-428.

¹⁴ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 440.

descobrimto “de um novo horizonte real e futuro”, a qual é concebida na “dimensão material e prática de uma filosofia do porvir”.¹⁵ Não apenas a desutopia é crítica do existente, dos componentes, mas também é “positiva, singular, construção do presente”.¹⁶

A desutopia constitutiva, para Negri, é uma nova forma política, que não possui princípio, tampouco fundamento exteriores à potência da multidão, sendo a desutopia, na verdade, a única expressão possível da potência.¹⁷ A desutopia constitutiva, portanto, não admite utopias ou “declarações ilusórias de superação”, mas, ao revés, tais condições são fundamentos necessários para que a tomada de conhecimento do limite fortaleça o ato criador.¹⁸

Ainda no que concerne à desutopia, Negri identifica essa forma política do poder constituinte com a democracia, que, por sua vez, se compreende, de fato, como “expressão integral da multidão, radical imanência da potência, exclusão de toda definição externa”. Em decorrência de tal assertiva, Negri salienta que essa democracia se opõe ao constitucionalismo enquanto poder constituído, o qual se torna impenetrável a quaisquer “modalidades singulares do espaço e do tempo, como máquina menos predisposta ao exercício da potência do que ao controle de suas dinâmicas e à fixação de relações de força imutáveis”, motivo por que Negri considera que o constitucionalismo é transcendência, a qual perpetra o policiamento “sobre a totalidade dos corpos para impor-lhes a ordem e a hierarquia”. Com efeito, Negri assevera que o aparato

negacionista do poder constituinte – “horizonte inarredável, presença maciça, multidão” – e da democracia é, de fato, o constitucionalismo, que naufraga em um embate conceitual ao tentar definir o poder constituinte, pois, ao fazê-lo, o constitucionalismo “sufoca-o na sociologia ou agarra-o pelos cabelos através da construção de definições formalistas”.¹⁹

Negri expõe, ademais, o conceito de “amor do tempo”, que consiste na “substância da desutopia que preenche o poder constituinte”, revelando o conteúdo singular da potência. Compreendendo como parâmetro da política a invenção permanente da “figura ontológica do poder constituinte”, isto é, “como matriz de uma expansão de inter-relações entre singularidades, sempre renovadas e sempre abertas à renovação”, o amor do tempo se apresenta como dissolução ontológica da correlação entre poder constituinte e revolução. Tal dissolução amaina o cunho revolucionário do poder constituinte à medida que o dilata à definição da política como âmbito de transformação da comunidade e das inter-relações, pelo que se pode depreender que o amor do tempo “é a alma do poder constituinte na medida em que ele faz do mundo da vida uma essência dinâmica, síntese sempre renovada da natureza e da história”.²⁰ Negri então infere:

Neste sentido, o conceito de poder constituinte revela a normalidade da revolução, oferece uma definição do ser como movimento de transformação. É preciso desdramatizar o conceito de revolução de modo a fazer com que se torne, através do poder constituinte, nada mais que o desejo de transformação do tempo, contínuo, implacável, ontologicamente eficaz. Uma prática contínua e incontrolável. Sobre esta base, o conceito de política é

¹⁵ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 230.

¹⁶ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 282.

¹⁷ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 442-444.

¹⁸ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 446.

¹⁹ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 444.

²⁰ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 459.

arrebatado à banalidade e à sua redução obscena ao poder constituído, aos seus espaços e aos seus tempos. A política é o horizonte da revolução que não termina, mas continua a ser reaberta pelo amor do tempo. Toda motivação humana em direção à política consiste nisso: em viver uma ética da transformação através de um desejo de participação que se revela amor pelo tempo a se constituir.²¹

Consoante Negri, a política não está restrita apenas à mediação de caráter administrativo e diplomático, nem somente à burocracia e à atividade policial, mas deve-se compreendê-la, deveras, como “constituição dinâmica, criadora, contínua e processual das potências: a política é isto. Essa definição não é vazia ou neutra: está sujeita às determinações de subjetividade e da tendência”, isto é, está submetida à manifestação da multidão e da potência, enquanto “figuras da cooperação produtiva” e da criação incessante.²²

Negri, com efeito, afirma – a partir da exposição desse conceito de poder constituinte por ele delineado – haver subvertido o paradigma desenvolvido pelos juristas, pelos constitucionalistas, pelos sociólogos e pelos “políticos perversos”, haja vista asseverar que o poder constituinte não surge posteriormente à política – como que uma importuna “pausa sociológica” hábil a promover uma “suspensão da realidade institucional” –, tampouco pode ser diminuído a “uma *blitz* extemporânea da vontade coletiva, cujos efeitos na constituição da política o trabalho teórico deva limitar”, mas, na verdade, o poder constituinte é a própria definição de política.²³

Considera Negri, por um lado, que seria tolo afirmar que uma história de

liberdade nos espera, tendo em vista as “horrendas mutilações que o poder constituído continua a infligir ao corpo ontológico da liberdade dos homens”, embora, por outro lado, infira que uma história da liberação nos espera – uma desutopia em ato, indomável, igualmente pungente e construtiva –, porquanto a “constituição da potência é a própria saga da liberação da *multidão*”.²⁴ Negri explicita, então, o que compreende por poder constituinte:

A expansividade da potência e a sua produtividade baseiam-se num vazio de limitações, numa ausência de determinações positivas, nesta plenitude da ausência. O poder constituinte se define emergindo do turbilhão do vazio, do abismo da ausência de determinações, como uma necessidade totalmente aberta. É por isto que a potência constitutiva não se esgota nunca no poder, nem a multidão tende a se tornar totalidade, mas conjunto de singularidades, multiplicidade aberta. O poder constituinte é esta força que se projeta para além da ausência de finalidade, como tensão onipotente e crescentemente expansiva. Ausência de pressupostos e plenitude da potência: este é um conceito bem positivo de liberdade. Ora, a onipotência e a expansividade caracterizam também a democracia, já que caracterizam o poder constituinte. A democracia é, ao mesmo tempo, um procedimento absoluto da liberdade e um governo absoluto. Portanto, manter aberto aquilo que o pensamento jurídico queria fechar, aprofundar a crise de seu léxico científico, não nos dá apenas o conceito de poder constituinte, mas nos dá este conceito como matriz do pensamento e da práxis democrática. A ausência, o vazio, o desejo são o motor da dinâmica político-democrática enquanto tal. Uma desutopia, ou seja, o sentido de uma atividade constitutiva transbordante, intensa como a utopia, mas sem ilusões, plena de materialidade.²⁵

A teoria do poder constituinte de Negri, apesar de sua densidade filosófica e de sua proposta conceitual inovadora, não se encontra isenta de críticas ou imunizada contra dificuldades teóricas,

²¹ NEGRI, O poder constituinte, p. 459.

²² NEGRI, O poder constituinte, p. 460.

²³ NEGRI, O poder constituinte, p. 460.

²⁴ NEGRI, O poder constituinte, p. 461.

²⁵ NEGRI, O poder constituinte, pp. 26-27.

notadamente no que se refere à sua singular interpretação e utilização de operadores teóricos da filosofia de Espinosa.

Cumprido salientar, todavia, que não se pretende defender alguma ortodoxia do pensamento espinosoano, mas tão somente expor possíveis dificuldades no conceito de poder constituinte negriano, especialmente no que se refere aos pressupostos emprestados da filosofia de Espinosa, tendo em vista as múltiplas interpretações existentes sobre ela.

Chauí assevera, com efeito, que buscar ler Espinosa conforme o que nos parece familiar implica fracassar, pois Espinosa inova ao subverter e expor suas concepções: no discurso que exprime o novo, ao passo que efetua um contradiscurso, aniquila o herdado. A vigorosa rede dos textos espinosianos se constitui, outrossim, como um tecido argumentativo, motivo pelo qual “a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos

preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos registros, o instituído”.²⁶

2. *Conatus, ausência de livre-arbítrio e liberdade*

Segundo Chauí, no mundo humano constituído como campo de forças contrárias em luta constante, exige-se que nos questionemos quais forças nos são vantajosas/desvantajosas, fugazes/duradouras, de acordo com a razão ou contrários a ela, ou seja, a indagação fulcral da Parte IV da *Ética* – a qual é intitulada *A servidão humana ou a força dos afetos* – é: de que forma poderemos “passar de uma perfeição menor a outra, maior” permanecendo finitos e na ordem comum da Natureza? Chauí declara que “Espinosa responderá demonstrando que a liberdade é uma conquista contra a fortuna²⁷ no próprio campo da fortuna”.²⁸

Chauí, então, salienta que somos livres não apesar da necessidade,²⁹ mas em

²⁶ CHAUI, *A nervura do real*, pp. 36-37.

²⁷ O termo fortuna aqui utilizado em muito se aproxima do conceito maquiaveliano, considerando a influência que Espinosa sofreu do filósofo político florentino. Tendo em vista a importância desse construto teórico, bem como buscando preservar a acepção utilizada por Marilena Chauí, faz-se necessário trazer à tona a explanação constante no “Vocabulário de termos-chave de Maquiavel” – parte integrante das edições de *O príncipe* e de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* publicadas pela WMF Martins Fontes –, elaborado pela Dra. Patrícia Fontoura Aranovich: “Fortuna. A fortuna pode ser compreendida, em primeiro lugar, como o fluxo dos acontecimentos, entendido como o que perturba as ações e impede o cálculo. É recorrente, em Maquiavel, a utilização de fortuna como contraponto às ações políticas, personificando as alterações no rumo dos acontecimentos. A fortuna é uma força destruidora das construções humanas. Para Maquiavel, é possível opor-se a essa destruição causada pelas alterações das circunstâncias por meio da ação preventiva, que levanta barreiras a ela: a ação da *virtù* (*O príncipe*, p. 25). Isso leva a que a fortuna só possa ser compreendida em conjunto com a *virtù*: a fortuna é a ausência de *virtù*, ou seja, ela se manifesta pela ausência de *virtù*. Contudo, e isso também aparece na obra de Maquiavel, há um lado positivo da fortuna, pois ela pode ser fonte de dons. Para Maquiavel, assim como para a tradição, os bens da fortuna são sobretudo as honras e a glória, a riqueza e o poder. A relação com a *virtù*, então, não é negativa, mas um embate em que a fortuna é seduzida pela *virtù* e a benéfica, ao passo que penaliza a ausência. Entretanto, na relação com a *virtù*, o maior dom que a fortuna pode oferecer é a ocasião, visto que os bens da fortuna são sempre instáveis. A imagem mais forte da fortuna na obra de Maquiavel é encontrada no poema *Di Fortuna*, que nos leva a entender essa figura com todas as suas características, as quais não estão integralmente presentes na obra política, podendo, no entanto, ser vislumbradas em muitas passagens”. (MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 462-463; MAQUIAVEL, *O Príncipe*, pp. 187-188).

²⁸ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 202.

²⁹ Acerca da ontologia do necessário, cf. CHAUI, *A nervura do real*. Sobre a estrutura da obra *A nervura do real*, bem como explanações objetivas e didáticas de operadores espinosianos fundamentais,

decorrência dela, ao passo que, de forma oposta, somos livres não em decorrência da fortuna, mas *apesar* dela. Demonstra-se, de uma só vez, que os seres humanos são acometidos por extrema vulnerabilidade, mas também possuem uma força singular não capaz de controlar a fortuna, mas de vencê-la ao revelá-la como tristeza, ignorância e fraqueza, pelo que, nas palavras de Chauí, “Espinosa chegará à definição de virtude³⁰ não como poderio voluntário nem como poderio intelectual sobre os afetos, mas como o afeto ativo mais forte do que as paixões, desnudando-as como naturais, necessárias, delírios e ilusões”.³¹ Chauí, destarte, conclui:

Nesse movimento, o instante decisivo é a dedução da gênese necessária da passividade como determinação da potência do *conatus*³² pela potência das causas exteriores, quando a exterioridade entre as potências das coisas e a do indivíduo corpómente institui um campo de forças afetivas onde a servidão germinará e desdobrará seus efeitos. Porém, é nesse mesmo movimento que a parte humana da Natureza, experimentando o risco de desaparecimento sob o poderio da fortuna, descobre o que está em seu próprio poder ao conhecer-se como parte de um todo ou de uma comunidade de partes dotadas das mesmas propriedades. Essa queda extrema e essa descoberta crucial constituem o núcleo da Parte IV – servidão no isolamento e virtude no cidadão.³³

Ainda sobre a conflituosa relação entre a ordem comum da Natureza – fortuna; superstição; preconceito; ignorância – e a busca por liberdade e pelo fortalecimento do *conatus* – agir e existir conforme sua própria natureza; aumento de potência –, imperioso se mostra abordar um último ponto: a possibilidade (ou necessidade) de agir para não padecer na servidão.

A inafastabilidade completa e total da superstição, isto é, “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável” não se apresenta como algo plausível, conforme preleciona Espinosa logo no início do prefácio do *Tratado teológico-político*.³⁴ Há, no entanto, no apêndice da Primeira Parte da *Ética*, ainda que expressa talvez de forma oblíqua ou subentendida, uma alternativa ao “estado presente e inato de ignorância”, qual seja, “destruir toda essa fabricação e pensar em algo novo”.³⁵ Em outras palavras, não obstante a facilidade de permanecer no sistema supersticioso, há a *possibilidade* de algo novo.

Em sentido convergente, Santiago afirma que há determinações – sem fatalismo, todavia³⁶ – e que somos

recomenda-se a leitura da entrevista de Marilena Chauí, concedida ao professor Bento Prado Júnior à época do lançamento da obra em comento: CHAUI, Marilena. *Mea philosophia* - Marilena Chauí e Bento Prado Jr. dialogam sobre a filosofia de Espinosa.

³⁰ Definição de *virtude* para Espinosa: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 8 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” (SPINOZA, *Ética*, p. 269).

³¹ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, pp. 202-203.

³² Sobre *conatus* na filosofia espinosiana, Marilena Chauí define como “esforço de autopreservação na existência como essência atual de um ser singular”, o que pode ser deduzido na *Ética*, Parte III, proposições 7 a 10, ou, de forma ainda mais analítica, “o esforço que uma coisa singular realiza para permanecer no seu ser (no corpo, são os movimentos ou afeições internos e externos; na mente, o esforço para conhecer; os dois esforços são inseparáveis e constituem a essência atual do ser humano)” (CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 340).

³³ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 204.

³⁴ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 125.

³⁵ SPINOZA, *Ética*, p. 67.

³⁶ Neste sentido, elucidativa e sintética se apresenta a explanação de Homero Santiago acerca do determinismo “não-fatalista” de Espinosa (SANTIAGO, *As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri*).

propensos, por natureza, “a restar na velha estrutura, e evidentemente é mais fácil apenas ceder a tal propensão; mas não é impossível, ainda que difícil, afastar-nos dessa natureza preconceituosa e forjar algo novo”.³⁷ Seguindo essa linha argumentativa, Santiago, ao relembrar as definições de contingente e de possível na *Ética*, destaca que este surge quando da ignorância da causa, ao passo que aquele ocorre quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa. A partir de tal apontamento, Santiago realça algo do possível que não se verifica no contingente: “um acontecimento *produzido*, que não é absoluto nem instantâneo, nem, necessariamente, independente da ação humana”. Logo – prossegue Santiago – se possível constitui aquilo cuja causa é indeterminada, de igual forma, possível também constitui aquela coisa singular cuja causa *pode ser* determinada, ou seja, *pode-se agir* sobre ela.³⁸

Santiago infere, assim, que, mesmo inseridos na estrutura supersticiosa, algumas coisas experimentadas como fatais passam a ser vivenciadas como possíveis, em razão do estímulo propiciado pela experiência e pela premência de “uma vida que se sente em perigo e prestes a perder-se”, isto é, em decorrência do “aparecimento de um problema vital, torna-se *necessário fazer algo*”.³⁹ Não obstante permaneçamos “ignorantes das verdadeiras causas de tudo e sem outra norma de verdade”, se há uma nova condição, ela existe porque a ignorância sedimentada pela superstição teológica cede espaço para

a ignorância circunstancial, o que, segundo Santiago, “já faz uma enorme diferença”.⁴⁰

Santiago expõe, ainda, um outro elemento relacionado ao possível: a decisão. Não sendo no objeto (ou apenas nele) em que se encontra a determinação do surgimento desta ou daquela consideração, mas algo que depende do indivíduo que experiencia, desta ou daquela forma, certa disposição de coisas, põe-se a problemática da decisão. Compreendendo o decidir em Espinosa, de forma positiva, percebendo a ausência de livre-arbítrio não como um prejuízo, mas como um elemento de maior relevância, Santiago afirma que exatamente pelo fato de inexistir livre-arbítrio é que se torna um problema *vital ou real*. Em outras palavras, torna-se um processo determinado, sobre o qual se pode pensar e, efetivamente, examinar; ao contrário do que acontece com o indivíduo que se imagina livre e capaz de decidir qualquer coisa independentemente de quaisquer determinações, isto é, a liberdade espinosiana posta na livre necessidade contrapondo-se à liberdade posta no livre-arbítrio. No mundo sem livre-arbítrio, portanto, Santiago argui que a decisão ocorre sem que se seja integralmente ativo ou integralmente passivo, havendo, assim, um sujeito inserido num determinismo integral, participante da abertura de um conjunto de possibilidades a partir do qual pode transformar um estado de coisas dado, atingindo o próprio cerne “da dinâmica das transformações e da historicidade”.

⁴¹

³⁷ SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 201.

³⁸ SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 202.

³⁹ Cf. SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, pp. 200-203.

⁴⁰ SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 203.

⁴¹ SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, p. 61.

Com efeito, Santiago verifica algumas “dificuldades” na teoria negriana constituinte, notadamente, o fato de o processo constituinte ser um ato criador que se manifestaria a partir de uma livre decisão, utilizando termos como “ação criadora de um ‘não-ser’ que é o novo, no ‘vazio da decisão’ ou na ausência de memória como condição da mudança”. Santiago diz, então, achar “curiosa” a questão da possibilidade de transformação para Negri, pois essa parece se encontrar apoiada “sobre um modelo de decisão e ação que está mais próximo do Deus cartesiano que cria ou escolhe livremente as verdades eternas que do Deus espinosiano”,⁴² pelo que infere, criticamente, que:

É impossível não estranhar o fato de que o espinosista Negri faça recurso a um temário tão pouco condizente com o espinosismo. De fato, o que o filósofo italiano entende por ‘possível’, ao menos segundo a leitura aqui esboçada, assemelhar-se-ia bem mais ao contingente e à arbitrariedade de uma criação miraculosa. É preciso repetir que isso não é um problema porque Negri devesse seguir alguma ortodoxia espinosiana; o é, sim, porque, sem embargo de seus méritos (que não são pequenos), a filosofia negriana parece radicar-se numa espécie de ativismo, em certo voluntarismo aos quais falta o que poderíamos designar como uma consideração da *natura naturata* e seus meios de tornar-se *natura naturans*, ou seja, falta-lhe uma teoria da passividade; noutros termos, ela não consegue tomar a sério as determinações, de forma a poder pensar a ação humana, e suas possibilidades, na completude do universo da *Ética*, sem o privilégio ou escamoteio de qualquer de suas ‘fundações’. Nossa suspeita é que o ponto de vista de Negri – e não menos o de Hardt – economiza demais nas tensões; todo o problema é que essas tensões são reais, e se Espinosa as mantém, dando margem inclusive a que se propalem fundações diversas, podemos bem suspeitar que isso não se deve ao acaso. Para retomar a nossas linhas iniciais, talvez essas tensões constituam justamente o próprio núcleo do que

chamamos de história e, especialmente, de uma história viva e aberta às transformações humanas.⁴³

Santiago resume, de forma bastante sintética, a distância entre Negri e Espinosa a partir do operador *liberdade*,⁴⁴ pois aquele concede um destaque à liberdade não afeito a esse. Enquanto Espinosa afirma que a liberdade é algo “tão difícil como raro”,⁴⁵ Negri, por outro lado, parte da liberdade, motivo por que Santiago afirma que “por vezes fica a impressão de que estamos destinados à liberdade; é ela que movimenta tudo, que faz o mundo andar, e com isso dá pouca atenção à servidão”. Numa palavra, Santiago aduz que o “homem político negriano” parece ser ao menos ambíguo, visto aparentar não ser transpassado por tensões como são os homens para Espinosa.⁴⁶

Santiago conclui, por fim, que, não por acaso, a dificuldade dos textos de Negri consiste em “ir da possibilidade de a multidão constituir-se para sua efetiva constituição, o que exige uma resposta *prática*. A prova dos nove ontológica da multidão é e sempre será a *organização*”.⁴⁷

3. Política, razão e afetos

No prefácio na Parte III da *Ética*, Espinosa inicia a explanação sobre a origem e a natureza dos afetos afirmando que aqueles que analisaram os afetos e o modo de vida dos homens, majoritariamente fizeram-no como se tratando não de coisas naturais, as quais seguem as leis comuns da natureza, mas

⁴² SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, p. 63.

⁴³ SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, p. 64.

⁴⁴ De forma didática e objetiva, Homero Santiago tece breves considerações acerca do tema liberdade para Espinosa em SANTIAGO, *As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri*.

⁴⁵ Cf. Quinta Parte, Proposição 42, Escólio (SPINOZA, *Ética*, p. 411).

⁴⁶ SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, pp. 63-64.

⁴⁷ SANTIAGO, *Um conceito de classe*, p. 44.

como de coisas que estão fora dela, concebendo o homem na natureza como “um império num império”. Assim lhes parece – prossegue Espinosa – porque creem que o homem perturba a natureza, em vez de seguir sua ordem, acreditando, então, que o homem tem potência absoluta sobre suas próprias ações, não sendo determinado por nada mais além de si próprio.⁴⁸

As críticas à concepção de homem “como um império num império”, não determinado por nada senão por si mesmo, bem como ao tom pejorativo com o qual os afetos são reputados pelos filósofos, à medida que estes sobrelevam a razão, não apenas aparecem novamente logo na abertura do *Tratado político*, como se tornam o mote ou alicerce da filosofia política espinosiana:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos.⁴⁹

Nesse sentido, Espinosa afirma que não carecem na filosofia “homens eminentes (a cujo trabalho e engenho muito devemos), que têm escrito muitas e excelentes coisas sobre o correto modo de vida e dado, aos mortais, conselhos plenos de prudência”, filósofos estes que preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações do homem, reputando-os como “algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão”.⁵⁰ Em sentido contrário, Espinosa assevera que a nada produzido na natureza pode ser atribuído um defeito próprio dela, visto que a natureza é sempre a mesma e uma só, razão por que os afetos admitem causas precisas, as quais nos permitem entendê-los, tal como possuem propriedades específicas, “tão dignas de conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer”.⁵¹

Imperioso se torna, então, trazer à tona o que Espinosa entende por afeto, nos termos da terceira definição da Parte III da *Ética*: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”.⁵² Seguindo essa definição, apresenta-se o primeiro postulado da Parte III, da qual se extrai: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”.⁵³

Desta feita, percebe-se que o homem é passional, sendo afetado por causas

⁴⁸ SPINOZA, *Ética*, p. 161.

⁴⁹ SPINOZA, *Tratado político*, pp. 5-6.

⁵⁰ SPINOZA, *Ética*, p. 161.

⁵¹ SPINOZA, *Ética*, pp. 161-163.

⁵² SPINOZA, *Ética*, p. 163.

⁵³ SPINOZA, *Ética*, p. 163.

externas continuamente, alegrando-se, entristecendo-se ou, conforme operadores notadamente espinosianos, tendo a sua potência de agir aumentada ou diminuída. As paixões se distinguem qualitativa e ontologicamente, segundo leitura de Chauí sobre a teoria dos afetos de Espinosa, consoante auxiliem a potência de existir dos indivíduos: se a fortalecem, são paixões de alegria; se a prejudicam ou a enfraquecem, são paixões de tristeza.⁵⁴

Deve-se inferir da condição natural dos homens que eles são passionais e racionais, podendo a paixão dividi-los, enquanto a razão os une necessariamente. Nesse tocante, Chauí argumenta que, considerados esses aspectos, torna-se necessário chegar “a um ponto de interseção entre a razão e paixão” para culminar na instituição da política, sendo esse ponto de interseção o escólio 2 da proposição 37 da Quarta Parte da *Ética*.⁵⁵ No que se refere à paixão, aduz-se que um afeto apenas pode ser refreado ou anulado por outro mais forte e contrário (*Ética*, Parte IV, Proposição 7),⁵⁶ motivo por que nos abstermos de ocasionar um dano por medo de nos ser infligido dano ainda maior (*Ética*, Parte III, proposição 39).⁵⁷ No que se refere à razão, afirma-se que “conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor” (*Ética*, Parte IV, Proposição 65),⁵⁸ bem como “conduzidos

pela razão, apeteceremos um bem maior futuro, de preferência a um bem menor presente; e um mal menor presente, de preferência a um mal maior futuro” (*Ética*, Parte IV, Proposição 66).⁵⁹

A transmutação de contingência para necessidade é um percurso afetivo, segundo compreensão de Chauí sobre Espinosa, em que “a razão só terá poder sobre os afetos se ela própria for vivida como um afeto mais forte e contrário aos afetos tristes”, momento em que se torna ação, pois o ato de conhecer passa a ser experimentado como a “mais alta alegria e o mais pleno desejo de nossa mente”. Em outras palavras, “não é o conhecimento racional que aumenta nossa alegria, e sim é o aumento de nossa alegria que nos torna capazes de conhecer racionalmente a necessidade natural da qual fazemos parte e na qual tomamos parte”.⁶⁰

Alegrear-se, afirma Chauí, implica aumento de nossa potência para existir e agir, ou seja, implica o fortalecimento do *conatus*, o qual não ocorre às custas das paixões, mas do bom uso que se faz delas, sendo o *conatus* fortalecido uma potência em expansão, que acha em si próprio o poder para expandir-se não em dependência de causas externas, mas tão somente com o concurso delas para robustecer o que nasce em seu próprio interior. Ao se fortalecer – continua Chauí –, poderá se tornar causa adequada⁶¹

⁵⁴ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 173.

⁵⁵ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 179.

⁵⁶ *Ética*, Parte IV, proposição 7 (SPINOZA, *Ética*, p. 275).

⁵⁷ *Ética*, Parte III, proposição 39 (SPINOZA, *Ética*, p. 209).

⁵⁸ SPINOZA, *Ética*, p. 341.

⁵⁹ SPINOZA, *Ética*, p. 341.

⁶⁰ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 170.

⁶¹ *Ética*, Terceira Parte, definições. “1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não poder ser compreendido por ela só. 2. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial” (SPINOZA, *Ética*, p. 163).

ou causa total dos efeitos internos e externos que produz, isto é, de seus comportamentos, suas ideias e seus afetos, tornando-se, então, ativo. Ao se autodeterminar, ou seja, ser causa adequada, deixa de estar sob o jugo da ordem comum da Natureza, em que se encontra a imagem da contingência, fomentadora do medo. Participar da ordem necessária da Natureza, então, é ser causa adequada.⁶²

Ainda nesse tocante, Chauí adverte que a passividade não é causada simplesmente pela relação com as forças externas, pois, se assim o fosse, estaríamos destinados tão somente à passividade, visto que somos necessariamente seres finitos. Em verdade, ela deriva da forma como nos relacionamos com o exterior. A atividade, por sua vez, não decorre da ausência de relação com o externo, mas da forma pela qual é estabelecida a relação com o exterior. Leciona Chauí que enquanto na paixão somos determinados a pensar, sentir, operar e existir conforme a causa externa interiorizada; na ação, a nossa relação com as forças e potências externas é determinada pelo que somos, desejamos, sentimos e pensamos, motivo pelo qual conclui que “a liberdade, portanto, é atividade corporal e psíquica de uma causa eficiente interna adequada ou forte”.⁶³

Consoante Chauí, os homens e a coletividade submetem-se à fortuna na política do medo, pois, ao considerarem não ser possível dominar todas as circunstâncias de suas vidas, terminam por inferir que não têm poder nenhum sobre algumas. Conformando-se com o medo dos futuros contingentes, sendo

acometidos por dúvidas, angústias e insegurança, passam a se submeter ao poder teológico e ao poder monárquico (transcendentes e separados dos homens), produzindo esses os mesmos efeitos, quais sejam, a servidão do rebanho (ausência de guerra sem a presença de paz) e a revolta contínua (relações sociais e políticas pautadas pela discórdia). Sendo causados tão somente pelo medo, necessariamente restaria produzir senão efeitos do medo, assevera Chauí.⁶⁴

Não obstante o presente tópico, aparentemente adentrar o mérito da análise crítica à teoria negriana de poder constituinte tão somente de forma tangencial, o exame afetivo retrodelineado, com efeito, não somente fornece alicerces teóricos sólidos e robustece as linhas argumentativas precípuas com as quais concorre no restante do artigo, como também explicita uma dificuldade fulcral na leitura negriana de Espinosa: a (ausente ou não tão desenvolvida) imanência da passionalidade humana.

Em vez de assumir a afetividade humana como algo natural e necessário na ordem da natureza, admitindo, por conseguinte, toda a volatilidade afetiva, as paixões tristes e as paixões alegres; a passividade e a atividade; a servidão e a liberdade, Negri, de certa forma, parece desconsiderar querer dominar totalmente ou quiçá extirpar o que julga contrário ao fortalecimento do *conatus-cupiditas*. Em outras palavras, Negri leva a crer ser possível – se nos for permitido parafrasear entendimento de Chauí – conquistar a liberdade não determinada

⁶² CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 170.

⁶³ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 214.

⁶⁴ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, pp. 171-172.

pela/na Fortuna, mas, de algum modo, fora dela.

Com o fito de colocar o poder constituído sob o jugo absoluto da potência criativa do poder constituinte, tal como se entendesse que “a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos”,⁶⁵ não considerando nessa potência constituinte a oscilação de afetos e a ausência de vontade livre, Negri dá mostras de pretender alterar, de algum modo, a ordem e as leis necessárias da natureza,⁶⁶ ou seja, imagina ser possível dominar as forças externas, absolutamente, embora, na verdade, tão somente seja possível vencer, precária e temporariamente, em certos momentos, a fortuna da ordem comum da natureza experienciada pelo home enquanto modo finito na duração.

4. Potência, direito e multidão

Espinosa, ao definir direito de natureza, articula esse conceito com o de *conatus* e de potência – todos abordados no *Tratado teológico-político*, na *Ética* e no *Tratado político* –, entendendo por direito e instituição da natureza, tão somente, as regras da natureza de cada indivíduo, isto é, aquelas que determinam,

naturalmente, cada um a existir e agir de determinada forma, podendo o direito de natureza se estender até onde se estende sua potência.⁶⁷ Sob o império da natureza, portanto, Espinosa afirma que cada homem é mais determinado pela potência, pelo desejo cego, pelo apetite – determinantes do agir e pelos quais se esforçam por conservar-se –, do que pela reta razão, sendo-lhe lícito, ao julgar algo como útil para si, cobiçá-lo e adquiri-lo por meio de força, de astúcia, de solicitação ou de qualquer outra forma que lhe pareça mais fácil, podendo reputar como inimigo, conseqüentemente, todo aquele que tentar impedir seu propósito.⁶⁸

Em seguida, Espinosa preleciona que alguém se encontra sob a jurisdição de outrem (*alieni juris*) quando se encontra sob o poder de outro; ao passo que estará sob jurisdição de si próprio (*sui juris*)⁶⁹ aquele que possa rechaçar qualquer força que lhe seja imposta, que possa vingar a seu modo qualquer dano que lhe haja sido infligido e que possa viver conforme seu próprio engenho.⁷⁰ Espinosa destaca ainda que desvanecido o medo ou a esperança – ou convolada esta última em *segurança* –, passa-se da condição de *alieni juris* para *sui juris*, pois

⁶⁵ Cf. Prefácio, Quarta Parte, *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 161).

⁶⁶ Acerca da Natureza, mostra-se oportuno explicitar, de forma inequívoca, a compreensão de Espinosa sobre o tema, razão por que transcrever-se-á a proposição 29 e escólio da Parte Primeira da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 53): “Proposição 29. Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e operar de uma maneira definida. Escólio. Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar, o que se deve compreender por natureza naturante [*natura naturans*] e por natureza naturada [*natura naturata*]. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop.17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas”.

⁶⁷ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 325; SPINOZA, *Tratado político*, p. 12.

⁶⁸ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, pp. 326-327; SPINOZA, *Tratado político*, pp. 12-13.

⁶⁹ Não obstante prestigiada e irretocável tradução de Diogo Pires Aurélio, utilizar-se-á, doravante, as expressões latinas, com o fito de evitar qualquer confusão interpretativa, considerando existirem algumas diferentes outras formas de traduzir estes conceitos.

⁷⁰ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, pp. 16-17.

reputa livre aquele que é conduzido pela razão, sendo, dessa forma, determinado a agir por causas adequadas e em conformidade com sua natureza, numa palavra, “a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir”.⁷¹

No estado natural, considera-se *sui juris* aquele que consegue prevenir-se de qualquer opressão por outrem. No entanto, qualquer um que se encontre sozinho se esforçaria em vão para prevenir-se de todos os outros. Por essas razões, Espinosa sustenta que “o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter”.⁷² Em vista disto, Espinosa assevera que, provavelmente, pode-se conceber o direito de natureza, o qual é próprio do gênero humano, tão somente onde haja direitos comuns entre os homens, podendo viver sob o parecer comum de todos, pois “quanto mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos”.⁷³

Logo, Espinosa conclui que o direito do Estado é, na verdade, o próprio direito de natureza determinado pela potência não mais de cada um, mas pela *potência da multidão*, que é conduzida como que por uma só mente, possuindo o estado, portanto, tanto direito quanto vale a potência da multidão. O homem – prossegue Espinosa – age em conformidade com as leis de sua natureza, observando seus próprios interesses, sendo a esperança ou o medo que o guiam a fazer ou deixar de fazer isso ou aquilo seja no estado natural, seja no estado civil. A diferença, portanto,

entre estado de natureza e estado civil consiste no fato de, no estado civil, todos temerem as mesmas coisas, sendo idênticas para todos a causa de *segurança* e a regra de vida, o que, ressalta Espinosa, não obsta a faculdade de julgar de cada um.⁷⁴

Reavendo sua afirmação de que os homens são conduzidos mais pelos afetos que pela razão, Espinosa aduz, contudo, que não é pela razão, mas por algum *afeto comum* que uma multidão entra naturalmente em acordo, buscando, assim, ser conduzida como que por uma só mente, isto é, guiada por esperança, por medo ou pelo desejo de vingar algum dano comum.⁷⁵

Mostra-se, portanto, necessário fazer uma breve digressão às temáticas dos afetos e da potência, notadamente, no que concerne ao *afeto comum* e à *potência da multidão*, para somente então analisar a relação entre direito natural e direito comum.

Segundo Aurélio, *afeto comum* não corresponde a gênero universal de afeto, mas, na verdade, consiste em um afeto compartilhado, de forma concreta, por um grupo específico de homens, em determinadas circunstâncias e por um intervalo de tempo relativamente estendido. Desta feita, Aurélio argui que *afeto comum* constitui uma relação intersubjetiva situada de modo inequívoco, sendo possível identificar os que partilham e os que não partilham este afeto, bem como consiste numa relação entre o grupo estabelecido desta

⁷¹ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, pp. 17-18.

⁷² Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 19.

⁷³ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 19.

⁷⁴ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, pp. 25-27.

⁷⁵ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 47.

forma e quaisquer outras situações exteriores.⁷⁶

Conforme Aurélio, a teoria da imitação dos afetos (*Ética*, Parte III, proposição 27)⁷⁷ explicita, de maneira mais clara, a questão do *afeto comum*, pois se torna possível compreendê-lo referente a diferentes indivíduos, embora sem reduzir ou modificar a individualidade de cada um deles, podendo, assim, pensar um *afeto comum* a diversos seres, inclusive aqueles que sejam inimigos entre si, haja vista estarem “possuídos do dinamismo da imitação dos afetos, desde que eles se encontrem numa situação idêntica”.⁷⁸ Tal mimetismo afetivo, segundo Aurélio, ao passo que se apresenta como um fator precípua de socialização – ou de coesão social, ainda que precária –, o qual causa a homogeneidade a partir da diversidade, estabelecendo hábitos coletivos; também se apresenta como causa de conflitos, notadamente, quando concerne ao desejo.⁷⁹ Rememorando a lição de Espinosa de que um afeto apenas pode ser refreado ou anulado por outro mais forte e contrário (*Ética*, Parte IV, Proposição 7),⁸⁰ Aurélio assevera que:

Assim, o afeto comum, que se gera no interior de uma determinada multiplicidade de indivíduos e do qual surge um certo grau de estabilidade no respectivo inter-relacionamento, só é eficaz enquanto for superior à diversidade de afetos individuais e grupais que conspiram contra ele e fomentam a divisão. Daí que a estabilidade traduza sempre um equilíbrio, que é necessário renovar permanentemente, através de todos os meios que façam com que os afetos que a mantêm prevaleçam sobre aqueles que a ameaçam. A política, em última análise,

consiste nesse trabalho de produção-reprodução da estabilidade, que o mesmo é dizer da preservação de um determinado Estado ou situação, sendo que esse trabalho não tem lugar somente numa instância específica – o soberano, o aparelho de Estado, o partido, etc. –, mas na totalidade de um conjunto de indivíduos que, apesar das divergências e conflitos que entre eles persistem, possibilitam a formação e sobrevivência de uma potência comum.⁸¹

A potência comum – ou da multidão, consoante operador estritamente espinosiano –, prossegue Aurélio, não é assim denominada porque oriunda de uma hipotética unanimidade – ou maioria – das vontades individuais, mas, na verdade, é reputada potência comum por reunir em si força suficiente para se impor, de modo comum, a todos, sendo a potência comum, portanto, a resultante de toda multiplicidade de potências e impotências individuais. Por essa razão, Aurélio afirma que a potência comum será mais potente quanto mais livre for cada um dos indivíduos que nela se congregam, ou seja, a forma mais exitosa de um Estado perseverar e majorar sua potência é aquela em que busca preservar a potência dos indivíduos, assegurando-lhes o máximo possível de liberdade.⁸²

Poder-se-ia, talvez, com fulcro nessa exposição de Aurélio, falar em um paralelismo entre o árduo percurso – “tão difícil como raro” – da servidão humana à liberdade, tratado na *Ética*, e o desejo de sair da condição de *alieni juris* para *sui juris*, abordada no *Tratado político*. De forma convergente, Chauí afirma que a *segurança* se apresenta

⁷⁶ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 226.

⁷⁷ *Ética*, Parte III, proposição 27: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão desta imaginação, afetados de um afeto semelhante” (SPINOZA, *Ética*, p. 195).

⁷⁸ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 228.

⁷⁹ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 231.

⁸⁰ *Ética*, Parte IV, proposição 7: “Proposição 7. Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (SPINOZA, *Ética*, p. 275).

⁸¹ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 358-359.

⁸² AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 359.

como condição para que cada um se torne *sui juris* enquanto cidadão e, por conseguinte, livre, notadamente, na democracia, na qual o desejo (*cupiditas*) de liberdade política se efetiva, aumentando a potência do *conatus-cupiditas*, que é causa adequada tanto da cidadania, quanto da soberania. Ser causa adequada ou livre – elucida Chauí – constitui uma significativa alteração na potência do *conatus-cupiditas*, haja vista, ao passar da passividade à atividade, efetua-se “o movimento pelo qual deixa de apenas *ser parte* de um todo (seja este a Natureza, a *multitudo* ou o *imperium*) para *tomar parte* na potência desse todo”.⁸³

Ainda nesse tocante, pondera Aurélio que o direito natural para Espinosa não estabelece qualquer simetria com alguma ordem cosmológica ou teológica predeterminada, mas, ao revés, o direito de cada indivíduo é sempre uma resultante averiguada na prática e cujo valor modifica-se conforme “correlação de forças em presença”, razão pela qual se pode inferir que tanto um indivíduo, quanto um Estado estão “mais ou menos sob a própria jurisdição [*sui juris*] conforme o grau de potência de que dispõem para impedir o estarem totalmente sob jurisdição alheia [*alieni juris*]”. A construção filosófica espinosiana de que potência equivale ao direito resulta, segundo Aurélio, no abandono do pensamento que considera indivíduos como entes previamente definidos, “com uma razão de ser, um modo justo de atuar e finalidade ou destino”, para, a partir de então, compreendê-los como “singularidades interdependentes que se

esforçam por se libertar, o tanto quanto possível, dos laços de dependência”.⁸⁴

Tendo em vista que a potência, individual ou coletiva, aumenta ou diminui constantemente conforme encontros ou confrontos ocorridos com a infinidade de outros seres, Aurélio salienta que se, por um lado, em qualquer sociedade há costumes e normas – em consonância, portanto, com Espinosa, que afirma que os homens são constituídos de tal modo, que não podem viver sem algum direito comum⁸⁵ –, com o escopo de opor-se ao aleatório e de inserir alguma previsibilidade, ressalta, por outro lado, que a estabilidade então atingida por esses meios continuará intrinsecamente provisória, haja vista se encontrar alicerçada, ao final, “não na pura razão, mas nos afetos”.⁸⁶

No entendimento de Aurélio, são as instituições que efetivamente permitem que a *potestas* sobreviva à condição instável de um poder exercido por um ou por diversos indivíduos, os quais possuem variações de engenho e humor. As instituições – continua Aurélio –, embora sejam igualmente resultado dos jogos de afetos, conferem à *potestas* continuidade e consistência, sedimentando os afetos comuns à proporção garantem suporte imprescindível “para que a ideia da multidão conduzida como que por uma só mente” se concretize, não implicando a submissão da multidão à mente de um único indivíduo. Em vista disso, a *potestas*, infere Aurélio, por meio das instituições, não apenas tende a se tornar impessoal, dissolvendo-se o poder em uma rede de interesses e de razões nas quais concorrem as vontades dos participantes nas assembleias e nos conselhos, como

⁸³ Cf. CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 182-183.

⁸⁴ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 354-355.

⁸⁵ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 7.

⁸⁶ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 354-356.

também tende a se tornar atemporal, haja vista aglutinar às decisões a experiência e a memória comuns, concatenando presente e passado.⁸⁷

Em outras palavras, Aurélio preleciona que a potência soberana permanece sendo potência da multidão, isto é, o poder constituinte, portanto, não aliena o poder que ele próprio constituiu, ou, em outros termos, a causa permanece imanente aos sucessivos efeitos.⁸⁸ Em sentido idêntico, Chaui afirma, consoante demonstração geométrica,⁸⁹ que a lei ou a causa instituidora de um corpo político não lhe é causa extrínseca, cronologicamente pretérita – enquanto vista como causa eficiente – ou futura – enquanto imaginada como causa final. A causa instituinte – leciona Chaui –, deveras, é eficiente, imanente e atual, exprimindo no presente, por meio das instituições, seus efeitos intrínsecos.⁹⁰

Tratando, ainda, da complexa relação entre potência da multidão e Estado, ou, em outros termos, entre potência constituinte e poder instituído, Aurélio ressalta que o medo é recíproco entre ambos, dependendo das ações do poder constituído e do equilíbrio relativamente duradouro entre o desejo de segurança e o desejo de infringir a lei. Enquanto o poder instituído fará tudo quanto possível para se manter, ou seja, tentará ao máximo que os súditos desejem a ordem por seu intermédio; os súditos, por sua vez, buscarão agir conforme seu próprio engenho, constituindo-se o campo político em cada

um desses momentos.⁹¹ Aurélio, então, sintetiza essa complexa relação do seguinte modo:

A soberania, entendida como potência comum, não encarna na multidão enquanto tal, que não possui consistência política senão através de um sistema de instituições, mas também não encarna nas instituições, que carecem, para subsistir, de recriar em permanência o sempre fugidivo assentimento da multidão. Ela é e permanece potência constituinte, continuamente em devir – o devir instituição, por parte da multidão, o devir multidão, por parte das instituições –, num movimento elíptico mediante o qual se exprime ao mesmo tempo a potência de cada um e a potência coletiva, a liberdade individual e a liberdade comum. Daí a natureza ambígua da lei: por um lado, é expressão da vontade comum e, nessa medida, impõe-se como poder soberano para o qual remete toda a decisão ou juízo de valor no espaço público; por outro lado, é um simples ditame de quem ocasionalmente detém o poder institucional, razão pela qual ela é intrinsecamente discutível. O direito comum é precisamente esse foco alucinatório em nome do qual se consolidam as instituições e fazem as revoluções, que se representa como transcendente aos desejos individuais e que, no entanto, não acede à existência senão flutuante e sempre controversa cadeia de enunciados normativos a que se reconhece ‘força de lei’⁹².

Não obstante o exposto, Negri considera o poder – ou conforme a terminologia supratulizada, *potestas* – como “superstição, organização do medo, não-ser”, enquanto a potência (*potentia*) constitui-se coletivamente, “o processo do ser, a afirmação cada vez mais complexa da potência subjetiva, a construção da necessidade do ser, escavam na base do poder, para demoli-lo”.⁹³ Seguindo essa linha argumentativa, Negri aduz que há uma real antinomia

⁸⁷ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 270.

⁸⁸ AURÉLIO, *Imaginação e Poder*, p. 294.

⁸⁹ No que concerne à causalidade eficiente e imanente, bem como da decorrência necessária de efeito de tudo que existe, cf. proposições 16, corol.; 18; e 36 da Parte I da *Ética* (SPINOZA, *Ética*). Quanto à demonstração geométrica espinosiana utilizada para a análise política, cf. CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político” (CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 197-218).

⁹⁰ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 263.

⁹¹ AURÉLIO, *Imaginação e poder*, p. 282.

⁹² AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 64.

⁹³ NEGRI, *A anomalia selvagem*, p. 285.

entre *potentia* e *potestas*, potência contra poder, motivo pelo qual declara que potência consiste na “inerência, dinâmica e constitutiva, do uno e da multiplicidade, da inteligência e do corpo, da liberdade e da necessidade”, ao passo que o poder se refere à “subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência”.⁹⁴

Aurélio, todavia, identifica algumas dificuldades na leitura de Negri acerca da filosofia espinosiana, concedendo realce precípua à seguinte questão: “é que não se vislumbra como pode a democracia, mesmo sendo o mais participado dos Estados, elidir a existência da norma, isto é, da lei e da obediência”. Como, indaga Aurélio, poder-se-ia cogitar o governo absoluto,⁹⁵ ou seja, a democracia, como absoluta inexistência de Estado, “sem que a liberdade seja negada e sem cair no absurdo de um império sem império”?⁹⁶

De acordo com Aurélio, multidão não pode ser confundida com povo, nação, massa ou qualquer outra espécie de agregado em que as múltiplas vontades individuais sejam convoladas em uma vontade unificada. A multidão, portanto, não é sujeito, mas, na verdade, “é um cabo de forças, um horizonte fluido e em permanente mutação, no seio do qual se desenham núcleos de potência que são modos de realização singular da potência infinita da natureza”. Sendo a potência da multidão resultante das diversas potências que atuam e que entram em conflito no seu interior, bem como capacidade de afirmação da união face ao exterior, Aurélio assevera que a

única maneira de a potência da multidão se afirmar é por meio da sua manifestação em poder constituído – a *potestas* ou sistema de instituições –, sob pena de permanecer “na cacofonia das opiniões e na pluralidade informe dos interesses”, pois, para a multidão se tornar um corpo político, essa precisa ter “uma forma, uma constituição, uma lei ou direito comum”.⁹⁷

Por esse motivo, Aurélio aduz que o poder – determinante do que é proibido, obrigatório ou permitido, bem como definidor do que é ou não interesse público –, na realidade está em incessante disputa, não existindo, destarte, nenhum enunciado normativo que esgote o sentido de bem comum, pois inexistente verdade que suspenda, peremptoriamente, os constantes debates e conflitos de opiniões acerca da forma que as leis devem assumir. Não obstante, ausente a pressuposição de um bem comum, discussões análogas sequer teriam sentido, pelo que a multidão se dissiparia em um desarranjo de vontades e interesses individuais. Aurélio assevera que Espinosa reputava a democracia como o regime que mais se aproximava da natureza porque ela “é esse processo irrepresentável, que se autoconstitui e reconstitui na imanência da natureza humana, tendo por referencial um padrão que não possui conteúdo *a priori*, sem modelo, portanto, a que se ajustar, nem bússola por qual se orientar”.⁹⁸

Conforme Aurélio – e contrariamente ao sugerido por Negri –, o poder constituído, em sua concepção espinosiana, mostra-se detentor de uma

⁹⁴ NEGRI, *A anomalia selvagem*, p. 248.

⁹⁵ Nas palavras de Espinosa, o “totalmente absoluto estado, a que chamamos democrático”, cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 137.

⁹⁶ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 396-397.

⁹⁷ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 62.

⁹⁸ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 65.

certa positividade,⁹⁹ pois, em todo Estado ou regime, sempre haverá “um operador que realiza e atualiza essa unificação da mente da multidão, ou seja, que materializa a vontade dispersa na unidade permanente de uma lei”.¹⁰⁰ Ao ressaltar que a potência da multidão se confirma por meio do direito público, pelo fato de a liberdade existir coletivamente apenas “sob o rosto de uma *potestas*”, Aurélio assevera que a “*potentia, sive jus*, da multidão”, de forma alguma, implica o desaparecimento da normatividade – o que seria, no entendimento de Negri, conceber a potência unicamente como liberdade, ao passo que a *potestas* seria tão somente negação e ausência de ser –, mas, de veras, significa “a impossibilidade de a potência da multidão existir sem o direito. Politicamente, o ser ou potência da multidão é o direito”.¹⁰¹ De forma crítica e percuciente, última, então, Aurélio:

Espinosa, como sabem os seus leitores, repete insistentemente que o sentido da política reside no facto de os homens se conduzirem menos pela razão que pelos afetos. Se a multidão é de facto um conceito de maior importância na sua filosofia, é porque ela permite pensar o direito como expressão e ordenação da coexistência de uma multiplicidade de indivíduos, cada um deles com seu direito natural. Na medida em que é expressão, ou, mais espinosamente, modificação, o direito conserva consigo a sua causa imanente, que é a multidão. E, da mesma forma que a substância é causa imanente dos modos, a potência da multidão é causa imanente do direito comum. É certo que esse direito, conforme a história demonstra, pode assumir diferentes modos e a *res publica* sobreviver sob diferentes regimes, dois dos quais – a monarquia e a aristocracia – Espinosa descreve em pormenor, deixando em fase de simples esboço a descrição de um terceiro, a democracia. Imaginar, porém, um regime em que a potência da multidão não se refletisse

sob a forma de uma ordem jurídica, incidindo sobre todos e cada um dos indivíduos, seria imaginar uma potência, por um lado, constituinte e, por outro lado, sem nenhum poder constituído: uma potência impotente, em suma.¹⁰²

Exsurge, assim, uma outra dificuldade da teoria negriana de poder constituinte: a (im)possibilidade de a potência constituinte nada produzir. Ao que parece, tal potência constituinte concebida por Negri exclui a possibilidade de qualquer produção, ou seja, desconsidera, frontal e contundentemente, a proposição 36 da Primeira Parte da *Ética*, em que está insculpido que “não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito”.¹⁰³

Cumprido destacar, ademais, que a eventual não existência do direito comum, implica, de igual modo, a irrealidade do direito natural, que se tornaria nulo ou meramente uma opinião, pois não haveria qualquer garantia de sua manutenção, conforme lição espinosiana.

Paralelamente – quiçá por consequência – à carência de uma *ciência dos afetos* e de uma teoria da passividade mais aprofundada na concepção negriana de poder constituinte, verifica-se uma – senão ausente, talvez – essencialmente negativa teoria do direito no construto político-democrático articulado por Negri. O direito, o estado ou o poder constituído – ao que parece ser o entendimento de Negri – são naturalmente ou essencialmente ruins em si, pelo que devem ser extirpados através da potência constituinte da multidão.

⁹⁹ AURÉLIO, *Imaginação e poder*, p. 266.

¹⁰⁰ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 397.

¹⁰¹ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 398.

¹⁰² AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 398.

¹⁰³ Cf. SPINOZA, *Ética*, p. 63.

Sob a perspectiva da filosofia de Espinosa, todavia, tais ilações demonstram tão somente a não compreensão da ordem necessária da natureza, ou seja, imagina-se que algo seja bom ou ruim em si mesmo, embora se devesse considerar que nada poderia ser produzido de outra forma, que não aquelas em que foram produzidas.¹⁰⁴ Conceber, portanto, a potência constituinte da multidão enquanto existência autônoma e não relacionada com o poder constituído, visto que este unicamente a constriange e a limita; considerar que a potência deva dominar completamente o poder; defender a ausência ou a demolição do direito, pois esse refletiria somente a negação e a submissão da liberdade, são deduções que podem evidenciar, deveras, “deficiência de conhecimento”, ou seja, dificuldades em compreender como as coisas são e, por conseguinte – conforme interpretação que se faz da filosofia de Espinosa –, implica conceber a política, a democracia e o poder constituinte não como são, mas como gostariam que eles fossem.

5. Considerações finais

Quando do exame da teoria do poder constituinte negriano a partir da filosofia de Espinosa, verificam-se, conquanto inovadora e complexa seja aquela edificação teórico-conceitual, algumas dificuldades, primordialmente, no que se refere à categoria do possível na concepção espinosiana de livre necessidade; à dinamicidade, origem e natureza dos afetos; ao poder constituído e ao direito, enquanto

investigados sob um viés democrático, motivo por que este temário se torna paradigmático para a formulação de possíveis críticas.

Assim como na análise dos afetos, não devemos rir, chorar, censurar ou detestar o direito ou o poder constituído, pois, não obstante possam ser muitas vezes incômodos, são, todavia, necessários – ou, examinando de outro modo, inelimináveis de forma absoluta – e possuem causas certas, por meio das quais devemos tentar entender a sua natureza.¹⁰⁵ De igual modo, a assunção do campo de forças afetivo como imanente à natureza – e, por conseguinte, a compreensão da potência e da atuação de forças externas em relação a nós – possibilita-nos identificar quais as circunstâncias passíveis de submissão ao nosso poder; permite-nos agir conforme as possibilidades determinadas, ou seja, padecer menos; confere-nos a autoridade de decidir não mais com fulcro em crenças supersticiosas de livre-arbítrio e de criação *ex nihilo*, mas, sim, em conformidade com a livre necessidade determinada, plena de materialidade, capaz de alterar – quiçá superar – o atual estado de coisas em que nos encontramos; autoriza-nos a nos reconhecermos, com efeito, não como completamente ativos, tampouco como completamente passivos, mas, deveras, absolutamente determinados pelas mais diversas causas e suas conexões.

Para uma filosofia em que saber é saber pela causa,¹⁰⁶ pois, conforme prelecionado por Espinosa, conhecer o efeito depende do conhecimento da causa,¹⁰⁷ tornar-se causa adequada,

¹⁰⁴ Cf. Proposição 33, Parte I, *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 57).

¹⁰⁵ Esse período corresponde a uma paráfrase dos parágrafos primeiro e quarto do capítulo I do *Tratado político*, cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 5 e 8.

¹⁰⁶ Expressão utilizada por Homero Santiago ao se referir à filosofia espinosiana, cf. SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 202.

¹⁰⁷ Cf. Axioma 4, Primeira Parte, *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 15).

portanto, implica, por um lado, o fortalecimento do *conatus* e o aumento de potência, por outro lado, resulta em mais direito, haja vista o direito se estender até onde se estende sua potência. O direito, então, passa a ser visto não mais como algo abstratamente pré-definido, mas como algo aferido, concretamente, na prática das relações intersubjetivas, o qual tem sua valoração modificada segundo as circunstâncias determinadas e determinantes da correlação de forças atual. O direito e o poder constituído, da mesma forma que o indivíduo, não são integralmente passivos ou integralmente ativos – em outros termos, poder-se-ia dizer, outrossim, que não são completamente negativos ou positivos –, estando eivados, desta forma, de uma ambivalência ou ambiguidade que lhes é natural: por serem manifestações dos afetos comuns, efeitos da potência da multidão, mantenedores da segurança e da consistência política, o direito e o poder constituído também são – em maior ou menor grau, sob uma perspectiva qualitativa, e/ou extensão, sob uma perspectiva quantitativa – meras normas e instituições reflexas da conjuntura político-econômico-social vigente, simples produtos daqueles que, no momento, detêm o poder institucional.

Tal entendimento demonstra – pegando emprestado termo utilizado por Espinosa ao se referir à democracia, talvez seja possível adjetivar de – “natural” a convivência entre transgressão e observância das prescrições normativas. Revolução e estabilidade parecem estar, desta feita, tão intimamente ligadas, quanto as demais correlações binômicas na filosofia espinosiana, por exemplo: de ordem necessária da Natureza-ordem comum da Natureza; corpo-mente; agir-

padecer; ação-paixão; alegria-tristeza; medo-esperança; servidão-liberdade; direito natural-direito civil. De modo idêntico a essas correlações mencionadas, revolução/transgressão e estabilidade/observância não se excluem completamente, tampouco submetem uma à outra de forma absoluta, pois ambas fazem parte da ordem da natureza – notadamente, no âmbito político –, inexistindo vício ou deformidade nesta, pois a natureza é sempre a mesma e uma só em qualquer parte¹⁰⁸ – consoante entendimento de Espinosa –, o que, em outras palavras, significa que tanto revolução/transgressão, quanto estabilidade/observância são expressões das variações de potência – ou essência atual¹⁰⁹ – seja da multidão, seja do indivíduo: esse, geralmente, associado às categorias de transgressão/observância e determinado pelos afetos, correspondendo ao agir individual; aquela, normalmente, associada às categorias de revolução/estabilidade e determinada pelo afeto comum, correspondendo ao agir multitudinário.

Consoante o entendimento espinosiano, a natureza, ou seja, Deus, a substância única que consta infinitos atributos e existe necessariamente, não apenas é causa imanente e não transitiva de tudo o que existe, como também é causa eficiente da existência e da essência das coisas, logo, tudo que existe, existe na substância, não podendo nada existir nem ser concebido sem ela.¹¹⁰ Em uma palavra, em tudo na natureza se segue algum efeito, pois tudo na natureza expressa a natureza da substância, isto é, expressa a essência da substância de uma forma definida e determinada,

¹⁰⁸ Cf. Prefácio da Terceira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 162-163).

¹⁰⁹ Cf. proposição 7 da Terceira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 175).

¹¹⁰ Cf. Proposições 11, 15, 18, 25, 26 e 28 da Primeira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 25-49).

motivo por que a potência de Deus é causa de todas as coisas.¹¹¹

Seguindo a causalidade eficiente imanente desse raciocínio espinosiano, pode-se, de modo análogo, compreender o poder constituinte não mais como extrínseco ou externo, mas como causa eficiente imanente, não-transitiva, sendo o poder constituído seu efeito: em outros termos, o direito – ou o poder constituído – possui a potência da multidão – ou seja, o poder constituinte – como causa eficiente imanente. Rompese, assim, a análise e a interpretação contemporâneas da constituição como causa final. Em vez de se debruçar sobre a causa final, poder-se-á examinar mais detidamente não apenas quais vontades acarretaram a constituição, como também quais as causas destas vontades e suas conexões, inexistindo, nesse ponto de vista, qualquer fim predeterminado, destino a ser alcançado ou forma justa de agir previamente definida. O conhecimento pela causa viceja nessa perspectiva. Talvez se possa afirmar que, ante esta ótica da causalidade eficiente imanente, exsurtem, com efeito, possíveis novos pressupostos para análise e interpretação não só do poder constituinte, como também do poder constituído.

Cumpra destacar, por um lado, que Negri não só reaviva, expõe e articula os pensamentos maquiaveliano, marxiano e espinosiano, como também – e principalmente – revoluciona, em virtude do pujante e vanguardista caráter político-democrático, o conceito de poder constituinte, que, a partir de sua teoria, inverte o ângulo da análise – em vez de olhar o poder constituinte do ponto de vista da constituição e do constitucionalismo, examina-se a

constituição pelo prisma do poder constituinte –, trazendo à tona, desta feita, a questão premente e atual em que consiste o tema.

Por outro lado, após os argumentos acima expostos, propugna-se que devemos reputar o poder constituído não somente como algo, aparentemente, negativo em sua “essência” ou que não deveria existir, mas, sim, como algo natural e, intimamente, relacionado com o poder constituinte e com a democracia, pois tanto resulta – conforme almeja Negri – na desdramatização do conceito de revolução, quanto denota, com efeito, não a crise do conceito de poder constituinte, mas, verdadeiramente, a compreensão de poder constituinte como conceito de uma crise.

¹¹¹ Cf. Proposição 36, demonstração, da Primeira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 63).

Referências

- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: Colibri, 2000.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena. *Mea philosophia* - Marilena Chauí e Bento Prado Jr. dialogam sobre a filosofia de Espinosa. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 mar. 1999. Entrevista concedida a Bento Prado Júnior. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13039901.htm>. Acesso em 30 set. 2021.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SANTIAGO, Homero. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 4, n. 8, pp. 55-64, dez. 2010. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3666531>. Acesso em 30 set. 2021.
- SANTIAGO, Homero. As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU on line*, São Leopoldo, n. 397, a. XII, 06 ago. 2012. Entrevista concedida por e-mail a Márcia Junges. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4537&secao=397. Acesso em 30 set. 2021.
- SANTIAGO, Homero. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André. (org). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, pp.171-212, 2009.
- SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. *Cadernos espinosianos*, n. 30, pp. 24-48, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/espinosianos/article/view/83773>. Acesso em 30 set. 2021.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed. Trad. e notas Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. 3.ed. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

Recebido em 04 de outubro de 2021
Aceito em 10 de dezembro de 2021

Esse poema é um mata-sonhos...



Mata sonhos
(Fabiana Gibim)

Técnica: colagem.

Ecofeminism as decolonial and transindividual ecology

Chiara Bottici*

Abstract: In this essay, I combine decolonial ecofeminism with a philosophy of transindividuality. The latter depicts a form of somatic communism, in which every individuality is conceived as a transindividuality, that is a process of becoming that takes place at the *supra*, *inter* and *infra*-individual level. By questioning all rigid boundaries, along with the hierarchies that they sustain, a transindividual ecology is also a queer ecology.

Keywords: feminism; ecology; coloniality; patriarchy; democracy.

Introduction

The COVID-19 pandemic has for a moment shattered the traditional image of the world. While we pondered over the surfaces we touched, the air we breathed, the food we ate, it became evident that our lives not simply depend on that of each other, but also on that of other living and non-living being. This has in my view contributed questioning the methodological individualism, that is the often unspoken assumption according to which the world is given to us as a world of already constituted individualities. But a number of authors have recently questioned such a view, emphasizing that,

properly speaking, there is no individuality which is not also at the same time a form of transindividuality.

In this essay, I would like to rethink the ecofeminism project through this philosophy of transindividuality. In the wake of Etienne Balibar's reading of Spinoza's ethics and of a renewed interest in the philosophy of transindividuality of Gilbert Simondon, a number of authors have been exploring the consequences of such a philosophical move:¹ what happens when individuality is conceived as transindividuality, that is as a process of affective association that situates itself at the *supra*, *inter*, and even *infra*-individual levels?

We can summarize these insights from the philosophy of transindividuality by stating that it depicts a form of "somatic communism," where bodies exist only through other bodies in a constant process of individuation that involves the *inter*- the *supra* but also the *infra*-individual level. It is not by chance that so many philosophers of transindividuality come from the Marxist tradition, with its interest in how life is produced and reproduced through the common circuits of production, which are then hijacked by the institution of private property and the market:² The



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.

* PhD in Philosophy by the University of Florence and in Social and Political Science by the European University Institute. Associate Professor of Philosophy and Director of Gender Studies at The New School for Social Research. Email: botticic@newschool.edu.

¹ BALIBAR, *Spinoza*; SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, which has become the standard reference for his work. For a discussion of the debates on this shift from individuality to transindividuality, see BALIBAR; MORFINO, *Il transindividuale*.

² Besides footnotes 1, see also: MARCUCCI; PINZOLO, *Strategie della relazione*, and READ, *The politics of transindividuality*.

philosophy of transindividuality enables to identify a form of somatic communism that can indeed be the starting point for thinking about political communism. But it is perhaps also not by chance that we borrow the term “somatic communism” from Paul Preciado, who argues that, given the failure of the Left to redefine emancipation in terms other than in relation to the Western, white, male, patriarchal body, the only way to a global change today is to construct a “planetary somatic communism, a communism of (all) living bodies within and together with the earth”.³ To this call, we should add, following the philosophy of transindividuality, that such a somatic communism is not only an ideal we should strive towards, but also, to a large extent, a reality that has always been there, rooted as it is in the very transindividual nature of all bodies, which are all to some degree, animate.

What happens when we approach ecofeminism through such a lens? Many authors have explored the ontogenesis of gendered and sexed individualities by focusing on the supra-individual forces, as they are shaped by their geo-political contexts, and on the inter-individual relations, as they emerge in the capitalist mode of (re)production. To these levels, the transindividual philosophy adds prism of the infra-level: how does the coming into being of sexed and gendered individuals appear when looked at from the point of view of infra-individual bodies and their intra-actions?

To begin with, this requires reconsidering the very notion of production and

reproduction, or, as we prefer to phrase it, of (re)production, to emphasize that there cannot be the former without the latter. Whereas many authors in the socialist tradition have understood that a capitalist mode of production is impossible without the reproduction of the laborer as a living being, and have therefore addressed the importance of social reproductive work, most have ignored the generative capacity of animals, plants and other living beings, and thus left them out of consideration.⁴ For these thinkers, nature was the mere provider of raw material to be subsumed under the capitalist mode of production, seen as something external to the sphere of society itself. This externalization of nature is one of the background conditions for the functioning of capitalism, and must therefore be at the center of any contemporary rethinking of it.⁵

In this essay, we want to explore how animals, plants, and other living and non-living beings contribute to the (re)production of sexed and gendered individuals. In doing so, we will discuss not only the separation of nature and culture, and the segregation of animals, plants and other living beings from society, but also the very separation between “living” and “non-living matter”, focusing on the transindividual insight that all beings are, to some extent, animate: within such a philosophical perspective, the environment cannot be considered as something external, outside there, but becomes constitutive of our own being, inside here. To put it bluntly, “the

³ PRECIADO, *Counter-sexual manifesto*, p. 13.

⁴ See for instance Michelle Murphy, who remarks that even Karl Marx understood that the labour force needed to be reproduced, and so mentioned women and children as supplementary labour, but completely ignored the generative power of plants and animals as also necessary for reproduction. See MURPHY, *Reproduction*, p. 289.

⁵ On this point and the notion of “background” conditions for capitalism, see FRASER, *Behind Marx’s hidden abode*, pp. 60-66.

environment is us”,⁶ and thus beyond the inside/outside distinction. This move will substantiate our major claim, that when we see through a transindividual philosophy, ecofeminism becomes itself a form of queer ecology, necessarily aimed at questioning the boundaries of any *scala naturae*:

man>woman>slave>animal>plants>
inanimate life.

1. For a de-colonial and de-imperial approach: somatic communism and the capitalist mode of (re)production

What do we mean by “the environment is us”? At a minimal level, this signals the relevance of environmental concerns for our own survival. In the last few decades, there has been an increasing awareness that the reproduction of our lives depends on such common resources as the air we breathe and the water we drink. In November 2015, for instance, we experienced the first truly “global climate strike” – an organized strike that was global not only in the sense that it addressed “global issues” but also in the sense that it took place in different parts of the world more or less at the same time. A significant feature of this strike, and those that followed it, was its anti-capitalist critique: environmental concerns about global warming and the survival of the human species converged with the strike, that is, with a praxis and mode of protest typical of the socialist and anarchist tradition. In a way, those global strikes showed a deep awareness that, to paraphrase Murray Bookchin, the very notion of a domination of nature by Man stems from the very real domination of

human by human,⁷ and that there is therefore no way to tackle the ecological challenge we are facing without addressing the culture of domination and exploitation generated by an economic mode predicated on the endless expansion of profit. Although ecology has now become a buzzword for many capitalist projects, it is pivotal to ask: if one accepts the premises of a capitalist mode of production and ethos, is it ever enough to just make it “green”? Can there be such a thing as a “sustainable” capitalism?

There cannot be any such thing as a “green capitalism”, only its ideological illusion, because there is a systemic contradiction between an economic system based on the unlimited accumulation of capital and a planet in which resources necessary for the reproduction of life are limited. Whereas capital has a self-expanding logic, the globe is only one, and, as climate protesters made it clear: “there is no planet B”.⁸ Otherwise stated, at the very heart of capitalism there is a contradiction between exchange value and use value, a contradiction that creates a “schizophrenic state” for the individuals who live within it: people have to produce goods for markets, and thus goods that have exchange value, such as pesticides and cars, but, in order to survive, they need goods that have use value, such as unpolluted air and water.⁹ This is only one of the many contradictions of capitalism, and only one of those tensions that generate those crises that are typical of this mode of production, but one that is particularly crucial because it directly affects the survival of

⁶ I borrow this expression from ALAIMO, *Bodily natures*, p. 11.

⁷ See BOOKCHIN, *The ecology of freedom*, p. 65. I am using here “Man” in Sylvia Wynter’s sense of the term as an ethno-class, thus adding a feminism perspective which is not central to Bookchin’s argument.

⁸ Sign circulating at the New York City Climate Strike on 20 September 2019.

⁹ MIES, *The myth of catching-up development*, p. 57.

life, in general, and of human life, in particular.

Yet, while addressing such an environmental challenge, we should not forget the other contradictions of the capitalist mode of reproduction, in particular the fact that capitalism needs to externalize its costs on women and colonies. Ecofeminists such as Vandana Shiva and Maria Mies have done an illuminating work in showing how patriarchy and ecological catastrophe go together: the war on women and the war on nature have gone hand in hand from the very beginning of capitalism.¹⁰ This is shown clearly in the international division of labour: women produce more than half of the world's food and provide more than 80% of food needs in food insecure households and regions, but a capitalist mode of production focused on capital accumulation systematically renders this work invisible.¹¹ Since the calculation of the yearly Gross Domestic Product (GDP) of each country, *i.e.*, the total value of the goods and services produced within the geographic boundaries of a country, only takes into account the value subsumed into the market economy, but not the labour done for the subsistence of the laborer, women work is literally hidden in the economics that drive most of the international development agencies and programs nowadays.

The consequence is not only that women, as the performers of that reproductive labour are devalued, which also explains why gender violence is so widespread, but that the natural ecosystems from which women have derived food for millennia are being systematically

destroyed. This is evident in former colonies such as India, where colonizers imported their industrialized farming (monocultures), enabling the production of capitals for the market economy, but at the same time deprived indigenous people of the ecosystems on which their subsistence depended, and thereby also deprived women of their role as biodiversity experts. What multinational corporations such as Monsanto perceive as weeds to eliminate are often gardens that indigenous people used for millennia for their sustenance. In addition, women have historically been biodiversity experts because they knew how to derive food, seeds, and medicines from natural biodiversity: when they are dispossessed of those ecosystems, their labour become much harder and thus even more invisible.¹² Many colonized countries were stripped of their economies of subsistence and ended up in sheer deprivation. But the former is a very different thing from the latter: a subsistence economy, which may appear as (cultural) poverty to the colonizers, is very different from actual poverty and deprivation, that is from a low physical quality of life.¹³ And yet, the imaginal representation of the former lead to the actual creation of the latter.

There is indeed a self-fulfilling logic at the basis of colonialism “civilizing mission” and of neocolonial “development programs”: by deeming certain ways of life as “savage” and “underdeveloped”, industrial farming and monocultures producing capitals for the global market are introduced and justified, thereby destroying the ecosystems from which

¹⁰ Among their early work, see MIES, *Patriarchy and accumulation on a world scale*, and SHIVA, *Staying alive*. The two have also co-authored a very influential volume on ecofeminism, from which many of the following insights derive: MIES; SHIVA, *Ecofeminism*.

¹¹ SHIVA, *Staying alive*, p. xiii.

¹² SHIVA, *Staying alive*, pp. xviii-xx.

¹³ SHIVA, *Staying alive*, p. 9.

indigenous people gleaned their subsistence, and thus creating real misery, while projecting women's unwaged work as non-work, deprived of any value, and thus producing even more misery. From the perspective of the international division of labour, these three processes are inseparable: the displacement of women from socially recognized economic activities is intimately linked with the destruction of natural resources and the categorization of some people as "savages" and "underdeveloped".

When seen in this global perspective, it is evident that patriarchy is not just a pre-modern phenomenon, destined to be swept away by modernization: as the knowledge and agricultures of women are replaced by industrial farming and monocultures, women are less needed and thus less valued. Certainly, this does not mean that patriarchy begins with capitalism: only that the latter has resignified patriarchy where it already existed, or imported it where it did not. The search for *archē*, for one single origin of patriarchy is a misleading one: whether patriarchy derives from early pastoral tribes, such as those that produced Judaism or Christianity, or whether it was introduced by the capitalist mode of production,¹⁴ does not really matter: the oppression of women has many threads, and must therefore be tackled through an anarchafeminist perspective aimed at the abolishment of all forms of oppression and exploitation. And so, the equation of anarchafeminism and ecofeminism is valid in both directions: not only is anarchafeminism by definition ecofeminist, but ecofeminism is,

or should be, anarchafeminist, since it is not possible to address the connubial union between patriarchy and ecological catastrophe without addressing other forms of oppressions, beginning with colonial and the neo-colonial logic of development.¹⁵

Hence the reason why ecofeminists such as Maria Mies and Vandana Shiva have been calling for a movement that addresses ecological challenges through decolonization. When not accompanied by decolonization, apocalyptic theories of the global ecological catastrophe risk revamping the old colonial argument of the "white man's burden". We must not forget that the early days of colonization was accompanied by the Christian theological idea of saving "savages" from damnation as infidels, the later phases by the ideology of the capitalist duty to bring development and modernity to the "underdeveloped" societies: in both cases the science of the time was invoked as the moral reason for the white man's universal duties and call to dictate policies and decisions on the (presumptively inferior) other.¹⁶ Today's invocation of the universal duty to protect humanity from extinction risks turning into yet another form of "white man's burden" argument: globalization without decolonization is just another justification for imperial conquest. And we can already see how this plays out in the many programs of agencies such as World Bank and IMF, which rely on apocalyptic environmental scenarios to justify their duty, and thus their right, to "protect the environment" and therefore impose their policies of "sustainable

¹⁴ For a reconstruction of this debate on the origins of patriarchy search, see for instance ARRUZZA, *Le relazioni pericolose*, pp. 71-89.

¹⁵ While not all ecofeminists make this connection, so we cannot say that ecofeminism has always been explicitly, anarchist, notice that Maria Mies clearly states that feminism is an "anarchic movement". See in particular MIES, *Patriarchy and accumulation on a world scale*, pp. 37-38.

¹⁶ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 264.

development” without any consideration of other form of injustices – both preexisting and thereby caused. We cannot address ecological challenges without a decolonial and deimperial attitude because we otherwise risk reproducing the same “white man burden” dynamics.

For instance, from the point of view of native Americans, awareness of the ecological catastrophe did not begin a century ago, when the first global warming alarms were issued, but rather in 1492, when their ecosystems, lives and cultures were destroyed. By insisting on the novel character of the current global warming ecological catastrophe, with its immanent threat to human lives, the contemporary focus risks erasing the existence of a form of ecological catastrophe that has been going on for at least five centuries, threatening all forms of lives, but with the indigenous people paying the first and highest price. As Kyle Whyte, put it, settler colonialism is a form of ecological domination, because it disrupts indigenous people’s “collective continuance”:¹⁷ it is a form of environmental injustice and catastrophe because it is the process whereby one society tries to establish its collective continuance at the ongoing expenses of another society. And indigenous people have been fighting against that since 1492.

The risk, therefore, with the current neo-colonial policies of IMF and World Bank is that the environmental crisis becomes a justification for the implementation of “sustainable development” policies that privilege the collective continuance of some western affluent societies at the expense of other communities. The idea

of a “sustainable development” is, however, a contradiction in terms: the notion of “development” without further qualifications implies that of an endless, infinite increase of profit, of an ever-growing GDP, whereas that of “sustainability” evokes the idea of limits, of a reproduction of life in a condition where there is “no planet B”. In this sense, capitalism is a perversely utopian economic system, because it always managed to find new planets for exploitation: as the world became saturated with material commodities, capitalism moved to the immaterial world of finance and the tertiary, becoming so abstract that it turned into an image. As visionary Guy Debord put it half a century ago, capital can accumulate to such a level of abstraction that it becomes an image, turning society into a society of the spectacle, and where the notion of spectacle does not simply denote what one sees, but the social relation themselves.¹⁸ Fifty year after Debord’s prediction, financialization has completely fulfilled it, having reached such proportions that most of the wealth produced every year is now immaterial in nature: a pure society of the spectacle in which “speculative communities” navigate uncertainties and anxieties, some literally making profit out of that, and others paying all the price of such speculations, in the form of debts, anxiety and food insecurity.¹⁹ And yet, even the very imaginal world of finances, with its immaterial spectacle of derivatives, endless prediction of new markets to exploits, and yet-more-capital always to come, needs the very material social (re)production work to reproduce laborers, as well as the extraction of natural resources to (re)produce

¹⁷ WHYTE, *Settler colonialism*.

¹⁸ DEBORD, *The society of the spectacle*.

¹⁹ See, in particular, KOMPOROZOS-ATHANASIOU, *Speculative communities*.

electricity and material infrastructures where immaterial data are stored and processed.

Hence, the ecofeminist proposal to move from the notion of a “sustainable development” to that of a “subsistence perspective”,²⁰ that is, to one that abandons the telos of an endless increase of value for the market economy and privileges instead that of life-producing and life-preserving work. Vandana Shiva invokes the notion of a “democracy of all life”,²¹ to point not only to the intrinsic values and right of all species to exist, but also to the fact that no (re)production of human life is possible without the generative power of animals, plants, seeds, and all other life forms. Thus, whereas the myth of the “catching up development” portrays the life-style of urban northern elites as the model for “development” and “good life”, using it to impose its “development” logic, this myth also hides the fact that such life-styles are far from being ideal, and that they favor, in the best scenario, only a tiny minority of extremely wealthy elites.²²

The ecofeminist concept of the “democracy of all life” underscores the systematic link between patriarchy and destruction of natural resources, and thus questions the dichotomy of nature *versus* culture, the idea that nature is something outside there, and not also, and inevitably something inside here. Paradoxically, the romantic celebration of Nature as pristine and immaculate is nothing but the other side of the drive to subject and dominate it, precisely in the same way in which the idealization of the

feminine woman, as a wonder to be admired in her beauty, is nothing but the other side of modern patriarchy – the celebration of immaculate purity is an invitation to disavowal. The transformation of nature into Nature with capital letter went indeed hand in hand with the “death of nature”, that is with the removal of all organic assumptions about the cosmos and the transformation of nature into a system of dead, inert particles, moved by external rather than internal forces.²³ The modern mechanistic view that transformed organic life into quantifiable laws reduced nature to mere material for exchange value, suitable for subsumption into capital.

It would, however, be a mistake to extend this critique of modern mechanicism to a critique of all modern science as such. Ecofeminists such as Vandana Shiva seem, however, at times seem to suggest that road: instead of dismantling only this specific mechanist view of modern science, Vandana Shiva, for instance, seem to criticize modern science in its entirety, opposing it to the “feminine principle”. In her view, whereas modern science necessarily operates with a reductivist logic, nature must be understood as a living and creative process from which we all spring, and is therefore identified with what she calls “the feminine principle”.²⁴ However, by insisting on this identification of women with the feminine principle, on women as “an intimate part of nature”, one reproduces that very essentializing dichotomy between (feminine) women and (masculine) men that is at the core of

²⁰ MIES, *The need for a new vision*, pp. 298-299.

²¹ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 264.

²² MIES, *The myth of catching-up development*.

²³ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 267. Shiva quotes here a passage from Carolyn Merchant’s work on *The death of nature*.

²⁴ SHIVA, *Staying alive*, pp. 40-43.

what Maria Lugones called the “modern/colonial gender system”.²⁵

If women are essentialized as an eternal feminine principle, then they are relegated once again to the natural realm, as they have been for such a long time, and to their own detriment, as such nature has, in its turn, itself been situated in the horizon of death. And what if nature turns out to be not that static realm that enables us to separate the feminine from the masculine, let alone nature from culture? If we understand nature as synonymous with the unique substance and conceive of individualities as transindividualities, then not only the boundaries between nature and culture, but also those between men and women, human and animal, as well as animate and inanimate life, become fluid.

2. Through the prism of a transindividual philosophy: from patriarchy to menocracy

Although ecofeminists such as Mies and Shiva have done pivotal work in providing a philosophico-political framework to address how patriarchy went hand in hand with colonialism and the death of nature, to them we must echo Judith Butler’s admonition: “It is not enough to inquire into how women might become more fully represented in language and politics. Feminist critique ought also to understand how the category of ‘women’, the subject of feminism, is produced and restrained by the very structure of power through which emancipation is sought”.²⁶ Otherwise said, while providing a framework for the liberation of women, the ecofeminist identification of women with nature, and

with the feminine principle, risks imprisoning women into the heteronormative and cis-normative matrix that is at the basis of the modern/colonial binary gender system, and that has not proved to be liberatory for women. This not only makes female masculinity, as well as transwomen experiences, invisible, but also transforms the historically contingent modern/colonial gender system into a metaphysical framework from which there is no exit.

This does not mean that feminism should abandon femininity. As Jack Halberstam notes, it means that femininity must be rethought in the context of “trans* feminism”—an expression where “the asterisk modifies the meaning of transitivity, by refusing to situate transition in relation to a destination, a final form, a specific shape, or an established configuration of desire and identity”.²⁷ The trans* can thus become a name for not-yet determined forms of difference, and the refusal of an identity politics predicated upon separating out of many kinds of experience that actually blend together, intersect and mix, and thus for a refusal to seal women into the eternally feminine principle and men into the eternally masculine one.²⁸ Paradoxically, if we follow this transindividual perspective, then feminism can be enriched, rather than feel threatened, by “femininity” and by the femininities of women who were not born female. Whereas there have been separatist feminists, who denied access to their spaces to non-female born women, in a trans*feminist perspective, feminism becomes capacious enough to recognize how femininity is co-constructed and co-

²⁵ LUGONES, *Towards a decolonial feminism*.

²⁶ BUTLER, *Gender trouble*, p. 2.

²⁷ HALBERSTAM, *Trans*, p. 4.

²⁸ HALBERSTAM, *Trans*, p. 5.

inhabited across bodies that are male and female, trans and cis, and thus through variegated sexualities and genders.²⁹ Far from abandoning femininity, a trans* perspective can actually rescue its meaning from notions of weakness and dependence imposed on it by centuries of patriarchy.³⁰

This co-inhabitation becomes even more evident if we focus not only on interactions between human beings, but also on the infra-actions within them. Whereas transindividuality does not necessarily mean transgender, a philosophical framework that explores the ontogenesis of individualities through the supra-, inter- and infra-individual level, throws a different light on gender transition, too: far from being an anomaly, or deviation from a supposed norm, transitioning becomes one of the infinite possible modes of ontogenesis, that is, of coming into being as individuated being.

In cases such as those described by Beatriz Preciado, transitioning can also be the site of political experimentation and resistance to the modern/colonial gender system: the experience of one single person transition from female to male by taking testosterone can for instance become the magnifying glass to perceive the infinite network of affective links created by what Preciado terms the current “pharmaco-pornographic regime”. Preciado’s *Testo Junkie*, which carries out such a political experiment, is thus not simply partly a memoir of a transition and partly an essay on the late capitalist mode of (re)production, but an attempt to show that one cannot exist without the other:³¹ not just transgender bodies, but all bodies in general are co-

originated with other bodies situated at the infra-, inter- and supra- individual level. As Beatriz Preciado wrote while becoming Paul Preciado:

I’m not interested in my emotions insomuch as their being mine, belonging only, uniquely to me. I’m not interested in their individual aspects, only in how they are traversed by what isn’t mine, in what emanates from our planet’s history, the evolution of the living species, the flux of economics, remnants of technological innovations, preparations for wars, the trafficking of organic slaves and commodities, the creation of hierarchies, institutions of punishments and repression, networks of communications and surveillance, the random overlapping of market research groups, techniques and blocs of opinion, the biochemical transformation of feeling, the production and distribution of pornographic images.³²

As this long list of transindividual processes already suggests, the framework of this political experiment is that of post-Fordism. The passage from a Fordist mode of production, centered on the mechanical production of goods, to a post-Fordist one, centered on financialization, services, and knowledge, has disclosed new markets for capitalism, increasingly turning it into a form of biocapitalism, that is, a mode of production that infiltrated the intimate processes of (re)production to such a molecular and intimate level that it became one and the same thing with life (*bios*) itself. As the new hormonal and molecular discoveries in the field of chemistry and medicine entered society, the production of psychosomatic affective states has become a central piece of contemporary cognitive capitalism and its mode of (re)production. Thus, whereas the disciplinary regimes of the eighteenth and nineteenth centuries inaugurated a new biopolitics, through the invention of

²⁹ On the history of the conflict between separatist feminisms and gender variant folks in the US, see HALBERSTAM, *Trans*, pp. 107-112.

³⁰ On this point, see HALBERSTAM, *Trans*, pp. 119-120, who draws from SERRANO, *Whipping girl*.

³¹ PRECIADO, *Testo junkie*.

³² PRECIADO, *Testo junkie*, pp. 13-14.

“sex” as nature, the systematic mapping of sexual difference on anatomical dimorphism, and the consequent invention of the category of “homosexuals”, the “pharmaco-pornographic regime” that currently dominates the Western sexual epistemology is centered on the production of subjectivities through the dual prism of pornographic images and hormonal and biomolecular management of bodies.³³ The “pharmaco” is thus inseparable from the “pornographic” because the manipulation of molecules goes hand in hand with that of neurotransmitters as two sides of the same coin.

Rather than “pharmaco-pornographic”, we prefer to speak of a “pharmaco-imaginal” regime, to underline the fact that images can be more or less pornographic, but that they relentlessly work to produce a certain type of subjectivity—whether they circulate on pornographic sites, social medias, or the culture industry more in general.³⁴ If the means whereby power was exercised in the classical model of sovereignty was the sword, and in the disciplinary regimes were the state apparatuses, today’s technologies of the body operate with soft viscous technologies such as telecommunications, endocrinology, genetic engineering, biotechnologies, molecules that can be incorporated and penetrate daily life in a level unimaginable before: from a cell phone to the bio-engineering of food production.

As Preciado put is:

the real stakes of capitalism today is the pharmacopornographic control of subjectivity, whose products are serotonin, techno-blood

and blood products, testosterones, antacids, cortisone, techno-sperm, antibiotics, estradiol, techno-milk, alcohol and tobacco, morphine, insulin, cocaine, living human eggs, citrate and sildenafil (Viagra), and the entire material and virtual complex participating in the production of mental and psychosomatic states of excitation, relaxation, and discharge, as well as those of omnipotence and total control.³⁵

Within the West, the turning point of this shift was clearly the end of the Second World War. Helped by wartime technological advancements, major developments in science and technologies in the 1950s lead to the discovery of the pill and other hormonal treatments that enabled the separation of sex and heterosexuality from reproduction, while the first plastic surgeries allowed bodies to be changed in their morphology in ways unimaginable before. It is also around that time that pornography started featuring in popular culture and “gender” was invented as a biotech industrial artifact. The first person to employ the grammatical category of gender as a diagnostic tool was John Money, a child psychologist, using the term in 1955 as a tool to diagnose the problems he encountered in treating “hermaphrodites” and “intersex babies”.³⁶ The invention of the category of gender is thus far from being the creation of a feminist agenda, but fully belongs to the biotechnological discourse that appeared in the US medical and therapeutic industries in the 1950s, and peaked during the Cold War, “just like canned food, computers, plastic chairs, nuclear energy, television, credit cards, disposable ballpoints pens, bar codes,

³³ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 77.

³⁴ It has been analyzed such a connubial of bio-politics and imaginal production of subjectivities and desire, in BOTTICI, *Imaginal politics*.

³⁵ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 39.

³⁶ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 99.

inflatable mattresses, or telecommunication satellites”.³⁷

This does not mean that the production of affective-psychosomatic states characteristic of contemporary biocapitalism has supplanted the production of material goods, but rather that it has become the model for other forms of production: from agrarian biotechnologies to the high-tech industries of communications, the techno-management of bodies, whether inter-individual or intra-individual, increasingly accompany the flow of capital.³⁸ Preciado pushes the argument as far as to state that the contemporary transformation of capitalism entails such a mutation of the sex-gender order that we may be approaching the twilight of heterosexuality: if the white heterosexual femininity is above all an economic function referring to a specific position within biopolitical relationships of production and exchange, then we can conjecture that today pharmacopornographic regime may be leading to a post-sexual era, in which all forms of sexuality and production of pleasure will be legitimate and normal(ized), in as far as they are subject to the same molecular and digital technologies.³⁹

This is one possible direction. But, even within our current “pharmaco-imaginal” regime, it is also possible that a surgically adapted, hormonally re-produced compulsory heterosexuality be re-signified, without losing its hegemonic appeal. Whether Preciado is right or not in predicting the twilight of heterosexuality as an institution, we can certainly agree with the deep change

that this process has had on the configuration of the mononuclear family. The invention of plastic contraceptive and hormonal treatment separating heterosexuality from reproduction, and of in-vitro-fertilization techniques, along with the emergence of the two wages household system, have deeply changed the traditional configuration of the family. After the frontal attacks to the family, launched by feminisms of different sorts, as well as by other social movements in the 1960s and 1970s, some have claimed that the family is now back. Even within the LGBTQ+ communities, and thanks to the legalization of same-sex marriage in some western countries, the family seems indeed to be back. Whether are facing the twilight of heterosexuality as an institution or not, this does not seem to have taken with it the institution of the family as a whole.

Firstly, at least in certain affluent countries and cities, there has been an eclipse of the traditional patriarchal family: as the father ceased to be the sole breadwinner in the household, he also ceased to be its uncontested single head. This does not automatically mean more freedom for women: although the model of the two wages household is increasing, it is still the case that women are the main performers of care work, even in such economically egalitarian (leaving aside wage income discrepancies) household.⁴⁰ Phenomena like the so-called “double-shift”, which accumulates the productive work for the wage on top of the reproductive one for (the ideology of) love and places it firmly on women shoulders, are indeed very common: far

³⁷ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 99.

³⁸ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 40.

³⁹ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 122.

⁴⁰ The so-called ‘paygap’ between men and women is a global phenomenon: 2020 statistics say that women are on average paid 63% of what men are paid for the same job (WORLD ECONOMIC FORUM, *Global gender gap report 2020*, pp. 12-16).

from leading to more freedom, the entrance into the waged-labour market meant for many women a doubling of their oppression.⁴¹

Secondly, if by patriarch we mean the male head of the family, then we have to conclude that the patriarchal family is under a double attack, both because fathers are no longer the sole “head” of the family, and because they are not necessarily “male.” Same sex marriages and unions, in vitro fertilization, have further challenged the identification between the male and the head of the family, while the growing rates of divorce by choice have questioned traditional stereotypes about “single mothers” – an expression, that, is a contradiction in terms that only makes sense from the point of view of an heteronormative imaginary according to which a mother without the complement companion preferably of the opposite sex is merely “single”. Some have been welcoming this queering of the family, while others indulged in paranoid thinking about a new “fatherless generation,” or even a “fatherless society” that leaves children adrift and in an emotional vacuum.⁴² Whatever direction this reconfiguration of the family will take, we can provisionally conclude that the family is indeed back, but what came back is

certainly very different from what went away.

Although this is a deep change, it has not necessarily been accompanied by decline in the power asymmetries between men and women, as well as those between men and other second sexes. Maybe the patriarch is toppled, maybe the traditional father figure is being challenged, but men are still the “first sex”⁴³ – both in the West and globally. Not only men still occupy most of the positions of power, both economical and political, but they are not the object of the systematic gender violence that is exercised relentlessly on women, effeminate bodies, and nonbinary genders.⁴⁴ In comparison to men, women, two-spirited, third gender, and LGBTQ+ folks, all occupy the position of the “second sex”. We include all of them into the category of “second sex” not to deny existing differences between them, but to point out that in the current predicament they are all excluded from the “first sex”, and that they are thus mainly the object rather than the perpetrators of gender violence.

The eclipse of the traditional patriarchal family is however a significant phenomenon, which requires further thinking, and this is the reason we

⁴¹ On the transformation of the mono-nuclear family in postindustrial society, see FRASER, *Fortunes of feminism*, pp. 111-135. As Fraser notes, post-industrial families are less conventional and more diverse, because so called heterosexuals are marrying less and later, and divorcing more and sooner, while gays and lesbians are pioneering new kinds of domestic arrangements, and women’s employment and solo-mother families are now increasingly common: and yet, women are still far less well-paid than men (FRASER, *Fortunes of feminism*, pp. 112-113).

⁴² See, for instance, these two blog pieces about the “fatherless society” (BLANKENHORN, *Fatherless America*) and the “fatherless generation” (SWORD; ZIMBARDO, *The fatherless generation*). Diagnoses about the eclipse of patriarchy began as early as the beginning of the twentieth century, when women started to enter the waged-labour market and obtain political rights in many western countries. See, for instance, QUINN, *Patriarchy in eclipse*.

⁴³ The implicit reference is the fortunate title of Simone De Beauvoir’s masterpiece, *The second sex*, which remains unfortunately quite timely as women are still largely the second sex to men (BEAUVOIR, *The second sex*).

⁴⁴ According to statistics provided by The United Nations statistics, 35 percent of women worldwide experienced physical or sexual violence (UN WOMEN, *Facts and figures*) while there are 140 missing girls from the global populations, as a consequence of gender violence and gender biased sex-selection (UNITED NATIONS POPULATION FUND, *Gender-biased sex selection*).

propose adding the concept of “menocracy” to the old term “patriarchy”. “Menocracy” signals that, even in those contexts where there are no more patriarchs, cis-gendered men are still the first sex. Whereas “patriarchy” literally means the rule (*archē*) of the patriarch, the male head of the family, that of “menocracy” points to the power (*cratos*) that men exercise in general over those who do not belong to the first sex/gender – a power that, as we have seen, is political, economic, imaginal, ideological, and ecological. As such, it suggests that even in contexts where the patriarch is no longer in charge of ruling (*archē*), men continue to exercise their power through other means. Menocracy can thrive even where patriarchy seems to be in decline. Given that it is not tied to the concept of the family, “menocracy” is a much more malleable tool to travel across different social and cultural contexts, including those, both inside and outside of the West, where, as we have seen, the family is not gendered at all. If Oyèrónkẹ Oyěwùmí is right that the woman at the heart of much white feminist theory is like a snail, who carries the household wherever she goes, thereby reproducing the assumptions derived from the western mononuclear family,⁴⁵ then moving towards the concept of menocracy is a way to leave some of those assumptions at home and travel more lightly.

Another way to do this is by looking at the shifting regimes in sexual epistemology through an emphasis on infra-individual bodies and their infra-actions. As the notion of a “pharmacomaginal regime” suggests, looking at bodies not from the outside, but from the inside, so to speak, enables us to perceive the capacity of affecting and being

affected that even the smallest molecules of matter possess. This produces a very different lens for seeing global inequalities: the difference between the two sides of the modern/colonial gender system thus becomes that between those who have access to the pharmacopornographic regime, and those who are excluded from the fluidity it affords, while paying its highest cost. Besides the exploitation arising from market interactions, there is also the oppression created by the accumulation of toxic waste under the skin, in the very very “hidden abode” of capitalist (re)production. The point is not only that wealthy countries often legally or illegally use poorer countries as trash cans for industrial waste that cannot be processed. More broadly, at the infra-individual level, the asymmetry is that while some bodies get voluntarily intoxicated with testosterone, citalopram, sertraline, and other common substances to produce pleasurable psycho-somatic effects, other bodies get involuntarily intoxicated with sulphur, endosulfan, mancozeb, and other common pesticides that are massively used in industrial farming in the global south.

This infra-individual inequality has often gone unnoticed even in those bio-political approaches that are allegedly focused on the political relevance of life. Whereas a lot of biopolitical theories focused only on the supra-individual and inter-individual levels, thereby reproducing a humanist bias,⁴⁶ a transindividual philosophy adds an emphasis on the infra-individuality that challenges not only anthropocentrism, but any speciesism, and thus any hierarchy between species more generally. The transindividual insight that every being is

⁴⁵ OYĒWÙMÍ, *Conceptualizing gender*, p. 4.

⁴⁶ CHEN, *Animacies*, p. 6.

to some extent animate, which, does not mean that they are all animate in the same way in which humans are, is today reinforced by new materialisms that investigate the capacity of matter, whether organic or not organic, to affect and being affected.⁴⁷ Karen Barad's agential realism is perhaps the contemporary form of new materialism that went the furthest, as it investigates how even at the level of the smallest particles of matter, entities do not precede their inter-actions, such that a new concept of agency that takes into account infra-actions is needed.⁴⁸

The most radical forms of this new materialism literature therefore challenge not only the boundary between nature and culture, but also the boundary between living and non-living matter, which has been the cornerstone of Western metaphysics for a few millennia.⁴⁹ Even most contemporary biopolitical approaches rely on such a "geontopower", in as far as they have mainly investigated how political power has increasingly been concerned with disciplining life, without considering how the very division between life (*bios*) and the non-life of the earth (*geos*) has itself become a mode of governance of both the human and the more than human.⁵⁰ Most western ontologies are indeed "biontologies", being metaphysics that measure all forms of existence by the quality of one form of existence (whether it is *bios*, the qualified biological life, or

zoe, the bare life).⁵¹ Deprived of any interesting place within them, stones become the epitome of the dead matter, just as the stone-age is concomitantly projected as the epitome of barbarism.

The notion of "geontopower" enables us to look at the *scala naturae* from the end of its spectrum. The hierarchy of man>woman>slave>animal>vegetal>inanimate life is indeed constructed according to an "over-representation of Man"⁵² that classifies individualities according to how closely they resemble the top of the scale. It is not by chance that most environmental ethics focuses on animal liberation, with comparatively very little attention paid to plants liberation. Plants mostly enter environmental philosophy when their essential role in reproducing animality is in question, not as beings in their own right and thus deserving a philosophical meditation on their own.⁵³ Dogs and cats respond to our solicitations, so they become more easily extension of human narcissism, whereas plants exhibit a "sovereign indifference" to us, for which they pay with their systematic neglect by most western philosophers.⁵⁴ And yet, they literally make the world, because they constitute 90% of the eucaryote biomass of the planet, thereby constantly transforming and shaping the environment they inhabit, including through their own often incognito traveling. As Emanuele Coccia put it "our world is a vegetal fact well before being

⁴⁷ Examples include Mel Y. CHEN, *Animacies*, which systematically investigates the notion of animacy; BENNET, *Vibrant matter*, which applies the notion of affect to more-than-human bodies, showing that it is a constitutive part of any bodies materiality, or ALAIMO, *Bodily natures*.

⁴⁸ BARAD, *Meeting the universe halfway*.

⁴⁹ See, for instance, COOLE; FROST, *New materialism*. Notice here that some forms of new materialism, such as Braidotti's *Post-humanism* are however deeply entrenched in a vitalistic philosophy that reinforces, instead of questioning, the life versus non-life binary (BRAIDOTTI, *The posthuman*).

⁵⁰ POVINELLI, *Geontologies*, p. 4.

⁵¹ POVINELLI, *Geontologies*, p. 4.

⁵² See WYNTER, *Unsettling the coloniality of being*.

⁵³ Things have started to change recently. See in particular, the COCCIA, *La vie des plantes*.

⁵⁴ COCCIA, *La vie des plantes*, p. 17.

an animal one".⁵⁵ But if plants are too dissimilar from Man to be given extensive attention, then stones and minerals are, not unsurprisingly, barely taken into any epistemological, let alone agential, consideration.

Philosophies inspired by new materialism are now challenging this state of the art, while environmental activities on the ground call for the recognition of the rights of inanimate objects such as rivers, forests and even the entire globe itself. The *pachamama*, a Quinchua and Aimara word for nature, has been recognized as a legal subject of rights by the 2008 Ecuadorian Constitution,⁵⁶ while the Whanganui River in New Zealand has been a legal person since 2017.⁵⁷ Recognizing legal personhood to rivers means that they must now be treated as living being. The Māori tribes that live along the Whanganui river have always seen the river as such, since its waters have nourished and blessed the people throughout the 700 years they have lived along its side, but the river's life had been threatened by pollution and so activists called for its legal recognition as the only way to save the river in both its factual and symbolic meaning. When the New Zealand parliament passed the Te Awa Tapua Act, according to the Māori name of the river, a legal framework was set to recognize the rights not simply of the river itself, but of the Te Awa Tapua as a whole, comprising the Whanganui river from the mountains to the sea, incorporating its tributaries as well as all its physical and meta-physical elements.⁵⁸ These are major shifts

towards a truly transindividual ecological awareness.

3. Transindividual ecology as queer ecology

Whereas it is through the prism of quantum theory or Māori cosmologies', there is an increasing awareness not only that all beings are to some extent animate, but also that they are so because of their inter-, supra- and also infra-dependence. An awareness that was already present in the French anarchist geographer Élisée Reclus, who in 1869, embarked on the ambitious project of writing the history of a river, *Histoire d'un ruisseau*, opening the work with the stunning observation that the history of a river is the history of the infinite: what is a river if not the history of all the drops of water that compose it, of all the mineral molecules each transports, of the snow on top of its mountains, of the vapor of the clouds above it, of the sun that make them evaporate, a history of the European mountains, but also that of the African deserts, passing by the fountains in the valleys, the water mills, the vapor in the sky, not less than all the human labor and irrigation systems across the globe?⁵⁹ Like other anarchists, who looked at the world beyond artificial geo-political boundaries, Élisée Reclus could see what methodological individualism hides from sight:

The story of a stream, even one that is born and lost in the moss, is the story of the infinite. [...] All the agents of the atmosphere and of the space, all the cosmic forces have worked in concert to constantly modify the aspect and the position imperceptible droplet; the latter too is a world like the enormous stars which move in the heavens, and its orbit develops

⁵⁵ COCCIA, *La vie des plantes*, p. 21.

⁵⁶ BERROS, *The Constitution of the Republic of Ecuador*.

⁵⁷ ROY, *New Zealand River granted same legal rights as human being*.

⁵⁸ LURGIO, *Saving the Whanganui*.

⁵⁹ RECLUS, *Histoire d'un ruisseau*, p. 7.

from cycle to cycle by a movement without rest.⁶⁰

It is, and we are, a never ending movement of the elements, the planets as well as the smallest particles of matter, but one that also includes the incessant inter- and infra-actions with human history. There is no difference between human and natural history: there is just history. And it is infinite.

From the very different angle of the Anishinaabe philosophies, Kyle Whyte has recently put forward a very similar argument. Whereas the French geographer quoted books and experimental observations, Kyle Whyte quotes oral sources, as convenient to a tradition – the native American one – where thinking often takes place through collective storytelling, discussions, and other oral performances. Whyte introduces the Anishinaabe's concept of interdependence by quoting Chief Ayeeta-pepe-tung's 1871 statement that "he was made of the land", as well as the Anishinaabe's elder Tobasonakwut's saying that "his people were the lake, and the lake was them".⁶¹ As Whyte observes, this statement does not simply mean that they depended on the lake for their survival, but that by living off the lake's waters, fish, animals, and plants, they were literally cell by cell composed of the lake and the lake's islands. This awareness, in turn, implies the recognition of a system of responsibility, as the land then becomes a *emingoyak*, "that which has been given to us", a gift that must be reciprocated.⁶² Instead of owning the land, the latter is an invitation to a seasonal round, that is to a type of governance in which the major social and

economic institutions shift in shape and organization throughout the year, precisely in order to follow change in the land and through the land.⁶³ If the land is not something to be exploited according to a never-ending logic of accumulation, but a gift to be reciprocated, then linear time becomes spiral time, while a migration responding to changes in the environment becomes the best tool to achieve what Kyle Whyte calls "collective continuance". It is "continuance" and it is "collective" because it denotes "a society's capacity to self-determine how to adapt to change in ways that avoid reasonably preventable harms",⁶⁴ and differs from the similar concepts of "continuity", because it emphasizes that survival happens *through* the collective response to change, and not *despite* it. In this sense, the Anishinaabe's notion of collective continuance can, and indeed, does inform a new ecological sensibility, and one that is particularly timely today, as a sensibility that is capable of engendering a sense of responsibility tied to ones' own identity and constitution. In our transindividual terminology, we could say that when Tobasonakwut states that "his people were the lake, the lake was them", they are pointing to the awareness that the two are co-originated, being two sides of the same inter- supra- and infra-dependence that includes both human and other-than-human.

All these developments confirm the transindividual philosophy insight that every being is endowed with the capacity to affect and to being affected, and thus animate to a certain extent. The notion of

⁶⁰ RECLUS, *Histoire d'un ruisseau*, p. 7, translation ours.

⁶¹ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 127.

⁶² WHYTE, *Settler colonialism*, p. 127.

⁶³ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 130.

⁶⁴ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 131.

“affecting”⁶⁵ is indeed central to a transindividual philosophy. Within this framework, “ecology” is thus nothing but co-affectivity, whereas “ecological thinking” is nothing but the thinking of such co-affectivity as co-origination. This move does not collapse ecology into an all-encompassing-organicism, where the whole determines its parts: co-affectivity is co-origination without an *archē*. It is “eco-affectivity”,⁶⁶ understood as the capacity of affecting and of being affected by every single being, without implying any telos nor any hierarchical organizing of such an infinite web of affecting.

The notion of affecting is thus central to a “politics of renaturalization”,⁶⁷ where nature is brought back to the center of philosophico-political thinking, but not as Nature with capital letter, something that is capitalized at the very moment that is alienated from us, and thus rendered exploitable. A transindividual approach to ecology is one *without* Nature,⁶⁸ in that alienated form, but *through* nature, in its meaning of the unique infinite substance. An ontology of transindividuality enables us to both retain and distinguish between different individualities, while according none of them any type of ontological

superiority: stones, not only cats or any other candidate for our “animal chauvinism”,⁶⁹ are to some extent animate. Along with hierarchies, all rigid boundaries between “man” and “woman”, “human” and “animal”, “animals” and “plants”, “life” and “non-life” are also being questioned. A transindividual ecology is indeed a form of ecology where our industrial waste ceases to be outside of nature, and becomes itself a living organism, where the molecules we inhale or englobe become literally constitutive of our being, whether they are alive or not – in sum, it is a queer ecology.

We use the term “queer ecology” not simply to mean a form of ecology that questions the intersections of sex and nature.⁷⁰ Much more broadly, this means a form of ecology that questions the boundaries between the discrete individualities, let alone the hierarchy between them. The term “queer” is here both an adjective and a verb, both a description of the queer nature of most of the living matter and an exhortation to queer the established hierarchies between different forms of being.⁷¹ Thus queer ecology is not (only) the ecology thought and practiced by people who

⁶⁵ Whereas Spinoza distinguishes between “affects” (*affectus*) and “affections” (*affectiones*), understood as modification of the substance, the English literature tends to unify both concepts in the English term “affect”. This is partly due to the fact that “affection” in English means both a bodily condition but mostly the emotional response to individual people and thus the caring for others. Similarly to Latin, Italian language distinguishes between *affetti* and *affezioni*. We use “affecting” to avoid confusion and to emphasize processuality.

⁶⁶ We borrow the expression from OELE, *E-Co-Affectivity*. Notice, however, that Marjolein Oele mainly focuses on interfaces between living being such as skin and placenta.

⁶⁷ This insight comes from Hasana’s Sharp, who emphasized the centrality of this notion in Spinoza’s philosophy (SHARP, *Spinoza and the politics of renaturalization*).

⁶⁸ On the notion of an “ecology without nature,” see MORTON, *The ecological thought*, pp. 3-4. Morton is obviously considering only a certain type of nature, that is the alienate nature.

⁶⁹ I take this term from COCCIA, *La vie des plantes*, p. 16.

⁷⁰ For this definition, see MORTIMER-SANDILANDS; ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 5.

⁷¹ This is slightly different from Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson’s definition, who writes: “Queer, then, is both noun and verb in this project: ours is an ecology that may begin in the experiences and perceptions of non-heterosexual individuals and communities, but is even more importantly one that calls into question heteronormativity itself as part of its advocacy around issues of nature and environment-and viceversa” (MORTIMER-SANDILANDS; ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 5). For them “queer ecology” remains linked to the questioning of heteronormativity, whereas for us it is a questioning of boundaries and established categories more in general.

define themselves as queer, but a questioning of heteronormativity and cisnormativity that is part of a more general attempt at questioning all kind of hierarchies.

Many authors have noticed some affinities between ecology and queer theory, with some even stating that “fully and properly, ecology is queer theory and queer theory is ecology”.⁷² Both queer theory and ecology have a vocation towards questioning established hierarchies, classifications and the rigid boundaries between the inside and the outside. But to question boundaries does not mean to eliminate distinctions, nor to give up individualities: it simply means conceiving them as transindividualities. Thus, whereas Tim Morton’ insights that queer theory is ecology is based on the notion of the mesh, as a “nontotalizable, open-ended concatenation of interrelations that blur and confound boundaries at practically any level”,⁷³ a transindividual philosophy frames queer ecology as one that examines boundaries and topples hierarchies while maintaining distinctions. The reason for this is easy to see: if ecological thinking means that boundaries are confounded at “practically any level”, and that we are thereby invited to “becoming open, radically open—open forever, without the possibility of closing again”⁷⁴, then not only do we end up in a night where all cows equally look grey, but also open the door for the idea that anything is therefore up for grabs by anybody. This is not only a caricature of a queer theory, but also a theoretico-political dangerous move that potentially justifies violence against queer bodies. To question

boundaries does not mean to state that one is “open forever”.

Although Morton’ understanding of queer ecology problematically brings it to a terrain where most queer people may actually be uncomfortable, it still points to a possible tension within queer theory itself: how to rethink the questioning of boundaries without ending up in a blind mesh where everything is available for grabbing? The notion of transindividuality can here be very useful, precisely to point out that emphasizing the inter –, supra –, and even infra-dependence of every being does not mean abandoning individualities and distinctions. It means conceiving every individuality as trans-individuality as the result of a process of affecting and being affected that takes place at multiple levels, as one that individualizes, so to speak, in single concrete formations in different spaces and times. It is a social ontology that enables us to perceive what happens beyond the threshold of somebody else’s skin, but also one that does not invite us to violate that threshold if uninvited.

If, from constitutional law to queer theory, from quantum physics to indigenous philosophies, there is a growing awareness that we are individual because we are transindividual, the question emerges of why it is so hard to perceive transindividuality before, after and inside individuality. The individualist ideology that accompanies modernity is certainly a part of the answer. The conditions of modern life tend to separate us from all that would enable the perception of such transindividuality: the air we breathe is taken largely for granted as plants only appear as

⁷² MORTON, *Queer ecology*, p. 281.

⁷³ MORTON, *Queer ecology*, p. 281. For a longer discussion of the “mesh,” see also MORTON, *The ecological thought*, pp. 28-38.

⁷⁴ This is the expression used as “opening moves” in MORTON, *The ecological thought*, p. 8.

accidental adornments in our cities, despite the fact that they literally constitute the breath of the world. There is a logic of alienation that governs capitalist modernity, which goes hand in hand with a logic of separation and classification.⁷⁵

The classification of eros into different forms of sexualities went indeed hand in hand with the classifications of people around the globe according to their phenotypes, and of the different life species according to modern taxonomies. It is indeed revealing that, historically, the rise of evolutionary thought in the wake of Charles Darwin generally coincided with the rise of sexological thought in the wake of Richard von Krafft-Ebing' classification of sexual pathologies: "new forms of biological and environmental knowledge jostled with new ideas about sex, and their commingling has had lasting effect".⁷⁶ Sex became a matter of being fit and individual attributes could be evaluated based on their apparent adaptiveness to an organism reproductive capacity.⁷⁷ It is not by chance that the invention and medicalization of homosexuality arose at the same time as eugenics and scientific racism:⁷⁸ as we have seen, all express the same obsession with the control of (re)production. Whereas cultural attitudes towards eros varied before modernity, with the emergence of the modern colonial gender system, the pathologization of homosexuality and

transgenderism became structurally functional to the maintenance of the "man-on-top binary gender system".⁷⁹

The development of the modern/colonial gender system is indeed inseparable from the modern/colonial drive to name, classify, and discipline both the life of the various populations and the life of the different species. In as much as pastoralism, and thus the habit of matching domesticated animals for the sake of reproduction makes us blind to the queer nature of most of life-reproduction, by falsely projecting heterosexuality as the norm,⁸⁰ so the modern/colonial drive towards classification and disciplining of the different life species makes us blind to our transindividual nature. Equally making us forget that, if it is true that property is theft, then, we must conclude that we steal not only from other humans, but also from the generative capacity of the more-than-human.⁸¹

In all and every single breath of ours, we literally only exist through others.⁸² The other is not only Other human beings, without whom we certainly would not exist, but also other Others, that is the other-than-human: including the plants that provide us oxygen and the toxic waste molecules that circulate in our bodies. To care for ourselves means to care for the world: "*la cura del mondo*", there cannot be the former without the latter, and viceversa.⁸³

⁷⁵ On the concept of alienation and its contemporary relevance, see JAEGGI, *Alienation*.

⁷⁶ MORTIMER-SANDILANDS; BRUCE ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 7.

⁷⁷ MORTIMER-SANDILANDS; BRUCE ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 10.

⁷⁸ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 99.

⁷⁹ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 178.

⁸⁰ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 178.

⁸¹ In a beautiful passage quoting Buddhadasa Bhikkhu, Verter writes: "Throughout our lives we have been thieves. We have been stealing things that exists naturally – in and belonging to nature – , namely the conditions (*sankhara*). We have plundered them and taken them to be our selves and our possessions" (VERTER, *The flow of the breath*, pp. 236-237).

⁸² VERTER, *The flow of the breath*, p. 228. And also COCCIA, *La vie des plantes*, p. 21.

⁸³ PULCINI, *La cura del mondo*.

References

- ALAIMO, Stacy. *Bodily natures: science, environment, and the material self*. Indianapolis: Indiana University, 2010.
- ARRUZZA, Cinzia. *Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*. Rome: Alegre, 2010.
- BALIBAR, Etienne; MORFINO, Vittorio (eds.). *Il transindividuale*. Milano: Mimesis, 2014.
- BALIBAR, Etienne. Spinoza: from individuality to transindividuality. *Medelingen vanwege het Spinozahuis*, n. 71, 1997.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University, 2007.
- BEAUVOIR, Simone De. *The second sex*. New York: Vintage Books, 2011.
- BENNET, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University, 2010.
- BERROS, María Valeria. The Constitution of the Republic of Ecuador: Pachamama has rights. *Environment & Society Portal*, Arcadia, n. 11, 2015.
- BLANKENHORN, David. Fatherless America. *American experiment*, 1993. Available at: <https://www.americanexperiment.org/reports-books/fatherless-america/>.
- BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland: AK Press, 2005.
- BOTTICI, Chiara. *Imaginal politics: images beyond the imagination and beyond the imaginary*. New York: Columbia University, 2014.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble*. London: Routledge, 1990.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: biopolitics, racial mattering, and queer affects*. Durham: Duke University, 2012.
- COCCIA, Emanuele. *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*. Paris: Rivage, 2016.
- COOLE, Diana; FROST, Samantha (eds.). *New materialism: ontology, agency, and politics*. Durham: Duke University, 2010.
- DEBORD, Guy. *The society of the spectacle*. Trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1995.
- era. New York: The Feminist Press, 2013.
- FRASER, Nancy Fraser, *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso, 2013.
- FRASER, Nancy. Behind Marx's hidden abode. *New Left Review*, n. 86, pp. 60-66, 2014.
- HALBERSTAM, Jack. *Trans*: a quick and quirky account of gender variability*. Berkeley: University of California, 2018.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2013.
- JONES, Patrice. Eros and the mechanisms of eco-defense. In: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals & the Earth*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- KOMPOROS-ATHANASIOU, Aris. *Speculative communities: living with uncertainty in a financialized world*. Chicago: University of Chicago, 2022.
- LUGONES, Maria. Towards a decolonial feminism. *Hypatia*, n. 4, 2010.
- LURGIO, Jeremy. Saving the Whanganui. *The Guardian*, 2019. Available at: <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/30/saving-the-whanganui-can-personhood-rescue-a-river>.

- MARCUCCI, Nicola; PINZOLO, Luca (eds.). *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità.* Rome: Meltemi, 2010.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism.* London: Zed Books, 2014.
- MIES, Maria. *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour.* London: Zed Books, 1986.
- MIES, Maria. The myth of catching-up development. MIES, Marias; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism.* London: Zed Books, 2014.
- MIES, Maria. The need for a new vision: the subsistence perspective. MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism.* London: Zed Books, 2014.
- MORTIMER-SANDILANDS, Catriona; ERICKSON, Bruce. *Queer ecologies: sex, nature, politics, desire.* Indianapolis: Indiana University, 2010.
- MORTON, Timothy. Queer ecology. *PMLA* 125, n. 2, 2010.
- MORTON, Timothy. *The ecological thought.* Cambridge: Harvard University, 2010.
- MURPHY, Michelle. Reproduction. In: MOJAH, Shahrzad. *Marxism and feminism.* London: Zed Books, 2015.
- OELE, Marjolein Oele. *E-Co-Affectivity: exploring the pathos at life's material interfaces.* Albany: SUNY, 2020.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceptualizing gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2, n. 1, 2002.
- POVINELLI, Elizabeth A. *Geontologies: a requiem to late liberalism.* Durham: Duke University, 2016.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic*
- PRECIADO, Paul. *Counter-sexual manifesto.* New York: Columbia University, 2018.
- PULCINI, Elena. *La cura del mondo.* Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- QUINN, Patrick J. *Patriarchy in eclipse: the femme fatale and the new woman in American literature and culture, 1870-1920.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- READ, Jason. *The politics of transindividuality.* Chicago: Haymarket Books, 2016.
- RECLUS, Élisée. *Histoire d'un ruisseau.* Arles: Actes Sud, 1995.
- ROY, Eleanor Ainge. New Zealand River granted same legal rights as human being. *The Guardian*, 2017. Available at: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>.
- SERRANO, Julia. *Whipping girl: a transexual woman on sexism and the scapegoating of femininity.* Berkeley: Seal, 2007.
- SHARP, Hasana. *Spinoza and the politics of renaturalization.* Chicago: University of Chicago, 2011.
- SHIVA, Vandana. Decolonizing the North. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism.* London: Zed Books, 2014.
- SHIVA, Vandana. *Staying alive: women, ecology, and development.* Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information.* Grenoble: Edition Million, 2005.
- SWORD, Rosemary K.M.; ZIMBARDO, Philip. *The fatherless generation.*

Psychology Today, 2018. Available at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-time-cure/201808/the-fatherless-generation>.

UN WOMEN. *Facts and figures: ending violence against women*. 2020. Available at: <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>.

UNITED NATIONS POPULATION FUND. *Gender-biased sex selection*. 2020. Available at: <https://www.unfpa.org/gender-biased-sex-selection>.

VERTER, Mitchell. The flow of the breath: Levinas mouth-to-mouth with Buddhism. In: KALMANSON, Leah; GARRETT, Frank; MATTICE, Sarah (eds.). *Levinas and Asian*

thought. Pittsburgh: Duquesne University, 2013.

WHYTE, Kyle. Settler colonialism, ecology and environmental injustice. *Environment & Society*, n. 1, 2018.

WORLD ECONOMIC FORUM. *Global gender gap report 2020*. 2019. Available at: <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2020>.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being / power/ truth/ freedom: towards the human, after man, its overrepresentation – an argument. *CR: The New Centennial Review* 3, n. 3, 2003.

Recebido em 11 de outubro de 2021
Aceito em 17 de janeiro de 2022

Ecofeminismo como ecologia descolonial e transindividual

Chiara Bottici*

Tradução do original inglês por Thiago César Carvalho dos Santos

Resumo: Neste ensaio, combino o ecofeminismo descolonial com uma filosofia da transindividualidade, que retrata uma forma de comunismo somático em que cada individualidade é concebida como uma transindividualidade: um processo de devir que acontece no nível *supra*, *inter* e *infra*-individual. Ao questionar todas as fronteiras rígidas, bem como as hierarquias que as sustentam, uma ecologia transindividual também seria uma ecologia *queer*.

Palavras-chave: feminismo; ecologia; colonialidade; patriarcado; democracia.

Abstract: In this essay, I combine decolonial ecofeminism with a philosophy of transindividuality. The latter depicts a form of somatic communism, in which every individuality is conceived as a transindividuality, that is a process of becoming that takes place at the *supra*, *inter* and *infra*-individual level. By questioning all rigid boundaries, along with the hierarchies that they sustain, a transindividual ecology is also a *queer* ecology.

Keywords: feminism; ecology; coloniality; patriarchy; democracy.

Introdução

A pandemia da COVID-19 destruiu, por um momento, a imagem tradicional do mundo. Enquanto ponderávamos sobre as superfícies que tocávamos, o ar que respirávamos, os alimentos que comíamos, tornou-se evidente que nossas vidas não dependem apenas umas das outras, mas também de outros seres vivos e não vivos. Isso, a meu ver, contribuiu para questionar o individualismo metodológico que é muitas vezes o pressuposto tácito segundo o qual o mundo nos é apresentado como um conjunto de individualidades já constituídas. Contudo, vários autores recentemente questionaram tal visão, enfatizando que, propriamente, não existe individualidade que não seja ao mesmo tempo uma forma de transindividualidade.

Neste ensaio, gostaria de repensar o projeto do ecofeminismo a partir dessa filosofia da transindividualidade. Na esteira da leitura de Etienne Balibar da ética de Spinoza e de um renovado interesse pela filosofia da transindividualidade de Gilbert Simondon, vários autores têm explorado as consequências de tal movimento



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.

* Doutora em Filosofia pela Universidade de Florença e em Ciências Sociais e Políticas pelo European University Institute. Professora Associada de Filosofia e Diretora dos Estudos de Gênero e Sexualidade na The New School for Social Research. E-mail: botticic@newschool.edu.

filosófico:¹ o que acontece quando a individualidade é concebida como transindividualidade, ou seja, como um processo de associação afetiva que se situa nos níveis *supra*, *inter* e mesmo *infra*-individual?

Podemos resumir essas percepções da filosofia da transindividualidade afirmando que essa representa uma forma de “comunismo somático”, no qual corpos só existem por meio de outros corpos em um constante processo de individuação que envolve o nível *inter*, o *supra*, e também o *infra*-individual. Não é por acaso que tantos filósofos da transindividualidade vêm da tradição marxista, com seu interesse em como a vida é produzida e reproduzida por meio dos circuitos comuns de produção, os quais são, então, sequestrados pela instituição da propriedade privada e do mercado:² a filosofia da transindividualidade permite identificar uma forma de comunismo somático que pode de fato ser o ponto de partida para se pensar o comunismo político. Contudo, talvez, não seja também por acaso que tomamos emprestado o termo “comunismo somático” de Paul Preciado, que argumenta que, dado o fracasso da Esquerda em redefinir a emancipação em outros termos que não em relação ao corpo ocidental, branco, masculino, patriarcal, a única maneira de uma mudança global hoje é construir um “comunismo planetário somático, um comunismo de (todos os) corpos vivos do mundo, dentro e junto com a terra”.³ A esse apelo, devemos acrescentar, seguindo a filosofia da transindividualidade, que tal comunismo

somático não é apenas um ideal pelo qual devemos nos esforçar para alcançar, mas também, em grande medida, uma realidade que sempre existiu, enraizada como tal na própria natureza transindividual de todos os corpos, que são todos, em alguma medida, animados.

O que acontece quando abordamos o ecofeminismo por meio dessas lentes? Muitos autores exploraram a ontogênese das individualidades de gênero e sexuais focando nas forças supra-individuais, conforme são moldadas por seus contextos geopolíticos, e nas relações inter-individuais, à medida que emergem no modo capitalista de (re)produção. A essas dimensões, a filosofia transindividual acrescenta o prisma do nível *infra*: como se dá o surgimento de indivíduos sexuados e generificados a partir do ponto de vista dos corpos *infra*-individuais e suas *intra*-ações?

De início, requer-se reconsiderar a própria noção de produção e reprodução, ou, como preferimos dizer, de (re)produção, para enfatizar que não pode haver uma sem a outra. Enquanto muitos autores na tradição socialista entenderam que o modo de produção capitalista seria impossível sem a reprodução do trabalhador como um ser vivo e, portanto, abordaram a importância do trabalho reprodutivo social, a maioria ignorou a capacidade generativa de animais, plantas e outros seres vivos, e assim os deixaram de fora

¹ BALIBAR, *Spinoza*; SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, que se tornou a referência base para sua obra. Para uma discussão dos debates sobre essa mudança da individualidade para a transindividualidade, cf. BALIBAR; MORFINO, *Il transindividuale*.

² Além das notas de rodapé 1, cf. também: MARCUCCI; PINZOLO, *Strategie della relazione* e READ, *The politics of transindividuality*.

³ PRECIADO, *Counter-sexual manifesto*, p. 13, tradução livre.

de suas considerações.⁴ Para esses pensadores, a natureza era uma mera fornecedora da matéria-prima a ser subsumida ao modo de produção capitalista, vista como algo externo à própria esfera da sociedade. Essa externalização da natureza é uma das condições de fundo para o funcionamento do capitalismo e, portanto, deve estar no centro de qualquer reflexão contemporânea sobre ele.⁵

No presente ensaio, queremos explorar como animais, plantas e outros seres vivos e não vivos contribuem para a (re)produção de indivíduos sexuados e generificados. Ao fazê-lo, discutiremos não apenas a separação entre natureza e cultura, e a segregação de animais, plantas e outros seres vivos da sociedade, mas também a própria separação entre “matéria viva” e “não viva”, com foco na percepção transindividual de que todos os seres são, em certa medida, animados: nessa perspectiva filosófica, o meio ambiente não pode ser considerado como algo externo, lá fora, mas se torna constitutivo de nosso próprio ser, aqui dentro. Para ser direta, “o meio ambiente somos nós”,⁶ e, portanto, está para além da distinção dentro/fora. Esse movimento irá substanciar nossa principal tese, de que quando visto por meio de uma filosofia transindividual, o ecofeminismo se torna uma forma de ecologia *queer*, necessariamente voltada para questionar os limites de qualquer *scala naturae*: homem > mulher > escravo > animal > plantas > vida inanimada.

1. Para uma abordagem descolonial e desimperial: comunismo somático e o modo de (re)produção capitalista

O que queremos dizer com “o meio ambiente somos nós”? Em um nível menor, isso sinaliza a relevância das preocupações ambientais para a nossa própria sobrevivência. Nas últimas décadas, tem havido uma consciência crescente de que a reprodução de nossas vidas depende de recursos comuns como o ar que respiramos e a água que bebemos. Em novembro de 2015, por exemplo, vivenciamos a primeira verdadeira “greve global pelo clima” – uma greve organizada que foi global não apenas por abordar “questões globais”, mas também no sentido de que ocorreu em diferentes partes do mundo mais ou menos ao mesmo tempo. Uma característica significativa dessa greve, e das que se seguiram, foi sua crítica anticapitalista: preocupações ambientais com o aquecimento global e a sobrevivência da espécie humana convergiram com a greve, ou seja, com uma *práxis* e um modo de protesto típicos da tradição socialista e anarquista. De certa forma, essas greves globais mostraram uma profunda consciência de que, parafraseando Murray Bookchin, a própria noção de uma dominação da natureza pelo Homem decorre da dominação muito real do humano pelo

⁴ Vejamos, por exemplo, Michelle Murphy, que comenta que mesmo Karl Marx entendeu que a força de trabalho precisava ser reproduzida, e, então, mencionou mulheres e crianças como trabalho suplementar, mas ignorou por completo o poder generativo de plantas e animais como também necessário para a reprodução. Cf. MURPHY, *Reproduction*, p. 289.

⁵ Sobre este ponto e a noção de condições de “fundo” para o capitalismo, cf. FRASER, *Behind Marx's hidden abode*, pp. 60-66.

⁶ Peguei emprestada essa expressão de ALAIMO, *Bodily natures*, p. 11

humano,⁷ e que, portanto, não há como enfrentar o desafio ecológico que encaramos sem abordar a cultura de dominação e exploração gerada por um modo econômico baseado na expansão infinita do lucro. Embora ecologia tenha se tornado uma palavra da moda para muitos projetos capitalistas, é fundamental perguntar: se alguém aceita as premissas de um modo de produção e o *ethos* capitalistas, seria suficiente apenas torná-lo “verde”? Pode haver um capitalismo “sustentável”?

Não pode haver um “capitalismo verde”, apenas sua ilusão ideológica, uma vez que há uma contradição sistêmica entre um sistema econômico baseado na acumulação ilimitada de capital e um planeta no qual os recursos necessários à reprodução da vida são limitados. Enquanto o capital tem uma lógica de autoexpansão, o globo é um só e, como os manifestantes do clima deixaram claro: “não existe planeta B”.⁸ Dito de outra forma, no próprio coração do capitalismo há uma contradição entre valor de troca e valor de uso, uma contradição que cria um “estado esquizofrênico” para os indivíduos que vivem nele: as pessoas têm que produzir bens para os mercados e, portanto, bens que possuam valor de troca, como agrotóxicos e automóveis, mas, para sobreviver, precisam de bens que tenham valor de uso, como ar e água não poluídos.⁹ Essa é apenas uma das muitas contradições do capitalismo, e apenas uma daquelas tensões que geram as crises típicas desse modo de produção,

mas que é particularmente crucial porque afeta diretamente a sobrevivência da vida em geral e da vida humana em particular.

No entanto, ao abordar esse desafio ambiental, não devemos esquecer das outras contradições do modo de reprodução capitalista, em particular o fato de que o capitalismo precisa externalizar seus custos sobre as mulheres e as colônias. Ecofeministas, como Vandana Shiva e Maria Mies, fizeram um trabalho esclarecedor ao mostrar como o patriarcado e a catástrofe ecológica caminham juntos: a guerra contra as mulheres e a guerra contra a natureza andam de mãos dadas desde o início do capitalismo.¹⁰ Isso é mostrado claramente na divisão internacional do trabalho: as mulheres produzem mais da metade dos alimentos do mundo e abastecem mais de 80% das necessidades alimentares em famílias e regiões com insegurança alimentar, mas um modo de produção capitalista focado na acumulação de capital sistematicamente torna esse trabalho invisível.¹¹ Uma vez que o cálculo do Produto Interno Bruto (PIB) anual de cada país, ou seja, o valor total dos bens e serviços produzidos dentro das fronteiras geográficas de um país, leva em consideração apenas o valor subsumido na economia de mercado, e não o trabalho realizado para a subsistência do trabalhador, o trabalho das mulheres está literalmente escondido na economia que impulsiona a maioria das agências e programas de

⁷ Ver BOOKCHIN, *The ecology of freedom*, p. 65. Estou usando aqui o termo “Homem” no sentido de Sylvia Wynter, como uma etnoclasse, adicionando, assim, uma perspectiva feminista que não é central para o argumento de Bookchin.

⁸ Cartazes que circulavam na Greve pelo Clima de Nova York em 20 de setembro de 2019.

⁹ MIES, *The myth of catching-up development*, p. 57.

¹⁰ Entre seus primeiros trabalhos, cf. MIES, *Patriarchy and accumulation on a world scale*, e SHIVA, *Staying alive*. As duas também são coautoras de uma obra muito influente sobre ecofeminismo, da qual derivam muitas das seguintes percepções: MIES; SHIVA, *Ecofeminism*.

¹¹ SHIVA, *Staying alive*, p. XIII.

desenvolvimento internacional hoje em dia.

A consequência não é apenas que as mulheres, como executoras desse trabalho reprodutivo, são desvalorizadas, o que também explica por que a violência de gênero é tão generalizada, mas que os ecossistemas naturais dos quais as mulheres obtêm alimentos há milênios estão sendo sistematicamente destruídos. Isso fica evidente em ex-colônias como a Índia, na qual os colonizadores importaram suas lavouras industrializadas (monoculturas), possibilitando a produção de capitais para a economia de mercado, mas ao mesmo tempo privando os indígenas dos ecossistemas dos quais dependia sua subsistência e, do mesmo modo, também privando as mulheres de seu papel como especialistas em biodiversidade. O que as corporações multinacionais como a Monsanto entendem como ervas daninhas para eliminar, não raro são hortas que os povos indígenas usaram por milênios para seu sustento. E, as mulheres têm sido historicamente especialistas em biodiversidade porque sabiam como obter alimentos, sementes e medicamentos da biodiversidade natural: quando são destituídas desses ecossistemas, seu trabalho se torna muito mais difícil e, portanto, ainda mais invisível.¹² Muitos países colonizados foram espoliados de suas economias de subsistência e acabaram em privação total. Contudo, aquela é muito diferente dessa: uma economia de subsistência, que pode aparecer como pobreza (cultural) para os colonizadores, é muito diferente da pobreza e privação reais, ou seja, de uma baixa qualidade de vida física.¹³ E, no entanto, a representação imaginária

da primeira conduz à criação efetiva da última.

De fato, há uma lógica autorrealizável na base da “missão civilizada” do colonialismo e dos “programas de desenvolvimento” neocoloniais: ao considerar certos modos de vida como “selvagens” e “subdesenvolvidos”, a agricultura industrial e as monoculturas produtoras de capital para o mercado global são introduzidas e justificadas, destruindo assim os ecossistemas dos quais os povos indígenas obtinham sua subsistência, logo criando uma miséria real, enquanto converte o trabalho não remunerado das mulheres em não trabalho, desprovido de qualquer valor e, portanto, produzindo ainda mais miséria. Do ponto de vista da divisão internacional do trabalho, esses três processos são indissociáveis: o deslocamento das mulheres das atividades econômicas socialmente reconhecidas está intimamente ligado à destruição dos recursos naturais e à categorização de certas pessoas como “selvagens” e “subdesenvolvidas”.

Visto nessa perspectiva global, fica evidente que o patriarcado não é apenas um fenômeno pré-moderno, destinado a ser varrido pela modernização: à medida que o conhecimento e a agricultura das mulheres são substituídos pela agricultura industrial e pelas monoculturas, as mulheres são menos necessárias e, portanto, menos valorizadas. Certamente, isso não significa que o patriarcado comece com o capitalismo: apenas que esse último ressignificou o patriarcado nos locais em que ele já existia, ou importou-o onde não existia. A busca pela *archē*, por uma única origem do patriarcado, é enganosa: se o

¹² SHIVA, *Staying alive*, pp. XVIII-XX.

¹³ SHIVA, *Staying alive*, p. 9.

patriarcado deriva das primeiras tribos pastorais, como aquelas que produziram o judaísmo ou o cristianismo, ou se foi introduzido pelo modo de produção capitalista,¹⁴ realmente não importa: a opressão das mulheres tem muitos fios e, portanto, deve ser combatida a partir de uma perspectiva anarcafeminista que visa a abolição de todas as formas de opressão e exploração. E, assim, a equação de anarcafeminismo e ecofeminismo é válida em ambas as direções: não apenas o anarcafeminismo é por definição ecofeminista, mas o ecofeminismo é, ou deveria ser, anarcafeminista, uma vez que não é possível abordar a união conjugal entre patriarcado e catástrofe ecológica sem abordar outras formas de opressão, a começar pela lógica colonial e neocolonial de desenvolvimento.¹⁵

Daí a razão pela qual ecofeministas como Maria Mies e Vandana Shiva têm defendido um movimento que aborde os desafios ecológicos por meio da descolonização. Quando não acompanhadas pela descolonização, as teorias apocalípticas de catástrofe ecológica global correm o risco de renovar o velho argumento colonial do “fardo do homem branco”. Não devemos esquecer que os primórdios da colonização foram acompanhados pela ideia teológica cristã de salvar “selvagens” da condenação como infiéis, suas fases posteriores pela ideologia do dever capitalista de trazer desenvolvimento e modernidade às sociedades “subdesenvolvidas”: em ambos os casos, a ciência da época foi invocada como a razão moral para os

deveres universais do homem branco e o chamado para ditar políticas e decisões sobre o outro (presumivelmente inferior).¹⁶ A invocação atual do dever universal de proteger a humanidade da extinção corre o risco de se transformar em mais uma forma do argumento de “fardo do homem branco”: a globalização sem descolonização é apenas mais uma justificativa para a conquista imperial. E, já podemos ver como isso se desenrola nos muitos programas de agências como o Banco Mundial e o FMI, que recorrem a cenários ambientais apocalípticos para justificar seu dever e, portanto, seu direito de “proteger o meio ambiente” e, assim, impor suas políticas de “desenvolvimento sustentável” sem qualquer consideração às outras formas de injustiças – tanto preexistentes quanto causadas. Não podemos encarar os desafios ecológicos sem uma atitude decolonial e desimperial porque, caso contrário, corremos o risco de reproduzir a mesma dinâmica do “fardo do homem branco”.

Do ponto de vista dos americanos nativos, por exemplo, a consciência da catástrofe ecológica não começou há um século, quando os primeiros alarmes de aquecimento global foram emitidos, mas sim em 1492, quando seus ecossistemas, vidas e culturas foram destruídos. Ao insistir no caráter inovador da atual catástrofe ecológica do aquecimento global, com sua ameaça imanente às vidas humanas, o foco contemporâneo corre o risco de apagar a existência de uma forma de catástrofe ecológica que já dura pelo menos cinco séculos, ameaçando todas as formas de vidas,

¹⁴ Para uma reconstrução desse debate sobre as origens do patriarcado, ver, por exemplo, ARRUZZA, *Le relazioni pericolose*, pp. 71-89.

¹⁵ Embora nem todas as ecofeministas façam essa conexão, não podemos dizer que o ecofeminismo sempre foi explicitamente anarquista. Observe que Maria Mies afirma claramente que o feminismo é um “movimento anárquico”. Cf. especialmente MIES, *Patriarchy and accumulation on a world scale*, pp. 37-38.

¹⁶ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 264.

mas com os indígenas pagando primeiro e pagando também o mais caro preço. Como disse Kyle Whyte, o colonialismo de povoamento é uma forma de dominação ecológica, porque perturba a “continuidade coletiva” dos povos indígenas:¹⁷ é uma forma de injustiça e uma catástrofe ambiental, visto que é o processo pelo qual uma sociedade tenta estabelecer sua continuidade coletiva às custas de outra sociedade. E, os indígenas têm lutado contra isso desde 1492.

O risco, portanto, com as atuais políticas neocoloniais do FMI e do Banco Mundial é que a crise ambiental se torne uma justificativa para a implementação de políticas de “desenvolvimento sustentável” que privilegiam a continuidade coletiva de algumas sociedades ocidentais abastadas em detrimento de outras comunidades. A ideia de um “desenvolvimento sustentável” é, no entanto, uma contradição em termos: a noção de “desenvolvimento” sem outras qualificações implica em um aumento ilimitado e infinito de lucro, de um PIB sempre crescente, enquanto a de “sustentabilidade” evoca a ideia de limites, de uma reprodução da vida em uma condição na qual “não existe planeta B”. Nesse sentido, o capitalismo é um sistema econômico perversamente utópico, pois sempre conseguiu encontrar novos planetas para exploração: enquanto o mundo se saturava de mercadorias materiais, o capitalismo se deslocou para o mundo imaterial das finanças e do setor terciário, tornando-se tão abstrato que virou uma imagem. Como disse o visionário Guy Debord

meio século atrás, o capital pode se acumular a tal nível de abstração que se torna uma imagem, transformando a sociedade em uma sociedade do espetáculo, e na qual a noção de espetáculo não denota simplesmente o que se vê, mas a própria relação social.¹⁸ Cinquenta anos após a previsão de Debord, a financeirização efetou-se completamente, tendo alcançado tal proporção que a maior parte da riqueza produzida a cada ano é agora imaterial por natureza: uma pura sociedade do espetáculo na qual “comunidades especulativas” navegam por incertezas e ansiedades, alguns literalmente lucrando com isso, e outros pagando todo o preço de tais especulações na forma de dívidas, ansiedade e insegurança alimentar.¹⁹ E, no entanto, mesmo o próprio mundo imaginário das finanças, com seu espetáculo imaterial de derivativos, predição infinita de novos mercados para explorar, e ainda mais capital sempre por vir, precisa do próprio trabalho de (re)produção material e social para reproduzir mão-de-obra, bem como da extração de recursos naturais para (re)produzir eletricidade e infraestruturas materiais, nas quais os dados imateriais são armazenados e processados.

Daí a proposta ecofeminista de passar da noção de “desenvolvimento sustentável” para uma “perspectiva de subsistência”,²⁰ isto é, uma que abandone o *telos* de um aumento infinito de valor para a economia de mercado e de privilégios em favor de trabalho que produza e preserve vidas. Vandana Shiva invoca a noção de uma “democracia para todas as vidas”,²¹

¹⁷ WHYTE, *Settler colonialism*.

¹⁸ DEBORD, *The society of the spectacle*.

¹⁹ Cf. especialmente KOMPOROS-ATHANASIOU, *Speculative communities*.

²⁰ MIES, *The need for a new vision*, pp. 298-299.

²¹ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 264.

apontando não apenas para os valores e direitos intrínsecos de todas as espécies existirem, mas também para o fato de que nenhuma (re)produção da vida humana é possível sem o poder generativo de animais, plantas, sementes e todas as outras formas de vida. Assim, enquanto o mito dos “objetivos para alcançar o desenvolvimento” retrata o estilo de vida das elites urbanas do Norte global como modelo de “desenvolvimento” e “boa vida”, usando-o para impor sua lógica de “desenvolvimento”, esse mito também esconde o fato de que tal estilo de vida está longe de ser ideal e que favorece, na melhor das hipóteses, apenas uma pequena minoria de elites extremamente ricas.²²

O conceito ecofeminista da “democracia para todas as vidas” ressalta a ligação sistemática entre o patriarcado e a destruição dos recursos naturais, e, dessa forma, questiona a dicotomia natureza *versus* cultura, a ideia de que a natureza é algo que está lá fora, e não também, e inevitavelmente, algo aqui dentro. Paradoxalmente, a celebração romântica da Natureza como pura e imaculada é não mais que o outro lado do impulso em sujeitá-la e dominá-la, precisamente da mesma forma que a idealização da mulher feminina, como uma maravilha a ser admirada em sua beleza, é apenas o outro lado do patriarcado moderno – a celebração da pureza imaculada é um convite ao repúdio. A transformação da natureza em Natureza, com letra maiúscula, está realmente lado a lado com a “morte da natureza”, isto é, com a remoção de todos os pressupostos orgânicos sobre o

cosmos e a transformação da natureza em um sistema de partículas mortas, inertes, movidas por forças externas ao invés de internas.²³ A visão moderna mecanicista que transformou a vida orgânica em leis quantificáveis reduziu a natureza a mero material para valor de troca, adequada para a subsunção ao capital.

Seria, entretanto, um equívoco estender essa crítica ao mecanicismo moderno para uma crítica a toda a ciência moderna como tal. Ecofeministas como Vandana Shiva parecem, no entanto, às vezes sugerir esse caminho: em vez de desmontar apenas essa visão mecanicista específica da ciência moderna, Vandana Shiva, por exemplo, parece criticar a ciência moderna em sua totalidade, opondo-a ao “princípio feminino”. Para ela, enquanto a ciência moderna opera necessariamente com uma lógica redutivista, a natureza deve ser entendida como um processo vivo e criativo do qual todos brotamos e, por consequência, se identifica com o que ela chama de “princípio feminino”.²⁴ No entanto, ao insistir nessa identificação da mulher com o princípio feminino, da mulher como “parte íntima da natureza”, reproduz-se aquela dicotomia tão essencializante entre mulheres (femininas) e homens (masculinos) que está no cerne do que Maria Lugones chamou de “sistema moderno/colonial de gênero”.²⁵

Se as mulheres são essencializadas como um princípio feminino eterno, então elas são relegadas mais uma vez ao campo natural, como têm sido por tanto tempo, e em seu próprio detrimento, já que tal natureza, por sua vez, tem se situado em um horizonte de morte. E se a natureza

²² MIES, *The myth of catching-up development*.

²³ SHIVA, *Decolonizing the North*, p.267. Shiva cita aqui uma passagem do trabalho de Carolyn Merchant sobre “a morte da natureza”.

²⁴ SHIVA, *Staying alive*, pp. 40-43.

²⁵ LUGONES, *Towards a decolonial feminism*.

revelar não ser esse campo estático que nos permite separar o feminino do masculino, muito menos a natureza da cultura? Se entendermos a natureza como sinônimo de substância única e concebermos as individualidades como transindividualidades, conseqüentemente não apenas as fronteiras entre natureza e cultura, mas também entre homens e mulheres, humano e animal, bem como vida animada e inanimada, tornar-se-iam fluidas.

2. Pelo prisma de uma filosofia transindividual: do patriarcado à machocracia^{NT}

Embora ecofeministas como Mies e Shiva tenham feito um trabalho fundamental no fornecimento de uma estrutura filosófico-política para abordar como o patriarcado andou de mãos dadas com o colonialismo e a morte da natureza, para elas devemos ecoar a advertência de Judith Butler: “não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação”.²⁶ Dito de outra forma, embora forneça um quadro para a libertação das mulheres, a identificação ecofeminista das mulheres com a natureza e com o princípio feminino corre o risco de aprisionar as mulheres na matriz heteronormativa e cis-normativa que está na base do sistema moderno/colonial binário de gênero, não tendo se mostrado libertador para as

mulheres. Isso não apenas torna a masculinidade feminina, bem como as experiências das mulheres trans, invisíveis, mas também transforma o sistema moderno/colonial de gênero historicamente contingente em uma estrutura metafísica da qual não há saída.

Isso não significa que o feminismo deva abandonar a feminilidade. Como observa Jack Halberstam, isso significa que a feminilidade deve ser repensada no contexto do “trans* feminismo” – uma expressão na qual “o asterisco muda o sentido de transitividade ao recusar situar a transição em relação a um destino, uma forma final, uma forma específica, ou uma configuração estabelecida de desejo e identidade”.²⁷ Trans* pode assim se tornar um nome para formas ainda não determinadas de diferença e a recusa de uma política de identidade baseada na separação de muitos tipos de experiência que na realidade se misturam, se cruzam e se combinam, e, dessa forma, recusa fixar as mulheres no princípio eternamente feminino e os homens no princípio eternamente masculino.²⁸ Paradoxalmente, se seguirmos essa perspectiva transindividual, então, o feminismo pode ser enriquecido ao invés de se sentir ameaçado pela “feminilidade” e pelas feminilidades de mulheres que não nasceram com vaginas. Considerando que ter tido feministas separatistas, que negaram acesso a seus espaços a mulheres nascidas sem vaginas, em uma perspectiva trans* feminista, o feminismo se torna suficientemente amplo para reconhecer

^{NT} A autora aqui apresenta o conceito de “menocracy”, por meio da composição entre os vocábulos “men” (homem em inglês) e “cracy” (do grego *kratos*, norma/poder). Para fins desta tradução, optamos ao componente “macho” para designar esse regime de dominação masculina a ser explicado pela autora a seguir.

²⁶ BUTLER, *Gender trouble*, p. 2.

²⁷ HALBERSTAM, *Trans*, p. 4.

²⁸ HALBERSTAM, *Trans*, p. 5.

como a feminilidade é co-construída e coabitada por meio de corpos que são masculinos e femininos, trans e cis e, portanto, por meio de sexualidades e gêneros variegados.²⁹ Longe de abandonar a feminilidade, a perspectiva trans* pode realmente salvar o seu significado das noções de fraqueza e dependência imposta por séculos de patriarcado.³⁰

Essa coabitação fica ainda mais evidente se focarmos não apenas nas inter-ações entre os seres humanos, mas também nas infra-ações no interior deles. Ao passo que transindividualidade não significa necessariamente transgênero, uma estrutura filosófica que explora a ontogênese das individualidades por meio do nível supra, inter e infra-individual, também lança uma luz diferente acerca da transição de gênero: longe de ser uma anomalia, ou um desvio de uma suposta norma, a transição torna-se um dos infinitos modos possíveis de ontogênese, isto é, de vir a ser como ser individuado.

Em casos como os descritos por Beatriz Preciado, a transição também pode ser o local de experimentação política e resistência ao sistema moderno/colonial de gênero: a experiência de uma única pessoa na transição do feminino para o masculino tomando testosterona pode, por exemplo, tornar-se a lupa para perceber a infinita rede de vínculos afetivos criada pelo que Preciado denomina o atual “regime farmacopornográfico”. O *Testo junkie* de Preciado, o qual apresenta esse experimento político, não é simplesmente em parte um livro de memórias de uma transição e em parte um ensaio sobre o

modo atual de (re)produção capitalista, mas uma tentativa de mostrar que um não pode existir sem o outro:³¹ não apenas os corpos transgêneros, mas todos os corpos em geral são co-originados com outros corpos situados nos níveis infra, inter e supra-individual. Como Beatriz Preciado escreveu ao se tornar Paul Preciado:

Meus sentimentos, pelo fato de serem exclusivamente meus, não me interessam: pertencem a mim e a mais ninguém. Não me interessa sua dimensão individual, mas sim como são atravessados pelo o que não é meu. Ou seja, por aquilo que emana da história de nosso planeta, da evolução das espécies, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, da preparação para as guerras, do tráfico de escravos e de mercadorias, da criação de hierarquias, das instituições penitenciárias e de repressão, das redes de comunicação e vigilância, da sobreposição aleatória de técnicas e de grupos de pesquisa de mercado e de blocos de opinião, da transformação bioquímica da sensibilidade, da produção e distribuição de imagens pornográficas.³²

Como já sugere essa longa lista de processos transindividuais, o arcabouço desse experimento político é o pós-fordismo. A passagem de um modo de produção fordista, centrado na produção mecânica de bens, para um pós-fordista, centrado na financeirização, na produção de serviços e conhecimento, vem abrindo novos mercados para o capitalismo, tornando-o cada vez mais uma forma de biocapitalismo, que é um modo de produção que se infiltra nos processos internos de (re)produção a um nível tão molecular e íntimo que se confundiu com a própria vida (*bios*). À medida que as novas descobertas hormonais e moleculares no campo da química e da medicina entraram no campo social, a produção de estados

²⁹ Sobre a história do conflito entre feminismos separatistas e pessoas com gêneros variantes nos Estados Unidos, cf. HALBERSTAM, *Trans*, pp. 107-112.

³⁰ Sobre este ponto, cf. HALBERSTAM, *Trans*, pp. 119-120, que extrai de SERRANO, *Whipping girl*.

³¹ PRECIADO, *Testo junkie*.

³² PRECIADO, *Testo junkie*, pp. 11-12.

afetivos psicossomáticos tornou-se uma peça central do capitalismo cognitivo contemporâneo e seu modo de (re)produção. Assim, enquanto os regimes disciplinares dos séculos XVIII e XIX inauguraram uma nova biopolítica, por meio da invenção do “sexo” como natureza, do mapeamento sistemático da diferença sexual no dimorfismo anatômico, e da conseqüente invenção da categoria dos “homossexuais”, o “regime farmacopornográfico” que atualmente domina a epistemologia sexual ocidental está centrado na produção de subjetividades por meio do prisma dual entre a circulação de imagens pornográficas e o manejo hormonal e biomolecular dos corpos.³³ O “fármaco” é, portanto, inseparável do “pornográfico” porque a manipulação das moléculas anda de mãos dadas com a dos neurotransmissores, como duas faces da mesma moeda.

Em vez de “farmacopornográfico”, preferimos falar de um regime “farmaco-imaginal”, para sublinhar que as imagens podem ser mais ou menos pornográficas, mas que trabalham incansavelmente para produzir um certo tipo de subjetividade – quer circulem em sites pornográficos, nas mídias sociais ou na indústria cultural em geral.³⁴ Se o meio pelo qual o poder era exercido no modelo clássico de soberania era a espada, e nos regimes disciplinares eram os aparelhos de estado, as tecnologias atuais do corpo operam por meio de suaves tecnologias viscosas como as telecomunicações, a endocrinologia, a engenharia genética, as biotecnologias, as moléculas que podem ser incorporadas e penetrar no cotidiano em

um nível antes inimaginável: desde os celulares à bioengenharia de produção de alimentos.

Como Preciado destaca:

O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico de subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnossangue e os hemoderivados, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óculos vivos, o citrato de sildenafil (Viagra) e todo complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente.³⁵

No Ocidente, o ponto de virada para essa mudança foi claramente o fim da Segunda Guerra Mundial. Com o auxílio dos avanços tecnológicos do tempo de guerra, os principais desenvolvimentos na ciência e nas tecnologias na década de 1950 levaram à descoberta da pílula e de outros tratamentos hormonais que permitiram a separação do sexo e da heterossexualidade da reprodução, enquanto as primeiras cirurgias plásticas permitiam que os corpos mudassem em sua morfologia de maneiras antes inimagináveis. Foi também nessa época que a pornografia começou a aparecer na cultura popular e o “gênero” foi inventado como um artefato industrial biotecnológico. A primeira pessoa a empregar a categoria gramatical do gênero como diagnóstico foi John Money, um psicólogo infantil, que usou o termo em 1955 como uma ferramenta para diagnosticar os problemas que encontrou no tratamento de “hermafroditas” e “bebês *intersex*”.³⁶ A invenção da categoria do gênero está, portanto, longe de ser a criação de uma agenda

³³ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 77.

³⁴ Esse enlace da biopolítica e da produção imaginal de subjetividades e de desejo foi analisado em BOTTICI, *Imaginal politics*.

³⁵ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 39.

³⁶ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 99.

feminista, mas pertence integralmente ao discurso biotecnológico que apareceu nas indústrias médicas e terapêuticas dos Estados Unidos na década de 1950 e teve seu pico durante a Guerra Fria, “assim como a comida enlatada, o computador, as cadeiras de plástico, a energia nuclear, a televisão, o cartão de crédito, a caneta esferográfica descartável, o código de barras, os colchões infláveis ou os satélites de telecomunicações”.³⁷

Isso não significa que a produção de estados afetivo-psicossomáticos característica do biocapitalismo contemporâneo suplantou a produção de bens materiais, mas sim que aquela se tornou o modelo para outras formas de produção: das biotecnologias agrárias à indústria *high-tech* de comunicação, a tecno-gestão dos corpos, seja inter-individual ou infra-individual, acompanha cada vez mais o fluxo de capitais.³⁸ Preciado expande o argumento ao ponto de afirmar que a transformação contemporânea do capitalismo acarreta certa mutação na ordem sexo-gênero, de modo que podemos estar nos aproximando do crepúsculo da heterossexualidade: se a feminilidade heterossexual branca é acima de tudo uma função econômica referente a uma posição específica dentro das relações biopolíticas de produção e troca, então, podemos conjecturar que hoje o regime farmacopornográfico pode estar conduzindo a uma era pós-sexual, na qual toda forma de sexualidade e produção de prazer será legítima e normal(izada), na medida em que estará sujeita às mesmas tecnologias moleculares e digitais.³⁹

Essa é uma direção possível. Contudo, mesmo dentro do nosso atual regime “farmaco-imaginal”, também, é possível que uma heterossexualidade compulsória adaptada cirurgicamente e reproduzida hormonalmente seja resignificada sem perder seu apelo hegemônico. Quer Preciado tenha ou não razão em prever o crepúsculo da heterossexualidade como instituição, podemos certamente concordar com a profunda mudança que esse processo teve na configuração da família mononuclear. A invenção do contraceptivo de látex e do tratamento hormonal que separa a heterossexualidade da reprodução e das técnicas de fertilização *in vitro* junto com o surgimento do sistema de provimento doméstico com duas rendas, mudaram profundamente a configuração tradicional da família. Depois dos ataques frontais à família, lançados por feminismos de várias frentes, bem como por outros movimentos sociais nas décadas de 1960 e 1970, alguns afirmam que a família está de volta. Mesmo dentro das comunidades LGBTQ+ e devido à legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em alguns países ocidentais, a família parece realmente estar de volta. Estejamos ou não enfrentando o crepúsculo da heterossexualidade como instituição, não parece que a instituição da família como um todo tenha tido o mesmo destino.

Em primeiro lugar, pelo menos em certos países e cidades abastadas, houve um eclipse da família patriarcal tradicional: enquanto o pai deixou de ser o único provedor da família, ele também deixou de ser seu único chefe incontestado. Isso não significa automaticamente mais

³⁷ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 99.

³⁸ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 40.

³⁹ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 122.

liberdade para as mulheres: embora o modelo de família com duas rendas esteja aumentando, as mulheres ainda são as principais responsáveis pelo trabalho de cuidado em grande parte das vezes, mesmo em famílias economicamente igualitárias (deixando de lado as discrepâncias de renda salarial).⁴⁰ Fenômenos como a chamada “dupla jornada”^{NT}, que acumula o trabalho produtivo remunerado sobre aquele reprodutivo de (ideologia do) amor, depositando-o firmemente sobre os ombros das mulheres, são de fato muito comuns: longe de levar a mais liberdade, a entrada no mercado de trabalho assalariado significou para muitas mulheres uma duplicação de sua opressão.⁴¹

Em segundo lugar, se por patriarca entendemos o chefe da família do sexo masculino, devemos então concluir que a família patriarcal está sob um duplo ataque, vez que os pais não são mais os únicos “chefes” da família e eles não são necessariamente “masculinos”. Casamentos e uniões do mesmo sexo, assim como a fertilização *in vitro*, têm desafiado ainda mais a identificação entre o homem e o chefe da família, enquanto as taxas crescentes de divórcio

por escolha têm questionado os estereótipos tradicionais de “mães solteiras” – uma expressão, que é uma contradição em termos que só faz sentido do ponto de vista de um imaginário heteronormativo segundo o qual uma mãe sem companheiro complemento, preferencialmente do sexo oposto, seria meramente “solteira”. Alguns têm acolhido esse *queerizar* da família, enquanto outros se entregam ao pensamento paranoico de uma nova “geração sem pai”, ou mesmo uma “sociedade sem pai” que deixa as crianças à deriva e em um vácuo emocional.⁴² Qual seja a direção que essa reconfiguração da família terá, podemos concluir provisoriamente que a família está realmente de volta, mas o que veio de volta é certamente muito diferente do que foi embora.

Embora seja uma mudança profunda, ela não foi necessariamente acompanhada por um declínio nas assimetrias de poder entre homens e mulheres, bem como entre homens e outros segundos sexos. Talvez o patriarca tenha sido derrubado, talvez a figura paterna tradicional esteja sendo desafiada, mas os homens ainda são o “primeiro sexo”⁴³ – tanto no Ocidente quanto globalmente. Não apenas os

⁴⁰ A chamada “diferença salarial” entre homens e mulheres é um fenômeno global: estatísticas de 2020 atestam que as mulheres recebem em média 63% do que os homens, pelo mesmo trabalho (WORLD ECONOMIC FORUM, *Global gender gap report 2020*, pp. 12-16).

^{NT} Fenômeno no qual mulheres, em especial, não possuem uma segunda jornada de trabalho, após chegarem de seus empregos formais, na qual são responsáveis sozinhas pelas atividades domésticas, como limpar a casa, cuidar das crianças, preparar o jantar, etc.

⁴¹ Sobre a transformação da família mononuclear na sociedade pós-industrial, cf. FRASER, *Fortunes of feminism*, pp. 111-135. Como Fraser observa, as famílias pós-industriais são menos convencionais e mais diversas, eis que aqueles tidos heterossexuais estão se casando menos e mais tarde e se divorciando mais e mais cedo, ao passo que gays e lésbicas são pioneiros em novos tipos de arranjos domésticos, além de mulheres empregadas e famílias de mães solteiras serem cada vez mais comuns: no entanto, as mulheres ainda são muito menos bem pagas do que os homens (FRASER, *Fortunes of feminism*, pp. 112-113).

⁴² Cf., por exemplo, estes dois artigos de blog sobre a “sociedade sem pai” (BLANKENHORN, *Fatherless America*) e a “geração sem pai” (ESPADA; ZIMBARDO, *The fatherless generation*). Os diagnósticos sobre o eclipse do patriarcado irromperam já no início do século XX, quando as mulheres começaram a entrar no mercado de trabalho assalariado e a obter direitos políticos em muitos países ocidentais. Cf., por exemplo, QUINN, *Patriarchy in eclipse*.

⁴³ A referência implícita é o feliz título da obra-prima de Simone De Beauvoir, *O segundo sexo*, que infelizmente permanece bastante atual, já que as mulheres ainda são, em grande parte, o segundo sexo dos homens (BEAUVOIR, *The second sex*).

homens ainda ocupam a maior parte das posições de poder, tanto econômicas quanto políticas, mas também não são objeto da sistemática violência de gênero que se exerce implacavelmente sobre as mulheres, corpos afeminados e gêneros não binários.⁴⁴ Em comparação com homens, mulheres, pessoas de “two-spirit” (dois-espíritos), indivíduos de terceiro gênero e pessoas LGBTQ+, ocupam todas a posição do “segundo sexo”. Incluímos todas essas pessoas na categoria de “segundo sexo” não para negar as diferenças existentes entre elas, mas para apontar que na situação atual estão todas excluídas do “primeiro sexo” e que, portanto, são principalmente objeto, em vez de perpetradoras, das violências de gênero.

O eclipse da tradicional família patriarcal é, no entanto, um fenômeno significativo que requer maiores reflexões e é por isso que propomos acrescentar o conceito de “machocracia” ao antigo termo “patriarcado”. “Machocracia” sinaliza que, mesmo nos contextos em que não há mais patriarcas, os homens cis-gênero ainda são o primeiro sexo. Enquanto “patriarcado” significa literalmente o governo (*archē*) do patriarca, o chefe masculino da família, o da “machocracia” aponta para o poder (*cratos*) que os homens exercem em geral sobre aqueles que não pertencem ao primeiro sexo/gênero – um poder que, como vimos, é político, econômico, imaginal, ideológico e ecológico. Como tal, implica que mesmo em contextos onde o patriarca não está mais encarregado de governar (*archē*), os homens continuam a exercer seu poder por outros meios. A machocracia pode

prosperar mesmo onde o patriarcado parece estar em declínio. Por não estar atrelada ao conceito de família, a “machocracia” é um conceito muito mais maleável para atravessar diferentes contextos sociais e culturais, incluindo aqueles, dentro e fora do Ocidente, nos quais, como vimos, as famílias não têm gênero definido. Se Oyèrónkẹ Oyěwùmí está certa ao dizer que a mulher no centro de grande parte da teoria feminista branca é como caramujos, que carregam suas casas/lares aonde quer que vá, reproduzindo assim os pressupostos derivados da família mononuclear ocidental,⁴⁵ então, deslocar o conceito de machocracia seria uma maneira de deixar “em casa” algumas dessas suposições e viajar com mais leveza.

Outra maneira de fazer isso seria examinar os regimes variantes na epistemologia sexual com ênfase nos corpos infra-individuais e suas infra-ações. Como sugere a noção de um “regime farmaco-imaginal”, olhar os corpos não por fora, mas por dentro, por assim dizer, permite-nos perceber a capacidade de afetar e ser afetado que até as menores moléculas de matéria possuem. Isso produz lentes muito diferentes para enxergar as desigualdades globais: a diferença entre os dois lados do sistema moderno/colonial de gênero passa a ser aquela entre aqueles que têm acesso ao regime farmacopornográfico e aqueles que são excluídos da fluidez que ele proporciona, enquanto pagam seu custo mais alto. Ao lado da exploração decorrente das inter-ações do mercado, existe também a opressão gerada pelo

⁴⁴ De acordo com as estatísticas fornecidas pelas Nações Unidas, 35% das mulheres em todo o mundo sofreram violência física ou sexual (UN WOMEN, *Facts and figures*), enquanto há 140 meninas desaparecidas nas populações globais, como consequência da violência de gênero e da seleção sexual com viés de gênero (UNITED NATIONS POPULATION FUND, *Gender-biased sex selection*).

⁴⁵ OYĒWŪMÍ, *Conceptualizing gender*, p. 4.

acúmulo de resíduos tóxicos sob a pele, na própria “morada oculta” da (re)produção capitalista. A questão não é apenas que os países ricos costumam usar, legal ou ilegalmente, os países mais pobres como latas de lixo para resíduos industriais que não podem ser processados. Mais amplamente, no nível infra-individual, essa assimetria se apresenta na medida em que alguns corpos ficam voluntariamente intoxicados com testosterona, citalopram, sertralina e outras substâncias comuns para produzir efeitos psicossomáticos prazerosos, outros corpos ficam involuntariamente intoxicados com enxofre, endusulfan, mancozebe e outros pesticidas comuns amplamente usados na agricultura industrial no sul global.

Essa desigualdade infra-individual muitas vezes passou despercebida, mesmo nas abordagens biopolíticas que supostamente se concentram na relevância política da vida. Considerando que muitas teorias biopolíticas focaram apenas nos níveis supra-individual e inter-individual, reproduzindo assim um viés humanista,⁴⁶ uma filosofia transindividual adiciona uma ênfase na infra-individualidade, desafiando não apenas o antropocentrismo, mas qualquer forma de especismo e, portanto, toda hierarquia entre as espécies de forma mais geral. A percepção transindividual de que todo ser é, em certa medida, animado, não significa que todos sejam animados da mesma forma que os

humanos, o que é hoje reforçada pelos novos materialismos que investigam a capacidade da matéria, orgânica ou não orgânica, de afetar e ser afetada.⁴⁷ O realismo agencial de Karen Barad é talvez a forma contemporânea do novo materialismo que foi mais longe, ao investigar como mesmo no menor nível das partículas de matéria, as entidades não precedem suas inter-ações, de modo que um novo conceito de agência que leva em conta as infra-ações torna-se necessário.⁴⁸

As formas mais radicais dessa literatura do novo materialismo, portanto, desafiam não apenas a fronteira entre natureza e cultura, mas também a fronteira entre matéria viva e não viva, a qual tem sido a pedra angular da metafísica ocidental por alguns milênios.⁴⁹ Mesmo as abordagens biopolíticas contemporâneas dependem de um certo “geontopoder”, na medida em que investigaram sobretudo como o poder político tem se preocupado de modo crescente em disciplinar a vida sem considerar como a própria divisão entre a vida (*bios*) e a não-vida na Terra (*geos*) tornou-se um modo de governança tanto do humano quanto daquilo além-do-humano.⁵⁰ A maioria das ontologias ocidentais são de fato “biontologias”, sendo a metafísica que mede todas as formas de existência pela qualidade de uma única forma de existência (seja *bios*, a vida biológica qualificada, ou *zoe*, a vida nua).⁵¹ Privadas de qualquer interesse sobre elas, as pedras se tornam

⁴⁶ CHEN, *Animacies*, p. 6.

⁴⁷ Os exemplos incluem Mel Y. CHEN, *Animacies*, que sistematicamente investiga a noção de *animacy* (atributo ou estado daquilo que é animado); BENNET, *Vibrant matter*, que aplica a noção de afeto a corpos para além-do-humano, mostrando ser este parte constitutiva da materialidade de qualquer corpo, ou ALAIMO, *Bodily natures*.

⁴⁸ BARAD, *Meeting the universe halfway*.

⁴⁹ Cf., por exemplo, COOLE; FROST, *New materialism*. Observe aqui que algumas formas de novo materialismo, como o *Pós-humanismo* de Braidotti, estão profundamente arraigadas em uma filosofia vitalista que reforça, em vez de questionar, a oposição vida *versus* não-vida (BRAIDOTTI, *The posthuman*).

⁵⁰ POVINELLI, *Geontologies*, p. 4.

⁵¹ POVINELLI, *Geontologies*, p. 4.

o epítome da matéria morta, assim como a idade da pedra é concomitantemente projetada como o epítome da barbárie.

A noção de “geontopoder” nos permite olhar para a *scala naturae* a partir do final de seu espectro. A hierarquia homem > mulher > escravo > animal > vegetal > vida inanimada é de fato construída de acordo com uma “super-representação do Homem”⁵² que classifica as individualidades de acordo com o quão próximas elas se assemelham ao topo da escala. Não é por acaso que a maior parte da ética ambiental enfoca na liberação animal, com comparativamente pouquíssima atenção dada à liberação das plantas. A maioria das plantas entra na filosofia ambiental quando seu papel essencial na reprodução da animalidade está em questão, não como seres próprios em si que, portanto, merecem uma meditação filosófica específica.⁵³ Cães e gatos respondem às nossas solicitações, então, é mais fácil estender a eles o narcisismo humano, enquanto as plantas exibem uma “indiferença soberana” para nós, pela qual pagam, sendo negligenciadas sistematicamente por parte da maioria dos filósofos ocidentais.⁵⁴ E, no entanto, elas literalmente formam o mundo, porque constituem 90% da biomassa de organismos eucariontes do planeta, assim, transformando e moldando constantemente o ambiente em que habitam, inclusive por meio de suas próprias viagens muitas vezes incógnitas. Como disse Emanuele Coccia “nosso mundo é um fato vegetal muito antes de ser animal”.⁵⁵ Contudo, se as plantas são

muito diferentes do homem para receberem atenção extensiva, então, as pedras e os minerais são, não surpreendentemente, quase que não levadas em qualquer consideração epistemológica, muito menos agencial.

Filosofias inspiradas no novo materialismo estão agora desafiando esse estado da arte, enquanto as atividades ambientais de campo exigem o reconhecimento dos direitos de objetos inanimados como rios, florestas e até mesmo o próprio globo como um todo. A *pachamama*, palavra em Quíngua e Aimara para natureza, foi reconhecida como sujeito legal de direitos pela Constituição equatoriana de 2008,⁵⁶ enquanto o rio Whanganui na Nova Zelândia é uma pessoa jurídica desde 2017.⁵⁷ Reconhecer a personalidade jurídica de rios significa que eles agora devem ser tratados como seres vivos. As tribos Māori que vivem ao longo do rio Whanganui sempre viram o rio como tal, pois suas águas alimentaram e abençoaram as pessoas ao longo dos 700 anos que viveram ao seu lado, mas a vida do rio estava ameaçada pela poluição e, por isso, ativistas pugnaram por seu reconhecimento legal como única forma de salvar o rio, tanto em seu significado factual quanto simbólico. Quando o parlamento da Nova Zelândia aprovou a “Lei Te Awa Tapua”, de acordo com o nome Māori do rio, um arcabouço legal foi estabelecido para reconhecer os direitos não apenas do próprio rio, mas do *Te Awa Tapua*^{NT} como um todo, compreendendo o rio Whanganui desde as montanhas até o

⁵² Ver WYNTER, *Unsettling the coloniality of being*.

⁵³ As coisas começaram a mudar recentemente. Cf., em particular, COCCIA, *La vie des plantes*.

⁵⁴ COCCIA, *La vie des plantes*, p. 17.

⁵⁵ COCCIA, *La vie des plantes*, p. 21, tradução livre.

⁵⁶ BERROS, *The Constitution of the Republic of Ecuador*.

⁵⁷ ROY, *New Zealand river granted same legal rights as human being*.

^{NT} *Te Awa Tapua* é uma entidade espiritual e física que provê e sustenta tanto a vida quanto os recursos naturais do rio Whanganui e a saúde e o bem-estar das comunidades no entorno do rio.

mar, incorporando seus afluentes, bem como todos os seus elementos físicos e metafísicos.⁵⁸ Essas são mudanças importantes no sentido de uma consciência ecológica verdadeiramente transindividual.

3. Ecologia transindividual como ecologia queer

Seja a partir do prisma da teoria quântica ou das cosmologias Māori, há uma consciência crescente não apenas de que todos os seres são até certo ponto animados, mas também de que eles o são por causa de sua inter, supra e também infra-dependência. Uma consciência que já estava presente no geógrafo anarquista francês Élisée Reclus que, em 1869, embarcou no ambicioso projeto de escrever a história de um rio, *Histoire d'un ruisseau*, abrindo a obra com a impressionante observação de que a história de um rio é a história do infinito: o que é um rio senão a história de todas as gotas de água que o compõem, de todas as moléculas minerais que essas transportam, da neve no topo de suas montanhas, do vapor das nuvens acima dele, do sol que o faz evaporar, uma história das montanhas europeias, mas também a dos desertos africanos, passando pelas nascentes nos vales, os moinhos de água, o vapor no céu, não menos que todo o trabalho humano e sistemas de irrigação em todo o mundo?⁵⁹ Como outros anarquistas, que olharam para o mundo além das fronteiras geopolíticas artificiais, Élisée Reclus pôde ver o que o individualismo metodológico esconde:

A história de um curso d'água, mesmo aquele que nasce e se perde no musgo, é a história do infinito. [...] Todos os agentes da atmosfera

e do espaço, todas as forças cósmicas trabalharam em conjunto para modificar constantemente o aspecto e a posição imperceptível das gotas; esse também é um mundo como as enormes estrelas que se movem no céu, e sua órbita se desenvolve por meio de ciclos em um movimento sem descanso.⁶⁰

Trata-se de fato, todos nós incluídos, de um movimento interminável de elementos, desde os planetas até as menores partículas da matéria, que inclui também as inter- e infra-ações incessantes com a história humana. Não há diferença entre história humana e natural: existe apenas história. E ela é infinita.

A partir do ângulo muito diferente das filosofias Anishinaabe, Kyle Whyte apresentou recentemente um argumento muito semelhante. Enquanto o geógrafo francês citou livros e observações experimentais, Kyle Whyte cita fontes orais, apropriadamente para uma tradição – a nativa americana – na qual o pensamento geralmente ocorre por meio de narrativas coletivas, discussões e outras performances orais. Whyte apresenta o conceito de interdependência do Anishinaabe citando a declaração do chefe Ayeeta-pepe-tung em 1871 de que “ele foi feito da terra”, e também do ancião Anishinaabe, Tobasonakwut, dizendo que “seu povo era o lago, e o lago era eles”.⁶¹ Como Whyte observa, essa declaração não significa simplesmente que eles dependiam do lago para sua sobrevivência, mas que, por estarem vivendo das águas do lago, seus peixes, animais e plantas, eles eram literalmente célula por célula compostos pelo lago e suas ilhas. Essa consciência, por sua vez, implica no reconhecimento de um sistema de responsabilidade, pois a terra passa

⁵⁸ LURGIO, *Saving the Whanganui*.

⁵⁹ RECLUS, *Histoire d'un ruisseau*, p. 7.

⁶⁰ RECLUS, *Histoire d'un ruisseau*, p. 7, tradução livre.

⁶¹ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 127, tradução livre.

a ser um *emingoyak*, “aquilo que nos foi dado”, uma graça que deve ser retribuída.⁶² Em vez de possuir a terra, trata-se de um convite a um turno temporário, ou seja, um tipo de governança no qual as grandes instituições sociais e econômicas mudam de forma e organização ao longo do ano, justamente para acompanhar as mudanças na terra e pela terra.⁶³ Se a terra não é algo a ser explorado de acordo com uma lógica de acumulação sem fim, mas uma dádiva a ser retribuída, então, o tempo linear torna-se o tempo espiral. Assim, a migração em resposta às mudanças no ambiente torna-se a melhor ferramenta para alcançar o que Kyle Whyte chama de “continuação coletiva”. É “continuação” e é “coletiva” porque denota “a capacidade de uma sociedade de autodeterminar como se adaptar às mudanças de forma a evitar danos razoavelmente evitáveis”,⁶⁴ e se difere de conceitos semelhantes como o de “continuidade”, pois enfatiza que a sobrevivência se dá por meio da resposta coletiva à mudança, e não apesar dela. Nesse sentido, a noção Anishinaabe de continuação coletiva pode comunicar e de fato produz uma nova sensibilidade ecológica, que é particularmente atual, capaz de engendrar um sentido de responsabilidade ligado à própria identidade e constituição do ser. Em nossa terminologia transindividual, poderíamos dizer que quando

Tobasonakwut afirma que “seu povo era o lago, o lago era eles”, estava apontando para a consciência de que os dois são co-originais, sendo dois lados da mesma inter- supra- e infra-dependência que inclui humanos e não humanos.

Todos esses desdobramentos confirmam a percepção da filosofia transindividual de que todo ser é dotado da capacidade de afetar e de ser afetado e, portanto, de animar em alguma medida. A noção de “*affecting*” (afetação)⁶⁵ é de fato central para uma filosofia transindividual. Dentro desse quadro, “ecologia” nada mais é do que coafetividade, ao passo que “pensamento ecológico” nada mais é que o pensamento dessa coafetividade como co-originação. Esse movimento não reduz a ecologia a um organicismo abrangente, no qual o todo determina suas partes: a co-afetividade é a co-originação sem *archē*. Trata-se de uma “e-co-afetividade”⁶⁶, entendida como a capacidade de afetação e de ser afetado por cada um dos seres, sem implicar nenhum telos nem qualquer organização hierárquica dessa rede de afetação infinita.

A noção de afetação é, portanto, central para uma “política de renaturalização”⁶⁷, na qual a natureza é trazida de volta ao centro do pensamento filosófico-político, mas não

⁶² WHYTE, *Settler colonialism*, p. 127.

⁶³ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 130.

⁶⁴ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 131.

⁶⁵ Enquanto Spinoza distingue entre “afetos” (*affectus*) e “afecções” (*affectiones*), entendida como modificação da substância, a literatura inglesa tende a unificar ambos os conceitos no termo inglês “*affect*”. Em parte, isso se deve ao fato de que “*affection*” em inglês significa tanto uma condição corporal, mas principalmente a resposta emocional a pessoas individuais e, portanto, o cuidado pelos outros. Da mesma forma que o latim, a língua italiana distingue entre *affetti* e *affezioni*. Usamos “*affecting*” para evitar essa confusão e enfatizar a processualidade. (NT Nessa toada, para fins desta tradução, usaremos *afetação* para expressar essa dimensão ativa e processual desejada pela autora).

⁶⁶ Tomamos emprestada a expressão de OELE, *E-Co-Affectivity*. Observe, no entanto, que Marjolein Oele se concentra principalmente nas interfaces entre seres vivos, como pele e placenta.

⁶⁷ Essa compreensão vem de Sharp de Hasana, que enfatizou a centralidade dessa noção na filosofia de Spinoza (SHARP, *Spinoza and the politics of renaturalization*).

como Natureza em letras capitais, algo capitalizado no momento que é alienado de nós, e assim tornado explorável. Uma abordagem transindividual da ecologia é aquela *sem natureza*,⁶⁸ naquela forma alienada, mas *através da natureza*, em seu significado de substância infinita e única. Uma ontologia da transindividualidade permite-nos ao mesmo tempo manter e distinguir entre diferentes individualidades, ao passo que nenhuma delas atribui qualquer tipo de superioridade ontológica: pedras, não apenas gatos ou qualquer outro candidato ao nosso “chauvinismo animal”⁶⁹, são em certa medida animados. Junto com as hierarquias, todas as fronteiras rígidas entre “homem” e “mulher”, “humano” e “animal”, “animais” e “plantas”, “vida” e “não vida” também vão sendo questionadas. Uma ecologia transindividual é de fato uma forma de ecologia em que nossos resíduos industriais deixam de estar fora da natureza e se tornam um organismo vivo, em que as moléculas que inalamos ou englobamos se tornam literalmente constitutivas de nosso ser, estejam elas vivas ou não – em suma, é uma ecologia *queer*.

Usamos o termo “ecologia *queer*” não apenas para significar uma forma de ecologia que questiona as interseções de sexo e natureza.⁷⁰ Muito mais amplamente, isso significa uma forma de ecologia que questiona as fronteiras

entre as individualidades distintas, quanto mais a hierarquia entre elas. O termo “*queer*” é aqui tanto um adjetivo quanto um verbo, uma descrição da natureza *queer* da multiplicidade da matéria viva e uma exortação para “*queerizar*” as hierarquias estabelecidas entre diferentes formas de ser.⁷¹ Assim, a ecologia *queer* não é (apenas) a ecologia pensada e praticada por pessoas que se definem como *queer*, mas um questionamento da heteronormatividade e cisnormatividade que é parte de uma tentativa mais geral de questionar todos os tipos de hierarquias.

Muitos autores notaram algumas afinidades entre ecologia e teoria *queer*, com alguns até afirmando que “uma ecologia é plena e apropriadamente teoria *queer* e teoria *queer* é ecologia”.⁷² Tanto a teoria *queer* quanto a ecologia têm uma vocação para questionar as hierarquias estabelecidas, as classificações e as fronteiras rígidas entre o interior e o exterior. Mas questionar fronteiras não significa eliminar distinções, nem abrir mão das individualidades: significa simplesmente concebê-las como transindividualidades. Assim, enquanto a noção de Tim Morton de que a teoria *queer* é ecologia se baseiam na noção de malha (*mesh*), como uma “concatenação não rotativa e aberta de inter-relações que borram e confundem limites em praticamente

⁶⁸ Sobre a noção de uma “ecologia sem natureza”, cf. MORTON, *The ecological thought*, pp. 3-4. Morton está obviamente considerando apenas um certo tipo de natureza, que é a natureza alienada.

⁶⁹ Eu retiro esse termo de COCCIA, *La vie des plantes*, p. 16.

⁷⁰ Para essa definição, cf. MORTIMER-SANDILANDS; ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 5.

⁷¹ Essa é um pouco diferente da definição de Catriona Mortimer-Sandilands e Bruce Erickson, que escrevem: “*Queer*, então, é tanto substantivo quanto verbo neste projeto: a nossa é uma ecologia que pode começar nas experiências e percepções de indivíduos e comunidades não-heterossexuais, mas é principalmente aquela que questiona a própria heteronormatividade como parte de sua luta em torno de questões de natureza e meio ambiente – e vice-versa” (MORTIMER-SANDILANDS; ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 5, tradução livre). Para eles a “ecologia *queer*” permanece ligada ao questionamento da heteronormatividade, enquanto para nós é um questionamento de fronteiras e categorias estabelecidas em geral.

⁷² MORTON, *Queer ecology*, p. 281, tradução livre.

qualquer nível”⁷³, uma filosofia transindividual enquadra a ecologia *queer* como aquela que interroga fronteiras e derruba hierarquias enquanto mantém distinções. Marcamos essa diferença pois: se o pensamento ecológico implica que os limites são confundidos em “praticamente qualquer nível” e que somos, portanto, convidados a “nos tornarmos abertos, radicalmente abertos – abertos para sempre, sem a possibilidade de fecharmos novamente”⁷⁴, então não apenas terminamos em *uma noite em que todas as vacas são negras*^{NT}, mas também abrimos a porta para a ideia de que qualquer coisa está, assim, ao alcance de qualquer pessoa. Essa não é apenas uma caricatura de uma teoria *queer*, mas também um movimento perigoso teórico-político que potencialmente justifica a violência contra corpos *queer*. Questionar limites não significa afirmar que se está “aberto para sempre”.

Embora a compreensão de Morton sobre a ecologia *queer* a traga problemáticamente para um terreno onde a maioria das pessoas *queer* pode realmente se sentir desconfortável, ela ainda aponta para uma possível tensão dentro da própria teoria *queer*: como repensar o questionamento dos limites sem acabar em uma malha cega onde tudo está disponível para apreensão? Aqui a noção de transindividualidade pode ser muito útil, pois aponta justamente que enfatizar a inter-, a supra- e mesmo a infra-dependência de todos seres não significa abandonar individualidades e distinções. Significa

conceber toda individualidade como transindividualidade, como resultado de um processo de afetação e de ser afetada que se dá em múltiplos níveis, um processo que individualiza a matéria, por assim dizer, em formações concretas singulares em diferentes espaços e tempos. Trata-se de uma ontologia social que nos permite perceber o que acontece além do limiar da pele de outra pessoa, mas que também não nos convida a violar esse limiar se não formos convidados.

Se, do direito constitucional à teoria *queer*, da física quântica às filosofias indígenas, há uma consciência crescente de que somos indivíduos porque somos transindividuais, surge a questão de por que é tão difícil compreender a transindividualidade antes, depois e no interior da individualidade. A ideologia individualista que acompanha a modernidade é certamente um dos lados da resposta. As condições da vida moderna tendem a nos separar de tudo o que possibilitaria a percepção dessa transindividualidade: não damos o devido valor ao ar que respiramos, pois as plantas só aparecem como adornos acidentais em nossas cidades, apesar de literalmente constituírem o fôlego do mundo. Há uma lógica de alienação que rege a modernidade capitalista e que anda de mãos dadas com uma lógica de separação e classificação.⁷⁵

A classificação de eros em diferentes formas de sexualidades estava de fato lado a lado com as classificações de pessoas ao redor do globo de acordo

⁷³ MORTON, *Queer ecology*, p. 281, tradução livre. Para uma discussão mais longa sobre a “malha”, cf. também MORTON, *The ecological thought*, pp. 28-38.

⁷⁴ Trata-se dos “movimentos de abertura” como apresentado por MORTON (*The ecological thought*, p. 8).

^{NT} Aqui a autora faz referência à expressão de Hegel, mais ou menos semelhante à expressão em português “à noite todos os gatos são pardos”, na qual esse faz uma crítica ao formalismo que atribui implicitamente à noção de Absoluto em Schelling.

⁷⁵ Sobre o conceito de alienação e sua relevância contemporânea, cf. JAEGGI, *Alienation*.

com seus fenótipos e das diferentes espécies de vida de acordo com as taxonomias modernas. É realmente revelador que, historicamente, a ascensão do pensamento evolucionista na esteira de Charles Darwin coincidiu com a ascensão do pensamento sexológico na esteira de Richard von Krafft-Ebing, com suas classificações de patologias sexuais: “novas formas de conhecimento biológico e ambiental impulsionaram novas ideias sobre sexo e essa combinação teve um efeito duradouro”.⁷⁶ O sexo tornou-se uma questão de adequação e os atributos individuais podiam ser avaliados com base em sua aparente adaptabilidade à capacidade reprodutiva do organismo.⁷⁷ Não é por acaso que a invenção e medicalização da homossexualidade surgiram ao mesmo tempo que a eugenia e o racismo científico:⁷⁸ como vimos, todas técnicas expressam a mesma obsessão pelo controle da (re)produção. Considerando que as atitudes culturais em relação a eros variaram antes da modernidade, com o surgimento do sistema de gênero colonial moderno, a patologização da homossexualidade e do transgênerismo tornou-se estruturalmente funcional para a manutenção do “sistema de gênero binário com o homem no topo”.⁷⁹

O desenvolvimento do sistema moderno/colonial de gênero é, de fato, inseparável do impulso também moderno/colonial de nomear, classificar e disciplinar a vida das várias populações e das diferentes espécies.

Assim, tal qual no pastoralismo, o hábito de combinar animais domesticados para fins de reprodução nos torna cegos para a natureza *queer* da maior parte da reprodução da vida, ao projetar falsamente a heterossexualidade como a norma.⁸⁰ Dessa forma, o impulso moderno/colonial em direção à classificação e disciplinamento das diferentes espécies de vida nos torna cegos para nossa natureza transindividual, igualmente nos fazendo esquecer que, se é verdade que propriedade é roubo, então, devemos concluir que roubamos não só de outros humanos, mas também da capacidade generativa dos além-do-humano.⁸¹

Em toda e qualquer respiração nossa, literalmente só existimos por meio dos outros.⁸² A alteridade não corresponde apenas a Outros seres humanos, sem os quais certamente não existiríamos, mas também a outros Outros, não-humanos: incluindo as plantas que nos fornecem oxigênio e as moléculas de resíduos tóxicos que circulam em nosso corpos. Cuidar de nós mesmos significa cuidar do mundo: “*la cura del mondo*”, não pode haver uma sem a outra e vice-versa.⁸³

⁷⁶ MORTIMER-SANDILANDS; BRUCE ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 7, tradução livre.

⁷⁷ MORTIMER-SANDILANDS; BRUCE ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 10, tradução livre.

⁷⁸ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 99.

⁷⁹ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 178.

⁸⁰ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 178.

⁸¹ Em uma bela passagem citando Buddhadasa Bhikkhu, Verter escreve: “Por toda a nossa vida temos sido ladrões. Temos roubado coisas que existem naturalmente – na natureza e pertencentes a ela –, ou seja, como condições (*sankhara*). Nós a saqueamos e tomamos o que pegamos como parte nós mesmos e de nossas posses.” (VERTER, *The flow of the breath*, pp. 236-237, tradução livre).

⁸² VERTER, *The flow of the breath*, p. 228. E também COCCIA, *La vie des plantes*, p. 21.

⁸³ PULCINI, *La cura del mondo*.

Referências

- ALAIMO, Stacy. *Bodily natures: science, environment, and the material self*. Indianapolis: Indiana University, 2010.
- ARRUZZA, Cinzia. *Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*. Rome: Alegre, 2010.
- BALIBAR, Etienne; MORFINO, Vittorio (eds.). *Il transindividuale*. Milano: Mimesis, 2014.
- BALIBAR, Etienne. Spinoza: from individuality to transindividuality. *Medelingen vanwege het Spinozahuis*, n. 71, 1997.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University, 2007.
- BEAUVOIR, Simone De. *The second sex*. New York: Vintage Books, 2011.
- BENNET, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University, 2010.
- BERROS, María Valeria. The Constitution of the Republic of Ecuador: pachamama has rights. *Environment & Society Portal*, Arcadia, n. 11, 2015.
- BLANKENHORN, David. Fatherless America. *American Experiment*, 1993. Disponível em: <https://www.americanexperiment.org/reports-books/fatherless-america/>.
- BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland: AK, 2005.
- BOTTICI, Chiara. *Imaginal politics: images beyond the imagination and beyond the imaginary*. New York: Columbia University, 2014.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble*. London: Routledge, 1990.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: biopolitics, racial mattering, and queer affects*. Durham: Duke University, 2012.
- COCCIA, Emanuele. *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*. Paris: Éditions Rivage, 2016.
- COOLE, Diana; FROST, Samantha (eds.). *New materialism: ontology, agency, and politics*. Durham: Duke University, 2010.
- DEBORD, Guy. *The society of the spectacle*. trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1995.
- FRASER, Nancy. *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso, 2013.
- FRASER, Nancy; Behind Marx's hidden abode. *New Left Review*, n. 86, pp. 60-66, 2014.
- HALBERSTAM, Jack. *Trans*: a quick and quirky account of gender variability*. Berkeley: University of California, 2018.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. New York: Columbia University, 2013.
- JONES, Patrice. Eros and the mechanisms of eco-defense. In ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals & the Earth*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- KOMPOROZOS-ATHANASIOU, Aris. *Speculative communities: living with uncertainty in a financialized world*. Chicago: The University of Chicago, 2022.
- LUGONES, Maria. Towards a decolonial feminism. *Hypatia*, n. 4, 2010.
- LURGIO, Jeremy. Saving the Whanganui. *The Guardian*, 2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/30/saving-the-whanganui-can-personhood-rescue-a-river>.
- MARCUCCI, Nicola; PINZOLO, Luca (eds.). *Strategie della relazione:*

- riconoscimento, transindividuale, alterità. Rome: Meltemi, 2010.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- MIES, Maria. *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. London: Zed Books, 1986.
- MIES, Maria. The myth of catching-up development. MIES, Mies; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- MIES, Maria. The need for a new vision: the subsistence perspective. MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- MORTIMER-SANDILANDS, Catriona; ERICKSON, Bruce. *Queer ecologies: sex, nature, politics, desire*. Indianapolis: Indiana University, 2010.
- MORTON, Timothy. Queer ecology. *PMLA*, v. 125, n. 2, 2010.
- MORTON, Timothy. *The ecological thought*. Cambridge: Harvard University, 2010.
- MURPHY, Michelle. Reproduction. In: MOJAH, Shahrzad. *Marxism and feminism*. London: Zed Books, 2015.
- OELE, Marjolein Oele. *E-Co-Affectivity: exploring the pathos at life's material interfaces*. Albany: SUNY, 2020.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceptualizing gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies. *Jenda: a journal of culture and african women studies*, v. 2, n. 1, 2002.
- POVINELLI, Elizabeth A. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University, 2016.
- PRECIADO, Paul. *Counter-sexual manifesto*. New York: Columbia University, 2018.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. New York: The Feminist, 2013.
- PULCINI, Elena. *La cura del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- QUINN, Patrick J. *Patriarchy in eclipse: the femme fatale and the new woman in american literature and culture, 1870-1920*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- READ, Jason. *The politics of transindividuality*. Chicago: Haymarket Books, 2016.
- RECLUS, Élisée. *Histoire d'un ruisseau*. Arles: Actes Sud, 1995.
- ROY, Eleanor Ainge. New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being. *The Guardian*, 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>.
- SERRANO, Julia. *Whipping girl: a transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity*. Berkley: Seal, 2007.
- SHARP, Hasana. *Spinoza and the politics of renaturalization*. Chicago: University of Chicago, 2011.
- SHIVA, Vandana. Decolonizing the North. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- SHIVA, Vandana. Decolonizing the North. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- SHIVA, Vandana. *Staying alive: women, ecology, and development*. Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Edition Million, 2005.

SWORD, Rosemary K.M.; ZIMBARDO, Philip. The fatherless generation. *Psychology Today*, 2018. Disponível em: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-time-cure/201808/the-fatherless-generation>.

UN WOMEN. *Facts and figures: ending violence against women*. 2020. Disponível em: <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>.

UNITED NATIONS POPULATION FUND. *Gender-biased sex selection*. 2020. Disponível em: <https://www.unfpa.org/gender-biased-sex-selection>.

VERTER, Mitchell. The flow of the breath: Levinas mouth-to-mouth with Buddhism. In KALMANSON, Leah; GARRETT, Frank; MATTICE, Sarah (eds.). *Levinas and Asian*

thought. Pittsburgh: Duquesne University, 2013.

WHYTE, Kyle. Settler colonialism, ecology and environmental injustice. *Environment & Society*, n. 1, 2018.

WORLD ECONOMIC FORUM. *Global gender gap report 2020*. 2019. Disponível em: <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2020>.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being / power/ truth/ freedom: towards the human, after man, its overrepresentation - an argument. *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, 2003.

Recebido em 02 de fevereiro de 2022
Aceito em 19 de fevereiro de 2022



Working men
(Fabiana Gibim)

Técnica: colagem.

O que é o novo materialismo?

What is the new materialism?

Christopher N. Gamble*

Joshua S. Hanan**

Thomas Nail***

Tradução do original inglês por Igor Viana e revisão de Caio Hoffmann

Resumo: O presente artigo argumenta que atualmente não existe uma única definição do novo materialismo, mas sim, ao menos, três trajetórias distintas e parcialmente incompatíveis. Todas as três trajetórias compartilham pelo menos um compromisso teórico comum: problematizar as orientações antropocêntricas e construtivistas da maior parte das teorias do século XX de modo a encorajar uma posição mais próxima das ciências pelas humanidades. Esse artigo surge a partir do nosso desejo de oferecer uma resposta às críticas, mas não para defender o novo materialismo como um todo. Em vez disso, esperamos ajudar a redirecionar cada flecha da crítica em direção ao seu alvo adequado para, com isso, defender a abordagem que nomeamos do novo materialismo “performativo” ou “pedético”.

Palavras-chave: novo materialismo; performatividade; materialismo antigo; materialismo moderno; materialismo falho.

Abstract: This paper argues that there is currently no single definition of new materialism but at least three distinct and partly incompatible trajectories. All three of these trajectories share at least one common theoretical commitment: to problematize the anthropocentric and

constructivist orientations of most twentieth-century theory in a way that encourages closer attention to the sciences by the humanities. This paper emerges from our desire to offer a response to criticisms but not in order to defend new materialism in general. Instead, we hope to help redirect each arrow of critique toward its proper target, and on this basis to advocate for the approach we call “performative” or “pedetic” new materialism.

Keywords: new materialism; performativity; ancient materialism; modern materialism; failed materialism.

Introdução

A crescente proeminência do “novo materialismo” sinaliza um esforço interdisciplinar cada vez maior para desafiar as suposições de longa data sobre os humanos e o mundo material não humano ou outro que não seja o humano. Esse artigo argumenta que não há atualmente uma definição única do novo materialismo, mas sim pelo menos três trajetórias distintas e parcialmente



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.

* Department of Communication, University of Washington. E-mail: cng120@uw.edu.

** Department of Communication Studies, University of Denver. E-mail: joshua.hanan@du.edu.

*** Department of Philosophy, University of Denver. E-mail: thomas.nail@du.edu.

incompatíveis¹ que compartilham pelo menos um compromisso teórico comum: problematizar as orientações antropocêntricas e construtivistas da maioria das teorias do século XX de modo a encorajar mais atenção às ciências pelas humanidades.

A motivação comum para esse “giro materialista” é a percepção de uma negligência ou diminuição da matéria na tradição euro-ocidental dominante como uma substância passiva e intrinsecamente desprovida de significação. No que se tornou uma espécie de lema de fato, os novos materialistas rotineiramente enfatizam como a matéria é “viva”, “vívida”, “vibrante”, “dinâmica”, “agente” e, portanto, *ativa*. Como iremos argumentar, no entanto, enquanto os novos pesquisadores materialistas tendem a usá-los de forma intercambiável², tais termos assumem

significados nitidamente divergentes nas três abordagens que identificamos. Da mesma forma, como examinamos abaixo, essa mesma divergência também está subjacente aos novos esforços materialistas para problematizar os binarismos antropocêntricos (por exemplo, “significação e matéria”, “cultura e natureza” e “gênero e sexo”).

Junto à ascensão do novo materialismo foram realizadas também inúmeras críticas. Por exemplo, o novo materialismo foi criticado por exagerar na extensão da acusação de “biofobia” ou de negligência da matéria nos primeiros estudos feministas;³ por rejeitar o marxismo e o materialismo cultural por motivos equivocados;⁴ por abraçar acriticamente e confundir o estudo científico da matéria com a matéria em si mesma⁵; e por exagerar em sua alegada “novidade”⁶. Infelizmente, no entanto,

¹ Novo materialismo “vitalista”, “negativo” e “performativo”. Para três fontes amplamente citadas que definem “novo(s) materialismo(s)”, cf. ALAIMO et al., *Material feminisms*; BENNETT et al., *New materialisms*; TUIN; DOLPHIJN, *New materialism*. As introduções às duas primeiras coleções definem novos materialismos como atendendo às interações entre ontologia e epistemologia, ou matéria e significado, o que negligencia as intra-ações ou emaranhados ontoepistemológicos do novo materialismo performativo (apesar de a primeira coleção incluir capítulos com a abordagem do novo materialismo performativo, escritos por Karen Barad e Vicki Kirby). A introdução da segunda fonte também endossa uma abordagem vitalista. O terceiro livro inclui entrevistas com proponentes de todos os três novos materialismos e, em sua segunda metade, os coloca em uma conversa produtiva uns com os outros a fim de desenvolver um novo materialismo “transversal” que em muitos aspectos abraça uma abordagem performativa. Nenhuma dessas fontes teoriza o que consideramos as principais diferenças entre os novos materialismos performativos, vitalistas e negativos, no entanto, o que é o principal objetivo teórico do nosso artigo.

² Exceto que os novos materialistas negativos tendem a evitar termos como “vivo”, “animado” ou “vital”. Ver, por exemplo, MORTON (*The ecological thought*, p. 28) que diz que chamar a Internet de ‘rede’ é um pouco vitalista demais “[...] para o meu gosto” e prefere, em vez disso, “malha”, que soa menos vitalista.

³ Para a formulação inicial, consultar AHMED, *Open forum imaginary prohibitions*; continuada por SULLIVAN, *The somatechnics of bodily inscription*. Para trabalhos mais recentes, consultar BRAUNMÜHL, *Beyond hierarchical oppositions*; BRUINING, *Interrogating the founding gestures of the new materialism*. Para as respostas às críticas, consultar DAVIS, *New materialism and feminism’s anti-biologism*; TUIN, *Deflationary logic*. Como Davis observa, o trabalho científico feminista que Ahmed cita aborda a relação entre o significado humano e a biologia, o que Barad chama de uma “mistura”, não um “emaranhamento” (pp. 71, 75 n. 5). O primeiro pressupõe uma fronteira pré-existente, discreta e imutável e, portanto, implica em uma lógica “ambos/e” ou “interacional”, enquanto no último caso as fronteiras são mutuamente ou “intra-ativamente” constituídas. Argumentamos que apenas o novo materialismo performativo permite uma explicação inteiramente emaranhada. Para uma crítica recente e importante do “antibiologismo” do feminismo, consultar WILSON, *Gut Feminism*.

⁴ CHOAT, *Science, agency and ontology*; HANDS, *From cultural to new materialism and back*.

⁵ WILLEY, *Biopossibility*.

⁶ Cf. ELLENZWIG; ZAMMITO, *The politics of materialism*, coleção se descreve como “a primeira a perguntar o que há de ‘novo’ no novo materialismo e a colocá-lo em uma perspectiva interdisciplinar”. A maioria dos capítulos responde a essa pergunta de maneira crítica.

essas críticas em grande parte colocaram todos os novos materialistas sob o mesmo guarda-chuva e, portanto, muitas vezes identificaram erroneamente seu alvo. Pelo menos é o que esperamos demonstrar.

Esse artigo surge do nosso desejo de oferecer uma resposta a tais críticas, *embora não para defender o novo materialismo como um todo*. Em vez disso, esperamos ajudar a redirecionar cada flecha da crítica em direção ao seu alvo adequado para, com isso, defender a abordagem que chamamos de novo materialismo “performativo” ou “pedético/indeterminado”. Achamos que essa abordagem tem o melhor valor e potencial para desenvolvimento futuro. Contudo, ela foi mal compreendida e erroneamente confundida com os outros dois tipos emergentes de novos materialismos. Portanto, pretendemos esclarecer como o “novo materialismo negativo”, o “novo materialismo vital” e o “novo materialismo performativo” ou “pedético”, simplesmente não são compatíveis,⁷ pois, ainda que suas motivações sejam semelhantes, suas premissas básicas não o são.

Mais especificamente, embora cada um dos três tipos de materialismo busque criticar a presunção antropocêntrica da matéria como inerentemente passiva e desprovida de significação, argumentamos que apenas a abordagem do novo materialismo performativo subverte radicalmente uma

discreta separação entre humanos e matéria. De maneiras distintas, tanto o novo materialismo negativo quanto o vital continuam a impedir uma apreciação dos movimentos verdadeiramente performativos da matéria. Por um lado, o novo materialismo negativo adota uma divisão radical entre o pensamento humano e a matéria inorgânica ou uma essência “retirada”, ambas as quais pensamos que persistem em sua abordagem devido ao seu abraço acrítico de uma perspectiva externa, qual seja, do observador humano.⁸ Por sua vez, embora o materialismo vital rejeite explicitamente qualquer forma de essencialismo, pensamos que esse mesmo essencialismo consegue se esgueirar de volta por meio de uma metafísica da vida projetada na matéria inorgânica.⁹ De maneira crucial, conforme elaboramos abaixo, novas teorias materialistas não performativas continuam a implicar certos pressupostos ou resíduos objetivistas, não relacionais e, portanto, idealistas.¹⁰

A abordagem performativa do novo materialismo, no entanto, evita com sucesso essa separação discreta ao recusar qualquer presunção de algo externo à matéria – incluindo a significação humana – que orienta, estrutura ou concede significado aos seus comportamentos. Para esse ponto de vista, a matéria simplesmente “é [...] um fazer”, como Karen Barad coloca.¹¹ Matéria é o que se faz ou “como se

⁷ Cf. a nota 1 acima.

⁸ Cf. TAYLOR (*Close encounters of a critical kind*, p. 210) em relação ao teórico da ontologia orientada a objetos, Ian Bogost. Essa crítica é reiterada em LEMKE, *Materialism without matter*.

⁹ LEMKE, *An alternative model of politics*, p. 46 e p. 74, respectivamente: “Para dizê-lo com um vocabulário antiquado: Bennett endossa uma perspectiva ‘idealista’ do materialismo”; “Para ser franco: falta materialidade neste materialismo vital”. Para uma crítica coerente do novo materialismo vital, cf. MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 4.

¹⁰ Embora não proponha uma solução (totalmente) performativa para esse problema recorrente, para uma crítica relacionada de como os materialismos têm sido continuamente atormentados e minados por várias idealidades, cf. SALANSKIS, *Some figures of matter*.

¹¹ BARAD, *Meeting the universe halfway*, p. 151, grifo nosso.

move”, como diz Thomas Nail.¹² Assumindo que as performances dos humanos não são externas às do resto do mundo material, essa visão também leva, consideravelmente, a uma compreensão performativa da ciência em que todo ato de observar também constitui, ao mesmo tempo, uma transformação do que está sendo observado. Tal visão possibilita as seguintes respostas às críticas ao trabalho do novo materialismo que mencionamos acima:

- (1) *A negligência da matéria.* Embora concordemos que alguns trabalhos do novo do materialismo involuntariamente reforçam os binarismos que procuram problematizar,¹³ acreditamos que essa crítica não se aplica à abordagem performativa. Por exemplo, quando os adeptos dessa abordagem falam de uma “negligência” anterior da matéria, não querem dizer que os teóricos anteriores não falaram sobre a matéria, mas sim que esses teóricos negligenciaram ou desconsideraram a matéria como *inerentemente dinâmica e significativa* (precisamente devido à presunção antropocêntrica de que significação, e tudo o mais que possa tornar os humanos excepcionais, é imaterial).¹⁴
- (2) *Inveja da ciência.* Embora também concordemos que alguns novos materialistas abraçaram acriticamente a ciência de forma a confundir suas descobertas com a

matéria como tal, de um ponto de vista performativo, as práticas e discursos científicos são tão produtores do próprio mundo que descrevem tanto quanto qualquer outra ação, humana ou diversa. Tal explicação, portanto, concorda com o pós-estruturalismo e os estudos de ciência e tecnologia que todos os discursos humanos são constitutivos. O novo argumento, entretanto (ao menos dentro da tradição euro-ocidental dominante), é o de que esses discursos também são – e apenas – configurações ou performances particulares da *matéria*.

- (3) *O fetiche da novidade.* Embora abracemos totalmente o trabalho de orientação histórica que questiona a alegada novidade do novo materialismo, mais uma vez não concordamos que essa crítica se aplique à abordagem performativa. A matéria sempre esteve em movimento. Mostramos, em outro ponto, como a criatividade desse movimento foi apagada ou excluída da tradição ocidental.¹⁵ Além disso, possivelmente o precursor histórico euro-ocidental mais importante do materialismo performativo é o poeta romano Lucrecio, cujo poema filosófico, de muitas maneiras, está conectado a uma compreensão performativa materialista de Homero.¹⁶ Além disso, também encontramos muito mérito no apelo recente a um maior reconhecimento e envolvimento sustentado com as afinidades (e diferenças) entre um

¹² NAIL, *Being and motion*.

¹³ Cf. a nota 4 acima.

¹⁴ Por exemplo, a afirmação influente de Barad em *Meeting the universe* (p. 132) de que “há um sentido importante em que a única coisa que parece não ter mais importância é a matéria”.

¹⁵ NAIL, *Being and motion*. GAMBLE; HANAN. *Figures of entanglement*.

¹⁶ Cf. NAIL, *Lucretius I* e NAIL, *Lucretius II*. Sobre Homero, cf. GAMBLE, Christopher N. (mestrado em andamento).

“novo” materialismo performativo, como o “realismo agencial” de Barad e as muitas e variadas ontologias dos agentes discutidas na literatura de estudos indígenas, cuja existência, em alguns casos, data de muitos milênios.¹⁷ Portanto, entendemos o materialismo performativo como uma recuperação em uma nova forma de materialismos subterrâneos mais antigos ou amplamente desacreditados ou desprezados e certamente não como uma aparição *ex nihilo*.

O objetivo do presente artigo é esclarecer o que distingue uma abordagem performativa ou pedética/indeterminada do materialismo, demonstrando suas diferenças em relação aos materialismos mais antigos e também em relação a outros novos. O objetivo geral da Parte 1 é, portanto, desenvolver a primeira distinção.

1. Velhos materialismos

Na primeira parte desse artigo, comparamos dois velhos tipos de materialismos: antigo e moderno. Cada um é distinto do outro ao mesmo tempo em que também compartilha uma concepção da matéria como essencialmente passiva, não performativamente constituída e discretamente autocontida. Em tais casos, essa concepção deriva da presunção não performativa e cripto-idealista de que os humanos ocupam de maneira única uma vantagem objetiva radicalmente externa à (ao resto da) matéria que permite que

nós (e apenas nós) acessemos a verdadeira natureza ou essência da matéria.

Materialismo antigo

As raízes do materialismo geralmente remontam ao atomismo pré-socrático e sua modificação posterior por Epicuro. Começamos aqui uma vez que o atomismo antigo fornece uma expressão fundamental não apenas de como o materialismo foi há muito definido, mas também, como discutimos na Parte 3, do que os novos materialistas recuperam e procuram superar em relação a essa descrição antiga ou tradicional. Nessa seção, discutimos, portanto, as características-chave do atomismo antigo – sua explicação ontológica, sua concepção da passividade inerente da matéria e sua presunção dos humanos como observadores externos e objetivos – de uma forma que destaque sua importância para a mudança nos novos materialismos. Ao fazer isso, também fornecemos uma consideração crítica do atomismo antigo a partir de uma perspectiva materialista performativa que acreditamos produzir um conjunto útil de critérios para avaliar novos esforços materialistas, aos quais retornaremos e desenvolveremos mais adiante na Parte 3 a seguir.

Como sabemos, Leucipo e Demócrito argumentaram que toda a realidade consiste em nada além de átomos eternos, minúsculos e indivisíveis movendo-se perpetuamente através do vazio.¹⁸ Logo, tudo, em sua visão – das maiores estrelas até as menores criaturas, incluindo humanos e até mesmo os deuses – é redutível às colisões

¹⁷ ROSIEK; SNYDER; PRATT. *The new materialisms and Indigenous theories of non-human agency*, pp. 331-346.

¹⁸ O vazio dos atomistas, no entanto, difere-se de uma concepção contemporânea de espaço vazio. SEDLEY, *Two conceptions of vacuum*, pp. 175-193.

contínuas e composições e decomposições resultantes de pedaços indestrutíveis de matéria voadora, muito pequenos para serem observados diretamente.

A característica mais importante do atomismo antigo adotada hoje pelos novos materialistas é suposição de que ele é ontológico ao invés de meramente epistemológico. De acordo com o atomismo antigo, os humanos não precisam permanecer presos aos preconceitos ou limitações de suas percepções sensoriais, convenções culturais ou linguagem, sendo capazes, em vez disso, de acessar o ser real: átomos e vazio. E, embora Demócrito oponha o conhecimento “bastardo” dos sentidos à capacidade da mente de fornecer uma verdade “genuína” e confiável¹⁹, ele também afirma que até a mente é, na verdade, constituída apenas de átomos materiais.²⁰ O atomismo antigo, portanto, evita o que Quentin Meillassoux chama de correlacionismo – a visão de que o real é acessível apenas como uma correlação do pensamento humano – uma vez que afirma fornecer acesso ao real em si mesmo.²¹

O que os novos materialistas consideram mais problemático no atomismo antigo, no entanto, é sua concepção da matéria como intrinsecamente passiva. Essa passividade revela uma profunda – e profundamente insatisfatória – ironia no cerne da ontologia atomista: os átomos “produzem” a natureza por meio de suas colisões e combinações resultantes com base em seu número infinito de formas e tamanhos preexistentes. Contudo, os

átomos não exercem nenhuma agência criativa sobre suas próprias produções, uma vez que suas formas e tamanhos são eternos e imutáveis e sua velocidade imediata determinada apenas por sua colisão mais recente. Como, então, poderiam entidades tão completamente desprovidas de agência dar origem a criaturas vivas e pensantes? O atomismo pode se esforçar para responder a essa pergunta apenas por meio de um determinismo completo que priva tudo, inclusive os humanos, de toda e qualquer agência.

Além disso, como alguns novos materialistas reconheceram, apesar de sua enorme variedade, a passividade inerente dos átomos implica também em um universo fundamentalmente aleatório e não criativo.²² Isso quer dizer que os átomos “produzem” apenas por meio de colisões totalmente aleatórias que passivamente realizam possibilidades *preexistentes*.²³ Dessa forma, quaisquer que sejam os compostos que os átomos particulares possam formar, a *totalidade dos compostos possíveis* permanece tão eternamente fixa e imutável quanto as características dadas aos átomos. E, sem dúvidas, embora seja extremamente improvável que tais colisões aleatórias resultassem apenas nesse mundo complexamente organizado que conhecemos, Demócrito argumenta que nosso mundo está, em verdade, longe de ser único. Ao contrário, ele afirma que, assim como há um número infinito de átomos, também há um número infinito de mundos coexistentes, ou *kosmoi*.²⁴ E por causa da aleatoriedade inerente dos átomos, a realização de qualquer *kosmos*

¹⁹ DK 68B6-11.

²⁰ DK 68A28.

²¹ MEILLASSOUX, *After finitude*, pp. 36-37. Meillassoux aborda o epicurismo (“o paradigma de todo materialismo”), contudo o ponto se aplica igualmente a Demócrito.

²² MEILLASSOUX, *After finitude*, pp. 99-101.

²³ Sobre o movimento aleatório dos átomos, consultar DK 67A14, 68A37.

²⁴ DK 67A24, 68A40.

possível, incluindo o nosso, seria, portanto, igualmente provável. Em suma, devido à passividade e fixidez essenciais da matéria, toda a gama de possibilidades cósmicas é predeterminada e imutável, mesmo quando um número infinito de mundos surge e desaparece (aleatoriamente) dentro dela.

Mais tarde, talvez como um esforço para garantir uma medida de agência humana, Epicuro concedeu aos átomos individuais um mínimo de imprevisibilidade espontânea com sua famosa noção de desvio, atenuando, assim, também o determinismo de Demócrito.²⁵ Nessa explicação modificada, embora os átomos geralmente permaneçam ligados a caminhos aleatórios e predeterminados, ocasionalmente um único átomo desviará para um caminho vizinho, potencialmente desencadeando uma cascata de eventos que, bem como o “efeito borboleta” da teoria do caos, pode resultar em cenários enormemente alterados.²⁶

Alguns novos materialistas adotaram uma versão generalizada do desvio epicurista como um meio de entender a matéria como inerentemente criativa e “viva”.²⁷ Outros, no entanto, reconheceram, corretamente, que tal visão, na verdade, continua a reduzir a matéria e a realidade a algo essencialmente não gerador e confinado a uma totalidade

imutável de possibilidades que sempre existiram.²⁸ Embora concordemos com essa última visão, gostaríamos de expor nossas razões para tal concordância em termos explicitamente performativos.

Em resumo, é apenas porque os átomos de Demócrito e Epicuro permanecem inalterados *internamente* em seus movimentos e encontros uns com os outros que a soma total das possibilidades cósmicas também permanece inalterada. Inversamente, conforme elaboramos abaixo, uma compreensão performativa da matéria sustenta que o que a matéria é, em cada escala, é transformado iterativamente por cada novo movimento e encontro, mesmo que ligeiramente. A matéria performativa, portanto, nunca é exaustivamente quantificável, seja em termos aleatórios/determinísticos (demócritos) ou probabilísticos (epicuristas). Em vez disso, as performances iterativas da matéria são sempre parcialmente incalculáveis, porque elas constituem incessantemente novas entidades e/ou relações, gerando também incessantemente novas possibilidades e impossibilidades que ainda não existiam.

Antes de concluir essa seção, uma dimensão não performativa remanescente do atomismo antigo também deve ser observada, algo que acreditamos continuar a ser a presunção mais profundamente arraigada e pouco

²⁵ Cf. SEDLEY, *Epicurus' refutation of determinism*, pp. 11-51.

²⁶ Para uma introdução acessível à teoria do caos, que começa com uma discussão sobre o “efeito borboleta”, cf. GLEICK, *Chaos*. No entanto, deve-se notar que, apesar da semelhança de pequenas divergências resultando em grandes resultados alterados, apenas o desvio epicurista é verdadeiramente espontâneo (ou seja, causado imanentemente e, portanto, irreduzível a quaisquer leis ou forças externas), enquanto o efeito borboleta da teoria do caos é imprevisível simplesmente devido a nossa falta de conhecimento sobre as condições iniciais e sobre as leis naturais que, em princípio, são cognoscíveis (ou seriam para um ser onisciente).

²⁷ Ao perceber o desvio como um “ímpeto vivo intrínseco à materialidade *per se* [...], os materialistas vitais se aliam aos epicuristas”. Cf. BENNETT, *Vibrant matter*, p. 68. No entanto, Bennett critica a “imagem epicurista de átomos individuais caindo ou desviando no vazio” (xi; grifo nosso), enfatizando, em vez disso, a agência composta dos agenciamentos deleuzianos (cf. capítulo 2). Para uma crítica dessa interpretação vitalista de Lucrecio, cf. NAIL, *Lucrecio I*.

²⁸ Cf. nota 22 acima.

examinada de todas. Como o pesquisador do período clássico Daniel W. Graham observou recentemente, o atomismo grego (como a metafísica ocidental em geral) começa com a presunção de que o universo é “um sistema fechado de explicação natural”.²⁹ Essa presunção, ademais, posiciona a nós, humanos – devido à nossa capacidade supostamente única para a razão e a linguagem – como observadores privilegiados e radicalmente externos de um mundo material autocontido que permanece inalterado por nossas observações. Como argumentamos na seção final abaixo, apenas os novos materialistas performativos conseguiram desafiar totalmente essa suposição e, assim, teorizar a significância e a observação humanas em termos totalmente materiais.

Materialismo moderno

O segundo tipo do velho materialismo é o materialismo moderno, que surgiu por volta do século XVI. Assim como o atomismo permitiu o acesso humano ao real metafísico da *matéria* (átomos e vazio), o materialismo moderno permitiu o acesso humano ao real metafísico da *força* para explicar o movimento da matéria. Em ambos os casos, humanos (e apenas humanos) tiveram acesso ontológico ao real, embora o real fosse diferente em cada caso. Os materialistas modernos aceitaram amplamente o materialismo passivo do atomismo grego, mas também invocaram um *poder vital* ativo para explicá-lo.

É um grave erro na história da filosofia que a chamada “era do mecanicismo”

tenha sido considerada uma era de determinismo corporal.³⁰ É verdade que houve um aumento na física materialista e teologias naturalistas no período medieval e no início da modernidade, mas, em última instância, a causa principal do movimento mecanicista da matéria sempre permaneceu uma *força* – um poder metafísico que fazia os corpos se moverem. Em suma, a antiga fórmula de “forma e matéria” foi cada vez mais substituída, no início da modernidade, pela de “força e mecanismo”. Longe de se oporem, então, vitalismo e mecanicismo andaram de mãos dadas durante esse período.³¹ Na visão mecanicista moderna, a natureza foi cada vez mais descrita como composta de “átomos” ou “corpúsculos” discretos cujos corpos se encaixam como as engrenagens de um relógio.³² No entanto, sempre havia alguém (Deus) ou algo (força) dando corda ao relógio e transmitindo o movimento por meio das engrenagens.

A matéria, para os modernos, portanto, não se movia por conta própria, mas era movida por outra coisa: a *força*. Por exemplo, no século XVI, o filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626) não só seguiu a mesma formulação do ímpeto divino (força) proposta originalmente no século VI por Filopono (e mais tarde no século XIV por Burdian), como também descreveu a natureza como uma máquina mecânica que operava de acordo com as leis desta força: “as leis da Natureza, que agora permanecem e governam inviolavelmente até o fim do mundo, começaram a vigorar quando Deus

²⁹ GRAHAM, *Explaining the cosmos*, p. 15.

³⁰ Os novos materialistas cometeram um erro semelhante. Cf. WOLFE, *Varieties of vital materialism*, pp. 44-65 e COOLE; FROST, *New materialisms*.

³¹ Para um exemplo de ensaio que opõe vitalismo e mecanicismo, cf. CANGUILHEM, *Aspects of vitalism*, pp. 59-74.

³² DOLNICK, *The clockwork universe*.

primeiro descansou de suas obras e parou de criar”.³³

Deus cria a natureza e então a imbui de força (as leis da natureza) que, assim como o mecanismo de um relógio, se desdobra autonomamente de acordo com a transferência de movimento tensional imposto por esses princípios tão simples. “A *força implantada por Deus nessas primeiras partículas*” constitui toda a “variedade das coisas”, segundo Francis Bacon.³⁴ Deus se exterioriza na forma de partículas atomísticas da matéria, que então, por colisão, produzem toda a natureza seguindo uma força ou ímpeto inicialmente transmitido por Deus. Bacon foi, portanto, um dos primeiros a introduzir uma síntese de teologia, naturalismo e mecanicismo em uma única teoria das relações de força vital. Desse ponto em diante, o mecanicismo quase sempre incluía algum tipo de vitalismo metafísico.

Embora René Descartes defendesse um dualismo muito radical entre matéria e espírito, o que é bem menos levado em conta é o papel crucial que as forças vitais desempenham em sua física.³⁵ Assim como os humanos podem fazer autômatos capazes de vários tipos de movimento, Descartes diz que Deus fez os humanos e a natureza da mesma maneira, embora capazes de movimentos muito maiores. Os movimentos da natureza e do corpo humano, portanto, seguem “tão necessariamente quanto o movimento de um relógio segue o da *força*, posição e forma de seus contrapesos e rodas”³⁶.

Assim como a força motriz de um peso tensional é comunicada por meio do trem de engrenagens, a força de Deus é igualmente externalizada nas e por meio das partes coordenadas da natureza.

Como Descartes, Thomas Hobbes também despojou Deus do controle direto sobre o movimento e não lhe deixou nada além de causalidade eficiente, a partir da qual a natureza então assume suas próprias leis autônomas. Portanto, porque o movimento, para Hobbes, é “uma contínua renúncia de um lugar e aquisição de outro”³⁷, o *início* do movimento de um corpo deve constituir uma *mudança infinitamente pequena* no lugar desse corpo. Essa mudança infinitamente pequena é o que Hobbes chamou de “esforço” ou “força”.³⁸

Enquanto Descartes introduziu a metafísica do *conatus* para explicar a tendência interna e a causalidade externa, Hobbes argumentou que o *conatus* nada mais era do que um “movimento infinitesimal”. Hobbes, assim, tentou ao máximo enterrar a força nos interstícios infinitesimais *entre* os movimentos. No ponto em que Descartes separou explicitamente a determinação do movimento (força) da tendência ao movimento, Hobbes tentou unificá-los. “Esforço”, escreve Hobbes, “deve ser concebido como movimento”, mas não como um movimento quantificado.³⁹ “Pois, o primeiro começo de qualquer coisa é uma parte dela e o todo sendo movimento, a parte (isto é, o primeiro esforço), por mais fraca que seja, também é Movimento”.⁴⁰ Hobbes,

³³ BACON, *A confession of faith*, pp. 49-50.

³⁴ BACON, *On principles and origins according to the fables of cupid and coelum*, p. 648.

³⁵ GARAU, *Late-scholastic and Cartesian conatus*.

³⁶ DESCARTES, *Discourse on method*, p. VI: 50, marcação nossa.

³⁷ HOBBS, *De corpore*, p. 109.

³⁸ HOBBS, *De corpore*, p. 206.

³⁹ HOBBS, *De corpore*.

⁴⁰ HOBBS, *De corpore*, p. 207.

portanto, queria que não houvesse nada além de matéria em movimento. No entanto, ele não atingiu seu objetivo, na medida em que seus pontos de vista ainda recorrem a uma *causa* infinitesimal do movimento, que é diferente do próprio movimento, e que ele chama de esforço, *conatus*, *tendentia* e *appetitus* – e que Deus inicia. Assim, mais uma vez as forças vitais transcendentais prevalecem como a causa do movimento mecanicista da matéria.

O materialismo moderno é assim definido pela *passividade da matéria*, na medida em que a matéria é o que é causado ou movido por outra coisa: forças vitais e causais ou leis naturais do movimento. Como com o materialismo antigo, a matéria novamente não é o que é criativo ou performativo em si. Por meio de uma modificação religiosa, no entanto, a matéria agora é o que é movido por Deus e as leis da natureza que ele finalmente põe em movimento.⁴¹ Além disso, o materialismo moderno, novamente seguindo o materialismo antigo, continuou a tratar a matéria como irredutivelmente composta de corpos simples e partículas ou átomos discretos. Desse modo, apesar de oferecer uma descrição renovada da matéria, o materialismo moderno simplesmente continuou a tendência atomista de tratar a matéria como uma entidade passiva que deve ser animada por algo imaterial e fora do fluxo e movimento da própria matéria: a força.

2. Um interlúdio epistemológico

Nessa parte, discutimos uma orientação teórica que julgamos ser um importante ponto intermediário entre o velho e o novo materialismo. Embora suas

formulações mais recentes delineadas por Jacques Lacan e Judith Butler sejam frequentemente tratadas como materialistas por teóricos contemporâneos,⁴² pensamos que tal tratamento contribuiu para uma grande confusão sobre o que pode ser “novo” sobre as novas teorias materialistas ou sobre como distingui-las. Como esperamos deixar claro, apesar de sua sobreposição parcial tanto com o antigo quanto com o novo materialismo, o materialismo falho não é, de forma alguma, um materialismo em um sentido ontológico. Em vez disso, deve ser entendido como parte da tradição epistemológica, antropocêntrica ou, nos termos de Meillassoux, correlacionista da qual todos os novos materialistas procuram se afastar.

Materialismo falho

Como vimos nas duas seções anteriores, todos os materialismos antigos e modernos negam à matéria qualquer agência autodeterminada sobre suas próprias características ou sobre as leis ou forças externas invariáveis que restringem ou determinam seus movimentos. Da mesma forma, todos esses materialismos compartilham a suposição de que nós, humanos, somos excepcionais, dada nossa capacidade de *conhecer* essas propriedades, leis ou forças fundamentais. Embora o materialismo falho concorde com os velhos materialismos de que a matéria (não humana) é incapaz de tal (auto)conhecimento, o que distingue o materialismo falho deles é sua negação de tal conhecimento (das propriedades, leis ou forças fundamentais) também aos *humanos*, pelo menos em qualquer forma direta ou não-correlacional.

⁴¹ Cf. WOLFE, *Varieties of vital materialism*.

⁴² Para tratamentos materialistas de Butler, cf. BRUINING, *Interrogating* e AHMED, *Imaginary prohibitions*. Para um certo tratamento de Lacan, cf. LUNDBERG, *On missed encounters*, pp. 161-183.

Consequentemente, qualquer tentativa de capturar a matéria e torná-la significativa por meio da matemática, da linguagem humana ou do discurso deve resultar em uma falha parcial ou total.

De maneira crítica, as raízes de uma perspectiva materialista falha podem ser atribuídas a Immanuel Kant, para quem a razão nunca pode compreender perfeitamente as coisas em si (*númenos*). Enquanto os esforços cartesianos e newtonianos para compreender a matéria e sua mecânica de movimento pressupunham uma correspondência um-a-um entre a matemática e a realidade física, Kant restringia esse conhecimento aos limites de uma estrutura ostensivamente universal da razão humana. E assim, embora Kant considerasse a visão mecanicista da matéria desenvolvida por Descartes e Newton a maior conquista da ciência moderna, ele também pensava que eles erraram ao acreditar que esse conhecimento correspondia a uma realidade além do que chamou de “sujeito transcendental”. Desse modo, Kant avançou o que Meillassoux chama de “correlacionismo”, que afirma que “só temos acesso à correlação entre pensar e ser, e nunca a um termo considerado separado do outro”.⁴³

Embora não seja bem uma forma de materialismo falho, dado que para Kant a realidade consiste em última instância de *númenos* imateriais, o correlacionismo de Kant, no entanto, preparou o palco para as várias teorias construtivistas e materialistas falhas que se seguiram devido à sua afirmação de uma descontinuidade radical entre a realidade, de um lado, e a “realidade”

construída que nós, humanos, podemos conhecer ou acessar, de outro. E, essencialmente, substituindo os *númenos* imateriais de Kant por um real material, as teorias subsequentes permanecem igualmente correlacionistas e, portanto, igualmente epistemológicas em suas orientações em relação à matéria. De muitas maneiras, o construtivismo e o materialismo falho passaram a dominar a filosofia dos séculos XIX e XX. Dadas as possibilidades de abordagem no espaço desse artigo, e em razão da sobreposição parcial entre o materialismo falho e os novos materialismos especificamente já ter levado a muita confusão, restringimos o restante dessa seção a uma discussão de duas figuras-chave do materialismo falho, a saber, Jacques Lacan e Judith Butler.

Por meio de suas inflexões fenomenológicas, psicanalíticas e estruturalistas particulares de Kant e outros, Jacques Lacan argumentou que a aquisição da linguagem confere aos seres humanos uma subjetividade essencialmente fragmentada, o que poderíamos chamar de sujeito humano *manqué*. Ocorrendo por meio de seu “estágio do espelho”,⁴⁴ a aquisição da linguagem culmina nos registros tripartidos Real-Imaginário-Simbólico da subjetividade humana que Lacan notoriamente representa como três anéis borromeanos sobrepostos.⁴⁵ Nessa descrição, o Imaginário marca a imagem (*imago*) do sujeito inteiro ou unificado que é distinto de nossa, desde de sempre já fragmentada, subjetividade, bem como um tipo mínimo de consciência dessa distinção. Apenas por meio da linguagem (o Simbólico), entretanto,

⁴³ MEILLASSOUX, *After finitude*, p. 5.

⁴⁴ LACAN, *The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience*, pp. 119-126.

⁴⁵ LACAN, *Rings of string*, pp. 123-136.

registramos essa distinção em um nível mais consciente, o que constitui, ao mesmo tempo, nosso auto-reconhecimento com base no erro-de-reconhecimento ou na *meconnaissance*. O Real, por sua vez, atua como a última condição capacitadora para esse mecanismo, uma vez que é figurado – retroativamente, de dentro da linguagem – como um domínio pré-imaginário, pré-simbólico, de inteireza e plenitude absolutas que agora permanece perdido irrevogavelmente.

Uma vez que, no relato de Lacan, o domínio da linguagem ou do Simbólico não é simplesmente um dado, mas é constituído apenas pela falha em (re)capturar aquilo que para sempre o escapa e o ultrapassa (o Real), a subjetividade humana emerge como muito mais instável e, portanto, historicamente mais mutável e contestável do que era para Kant. Não obstante, um resíduo antropocêntrico não-histórico continua a assombrar e estruturar a subjetividade lacaniana, na medida em que o significado permanece um campo de ação exclusivamente humano cujo limite – absolutamente incontestável – é marcado pelo próprio Real material não linguístico. Em outras palavras, como aquilo que precede o Simbólico e do qual derivamos nossos corpos biológicos, o Real é um domínio de plenitude e totalidade apenas em virtude de sua *absoluta falta* ou *ausência* de significado (sempre fraturado).⁴⁶ Além disso, dado a falocêntrica associação lacaniana do Simbólico com a “Lei do Pai” e do Real com a “Mulher”, mulheres e outros grupos historicamente marginalizados permanecem confinados a uma lógica de

deficiência que é tão essencialista, a-histórica e incontestável quanto em Kant.

No que é, talvez, a versão mais sofisticada do materialismo falho, Judith Butler desenvolve uma alternativa performativa para Lacan.⁴⁷ Na verdade, vários estudiosos até mesmo insistem que não há nada no novo materialismo que já não esteja em Butler.⁴⁸ O objetivo de Butler, mais especificamente, é mostrar como a falha do discurso em capturar a matéria nunca é absoluta, mas em vez disso, é um processo contínuo de “citacionalidade iterativa” que nunca é total ou definitivamente estabelecido.⁴⁹ Com cada nova falha (parcial) em capturar a matéria, então, o discurso constitui a identidade humana de novas maneiras. Assim, a matéria não possibilita a formação do discurso apenas por sua ausência *absoluta* ou *irrevogável*, como em Lacan, mas desempenha um papel *mutável* e *dinâmico* por meio de suas exclusões sempre parciais e particulares. Segundo Butler, essas “exclusões constitutivas”⁵⁰ se manifestam – dentro de um determinado discurso – como identidades humanas abjetas ou não normativas. E são, portanto, precisamente essas identidades não normativas que abrigam o maior potencial para rearticular discursos de novo, abrindo e encerrando, continuamente, novas possibilidades de contestação de identidade.

Podemos ilustrar as importantes contribuições e limitações da descrição performativa de Butler da materialização do significado, retornando brevemente aos anéis borromeanos. Na versão de Lacan dessa imagem, as fronteiras entre os três

⁴⁶ Como diz Lacan, “a falta da falta faz o real”. LACAN, *The seminar of Jacques Lacan*, p. ix.

⁴⁷ BUTLER, *Bodies that matter*.

⁴⁸ Cf., por exemplo, AHMED, *Imaginary prohibitions*, p. 33; BRUINING, *Interrogating*, p. 39.

⁴⁹ BUTLER, *Bodies that matter*, pp. 11-14.

⁵⁰ BUTLER, *Bodies that matter*, p. 141.

domínios são totalmente estáticas, imóveis e incontestáveis. A separação discreta entre matéria e significado é completa e definitiva. Na versão de Butler, em contraste, os anéis de Discurso e Matéria estariam perpetuamente em movimento, engajados em um processo performativo contínuo de negociação sobre onde exatamente a linha de fronteira entre eles é traçada.⁵¹

Apesar desta importante diferença, a teoria da matéria de Butler ainda é fundamentalmente definida e impulsionada por uma falha – ou seja, pelo fracasso perpétuo e contínuo do discurso humano na tentativa de sempre capturar total ou completamente a matéria. Embora a localização específica da linha divisória entre a matéria e o discurso esteja sempre mudando, Butler continua a presumir que essa mesma linha divisória deve continuamente ser traçada em algum lugar. Em outras palavras, Butler continua a presumir que realmente existe uma divisão ontológica pré-existente e imutável entre o discurso humano e a matéria, como domínios. Como Vicki Kirby coloca, a matéria como tal “é tornada indizível e impensável no relato de Butler, pois a única coisa que pode ser conhecida sobre ela é que excede a representação”.⁵² 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 capturada por aquilo

que essencialmente não é matéria (isto é, discurso humano).

3. Novos materialismos

O que, então, há de “novo” no novo materialismo? O consenso geral parece ser que o novo materialismo abraça um realismo não antropocêntrico baseado em uma mudança da epistemologia para a ontologia e no reconhecimento da atividade intrínseca da matéria.⁵³ No entanto, acreditamos que a natureza da relação entre esses termos foi amplamente mal compreendida. Ao contrário da suposição comum, nem um foco ontológico nem um reconhecimento da atividade da matéria implicam necessariamente um ao outro. Nem são suficientes, sozinhos ou juntos, para fornecer uma saída de emergência do antropocentrismo – como esperamos que as Partes 1 e 2 tenham ajudado a esclarecer. Embora uma mudança para a ontologia evite o correlacionismo e seja certamente algo “novo” em comparação com o materialismo falho ou pós-estruturalismo em geral, tal mudança poderia simplesmente marcar a recuperação de um materialismo como o atomismo antigo. Isso não é menos verdadeiro, além disso, se a concepção passiva do atomismo da matéria for meramente substituída por uma concepção ativa que ainda posiciona os humanos (totalmente materiais) como observadores objetivos externos e excepcionais de um real material.⁵⁴ No

⁵¹ Cf. KIRBY, *Telling flesh*, p. 101-128 para uma leitura brilhante e incisiva crítica de Butler a partir de uma nova perspectiva materialista performativa, à qual nosso próprio relato deve profundamente.

⁵² KIRBY, *Judith Butler*, p. 70, grifo nosso.

⁵³ Esse é, de fato, o caso de acordo com os capítulos introdutórios das três coleções editadas (já amplamente citadas) sobre o novo materialismo, referenciadas na nota 1, não obstante as diferenças entre elas, também já apontadas.

⁵⁴ Adotando o que Angela Willey chama de “disposição amiga da ciência”, esse novo trabalho materialista endossa descobertas científicas recentes, supostamente estabelecendo a verdadeira natureza da matéria como dinâmica e ativa ao invés de passiva; cf. WILLEY, *Engendering new materializations*, pp. 131-153. Como Willey (*Engendering new materializations*, p. 149) corretamente observa, tal disposição “opera como uma agenda neo-positivista que, em última análise, consolida a

que segue na Parte 3, argumentamos que tanto o novo materialismo vital quanto o negativo preservam, de fato, o excepcionalismo humano a esse respeito.⁵⁵ Somente a ontoepistemologia do novo materialismo performativo, argumentamos, problematiza o excepcionalismo humano em todos os níveis. Conforme abordamos no final da seção da performatividade, isso não torna tal abordagem radicalmente “nova”, o que perpetuaria uma descrição não performativa da novidade. Na verdade, o que achamos mais novo e atraente no “novo” materialismo performativo (em relação à tradição euro-ocidental dominante) é que ele permite a recuperação de muitas ontologias antigas, subterrâneas e não ocidentais.

Novo materialismo vital

De longe, o tipo mais predominante de novo materialismo é provavelmente o novo materialismo vital, tanto que tende a ofuscar e absorver diferenças importantes entre si e os outros dois tipos – como veremos.

Historicamente, o novo materialismo vitalista emergiu da leitura que Gilles Deleuze fez nos anos 1960 da teoria do *conatus* de Baruch Spinoza (e em menor grau de Leibniz).⁵⁶ Deleuze primeiro se

voltou para Spinoza e Leibniz porque, em contraste com outros materialistas modernos, Spinoza e Leibniz pensavam que toda a natureza era definida principalmente por um poder ou força vital imanente. Para Bacon, Descartes, Hobbes e Newton, por exemplo, a força vital era algo distinto da mente ou da matéria e, portanto, permanecia extrínseca a elas, frequentemente na forma de Deus ou de leis naturais deístas. Em Spinoza e Leibniz, porém, a força era imanente à matéria, porque a matéria nada mais é do que uma expressão da própria força.

De acordo com Spinoza, Deus expressa seu poder por meio do *conatus* das coisas singulares e determinadas, que simultaneamente expressam o poder de Deus de ser e agir. Juntos, os dois expressam o mesmo *conatus*:

Coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus [pensamento, extensão e outros desconhecidos para nós] se expressam de um certo e determinado jeito, isto é, coisas que expressam, de uma forma certa e determinada, o poder de Deus [*Dei potentiam*], através do qual Deus é e age [...] Portanto, tanto quanto pode, e está em si mesmo, ele se esforça [*conatur*] para perseverar em seu ser.⁵⁷

Em vez de implantar um conceito de *conatus* sem dar a ele um lugar formal em sua filosofia, como fez Descartes, ou de tentar enterrar os poderes causais nos

autoridade de dizer o que somos e poderíamos nos tornar em formas disciplinares científicas de conhecimento”.

⁵⁵ Coole e Frost aceitam explicitamente uma estrutura “compatível” com (uma compreensão não performativa das) ciências centradas no ser humano (*New materialisms*, p. 5). Meillassoux concede apenas aos humanos pensantes acesso objetivo à realidade – cf. DOLPHIJN; TUIN, *New materialism*, p. 81. Por fim, vale a pena mencionar que Bruno Latour, por nossa definição, é um novo materialista, porque é um realista não antropocêntrico. Ele tem uma ontologia relacional como os materialistas vitalistas, mas não usa o termo “vital”. No entanto, sua visão difere do materialismo performativo porque ele sustenta que somente os humanos têm uma capacidade simbólica de representar o mundo material, que é, portanto, distinta daquele mundo. Para uma avaliação e crítica maravilhosamente matizada de como a visão de Latour acaba exigindo “um escriba humano para se representar”, cf. KIRBY, *Quantum anthropologies*, pp. 79-88.

⁵⁶ Isso é verdade mesmo que alguns não concordem que o próprio Deleuze era um materialista. Como Coole e Frost (*New materialisms*, p. 9) observam, “Gilles Deleuze, cujo trabalho foi influente em grande parte da nova ontologia, não se considerava um materialista, apesar de seu empirismo radical e de algumas descrições evocativas de materialização”.

⁵⁷ SPINOZA, *Ética*, Livro II, Postulado 6.

interstícios infinitesimais da matéria em movimento como fez Hobbes, Spinoza elevou *conatus* ao nível ontológico mais alto: Deus e/ou natureza, *deus sive natura*. A ontologia de Spinoza é, portanto, uma ontologia de poder imanente ou do *conatus*. Com isso, ele torna explícito o que já era essencial e primordial em Descartes – a força interna, o esforço e o poder de todas as coisas materiais – e o eleva ao infinito.

Em *Specimen Dynamicum* (1695), Leibniz chega a reduzir o movimento, o espaço e o tempo a construções mentais irrealizadas derivadas da força da substância: “espaço, tempo e movimento têm algo semelhante a uma construção mental [*de enterationis*] e não são verdadeiros e reais *per se*, mas apenas na medida em que envolvem os atributos divinos de imensidão, eternidade e atividade ou a força das substâncias criadas”.⁵⁸

As únicas coisas reais para Leibniz, então, são as relações de força. O movimento só é real na medida em que é “uma força que luta pela mudança. O que quer que haja na natureza corpórea além do objeto da geometria, ou extensão, deve ser reduzido a esta força”.⁵⁹ Portanto, conclui Leibniz, a força é o que é real e absoluto, e o movimento (e a matéria) simplesmente pertence a uma subclasse de fenômenos relativos.

Hoje, novos materialistas vitais adotaram essa tradição em uma tentativa de ir além dos antigos e modernos tratamentos materialistas mecanicistas da matéria como o objeto passivo de forças externas (naturais ou divinas) e do antropocentrismo dos materialistas falhos. Por exemplo, Jane Bennett, a

fonte pós-deleuziana que é provavelmente a proponente mais citada nessa abordagem, chama explicitamente a atenção para esta diferença:

O que estou chamando de afeto impessoal ou vibração material não é um complemento espiritual ou “força vital” adicionada à matéria que dizem abrigá-lo. O meu vitalismo não é um vitalismo no sentido tradicional; eu igualo afeto com materialidade, em vez de propor uma força separada que pode entrar e animar um corpo físico. Meu objetivo, novamente, é teorizar uma vitalidade intrínseca à materialidade como tal, e separar a materialidade das figuras de substância passiva, mecanicista ou divinamente infundida. Essa matéria vibrante não é a matéria-prima para a atividade criativa dos humanos ou de Deus.⁶⁰

Seguindo Spinoza e Leibniz (e Deleuze), a matéria, para Bennett, nada mais é do que as relações de forças como tais. Como Diana Coole e Samantha Frost argumentam, há “um excesso, força, vitalidade, relacionalidade ou diferença que torna a matéria ativa, autocriativa, produtiva, imprevisível”.⁶¹ Variações dessa visão aparecem em diversos novos filósofos materialistas vitais e em discussões de coisas como “pré-acelerações”, “matérias vibrantes”, “forças virtuais” e “afetos”.⁶² Uma grande diferença entre o antigo materialismo e o novo materialismo vital é, portanto, a ontologização de uma atividade imanente de forças vitais sem a passividade mecanicista da matéria atômica. A matéria vital não é, portanto, nem determinística, deística, naturalista, nem epistemológica. A matéria vital não é algo construído pela consciência humana, linguagem ou estruturas sociais – nem é algo que permite sua construção por meio de sua falha em capturá-la

⁵⁸ LEIBNIZ. *Specimen dynamicum*, p. 445.

⁵⁹ LEIBNIZ. *Specimen dynamicum*, p. 436.

⁶⁰ BENNETT, *Vibrant matter*, p. xiii.

⁶¹ COOLE; FROST, *New materialisms*, p. 9.

⁶² BENNETT, *Vibrant matter*, p. xiii; MANNING, *Relationscapes*.

totalmente – mas é realmente e de fato criativa em si mesma.

O problema é, contudo, que o novo materialismo vital não é tanto sobre o *materialismo* quanto é sobre as *forças* de um *vitalismo* ontológico. Elizabeth Grosz parece ser uma das poucas materialistas vitais que reconhece o vínculo íntimo entre o materialismo e o idealismo na nova tradição vitalista. “Com o surgimento do chamado novo materialismo”, escreve Grosz, “talvez seja necessário chamar simultaneamente à existência um novo idealismo”, porque “a releitura de Espinosa por Deleuze é responsável por um ‘novo idealismo’” também.⁶³ Portanto, escolher chamar o vitalismo de “materialista” ou “idealista”, em última análise, equivale a uma estratégia retórica baseada em outra coisa, como Leibniz já deixou explicitamente claro: uma ontologia de forças, não da matéria.⁶⁴

Se toda a matéria é ativa a ponto de ser despojada de passividade, como pode a matéria agir sem um objeto sobre o qual agir? Esse vitalismo afirmativo, portanto, corre o risco de “achatar” a multiplicidade de práticas materiais em uma ontologia vaga e plana da força *em geral*. Como N. Katherine Hayles argumenta, o novo materialismo vitalista tende a ser extremamente “impreciso sobre a natureza da ‘força’ e não consegue distinguir entre diferentes tipos de forças, embora esses tipos de distinção tenham sido extensivamente investigados em vários campos científicos”.⁶⁵

Ontologias vitalistas planas são adicionalmente problemáticas porque optaram por ontologizar apenas o lado historicamente dominante do binarismo vida/morte (vida, atividade, agência). Se morte, passividade e receptividade literalmente *não têm existência* e *não têm lugar* na “ontologia plana” da vida, isso tem consequências conceituais e políticas perigosas, que foram notadas por vários críticos.⁶⁶ Conceitualmente, o novo materialismo vitalista simplesmente não pode explicar a relação emaranhada entre vida e morte, atividade e passividade. Politicamente, não pode evitar o privilégio historicamente enraizado da vida sobre a não-vida e as implicações que esse privilégio teve na exploração e expropriação de corpos humanos e não humanos associados à não-vida.⁶⁷

Finalmente, a ontologia da força leva a uma visão não performativa da matéria porque, para Bennett, as coisas possuem “uma certa força vital”⁶⁸ antes de entrar em conexão performativa. “Em outras palavras”, como Thomas Lemke corretamente observa, “há uma força vital antes e além dos agenciamentos que pertence às entidades individuais agenciadas, independentemente das relações em que entram”.⁶⁹ Mas se a força precede as relações materiais, então ela simplesmente não pode ser as *intra-ações* performativas das próprias relações. Consequentemente, o novo materialismo vital permanece numa posição profundamente metafísica, a-histórica e apolítica.

⁶³ GROSZ, *The incorporeal*, p. 13.

⁶⁴ Cf. NAIL, *Being and motion*, pp. 309-319.

⁶⁵ HAYLES, *Unthought*, p. 80.

⁶⁶ Para um exemplo dessa crítica, cf. CHOAT, *Science, agency, and ontology*.

⁶⁷ CHEN, *Animacies*; WEHELIVE, *Habeas viscus*.

⁶⁸ BENNETT, *Vibrant matter*, p. 24.

⁶⁹ LEMKE, *Alternative model of politics?*, p. 41.

Novo materialismo negativo

O segundo tipo de novo materialismo é talvez o mais estranho. O que estamos chamando de “novo materialismo negativo” aqui é a teoria segundo a qual a matéria é *não relacionalmente externa ao pensamento*. Chamamos isso de “negativo” porque nega a relação entre pensamento e matéria. Essa abordagem resulta, portanto, da combinação bastante surpreendente/interessante do racionalismo do antigo materialismo e a descontinuidade do materialismo falho. As duas principais tradições do materialismo negativo que examinaremos aqui são o “realismo especulativo” e a “ontologia orientada aos objetos”. Embora os dois discordem fundamentalmente, ambos compartilham um compromisso com a não relacionalidade do pensamento.

No realismo especulativo de Quentin Meillassoux,

O materialismo se sustenta em duas afirmações-chave: 1. O Ser é separado e independente do pensamento (entendido no sentido amplo de subjetividade), 2. O pensamento pode pensar o Ser. A tese número 1 se opõe a qualquer antropomorfismo que busque estender atributos subjetivos ao Ser: o materialismo não é uma forma de animismo, espiritualismo, vitalismo, etc. Afirma que o não pensamento realmente precede, ou pelo menos pode em direito preceder o pensamento, e existe fora dele, seguindo o exemplo dos átomos epicuristas, desprovidos de qualquer subjetividade e independentes de nossa relação com o mundo. A tese número 2 afirma que o materialismo é racionalismo.⁷⁰

Para Meillassoux, a matéria é independente do pensamento e, no entanto, são precisamente o pensamento e a racionalidade que podem pensar a matéria em seu ser radicalmente não-relacional. Meillassoux reconhece o atomismo grego como ontológico, mas rejeita sua afirmação de que os átomos e o vazio são *necessariamente* os elementos últimos da realidade.⁷¹ A matéria, para Meillassoux, é *necessária* e radicalmente *contingente* e, portanto, capaz de produzir absolutamente tudo em qualquer momento, até mesmo Deus.⁷²

Embora Meillassoux tenha o cuidado de não confundir o pensamento científico e matemático da matéria com o pensamento humano, ele também diz que nenhum outro ser conhecido é capaz de pensar – o que surgiu *ex nihilo* nos humanos. A matéria não pensante existia antes dos humanos e, de repente, o pensamento emergiu de forma não relacional da matéria não pensante. O materialismo de Meillassoux é, portanto, baseado em uma espécie de dualismo ontológico milagroso e inexplicável entre matéria e pensamento, sem nenhuma demonstração de como um poderia emergir do outro.⁷³ O que ele chama de “Hipercaos” do ser é uma consequência direta dessa filosofia profundamente não relacional.⁷⁴ Se o ser não é relacional, ele pode se tornar qualquer coisa, incluindo Deus. Mas se o ser é tão radicalmente contingente que pode até

⁷⁰ DOLPHIJN;TUIN, *New materialism*, p. 79.

⁷¹ Para Meillassoux, a única necessidade absoluta é a contingência radical da realidade, que, segundo o autor, é revelada apenas pela “clareza luminosa da inteligência”, não pelos sentidos (*After finitude*, p. 91). O racionalismo dos atomistas se perde, então, porque começa, em vez disso, com observações empíricas enraizadas no raciocínio “bastardo” dos sentidos. Para a crítica direta de Meillassoux ao atomismo, cf. p. 36, 51 e 99-101.

⁷² Cf. MEILLASSOUX, *The immanence of the world beyond*, pp. 444–478.

⁷³ Sobre como “o princípio da contingência pura” permite explicar o “milagre” da emergência “ex nihilo”, como a vida orgânica e sentiente a partir da matéria morta inorgânica e o pensamento humano a partir da matéria orgânica, cf. MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 14.

⁷⁴ MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 11.

mesmo se tornar Deus, por que isso é chamado de “matéria”?⁷⁵

A segunda vertente do novo materialismo negativo é a “ontologia orientada aos objetos” (OOO) – um termo que Graham Harman cunhou e que define um compromisso teórico para pensar o real além da experiência humana da matéria. “O que é real no cosmos”, afirma ele, “são formas envoltas em formas, não partículas duráveis de material que reduzem tudo o mais a um status derivado. Se isso é ‘materialismo’, então é o primeiro materialismo na história a negar a existência da matéria”.⁷⁶ Para Harman, a essência dos seres é se retirar de todos os objetos que os compõem e os pensam. Como tal, o ser nunca é algo antropocêntrico, experimentado ou relacional, mas é algo absolutamente e não relacionalmente “retirado” de tudo mais, como se fosse completamente “lacrado”. Na verdade, essa visão essencialista da identidade como algo radicalmente autocontido é, na verdade, perfeitamente capturada pelos três círculos, zeros ou “O’s” discretos e individualmente circunscritos que se tornaram a abreviatura icônica padrão da teoria. Essa visão também leva Harman a afirmar o que ele chama de “um novo tipo de ‘formalismo’”.⁷⁷

Timothy Morton argumenta da mesma forma contra “algum tipo de substrato, ou algum tipo de matéria informe”⁷⁸ em favor de formas essenciais que excedem infinitamente o domínio humano de construção de significado. Por exemplo, Morton descreve “hiperobjetos”, como o

aquecimento global por exemplo, como “entidades reais cuja realidade primordial é retirada dos humanos”⁷⁹. Para ele, assim como para Harman e Tristan Garcia, os “objetos” em última análise se referem a uma essência infinitamente oculta que nunca se revela, nem parcialmente, em qualquer relação.

O problema crucial disso, de uma perspectiva materialista performativa, é que, uma vez que a essência retirada não é ela mesma relacionalmente constituída, então essa essência nunca muda. Além disso, não vemos nenhuma razão para considerar qualquer filosofia que rejeite a existência da matéria como um “materialismo”. Assim como o vitalismo define a matéria como uma força subjetiva misteriosa que transcende o movimento performativo e relacional da matéria, a OOO define a matéria como uma essência retirada ideal que também transcende o movimento performativo e relacional da matéria.

No fim das contas, pensamos que o novo materialismo negativo não é realmente um materialismo por causa de seu racionalismo firmemente não relacional que separa o pensamento da matéria. Embora seu objetivo sincero seja superar o antropocentrismo e propor um novo realismo, ambas as versões do novo materialismo negativo permitem o pensamento apenas para os humanos e acabam tratando esse pensamento como *imaterial*. Os críticos estão, portanto, certos em notar que o realismo radical e retraído do OOO está muito mais próximo de um tipo de subjetivismo

⁷⁵ Meillassoux descreve seu próprio projeto como “neomaterialista” porque busca superar o subjetivismo e acessar a realidade material diretamente, por meio do pensamento matemático (cf. MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 6-7). No entanto, para Meillassoux, a emergência *ex nihilo* do pensamento (e da vida) demonstra que a matéria pode se manifestar de uma maneira radicalmente não relacional – e, portanto, a nosso ver, idealista.

⁷⁶ HARMAN, *Tool-being*, p. 293, grifo original.

⁷⁷ HARMAN, *Tool-being*, p. 293.

⁷⁸ MORTON, *Here comes everything*, p. 177.

⁷⁹ MORTON, *Hyperobjects*, p. 15.

racional do que de uma teoria dos objetos.⁸⁰ Na verdade, o próprio Meillassoux criticou apropriadamente Harman por ser “sujeitalista” e, portanto, também antimaterialista.⁸¹ Ao mesmo tempo, no entanto, Meillassoux aplica o rótulo materialista a si mesmo em parte porque endossa a afirmação dos antigos materialismos de uma exterioridade estrita entre ser e pensamento, uma exterioridade que um materialismo performativo recusa.⁸²

Finalmente, o novo materialismo negativo também tende a privilegiar um cânone ocidental povoado por filósofos homens brancos, trazendo à luz as limitações políticas de sua agenda.

Novo materialismo performativo

O terceiro tipo de novo materialismo é o que chamamos de novo materialismo “performativo”. Até o momento, a abordagem performativa tem sido, infelizmente, ofuscada e confundida com as outras duas. Nesta seção, procuramos diferenciar claramente a teoria performativa das outras – especificamente no que diz respeito à sua explicação da ontologia, da agência e do status da observação humana – a fim de elucidar por que a consideramos a mais promissora. Fazemos isso principalmente por meio de uma discussão do trabalho de Karen Barad⁸³ e Vicki Kirby⁸⁴, que vemos como instrutivo e exemplar de uma abordagem performativa.

De maneiras distintas, como vimos, todos os novos materialismos abraçam uma

mudança da epistemologia para a ontologia. No entanto, todas as teorias não performativas continuam a considerar que a ontologia e a epistemologia existem independentemente uma da outra. Em uma abordagem performativa, em contraste, a ontologia e a epistemologia são inerentemente co-implicadas e se constituem mutuamente. Além disso, essa constituição mútua não requer nem está, de forma alguma, restrita aos humanos.

Barad fornece uma base particularmente atraente para tal visão por meio de sua explicação “intraativa” do “problema da medição” na física quântica. Esse problema surgiu com os famosos experimentos da dupla fenda em que, dependendo do arranjo experimental, a luz (ou átomos etc.) aparece como uma onda ou como uma partícula, apesar de suas propriedades mutuamente excludentes. Embora o debate continue acirrado até hoje sobre a melhor forma de interpretar essas descobertas conflitantes, seus contornos básicos foram amplamente definidos pelas primeiras interpretações de Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg e Niels Bohr. A intervenção de Barad nesse debate começa com sua leitura de Bohr como tendo avançado uma interpretação “ôntica” contra as interpretações “epistêmicas” dos dois anteriores. O que Barad apreende como o *insight* ôntico inovador de Bohr, que não tinha sido apreciado anteriormente, é que as entidades simplesmente não existem de forma determinada, separadas dos aparelhos de medição físicos particulares

⁸⁰ LEMKE, *Materialism without matter*; TAYLOR, *Close encounters*.

⁸¹ MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 7.

⁸² “Somos materialistas na medida em que obedecemos aos dois princípios que pertencem a qualquer materialismo: o ser não é pensamento, e o pensamento pode pensar o ser” (MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 12).

⁸³ BARAD, *Meeting the universe*.

⁸⁴ KIRBY, *Telling flesh*; KIRBY, *Quantum anthropologies*.

que as constituem de uma maneira a despeito de outras.⁸⁵ Inerentemente, então, a luz, como toda matéria, é *indeterminada*. E assim, o que a luz é, como uma entidade (relativamente) determinada, não precede inteiramente – e não é totalmente separável – o aparato físico e material usado para observá-la.

Por meio de uma elaboração cuidadosa e uma radical extensão desse insight, Barad propõe uma descrição “*ontopistemológica*”⁸⁶ da realidade em que as observações nunca simplesmente “revelam valores ou propriedades preexistentes”⁸⁷, mas, na verdade, sempre desempenham um papel na sua constituição. Além disso, enquanto o humanismo de Bohr limitou sua consideração do papel constitutivo da observação aos confins dos laboratórios científicos em que humanos pré-existentes manejam determinadas ferramentas e

tecnologias, Barad explora as implicações para muito além.⁸⁸ Crucialmente, Barad argumenta que, uma vez que não há de fato nenhuma linha de fronteira rígida ou fixa separando até mesmo um laboratório científico do resto do mundo, portanto, os humanos nunca podem observar o universo como se estivessem de fora dele.⁸⁹ Assim, ela argumenta, “[...] na medida em que os humanos participam de práticas científicas ou outras práticas de conhecimento, eles o fazem como parte da configuração material mais ampla do mundo e sua articulação aberta e contínua”⁹⁰. Como tal, os humanos (como tudo o mais) sempre constituem e são parcialmente constituídos por aquilo que observam.

Essa explicação *ontopistemológica*, que ela chama de “*realismo agencial*”, leva a um materialismo completamente “*performativo*”⁹¹ e relacional em que a

⁸⁵ Em contraste, Barad considera a visão de Heisenberg “*epistêmica*”, por exemplo, porque para ele (pelo menos inicialmente) a medição invariavelmente “*perturba*” um objeto medido (por exemplo, a posição ou momento de um elétron), limitando, assim, nossa capacidade de *conhecê-lo*, mas sem também mudar o que ele é; cf. BARAD, *Meeting the universe*, pp. 115-131. Para Barad, então, ao contrário de Meillassoux, a observação da realidade (por humanos ou não humanos) sempre *constitui* parcialmente a realidade. Para uma interpretação extremamente lúcida das implicações filosóficas da física quântica, alternativa à de Barad, que começa por uma apreciação ontológica de Heisenberg, consultar EPPERSON, *Quantum mechanics and the philosophy of Alfred North Whitehead*. Apesar da grande concordância entre suas visões, no entanto, Epperson adota a precisão incomparável da mecânica quântica ao fazer previsões probabilísticas que funcionam apenas sob a suposição de um universo fechado que a matemática pode representar com precisão. O universo de Barad, em contraste, nunca é absolutamente fechado – o mero ato de pensar uma “*representação*” matemática, um ato não menos material do que qualquer outro, é, portanto, suficiente para mudar fisicamente o universo que está sendo representado. Consequentemente, Epperson e Barad apresentam visões incompatíveis sobre a temporalidade. Epperson defende uma assimetria temporal “*absoluta*” na qual as atualizações do passado permanecem estabelecidas para sempre, mas o futuro permanece aberto (pp. 94-97). Em sua discussão sobre os experimentos de “*borracha quântica*”, entretanto, Barad argumenta que, uma vez que mesmo o passado nunca foi um presente totalmente determinado, “*passado*” e “*futuro*” são iterativamente retrabalhados e envolvidos por meio das práticas iterativas espaço-temporais” (p. 315; cf. também pp. 310-317).

⁸⁶ BARAD, *Meeting the universe*, pp. 43-44.

⁸⁷ BARAD, *Meeting the universe*, p. 265.

⁸⁸ Na medida em que Bohr é limitado por tal humanismo, Barad caracteriza sua explicação como “*epistemológica*”.

⁸⁹ Para um exemplo maravilhosamente contundente, consultar a discussão de Barad sobre o experimento Stern-Gerlach, que primeiro demonstrou empiricamente a quantização do espaço. Como Barad discute, o sucesso do experimento não dependeu apenas das performances particulares da matéria e dos aparatos de observação usados para medi-la, mas também da *intra-ação* da performance inconsciente de gênero e classe de Walter Gerlach, que se manifestou no alto conteúdo sulfúrico da fumaça emitida pelos charutos baratos que ele fumava (BARAD, *Meeting the universe*, pp. 161-168).

⁹⁰ BARAD, *Meeting the universe*, p. 342, grifo nosso.

⁹¹ BARAD, *Meeting the universe*, pp. 134-137.

matéria é apenas o que ela faz ou como se move.⁹² Nenhuma propriedade de qualquer coisa discernível, isto é – seja ela caracteres físicos, agência, ou mesmo sua fala ou pensamento –, inteiramente precede ou permanece inalterada por suas ações ou encontros com outras coisas.

Tal explicação, portanto, recusa radicalmente uma ontologia plana em que uma força vital permeia todas as coisas ou permanece inalterada durante as ações de uma coisa. Ao contrário, agência e vitalidade simplesmente não existem à parte de performances intrativas específicas. Uma determinada planta, por exemplo, executa – e, portanto, constitui – sua agência diferentemente de uma rocha ou ser humano em particular. E assim, enquanto o materialismo vital de Bennett pode ser corretamente criticado por apagar qualquer distinção entre coisas orgânicas e inorgânicas,⁹³ ou por um “realismo ingênuo” que imputa uma agência “mais do que relacional” a todas as coisas,⁹⁴ o materialismo de Barad não pode. Além disso, embora a escolha de palavras de Barad tenda a enfatizar a vitalidade ou vivacidade mais do que a morte ou inanimidade, ela afirma diretamente que isso não quer dizer “uma nova forma de vitalismo, mas sim [...] um novo sentido de vitalidade”,⁹⁵ que “torna possível a própria distinção entre o animado e o inanimado”.⁹⁶ Em nítido contraste com Bennett, então, a noção de Barad da vitalidade da matéria não deriva de supostas diferenças essenciais entre a

vida e a morte, *mas é o que performativamente cria essas diferenças*. Por essa razão, de fato, Barad pode reconhecer a morte e a mortalidade até mesmo de partículas quânticas.⁹⁷

Além disso, sem qualquer exterioridade radical entre as coisas, o materialismo performativo recusa qualquer totalidade última ou imutável do que é possível. Em vez disso, uma “indeterminação ontológica”⁹⁸ geradora prevalece no cerne de tal descrição, de modo que, com cada nova performance, as próprias “possibilidades [...] e impossibilidades” do que a matéria pode fazer “são reconfiguradas”⁹⁹, embora sempre por meio de divisões *internas* apenas, ou seja, limites locais determinados por “exclusões constitutivas” específicas e sempre um tanto indeterminadas. Ao contrário das exclusões de Butler, no entanto, as de Barad não resultam da falha do discurso humano em capturar totalmente algo radicalmente fora de si, mas, ao contrário, de um corte ou dobra interno que resolve provisoriamente a indeterminação inerente da matéria de uma maneira particular.¹⁰⁰ E ao contrário da OOO, o que é excluído ou retirado não é, portanto, uma essência imutável, mas também é sempre performativa e relacionalmente constituído e, portanto, novo.

Ao promover um materialismo performativo igualmente convincente e completo, Kirby destaca as consequências teóricas mais amplas de tal abordagem em termos especialmente

⁹² Cf. as notas 11 e 12 acima.

⁹³ CONTY, *The politics of nature*, p. 82.

⁹⁴ HINCHLIFFE, *Vibrant matter*, p. 35.

⁹⁵ BARAD, *Meeting the universe*, p. 177.

⁹⁶ BARAD, *Meeting the universe*, p. 437.

⁹⁷ BARAD, *Transmaterialities*, pp. 387-422.

⁹⁸ BARAD, *Meeting the universe*, pp. 344-45.

⁹⁹ BARAD, *Meeting the universe*, p. 149.

¹⁰⁰ Sobre a avaliação crítica de Barad da noção de “exclusão constitutiva” de Butler, cf. BARAD, *Meeting the universe*, p. 64; sobre o uso que Barad faz desse termo, consultar pp. 135-36.

vívidos e provocativos. Kirby fica impressionada, em particular, com a implicação de que se nós, humanos, somos performances da matéria tanto quanto qualquer outra coisa, então qualquer coisa supostamente excepcional sobre nós deve ser apenas uma inflexão particular de um comportamento totalmente generalizável da natureza. Assim, se os humanos falam, talvez seja porque a natureza já fala, em incontáveis línguas que se proliferam, e, portanto, nos colocaram à existência. E se nós, humanos, lemos e escrevemos, então certamente devemos cogitar a possibilidade, por mais “escandalosa” que seja, de que “a natureza é letrada”, de que “a natureza rabisca ou a carne lê”.¹⁰¹ Encapsulando essa linha de investigação no título de um capítulo de 2008 do livro, ela pergunta: “E se a cultura fosse na verdade a natureza o tempo todo?”.¹⁰²

Ao prosseguir com tais questões em um livro subsequente, Kirby explora essa “humanidade originária” por meio de inúmeras incursões engenhosas em domínios tanto humano quanto outro, examinando, por exemplo, como o relâmpago é um fenômeno não local que está ciente e até mesmo faísca uma conversa com o terreno antes de atacar,¹⁰³ e propondo que os cientistas geológicos são apenas um exemplo particular da prática onipresente (embora sempre específica) da natureza de estudar, analisar, quantificar e prever a si mesma.¹⁰⁴ Ao fazer isso, nós devemos

ênfaticamente que Kirby não tem interesse em achatando a realidade projetando qualquer tipo de equivalente linguístico, cognitivo ou afetivo uniforme de vitalidade em tudo. Em vez disso, ela começa com a premissa de que se não há uma linha de fronteira radical ou absoluta entre as coisas, incluindo entre humanos e não humanos, então os humanos não têm mais monopólio sobre o que conta como inteligência, linguagem ou mesmo investigação científica do que qualquer outra coisa tem. A interpretação de Kirby, portanto, permite uma apreciação da especificidade e variedade infinitamente proliferante de tais noções, uma vez que são incessantemente (re)constituídas por incontáveis performances humanas e não humanas.

Ao buscar as implicações matemáticas desse argumento mais recentemente, Kirby fornece uma resposta performativa materialista extremamente incisiva às visões em última análise não-performativas de Meillassoux sobre a matemática.¹⁰⁵ Curiosamente, como Kirby observa, tanto ela quanto Meillassoux reconhecem a matéria inorgânica como “inerentemente matemática”.¹⁰⁶ Onde eles divergem fundamentalmente, no entanto, é sobre quem ou o que performa ou não matemática. Ao adotar efetivamente a visão científica predominante sobre essa questão, Meillassoux considera a matéria inorgânica matemática apenas na medida em que representa passivamente

¹⁰¹ KIRBY, *Telling flesh*, p. 127.

¹⁰² Em ALAIMO; HEKMAN, *Material feminisms*, pp. 214-236. Mais recentemente, consultar KIRBY, *What if culture was nature all along?*.

¹⁰³ KIRBY, *Quantum anthropologies*, pp. 10-13.

¹⁰⁴ KIRBY, *Quantum anthropologies*, pp. 39-40.

¹⁰⁵ *Matter out of place: 'new materialism' in review*, em KIRBY, *What if culture was nature all along?*, pp. 1-25. É importante notar que a discordância essencial de Kirby com Meillassoux está em conflito direto com a leitura de Dolphijn e Tuin deles. Dolphijn e Tuin, erroneamente, em nossa opinião, encontram uma congruência essencial entre Meillassoux e Kirby por meio da noção de Massumi de “prioridade ontológica”. Cf. DOLPHIJN; TUIN, *New materialism*, p. 174.

¹⁰⁶ *Matter out of place*, p. 12, grifo nosso.

uma natureza fixa e predeterminada. O pensamento matemático, entretanto – a capacidade de fazer matemática ativamente a fim de acessar e representar essa natureza¹⁰⁷ – é, para Meillassoux, uma capacidade exclusivamente humana que surgiu simplesmente milagrosamente, ex *nihilo*.¹⁰⁸

Embora igualmente impressionada pela “eficácia irracional da matemática” em compreender e prever o mundo natural, Kirby chega quase à conclusão oposta.¹⁰⁹ Para Kirby, assim como a linguagem não é exclusiva dos humanos, o pensamento matemático também não o é; tudo pratica a matemática, embora sempre de formas particulares que também servem para (re)definir incessantemente o que é a matemática. Por mais estranha ou absurda que tal visão possa parecer para aqueles condicionados pelo excepcionalismo humano, ela segue diretamente do que pensamos ser a premissa bastante modesta e razoável de que, se os humanos são seres totalmente materiais que fazem matemática, então a matéria faz matemática.¹¹⁰ E, de fato, de que outra forma a natureza poderia ter produzido matemáticos humanos se já não fosse matemática? De que outra forma ela poderia ter gerado os próprios princípios que os matemáticos afirmam descobrir? E por que outro motivo, finalmente, esses princípios, apesar de seu inegável sucesso, nunca

conseguem quantificar ou prever *totalmente* a matéria – a menos que a matéria também seja intrinsecamente performativa e improvisada?

Em suma, Kirby promove um materialismo performativo no qual a matéria continuamente se estuda e se reinventa sem qualquer limite externo estrito ou imutável. Ao passo que ela encapsula vigorosamente sua abordagem, ao mesmo tempo que indica sua dívida para com (uma leitura materialista de) Derrida, o argumento de Kirby de que “não há fora do texto” significa, em última análise, que “não há fora da Natureza”¹¹¹.

Finalmente, gostaríamos de observar brevemente a semelhança bastante notável entre os materialismos performativos formulados por Kirby e Barad e as ontologias que encontramos tanto nos épicos homéricos quanto no poema filosófico de Lucrecio, inspirado em Homero, *De rerum nature*. De fato, em um livro recente, Nail defende a leitura de Lucrecio como um novo materialista performativo de pleno direito que, de maneira bastante surpreendente, antecipou com propriedade muitas das novas visões amigáveis aos materialismos mais importantes atualmente emergindo nas ciências naturais, incluindo em física quântica.¹¹² Igualmente surpreendente é a descoberta de Nail de que, ao contrário de como o poema sempre foi traduzido para o inglês, Lucrecio parece

¹⁰⁷ Por exemplo, MEILLASSOUX, *After finitude*, p. 108; MEILLASSOUX, *Iteration, reiteration, repetition*, p. 18.

¹⁰⁸ MEILLASSOUX, *The immanence of the world beyond*, p. 461.

¹⁰⁹ Cf. o capítulo anterior de Kirby intitulado *Enumerating language: the unreasonable effectiveness of mathematics*, em *Quantum anthropologies*, que fornece uma discussão mais ampla, mas igualmente convincente acerca da matemática.

¹¹⁰ Cf., por exemplo, a discussão de Kirby sobre as “capacidades de quebra de código” de bactérias em *Matter out of place*, pp. 5-6. Cf. também NAIL, *Theory of the Earth*, ainda em revisão. Nail também examina como a matéria inorgânica é matemática, por exemplo, na filotaxia e nos padrões de ligação em rede dos minerais.

¹¹¹ *Quantum anthropologies*, x.

¹¹² NAIL, *Lucretius I*.

ter cuidadosamente evitado qualquer variante, versão ou tradução da palavra “átomo”. Na verdade, com base em nossa discussão anterior, podemos entender por que Lucrécio *poderia* não ser um atomista e também esposar uma visão totalmente performativa e relacional da matéria. Em um trabalho em andamento, Chris Gamble defende também uma nova leitura materialista performativa dos épicos homéricos.¹¹³ Um objetivo fundamental desse último trabalho, ademais, é buscar as implicações do novo materialismo performativo como um meio de iluminar conexões importantes com o próprio passado oral indígena da história ocidental, facilitando e encorajando, assim, um maior envolvimento com ontologias indígenas no presente também.¹¹⁴

4. O futuro do novo materialismo

Na quarta e última parte deste artigo, gostaríamos de propor três teses ou critérios gerais, extraídos de pensadores históricos e contemporâneos do materialismo performativo, que julgamos serem centrais para o desenvolvimento futuro de uma nova filosofia materialista performativa: *pedesis*, processo contínuo e relação. Não basta apenas dizer que tudo é matéria. Isso equivale a dizer tudo o que é, é.¹¹⁵ Para nós, “*não há nada a não ser a matéria*”,¹¹⁶ mas, ao contrário dos antigos materialismos, essa não é uma afirmação reducionista, porque a matéria não é uma substância à qual tudo pode ser reduzido. Matéria, para nós, é uma performance ou processo em

movimento fundamentalmente indeterminado. Podemos colocar esses três critérios na forma de três teses emaranhadas sobre o materialismo performativo:

- (1) A própria atividade da matéria deve ser *pedética* ou caracterizada pela *indeterminação*, caso contrário, o novo materialismo voltará a atribuir a atividade da matéria a *alguma outra coisa*, como formas, leis naturais determinísticas ou probabilísticas, forças ou Deus.
- (2) A matéria deve ser um processo *iterativo contínuo*, ou então o novo materialismo recairá em uma ontologia baseada na substância ou correrá o risco de reduzir a matéria a outra coisa como racionalismo ou formalismo.
- (3) A matéria deve ser totalmente *relacional* e imanentemente auto-causada. A matéria não é o efeito meramente passivo de Deus, da natureza ou dos humanos. Entretanto, a matéria também não é um agente meramente ativo. As relações materiais são sempre assimétricas (ativas e receptivas ao mesmo tempo) – não “planas”.

Juntas, acreditamos que essas três teses delineiam os *insights* centrais do materialismo performativo. Para concluir, vamos desenvolver brevemente cada uma.

¹¹³ GAMBLE, Christopher N. (mestrado em andamento).

¹¹⁴ Para um ensaio recente e convincente encorajando tal engajamento, especificamente com base em afinidades importantes entre o realismo agencial de Barad e as “ontologias do agente” de muitas culturas indígenas, cf. ROSIEK; SNYDER; PRATT, *New materialisms and Indigenous theories*.

¹¹⁵ Como afirma Salansk, (*Some figures of matter*, p. 5) “a afirmação ‘o que existe é matéria’ significa não mais do que ‘o que existe, existe’”.

¹¹⁶ SALANSK, p. 5.

Pedesis

O primeiro critério para uma filosofia do novo materialismo performativo é que a matéria seja pedética.

Pedesis (da raiz de PIE *ped-, que significa “pé”) é o movimento do autotransporte semiautônomo: o movimento do pé para andar, correr, pular, dançar um tanto imprevisivelmente. Em contraste com as teorias de movimento determinísticas, probabilísticas ou aleatórias, a pedesis está direta e iterativamente relacionada ao seu passado imediato, mas não é determinada por ele.

Pedesis, portanto, é um movimento irregular e parcialmente imprevisível, mas não é *aleatório* nem *probabilístico*.¹¹⁷ Como movimento pedético, a matéria não apenas gera formações metaestáveis mas, crucialmente, essas formações também geram novas possibilidades para formações subsequentes. Em contraste, embora a aleatoriedade e a probabilidade sejam pelo menos parcialmente imprevisíveis, elas não são geradoras. A aleatoriedade, como discutimos, é definida em relação a uma gama predeterminada e fixa de possibilidades discretas e igualmente prováveis. Por meio de suas interações, um número infinito de entidades que se movem aleatoriamente (como os átomos de Demócrito) podem realizar resultados infinitos ou mesmo mundos dentro dessa gama finita de possibilidades. Ao longo das iterações, certas combinações desses resultados aleatórios podem ocorrer com mais ou menos frequência e, portanto, refletir uma probabilidade maior ou

menor do que outras, da mesma forma que jogar dois dados de seis lados repetidamente produzirá mais setes do que dois. No entanto, como as características intrínsecas de entidades que se movem aleatoriamente, como dados ou átomos democritianos, não mudam com as interações, a gama completa de possibilidades que podem ser realizadas nunca muda. Esse intervalo, em resumo, permanece um limite absoluto e imutável, porque a matéria aleatória não é uma matéria performativa. Na verdade, a própria ideia de um movimento puramente aleatório pressupõe que ele não foi afetado por ou relacionado a qualquer outra coisa anteriormente, o que, por si só, pressupõe que foi a primeira coisa e antes não era nada, o que é uma versão da hipótese internamente contraditória da criação *ex nihilo*: algo do nada.

Ao contrário do movimento aleatório ou probabilístico, o movimento pedético é totalmente relacional e, portanto, também performativo e gerador. Enquanto os dois primeiros são imprevisíveis na medida em que cada entidade permanece essencialmente inalterada por suas interações, a imprevisibilidade do movimento pedético se deve precisamente a essa mudança relacional. É a ação ou influência mútua da matéria consigo mesma que lhe confere seu caráter imprevisível. Por meio de seus processos contínuos, os movimentos pedéticos da matéria se combinam e se estabilizam em padrões, sincronizações e relações relativamente fixas, dando a aparência de estabilidade e solidez, apenas para se

¹¹⁷ O argumento que estamos expondo aqui é o de que aleatoriedade, determinismo e probabilidade são todos essencialmente parte de uma única estrutura matemática e estatística que dominou a metafísica ocidental e que invariavelmente retrata a matéria como inerentemente passiva e não geradora. Em um artigo em andamento, Christopher N. Gamble expõe detalhadamente como o novo materialismo performativo implica em uma crítica indiscriminada de tal estrutura e o que tal crítica acarreta.

tornar turbulentos novamente e entrar em novas relações conjuntas. É assim que a indeterminação é cada vez mais determinada.¹¹⁸ Em outras palavras, a pedesis não é aleatória, determinada, nem probabilística, *mas generativamente indeterminada*.¹¹⁹ A matéria é, portanto, ativa e receptiva apenas se seu movimento for pedético ou relacionalmente improvisado. Caso contrário, seu ser e movimento poderiam ser explicados por outra coisa.

Processo iterativo contínuo

O segundo critério é que a matéria é performativa *se, e somente se*, a matéria for entendida como um processo iterativo, contínuo e indeterminado.¹²⁰ Se a matéria nada mais é do que o que faz ou como se move, e se seus movimentos – desde a escalas espaço-temporais menores às maiores – nunca são finalmente ou totalmente completos, então a única característica essencial da matéria é sua infindável reinvenção pedética.

Certamente, então, o caráter fundamental da matéria performativa pedética não pode ser determinado e capturado pelas leis naturais imutáveis e eternas de materialismos mais velhos. Mas também não pode tal matéria ser animada por uma força vital imutável – e, portanto, *não* performativa. Por mais criativa que tal força possa ser, essa criatividade sempre será previamente limitada por aquilo que essencialmente a define: vida, agência, vitalidade. Os movimentos pedéticos da matéria

performativa, ao contrário, (re)articulam incessantemente seus próprios limites e fronteiras, sem nunca fixar ou padronizar permanentemente o sentido daquilo que recai sobre cada lado. No entanto, embora nenhuma fronteira ou limite seja absoluto, isso não leva a um mundo de contingência radical ou capricho como o hipercaos de Meillassoux. Rochas espaciais flutuantes não podem criar asas ou pernas para vaguear pela biosfera de um planeta particular relativamente limitado; no entanto, dadas iterações pedéticas suficientes, essas rochas podem ajudar a criar tal biosfera e, de fato, eventualmente se tornar aquelas criaturas com asas e pernas.

Tal devir transformador é possível, no entanto, apenas com a condição de que, embora cada iteração “individual” seja um tanto nova e única, nenhuma seja completamente determinada ou separável de qualquer outra. Mesmo as performances sempre parcialmente únicas e imprevisíveis do menor elétron “sozinho”, portanto, servem para reconfigurar o todo aberto “inteiro” do cosmos novamente. Em suma, a matéria performativa sempre permanece radicalmente emaranhada e, portanto, também sempre parcialmente indeterminada e improvisada.

Além disso, como um processo inerentemente indeterminado e sem finalidade, não pode haver nenhuma substância subjacente que unifique toda a realidade material como um todo contínuo. Nem pode a matéria criar ou

¹¹⁸ Essa é uma questão importante que não pode ser totalmente respondida aqui. Para uma teoria mais detalhada de como fluxos indeterminados de matéria se tornam processos metaestáveis, consultar NAIL, *Being and motion*, pp. 55-123. Para a discussão congruente de Barad sobre como a indeterminação é (relativamente) resolvida, consultar BARAD, *Meeting the universe*, capítulos 3, 4, 7, e pp. 342-350.

¹¹⁹ Lucretius, *De rerum natura*, pp. 2114-21128; BARAD, *Meeting the universe*, p. 114.

¹²⁰ Uma teoria completa do movimento indeterminado e iterativo não pode ser totalmente desenvolvida aqui. Para uma teoria mais detalhada, cf. NAIL, *Being and motion*, pp. 55-123. Para a explicação de Barad sobre a “performatividade pós-humanista”, consultar *Meeting the universe*, capítulo 4; cf. também pp. 310-317.

trazer à existência algo que esteve em algum momento absolutamente ausente. A matéria performativa, portanto, não é uma substância contínua nem descontínua *nem um processo descontínuo*.¹²¹

Se a matéria fosse uma substância radicalmente contínua, seria uma totalidade homogênea. A matéria seria o Um – uma unidade finita ou infinita – sem a possibilidade de mudança ou movimento fora de si mesma, uma vez que não haveria fora dela. Nesse caso, todo movimento, como Zenão e Parmênides uma vez argumentaram, seria uma ilusão. Porém, se a matéria fosse Um ser total que contivesse todos os seres, o ser que contivesse todos os seres teria que ser diferente dos seres contidos por ele. O ser material seria, portanto, separado de si mesmo, ou seja, não total. Assim, alcançamos o paradoxo do Um que Gödel e outros descobriram há muito tempo:¹²² que o Um não pode ser incluído naquilo que ele contém. O *continuum* substancial sem movimento, portanto, resulta em uma concepção paradoxal de totalidade que não pode se incluir em sua própria totalidade.

Por outro lado, se os movimentos da matéria fossem substâncias ou processos *radicalmente descontínuos*, eles precisariam começar e terminar

radicalmente e, assim, paradoxalmente, não haveria movimento algum. A rigor, um “movimento radicalmente descontínuo” não é, de forma alguma, um movimento. Por exemplo, para uma entidade movendo-se do ponto A ao ponto B por meio de uma sucessão de saltos radicalmente descontínuos, a distância espaço-temporal entre cada salto seria dividida por uma infinidade de pontos intermediários, eles próprios divididos por uma infinidade de pontos intermediários, e assim por diante infinitamente. Além disso, se permanecesse a mesma entidade em cada novo salto, então essa entidade claramente não seria performativamente constituída. Em vez disso, poderíamos simplesmente dizer que uma entidade radicalmente discreta e abstrata passou por uma série de mudanças em sua localização ao longo de sua rota de A para B. Cada mudança na localização, então, não constituiria aspectos diferentes do mesmo movimento, mas pontos radicalmente diferentes sem qualquer movimento entre eles. O movimento radicalmente descontínuo, portanto, não é movimento, mas apenas uma *mudança* descontínua, formal ou lógica.¹²³

¹²¹ Endossamos totalmente como entendemos o uso que Barad faz do termo “dis/contínuo quântico”, em que a barra quebrando a primeira palavra performativamente invoca a noção de que a matéria não é “nem totalmente descontínua com continuidade, nem mesmo totalmente contínua com descontinuidade, e, em qualquer caso, certamente não uma consigo mesma” (BARAD, *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance*). No entanto, não adotamos esse termo devido à preocupação de pelo menos um de nós de que a barra possa ser mal interpretada como invocando um tipo de lógica inclusiva como aquela adotada pelo processo “contínuo” de atualizações totalmente descontínuas de Whitehead, cada qual é marcada pela “evaporação de toda indeterminação”, ao invés da lógica nem/nem da indeterminação performativa (WHITEHEAD apud EPPERSON, *Quantum Mechanics*, p. 135).

¹²² Cf. GÖDEL, *On formally undecidable propositions of principia mathematica and related systems*.

¹²³ Geach usou essa frase para descrever as teorias de mudança formal de Russell e McTaggart. GEACH, *God and the soul*, pp. 71-72. Cf. também a teoria da mudança de Alfred North Whitehead em WHITEHEAD, *Concept of nature*, p. 73. De acordo com Whitehead, mudança é apenas “a diferença entre ocasiões atuais compreendidas em algum acontecimento determinado” e, portanto, é “impossível atribuir ‘mudança’ a qualquer entidade atual”. Mudança e movimento, portanto, se relacionam a uma sucessão de entidades atuais e se constituem apenas pelas diferenças entre elas. Cada entidade é simplesmente “o que é” e o que se torna com todo o seu conjunto de relações com outras entidades inerentes a ela e, portanto, não pode *mudar* ou *se mover*.

Relação

O terceiro critério é que a matéria deve ser totalmente *relacional* e imanentemente causada por si mesma, caso contrário, ela permanece o objeto meramente passivo de outra agência imaterial, como Deus, a natureza ou as estruturas antrópicas. Isso tem consequências diretas para a prática filosófica do novo materialismo. Tanto o novo materialismo vital quanto o novo materialismo negativo postulam algo fora da relacionalidade (seja uma força vital, essências retiradas ou criação *ex nihilo*). Consequentemente, eles tratam o materialismo como um tipo estritamente ontológico de investigação sobre a natureza da matéria *como tal*. No entanto, se não há nada além de matéria performativa e cinética, então a própria investigação da ontologia deve sempre equivaler a uma prática material particular da matéria se observando, excluindo-se e, portanto, constituindo-se de novo.

Além disso, as relações são sempre assimétricas (temporalmente, espacialmente, politicamente e assim por diante) – *não planas*. Em contraste com o vitalismo, que nivela todas as relações em forças subjetivas generalizadas, e do OOO que elimina completamente todas as relações ao privilegiar as essências retiradas de objetos particulares, a abordagem performativa atende à assimetria – e, portanto, também à especificidade – de relações materiais particulares.¹²⁴

A ontologia não é meramente um construtivismo antrópico ou materialismo falho em que “o real” da matéria sempre

recua. Em vez disso, a matéria e as práticas ontológicas são realmente co-construídas e emaranhadas nos movimentos intermináveis de suas performances.

A investigação primária do novo materialismo, portanto, deve ser ontológica, mas não fundacional; ou seja, deve ser *historicamente relacional*.¹²⁵ Em outras palavras, não visa identificar a estrutura absoluta ou imutável do ser para todo o sempre (ser enquanto ser). Em vez disso, procura identificar, dada uma emergência histórica particular da qual nós mesmos somos uma parte integral e totalmente material, as condições reais dessa emergência.

Queremos ser absolutamente claros, entretanto: essa é uma noção de história na qual os humanos, quando estão envolvidos, estão lendo e escrevendo como performances particulares da leitura e (re)escrita da própria matéria. Para nós, o novo materialismo performativo é, portanto, uma *ontologia* estritamente histórica e *regional* da própria *prática ontológica*, limitada pelo presente, mas não redutível a ele – sem qualquer reivindicação ontológica sobre o possível ser do futuro. O materialismo performativo não é metafísica. Seguindo a leitura regressiva da história de Marx, podemos dizer que é precisamente o aparecimento de um maior emaranhamento material no Antropoceno que torna possível para nós essa nova ontologia histórica de uma matéria em movimento e emaranhada.¹²⁶

¹²⁴ Esse ponto requer mais espaço e vários exemplos. Cf. NAIL, *The figure of the migrant*.

¹²⁵ CHOAT, *Science, agency and ontology*.

¹²⁶ Os autores deste artigo estão desenvolvendo trabalhos na perspectiva do novo materialismo, em várias direções, seguindo esses três critérios. Cf. NAIL, *Being and Motion*; GAMBLE (mestrado em andamento); HANAN, *Rhetorical Economies of Power* (mestrado em andamento).

Referências

- BARAD, Karen. Performatividade pós-AHMED, Sara. Open forum imaginary prohibitions: some preliminary remarks on the founding gestures of the “new materialism”. *European Journal of Women's Studies*, v. 15, n. 1, pp. 23-39, 2008.
- ALAIMO, Stacy et al. (Ed.). *Material feminisms*. Indiana: Indiana University, 2008.
- ANGELA, Willey. Engendering new materializations: feminism, nature, and the challenge to disciplinary proper objects. In: ELLENZWEIG, Sarah; ZAMMITO, John. *The new politics of materialism*. London: Routledge, pp. 131-153, 2017.
- BACON, Francis. *The works of Francis Bacon*. Ed. James Spedding. London: Green, 1857-74.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University, 2007.
- BARAD, Karen. Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, spacetime enfoldings, and justice-to-come. *Derrida today*, v. 3, n. 2, pp. 240-268, 2010.
- BARAD, Karen. Transmaterialities: trans*/matter/realities and queer political imaginings. *GLQ: a journal of lesbian and gay studies*, v. 21, n. 2-3, pp. 387-422, 2015.
- BENNET, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke UP, 2010.
- BENNETT, Jane et al. *New materialisms: ontology, agency, and politics*. Duke University, 2010.
- BRAUNMÜHL, Caroline. Beyond hierarchical oppositions: a feminist critique of Karen Barad's agential realism. *Feminist Theory*, v. 19, n. 2, pp. 223-240, 2018.
- BRUINING, Dennis. Interrogating the founding gestures of the new materialism. *Cultural Studies Review*, v. 22, n. 2, pp. 21-40, 2016.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. London and New York: Routledge, 2011.
- CANGUILHEM, Georges. Aspects of vitalism. In: CANGUILHEM, Georges. *Knowledge of life*. New York: Fordham UP, 2008.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: biopolitics, racial mattering, and queer affect*. Durham: Duke UP, 2012.
- CHOAT, Simon. Science, agency and ontology: a historical-materialist response to new materialism. *Political Studies*, v. 66, n. 4, pp. 1027-1042, 2018.
- CONTY, Arianne Françoise. The politics of nature: new materialist responses to the Anthropocene. *Theory, culture & society*, v. 35, n. 7-8, pp. 73-96, 2018.
- DAVIS, Noela. New materialism and feminism's anti-biologism: a response to Sara Ahmed. *European journal of Women's Studies*, v. 16, n. 1, pp. 67-80, 2009.
- DESCARTES, René. *Discourse on method*. Adam and Tannery edition of the Oeuvres de Descartes. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1976.
- DOLNICK, Edward. *The clockwork universe: Isaac Newton, Royal Society, and the birth of the modern world*. New York: Harper Collins, 2011.
- ELLENZWIG, Sarah; ZAMMITO, John H. *The politics of materialism*. London: Routledge, 2017.
- EPPERSON, Michael. *Quantum mechanics and the philosophy of Alfred North*

- Whitehead. New York: Fordham University, 2004.
- GAMBLE, Christopher N.; HANAN, Joshua S. Figures of entanglement: special issue introduction. *Review of Communication*. v. 16, n. 4. pp. 265-280, 2016.
- GARAU, Rodolfo. Late-scholastic and Cartesian conatus. *Intellectual History Review*, v. 24, n. 4, pp. 479-494, 2014.
- GEACH, Peter. *God and the soul*. New York: Schocken, 1969.
- GLEICK, James. *Chaos: the making of a new science*. New York: Viking Penguin, 1987.
- GÖDEL, Kurt. *On formally undecidable propositions of principia mathematica and related systems*. New York: Basic, 1962.
- GRAHAM, Daniel W. *Explaining the cosmos: the ionian tradition of scientific philosophy*. Princeton: Princeton University, 2009.
- GROSZ, Elizabeth. *The incorporeal: ontology, ethics, and the limits of materialism*. New York: Columbia UP, 2017.
- HANDS, Joss. From cultural to new materialism and back: the enduring legacy of Raymond Williams. *Culture, theory and critique*, v. 56, n. 2, pp. 133-148, 2015.
- HARMAN, Graham. *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. New York: Open Court, 2011.
- HAYLES, N. Katherine. *Unthought: the power of the cognitive nonconscious*. Chicago: University of Chicago, 2017.
- HINCHLIFFE, Steve. Vibrant matter: a political ecology of things. *Dialogues in Human Geography*, v. 1, n. 3, p. 35, 2011.
- HOBBS, Thomas. De corpore. In: HOBBS, Thomas. *English Works*. [s. l.]: [s. e.], p. 109, 1845.
- KIRBY, Vicki (Ed.). *What if culture was nature all along?* Edinburgh: Edinburgh University, 2017.
- KIRBY, Vicki. *Judith Butler: live theory*. London: Continuum, 2006.
- KIRBY, Vicki. *Quantum anthropologies*. Durham: Duke University, 2013.
- KIRBY, Vicki. *Telling flesh: the substance of the corporeal*. New York: Routledge, 1997
- LACAN, Jacques. Rings of string. In: LACAN, Jacques. *Feminine sexuality*. Trad. Bruce Fink. New York: Norton, 1978
- LACAN, Jacques. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. In: *Reading French Psychoanalysis*. London: Routledge, 2014.
- LACAN, Jacques. *The seminar of Jacques Lacan: the four fundamental concepts of psychoanalysis*. Book XI. New York: WW Norton & Company, 1997.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Specimen dynamicum. In: *Philosophical papers and letters*. [s. l.]: Springer, Dordrecht, pp. 435-452, 1989.
- LEMKE, Thomas. An alternative model of politics? Prospects and problems of Jane Bennett's vital materialism. *Theory, Culture & Society*, v. 35, n. 6, pp. 31-54, 2018.
- LEMKE, Thomas. Materialism without matter: the recurrence of subjectivism in object-oriented ontology. *Distinktion: Journal of Social Theory*, v. 18, n. 2, pp. 133-152, 2017.
- LUNDBERG, Christian O. On missed encounters: Lacan and the materiality of rhetoric. In: *Rhetoric, materiality, & politics*. Eds. Barbara Biesecker and John Louis Lucaites. New York: Peter Lang, pp. 161-83, 1989.

- MANNING, Erin. *Relationscapes: movement, art, philosophy*. Cambridge: MIT, 2012.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. V. 5. Trad. Ray Brassier. London: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign*. Trad. Robin Mackay. Berlin: Freie Universität, 2012.
- MEILLASSOUX, Quentin. The immanence of the world beyond. In: CANDLER, Peter; CUNNINGHAM, Conor. *The grandeur of reason: religion, tradition and universalism*. London: SCM, 2009.
- MORTON, Timothy. Here comes everything: the promise of object-oriented ontology. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, v. 19, n. 2, pp. 163-190, 2011.
- MORTON, Timothy. *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota, 2013.
- MORTON, Timothy. *The ecological thought*. Cambridge: Harvard University, 2010.
- NAIL, Thomas. *Being and motion*. Oxford: Oxford University, 2018.
- NAIL, Thomas. *Lucretius I: an ontology of motion*. Edinburgh: Edinburgh University, 2018.
- NAIL, Thomas. *Lucretius II: an ethics of motion*. Edinburgh: Edinburgh University, 2020.
- NAIL, Thomas. *The figure of the migrant*. Stanford: Stanford UP, 2015.
- ROSIEK, Jerry Lee; SNYDER, Jimmy; PRATT, Scott L. The new materialisms and Indigenous theories of non-human agency: making the case for respectful anti-colonial engagement. *Qualitative Inquiry*, v. 26, n. 3-4, pp. 331-346, 2020.
- SALANSKIS, Jean-Michel. Some figures of matter: what is materialism? *Pli*, v. 12, pp. 5-13, 2001.
- SEDLEY, David. Epicurus' refutation of determinism. In: *SUZHTHSIS: Studi Sull epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: Biblioteca della Parola del Passato, 1983.
- SEDLEY, David. Two conceptions of vacuum. *Phronesis*, [s. v.], pp. 175-193, 1982.
- SULLIVAN, Nikki. The somatechnics of bodily inscription: tattooing. *Studies in Gender and Sexuality*, v. 10, n. 3, pp. 129-141, 2009.
- TAYLOR, Carol A. Close encounters of a critical kind: a diffractive musing in/between new material feminism and object-oriented ontology. *Cultural Studies? Critical Methodologies*, v. 16, n. 2, pp. 201-212, 2016.
- TUIN, Iris van der; DOLPHIJN, Rick. Ed. *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities, 2012.
- TUIN, Iris van der. Deflationary logic: response to Sara Ahmed's imaginary prohibitions: some preliminary remarks on the founding gestures of the "new materialism". *European Journal of Women's Studies*, v. 15, n. 4, pp. 411-416, 2008.
- WEHELIVE, Alexander G. *Habeas viscus: racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human*. Durham: Duke UP, 2014.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Concept of nature*. Cambridge: Cambridge UP, 1978.
- WILLEY, Angela. *Biopossibility: a queer feminist materialist science studies manifesto, with special reference to the*

question of monogamous behavior. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 41, n. 3, pp. 553-577, 2016.

WILSON, Elizabeth A. *Gut feminism*. Durham: Duke University, 2015.

WOLFE, Charles T. Varieties of vital materialism. In: ELLENZWEIG. Sarah;

ZAMMITO, John. *The new politics of materialism*. Routledge, pp. 44-65, 2017.

Recebido em 29 de setembro de 2021

Aceito em 14 de novembro de 2021



Sem título
(Gabriella Morais)

Técnica: pintura em tela

Engrenagens psi-jurídicas na conformação do inimigo patologizado: o caso da Cracolândia

Psycho-legal machine in the conformation of the pathologized enemy: the Cracolândia case

Danilo Pescarmona*

Resumo: O presente artigo se propõe a discutir a região conhecida como *Cracolândia* enquanto um laboratório de experimentações da ação política no contemporâneo. Adotamos essa definição na medida em que nesse território é testada uma série de práticas voltadas à militarização da vida e que será experimentada em outras territorialidades sob a forma de repressão e controle de corpos, bem como ao aprimoramento das práticas de exceção. Paralelamente, utilizaremos a genealogia foucaultiana para demonstrar como o conceito de anormal, entendido como o inimigo patologizado, é preenchido pelo usuário de crack – uma subjetividade reduzida à sua condição patológica de dependente químico que perdeu sua racionalidade em função do uso compulsivo da substância –, e sobre o qual incidirá às medidas autoritárias em função do risco que representa. Com essa discussão, pretendemos demonstrar que elementos de exceção convivem no interior da democracia e fundam as características da violência na sociabilidade brasileira.

Palavras-chave: estado de exceção; militarização; anormalidade; biopolítica.

Abstract: This paper aims to discuss the region known as *Cracolândia* as a laboratory for experimenting with contemporary political action. We adopted this definition insofar as a series of practices that aims the militarization of life, which are tested in this territory, what will be tried in other territories in the form of repression and control of bodies, as well as the improvement of exceptional practices. At the same time, we will use the Foucaultian genealogy to demonstrate how the concept of the abnormal, understood as the pathologized enemy, is filled by the crack user – a subjectivity reduced to his pathological condition of a drug addict who lost its rationality due to the compulsive use of the substance –, which will focus on authoritarian measures depending on the risk it represents. With this discussion, we intend to demonstrate that exceptional elements coexist within democracy and found the characteristics of violence in Brazilian sociability.



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.

* Graduação em Psicologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Especialização em Saúde Mental e Reforma Psiquiátrica pelo Instituto Sedes Sapientiae. Mestre e Doutorando em Filosofia pela Unifesp – Campus Guarulhos. Membro do Núcleo de Filosofia e Política (FiloPol) – Unifesp – Campus Guarulhos. Psicólogo com experiência de atuação nas políticas públicas de Assistência Social e de Saúde Mental. Atualmente, trabalhador da Rede de Atenção Psicossocial em um CAPS Álcool e Drogas na cidade de São Paulo. Interesse por pesquisas relacionadas aos processos de subjetivação sobretudo relacionados a medicalização da sociedade no neoliberalismo. E-mail: danioppescarmona@gmail.com.

Keywords: state of exception; militarization; abnormality; biopolitics.

Introdução

[...] os pobres espíritos perdidos pelos caminhos desconhecidos, estes são infames com a máxima exatidão; eles não existem senão através das poucas palavras terríveis que eram destinadas a torná-los indignos para sempre da memória dos homens.¹

Cena 1 – São Paulo, região da Cracolândia – 03 de janeiro de 2012:

No dia 03, [Pe. Júlio Lancelotti] descreve o local como praça de guerra, perseguições constantes, carros de polícia dirigidos contra as pessoas, motocicletas passando sobre os pés dos usuários e tiros de balas de borracha durante a noite. [...] Os militares estavam todos de arma em punho, apontadas à população, inclusive um dos policiais o fazia sobre a motocicleta conduzindo-a com uma única mão. Os policiais arbitrariamente realizavam revistas na população, sem que houvesse qualquer indício de uso, porte ou tráfico de drogas, criando um clima de terror. O depoente presenciou momentos em que viaturas militares tangiam a população, de modo a revelar uma estratégia de atuação para criar medo na população. Um dos episódios ocorridos durante a operação foi o de policiais militares que estavam obrigando a população a se locomover, não permanecer parada em determinado lugar, ao que o declarante disse aos policiais que ninguém estava obrigado a sair de nenhum lugar se não estivesse cometendo um crime. Os policiais, de arma em punho, ameaçavam a população e quase chegaram a invadir uma Igreja Batista existente na região, tendo o declarante impedido que os policiais o fizessem colocando-se na frente deles e dizendo que ali era um local sagrado.²

Cena 2 – São Paulo, região da Cracolândia – 17 de janeiro de 2017:

Foi com bombas de gás, balas de borracha e spray de pimenta que policiais do Batalhão de Choque da Polícia Militar de São Paulo atacaram pessoas em situação de rua e dependentes químicos na Cracolândia na

noite de ontem (17/01), no bairro Luz, região central da capital paulista. ‘Cheguei na Craco após o confronto, por volta das 21h. Logo na chegada encontrei um senhor com ferimentos no rosto, na Praça Princesa Isabel. Ele disse que foi agredido por policiais durante a invasão do fluxo’, conta Luiz Júnior, integrante da Craco Resiste. Na região da Praça Júlio Prestes também havia diversas viaturas e motos da ROCAM (Ronda Ostensiva com Apoio de Motocicletas) e o Batalhão de Choque cercou as ruas Helvétia e alameda Dino Bueno, onde se concentram as centenas de moradores da Cracolândia.³

Falar daqueles que ocupam a região chamada *Cracolândia* é retomar a nossa própria história, que insiste em reproduzir práticas de tortura. O regime de continuidade de práticas autoritárias no interior da sociedade brasileira indica que a nossa incipiente democracia tem operacionalizado sistematicamente a anulação de vetores dissidentes que, de uma forma ou de outra, estão à margem da governabilidade hegemônica. Isso significa dizer que as práticas de governo permanecem produzindo seus inimigos internos. Na atualidade, eles variam “entre ‘bandidos’, militantes do MST, craqueiros, jovens negros e pobres, vândalos, terroristas a depender do contexto [...]”.⁴

Exemplos como os acima mencionados – de pessoas e grupos que têm suas vidas expostas à precariedade – indicam que o discurso e as práticas securitárias na contemporaneidade são elementos que podem nos fornecer pistas para identificar os atuais modos de controle das vidas políticas em nossa sociedade. Ou seja, a produção discursiva contemporânea tem assumido cada vez mais a ideia de que se experimenta nas práticas sociais a efetivação de uma guerra cujos alvos seriam os inimigos em condição patológica, que convivem

¹ FOUCAULT, *A vida dos homens infames*, p. 210.

² SÃO PAULO, *Ação civil pública*, pp. 46-47.

³ ARROYO; SANSÃO, *Ponte Jornalismo*.

⁴ TELES, *O abismo na história*, p. 31.

perigosamente em meio aos indivíduos normais, trazendo risco à sociedade. Vidas que, em suma, devem ser eliminadas em detrimento de outras.

Apresentados esses elementos introdutórios, o artigo se estrutura da seguinte forma: em um primeiro momento, pretende-se traçar um panorama histórico do território conhecido como *Cracolândia*, localizada no Centro da capital paulista. Na sequência, trabalhamos a emergência do crack como problema político e algumas disputas em torno do território; por exemplo, as políticas de tratamento aos usuários de crack e recente militarização da região. Essas questões nos fornecem subsídios para apresentar uma das principais hipóteses do presente estudo, segundo a qual a *Cracolândia* constitui-se como um laboratório de experimentações políticas e de práticas de controle e militarização a céu aberto no contemporâneo, implementadas em diferentes contextos a depender da necessidade.

Posteriormente, utilizaremos sobretudo a analítica foucaultiana a fim de estabelecer as articulações do poder que permitem conceber o usuário de crack como indivíduo perigoso a partir das engrenagens psi-jurídicas como fundamento da anormalidade. Nesse sentido, o risco que esse indivíduo representa é o que engendra processos de subjetivação do inimigo patologizado e que, no limite, pode ser eliminado em nome da defesa da sociedade, sendo esse o elemento central do paradigma biopolítico na contemporaneidade. Por fim, concluímos com a noção de que a *Cracolândia* é a expressão de um elemento chave da política brasileira: a perpetuação de práticas autoritárias no

interior da democracia cuja essência é o incremento das formas de produção da morte de grupos que ocupam territórios de exceção, mediante a lógica e a manutenção de uma guerra intermitente.

1. Breve história de um território em confinamento

A região conhecida como *Cracolândia*, localizada no bairro da Luz em São Paulo, tem se tornado, nas últimas décadas, o centro de uma série de disputas em função do fato de se tratar de uma das principais cenas de uso aberto de drogas que se tem conhecimento. As pessoas que lá permanecem – ou que lá estão momentaneamente para o consumo imediato de drogas – trazem diversas implicações para as políticas implementadas na região que vai desde estratégias de saúde até tentativas de reurbanização da área. Seus habitantes carregam o estigma de tudo o que é considerado como ruim na sociedade e deve ser banido das práticas sociais ditas normais.

Em um breve apanhado histórico, a *Cracolândia* é um derivativo da época em que essa região era intitulada *Boca do Lixo*. Desde as décadas de 1920 e 1930, a *Boca do Lixo* era o local em que a boemia paulistana se concentrava, ficando conhecida como o reduto da prostituição, dos jogos ilegais, das produções cinematográficas de baixo orçamento e do uso de drogas. Desde então, a região foi alvo de uma série de intervenções de segurança a fim de que suas práticas se restringissem aos seus domínios e que, conseqüentemente, não contaminasse os bons costumes de outras áreas da cidade.⁵

⁵ SÃO PAULO, *Ação civil pública*.

No início da década de 1980, uma importante mudança ocorreu no bairro da Luz: o terminal rodoviário da Praça Júlio Prestes foi desativado e, em seu lugar inaugurou-se a rodoviária do Tietê. A Luz deixa, então, de receber os imigrantes recém-chegados das diversas partes do país e, conseqüentemente, muitos hotéis, pensões e pontos comerciais da região foram gradativamente desativados. Aos poucos, muitos desses locais passaram a receber usuários de drogas em busca de privacidade para o consumo de álcool, maconha e cocaína.

Paralelamente, uma nova droga começa a ser consumida no início dos anos 1990 na cidade São Paulo. O crack⁶ – mistura de pasta base de cocaína e bicarbonato de sódio – é administrado via o trago da fumaça, após a queima da pedra. Suas primeiras apreensões, pelo Departamento de Narcóticos de São Paulo, ocorreram entre os anos 1987-1989, nos bairros pobres e principais pontos de venda de drogas da Zona Leste da cidade, entre eles São Mateus, Cidade Tiradentes e Itaquera.⁷

Os dois fatores apontados acima – o aparecimento do crack como nova substância a ser consumida por grupos marginalizados e a progressiva degradação do bairro da Luz – transformaram esse território naquilo que se convencionou chamar de *Cracolândia*. O novo nome pejorativo, outorgado pelos meios de comunicação de massa, faria alusão à Disneylândia, um grande parque de diversões no qual o tráfico e

o consumo de crack ocorrem a céu aberto e em qualquer hora do dia.⁸

Um das explicações para que as cenas de uso de crack se deslocassem das periferias da Zona Leste para o Centro da capital está no fato de que os usuários se afastaram de seus bairros de origem a fim de escapar da intensa violência policial, logo no começo da década de 1990. Na região central há uma maior visibilidade das pessoas que se encontram em diferentes contextos de vulnerabilidade social, bem como uma maior oferta e diversidade de serviços e de políticas públicas. Atualmente, esse fluxo das periferias ao Centro em função do crack se dá pela política de interdição imposta pelo Primeiro Comando da Capital (PCC) a usuários compulsivos de crack que poderiam acarretar uma diversidade de problemas nas periferias da cidade.⁹

2. Um campo em disputa chamado *Cracolândia*: o crack como continuação da guerra por outros meios

Ao longo dos anos, tem-se construído, a partir de diversos operadores, um pânico moral em torno do crack. A substância é concebida como perigo biológico que coloca em risco a ordem social. Nesse contexto, seu consumo levaria à dependência já nas primeiras tragadas, fazendo com que o indivíduo perca os laços que constituíram sua história de vida, como família, amigos e trabalho, passando a viver em função do uso

⁶ O crack surgiu na década de 1980 nos EUA. Ele é a consequência direta da repressão dos pontos de refino da cocaína pela política de Guerra às Drogas, empreendida inicialmente por Richard Nixon e continuada por Ronald Reagan. Com tal política, a matéria prima da cocaína, conhecida como pasta base, começou a ficar retida nos principais países de produção da folha de coca e, como resultado, era necessário diminuir os custos de produção e comercializar o excedente de pasta base para manter a economia do tráfico de drogas. A solução encontrada foi transformar a cocaína em uma substância fumável pela mistura de pasta base e bicarbonato de sódio.

⁷ STRANO, *Crack*.

⁸ TELES, *Democracia, segurança pública e coragem para agir na política*.

⁹ RUI, *Fluxos de uma territorialidade: duas décadas de "cracolândia" (1995-2014)*.

repetitivo e das sensações que ela provoca. É essa substância que é capaz de, ao mesmo tempo, alterar o padrão normal do corpo, fazer com que aquele que a consome viva em função dela e colocar em risco a sociedade por se tratar de uma epidemia.

Esse panorama, suscitado pelo perigo da droga, faz com que essa região seja o foco privilegiado de inúmeras políticas que funcionam sob uma lógica de experimentação, que a princípio são destinadas aos usuários de drogas do território, mas que são testadas e implementadas em outros âmbitos do contexto político e social. Por exemplo, as constantes operações policiais utilizam-se de tecnologias avançadas – drones, câmeras, monitoramento via satélite, o exoesqueleto, conhecido como *Soldado Robocop* etc. – que também são operacionalizadas em protestos de rua, repressão aos movimentos sociais, segurança dos megaeventos esportivos. Esses elementos são traços do que podemos denominar de guerra contínua e de baixa intensidade.¹⁰ Contínua porque é necessário que todos os focos de desordens sejam monitorados e antecipados. A noção de baixa intensidade, por sua vez, tem relação com o uso de tecnologias empregadas: ao invés dos tanques de guerra – como numa guerra tradicional – drones, segurança particular, dentre outros, ganham destaque nessa nova logística de gestão dos conflitos.

Sobretudo, essas tecnologias imprimem uma nova gestão dos conflitos. Elas pressupõem uma espécie de supressão do combate ao mesmo tempo em que permite que o Estado possa incrementar e intensificar o poder soberano de vida

e de morte sobre os indivíduos. Ao se valer de meios sofisticados de identificação e controle – cujo maior exemplo é o drone – o Estado pode empregar o direito seletivo de matar, o que significa afirmar que não se trata de estabelecer conflitos generalizados contra toda a população, mas de utilizar os meios necessários para conhecer, delimitar e eliminar pontual e constantemente os inimigos. Logo, “a generalização [dessas estratégias] implica a tendência a uma mutação das condições de exercício do poder de guerra, e isso na relação do Estado com seus próprios sujeitos”.¹¹

Tal conjuntura encontra no espaço urbano seu principal alvo de incidência, uma vez que são nas grandes cidades que o discurso de guerra e o clamor pela segurança se afloram de modo mais incisivo. A população precisa se sentir com medo (desde os considerados traficantes até supostos terroristas) para que dispositivos securitários encontrem sua razão de ser. Guerra contra as drogas ou o combate ao crime são o álibi propício para que todo um aparato securitário encontre sua razão de existir, fazendo com que a lógica da guerra esteja presente no cotidiano das cidades. A militarização recente coloniza “espaços e locais cotidianos da vida urbana, impondo paradigmas que projetam a própria vida como uma guerra dentro de um campo de batalha sem limites”.¹²

Encontramos, sob a mesma perspectiva, as disputas discursivas-institucionais no que diz respeito a modelos de tratamentos destinados aos usuários de crack. Toda uma ampla rede composta de saberes médicos, jurídicos, securitários etc. que advogam, de um lado, a

¹⁰ GRAHAM, *Cidades sitiadas*.

¹¹ CHAMAYOU, *Teoria do drone*, p. 26.

¹² GRAHAM, *Cidades sitiadas*, p. 443.

abstinência total e, de outro, as estratégias de redução de danos.

A primeira atua na perspectiva de disciplinarização dos corpos, mediante internalização de comportamentos e de uma moral rígida sob o argumento de que a droga é um mal a ser extirpado por acarretar desordens tanto no âmbito individual quanto em questões sociais. Além disso, ela encontra seu sustentáculo fundamentalmente em um eixo médico, a partir de três vertentes principais: a primeira, que associa o usuário a um doente que, inevitavelmente, necessita de intervenção médica; a segunda, por sua vez, apresenta a droga como o agente transmissor de uma “doença”, remetendo-se à moralidade de que o usuário é um viciado ocioso; cujo estilo de vida representa tudo aquilo que deve ser evitado, uma vez que a droga é o prazer proibido. Por fim, a terceira perspectiva se refere ao discurso que associa a droga e o usuário a contextos de crime e que serve à ativação de dispositivos jurídicos-punitivos.¹³

No paradigma da abstinência, o usuário apresenta uma história uniforme no que diz respeito a sua trajetória de consumo. Uma série de desvios, explicados por diversos elementos presentes em sua história de vida – pobreza, contextos de violência etc. – explicam o diagnóstico psiquiátrico de dependente químico, havendo uma relação de coincidência entre a história e a conceituação posterior de doente. Nesses termos, a intervenção privilegiada é a medicalização intermitente do corpo e a internação em instituições de confinamento. Tal regime de verdade produz um tipo de subjetivação cuja característica é a vigilância e o policiamento de si mesmo em relação a

um mal que está sempre à espreita – o que vulgarmente se chama recaída – e do qual o indivíduo é impotente.

De outro lado, apresenta-se a noção de redução de danos como um conjunto de estratégias consideradas opostas à ideia de abstinência. No Brasil, a emergência da redução de danos ocorreu na cidade de Santos, no fim dos anos 1980, com a distribuição de seringas a usuários de drogas injetáveis, com o objetivo de diminuir a incidência do contágio pelo vírus HIV. Essa ideia trabalha basicamente com a perspectiva de que as ações na área da saúde devem instrumentalizar o usuário no sentido de que ele é o responsável pelos seus cuidados em saúde, cabendo a ele, portanto, a decisão pela manutenção, diminuição ou interrupção do consumo. Em contraposição a um indivíduo que recebe as intervenções em saúde passivamente, como no modelo adotado pela lógica da abstinência, a perspectiva da redução de danos considera que o sujeito usuário é ativo e protagonista de sua saúde, reivindicando a implementação e melhorias em políticas públicas no intuito de garantia e preservação de direitos considerados básicos.

Essa prerrogativa deriva do fato de a saúde ter se tornado uma preocupação central. Nesse sentido, é dever de todas as instâncias sociais, inclusive do próprio indivíduo, zelar pela saúde, gerando “uma série de prescrições concernentes não apenas à doença, mas também às formas gerais da existência e do comportamento (os alimentos, as bebidas, a sexualidade e a fecundidade, a maneira de se vestir, a instalação típica do habitat)”.¹⁴

¹³ BENTES, “É pau, é pedra, é o fim do caminho”: a construção social da epidemia de crack e outros pânicos.

¹⁴ FOUCAULT, *A política de saúde no século XVIII*, p. 368.

É possível conjecturar que a redução de danos se enquadra nessa contextualização. Como instrumento para fomentar a vida dos usuários de drogas, essas políticas estão pautadas na normalização e no controle dos corpos via políticas de saúde como mecanismos de segurança sobre uma determinada população, fundamentando-se nas noções de risco, vulnerabilidade, exclusão social, dentre outras.

Ao postular que a redução de danos tem como mote a condição de que cada um possa escolher de que modo faz uso de determinada droga, constitui-se a ideia de governamentalidade (ação de conduzir), na medida em que os indivíduos devem ser capazes de governar-se a si mesmos na gestão de sua vida como capital humano.¹⁵ Como biopolítica que produz e fortalece a vida enquanto espécie, a redução de danos busca mobilizar os usuários de crack e de outras drogas a serem novamente eficientes para si e para a sociedade.

A redução de danos passa “a capturar usuários e ex-usuários de drogas, investindo em transformá-los em capital humano útil ao Estado e às instituições sociais que fomentam a governamentalização de si e dos outros”.¹⁶ Desse modo, os programas anti-crack visam senão a interrupção total do consumo, ao menos um consumo responsável para que o indivíduo possa voltar a exercer uma cidadania que lhe foi confiscada pelo crack; passam a ser novamente geradores de trabalho e renda pela retomada da condição de saúde.

Temos a constatação de que os usuários de crack, em certa medida, interessam à

economia neoliberal por apresentarem histórias de superação à situação de vulnerabilidade de antes; são, dessa forma, capital humano dotado de atributos que os impulsionam a serem empreendedores de si mesmos. Retomando a suposta normalidade em suas relações, não precisam ficar encarcerados; são, em contrapartida, assujeitados por outros mecanismos de controle.

Por fim, embora a redução de danos tenha uma construção teórico-política considerada mais progressista pelo fato de ser fundamentada em princípios dos direitos humanos, é possível perceber que, na realidade, ela atua como um mecanismo de ajuste na conjuntura proibicionista. Ela é acomodada de modo a gerir pequenas reformulações, de forma a não produzir grandes cisões na economia lucrativa e punitiva das drogas. Caso uma mudança estrutural ocorresse de fato, ela “acabaria com a ilegalidade necessária à existência do capitalismo e do Estado, algo imprescindível para a manutenção da corrupção indispensável à sobrevivência de ambos”.¹⁷

3. Cracolândia como laboratório das práticas de controle a céu aberto

Apresentando um breve panorama a respeito de alguns dos jogos de força presentes no território conhecido como *Cracolândia*, procuraremos, nessa seção, conceber essa territorialidade como um laboratório privilegiado das experimentações políticas na contemporaneidade. Incide sobre esse território uma miríade de relações de poder que, do ponto de vista

¹⁵ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*.

¹⁶ ROSA, *Drogas e liberdades*, p. 53.

¹⁷ ROSA, *Drogas e liberdades*, p. 56.

foucaultiano, atua positivamente como uma máquina produtiva. Ela produz subjetividades, aprimora as formas de controle dos corpos a céu aberto, implementa estratégias de tratamento – via pesquisa e fomento financeiro de políticas públicas –, bem como atua de modo a legitimar determinadas políticas de urbanização, permitindo o desenvolvimento e o aperfeiçoamento de estratégias e discursos securitários etc.

Esses elementos introdutórios permitem ampliar o conceito de *Cracolândia* para além de um espaço no qual inúmeros indivíduos consomem substâncias ou no qual a venda de drogas acontece livremente, em qualquer parte do dia, como os discursos hegemônicos – midiáticos, médicos, securitários etc. – a conceituaram desde sua emergência. Ampliando a definição, a região tem se constituído como um laboratório em que são testados e implementadas estratégias políticas em diversas áreas e para além de seus domínios geográficos. Podemos afirmar, portanto, que é nessa positividade das relações de saber-poder,¹⁸ naquilo que a região fomenta e produz de conectividade em outros pontos de capilaridade de atuação do poder, muito mais do que àquilo que esses jogos aparentemente possam reprimir, que faz com que a *Cracolândia* ainda (r)exista.

Um laboratório é o espaço no qual, sob condições de controle específicas, uma série de circunstâncias serão testadas e modificadas a fim de que se obtenha determinado resultado. Para que atenda a um objetivo específico, um experimento deve apresentar três etapas sucessivas. A primeira é testar para que sejam garantidas todas as medidas buscando

obter os resultados almejados. A segunda, – aprender – diz respeito a avaliar aquilo que funciona ou não, tanto em relação ao experimento em si quanto ao resultado que se obteve. E a última, adaptar, pressupõe aplicar os experimentos, adequando a metodologia conforme as particularidades de cada ambiente ou situação. Utilizando estas condições de controle, os experimentos têm como prerrogativa evitar erros “ao oferecer aos formuladores de políticas e profissionais uma evidência robusta da eficácia de uma política e assegurar que se sabe o que teria acontecido se não houvesse intervenção”.¹⁹

Os experimentos controlados em laboratório têm ganhado cada vez mais destaque no cenário das políticas públicas por serem utilizados para testar sua eficácia, pelos custos de aplicação e por serem capazes de avaliar fatores de risco em relação aos quais essas mesmas políticas públicas desejam intervir. Os experimentos fornecem subsídios, em forma de cálculos e de outros dados, para o desenvolvimento de políticas em diversos setores: segurança, saúde, assistência social etc.

Os experimentos também facilitam que ajustes e adaptações sejam promovidos nas políticas públicas conforme a necessidade, sem que elas precisem ser totalmente descartadas, evitando o risco de desperdiçar recursos financeiros. Assim, “testar pequenas partes de um programa possibilita que os formuladores de políticas refinem continuamente a política, aprimorando o aspecto particular do tratamento que tenha o maior impacto”.²⁰

¹⁸ FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*.

¹⁹ HAYNES et al., *Testar, aprender, adaptar*, p. 22.

²⁰ HAYNES et al., *Testar, aprender, adaptar*, p. 16.

A partir dessa concepção de laboratório, o que está em jogo não é a compreensão de que, por exemplo, a *Cracolândia* seja um local que viola direitos humanos fundamentais em decorrência das ostensivas operações policiais; ou mesmo a arena em que embates sobre as políticas de tratamento que seriam mais eficazes aos usuários sejam travados. O foco no território não são os usuários, em termos das condições em que se encontram, muito menos o seu cuidado, mesmo que à primeira vista aparente ser esse o alvo. Ao contrário, passando pelas formas de assistência ao empreendimento militarizado, ganha destaque a noção de que a *Cracolândia* é uma modalidade e um aprimoramento das formas de controle a céu aberto.

Para aprofundar de que modo se dá esse novo processo de captura, as considerações de Deleuze²¹ sobre a sociedade de controle são relevantes. Segundo o autor, o controle é o produto tanto do advento de novas tecnologias – como o computador e sua inserção global sobre o atual modo de vida – quanto de uma crise das tecnologias disciplinares, embora elas continuem existindo e exercendo poder.

O controle não precisa ser realizado mediante o enclausuramento; ao contrário, ele pode e faz conjugar liberdades que passam por um novo processo de gestão. Ele se expressa, por exemplo, em toda trama institucional e securitária que mapeia e estipula limites aos fluxos nas grandes cidades. Ele opera por modulações ajustadas à cada necessidade mediante sistemas de recompensa e diversos outros benefícios que permitem a captura dos indivíduos.

O controle é fluido e, por essa razão, está absolutamente expandido, na medida em que é exercido pelos fluxos, bases de dados, transações e por outras relações imateriais que detectam o indivíduo, esmiúçam seu comportamento e produzem subjetividades. Sua fluidez ocorre também pelo fato de que muitas vezes ele se vale de tecnologias sutis, pois não necessariamente precisamos sentir que estamos sendo controlados. Não precisaremos, por exemplo, ser punidos caso não queiramos fornecer nossos dados pessoais. Basta que participemos de uma brincadeira desprezível no Facebook a fim de “descobrir” como seria nossa fisionomia caso fôssemos do sexo oposto; basta fornecer o CPF em troca de um “desconto” em um estabelecimento comercial; basta o governo obrigar que coloquemos uma foto no Bilhete Único²² em nome da “segurança” contra eventuais fraudes etc.

De modo análogo, temos, na atualidade, a produção de confinamento e a fixação de certos grupos a territorialidades específicas, o que indica a produção de verdadeiras engenharias sofisticadas de controle, na perspectiva de serem efetivadas a céu aberto. Principalmente em periferias ou em áreas consideradas de risco, é notório a atuação de uma rede de serviços e ações públicas e privadas. Em princípio, tais políticas podem indicar uma maior participação democrática e acesso a direitos, porém sua atuação bloqueia outras formas de acesso ao restante da cidade, mantendo certos grupos restritos a territórios em constante conflito. A configuração e as táticas desse confinamento a céu aberto são:

²¹ DELEUZE, *Conversações*.

²² Cartão utilizado para o pagamento das tarifas dos transportes públicos na cidade de São Paulo.

[...] atividades culturais e esportivas, acesso a determinadas áreas controladas por polícias comunitárias, líderes comunitários e/ou agentes do tráfico, escolas multiuso, atuação de ONG's, circulação regulada por bilhetes eletrônicos de transporte público/estatal, enfim, um leque infinito de opções que seduz e convoca os moradores de uma determinada região a não saírem do lugar, ou, caso saíam, regressarem o mais rápido possível após cumprir a jornada de trabalho, que muitas vezes ocorre no mesmo bairro que mora, em alguma ONG ou boca de fumo e cocaína, ou ainda no bairro de bacanas ao lado da favela, que também tem seu acesso controlado por câmeras e portarias de polícias privadas. Enfim, controle policial dos fluxos de pessoas e valores materiais e imateriais para todo lado que se movimenta.²³

Toda uma série de políticas sociais, de combate à criminalidade ou de preservação do meio ambiente, combinadas com penalizações e outras intervenções policiais pontuais, tem como propósito implementar nessas áreas novas modalidades de controle, focadas na prevenção de supostos focos de risco. Tal constatação faz dessas regiões alvos do capital financeiro-especulativo e inculca nos habitantes a noção de participação social como modo de alterar as condições de vida; mas, claro, permanecendo nas periferias. Portanto, “a combinação entre assistência social, reurbanização de favelas ou de centros históricos e ação repressiva policial dessa intervenção ambiental mostra que a polícia repressiva ou assistencial é o agente privilegiado, pois o alvo é o controle da circulação dos fluxos”.²⁴

As prerrogativas que sustentam essa lógica encontram-se nas bases do neoliberalismo para o qual o sujeito é o único responsável por sua ascensão ou fracasso. Mais do que uma teoria econômica, o neoliberalismo constitui-se

como uma racionalidade de governo e de subjetivação que inculca a lógica da concorrência e da empresa como norma geral de vida.²⁵ Com o enfraquecimento do papel do Estado no âmbito do desenvolvimento de políticas de bem-estar-social, cabe ao indivíduo governar a si mesmo e encontrar os meios necessários para empreender em uma economia cada vez mais agressiva, afrouxando a função do Estado. Além disso, tal dinâmica corrói a noção cidadania, alicerçada na garantia de direitos sociais; e, em contrapartida, temos um contexto de incremento das “desigualdades sociais na distribuição dos auxílios e acesso aos recursos em matéria de emprego, saúde e educação, ela reforça as lógicas sociais de exclusão que fabricam um número crescente de ‘subcidadãos’ e ‘não cidadãos’”.²⁶

Assim, os controles a céu aberto são mecanismos executados por esses agentes e pela própria população a que se destina essas ações.

É um dispositivo inclusivo que amplifica as modalidades de encarceramento e se faz, também, nas relações estabelecidas entre as pessoas que convivem sob uma governamentalidade (governo das condutas), respeitando-a e produzindo práticas de subjetivação que as imobilizam, não por uma imposição externa, mas por um desejo profundo e voluntário em se manter na condição de assujeitados por apreciarem os espaços de confinamento a céu aberto que habitam e aprenderam a amar.²⁷

No jogo flexível e combinado entre repressão e cuidado, o controle se dá pelo fato de que o usuário de crack “passa a servir como objeto da punição e insumo para pesquisas e sondagens regulares que se destinam a essa

²³ AUGUSTO, *Para além da prisão-prédio*, p. 265.

²⁴ AUGUSTO, *Para além da prisão-prédio*, p. 265.

²⁵ DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*.

²⁶ DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, p. 381.

²⁷ AUGUSTO, *Para além da prisão-prédio*, p. 270.

população específica”.²⁸ As práticas de governo, fomentadas por esses dispositivos, almejam interferir na dinâmica do risco, diminuindo e transformando o indivíduo em um cidadão consciente de seus poucos direitos e capaz de agir em conformidade com aquilo que lhe é esperado.

Com isso, todos os envolvidos atuam como polícia de si e dos outros com o intuito de monitorar, afixar, capturar circulações e fluxos; ora punindo, ora oferecendo favores e migalhas sob a forma de políticas públicas. Configuração essa que continua executando a mecânica prisional na relação entre punição e correção-adaptabilidade, tal como postulado por Foucault;²⁹ mas agora sem os muros claramente delimitados.

Nessa conjuntura, o que se configura como *Cracolândia* é o dispositivo heterogêneo, formado por enunciados científicos, mídias de comunicação, redes de instituições, aparatos estatais, pesquisas, entre outros elementos, que atendem a objetivos e funções estratégicas. Em outras palavras, esse território é, acima de tudo, o diagrama móvel pelo qual jogos de forças específicos, dispostos sob a forma de táticas e estratégias de poder e resistência atuam no sentido da produção de subjetividades e de modos de governar territórios considerados de risco. A máquina produtiva, portanto, diz respeito a um território em que se conjugam a degradação e o crime, aliados ao controle disciplinar empreendido pelas diversas ONG's que oferecem estratégias pedagógicas de

tratamento aos usuários, bem como à violência policial etc.

A *Cracolândia*, nessa perspectiva, é uma organização que funciona; ela coloca em movimento uma série de fatores, ativa redes de conexão, produz agenciamentos de toda ordem, exercendo as mais diversas utilidades no tecido social. A região possui uma autonomia vital em relação àquilo que produz, possuindo também um regime próprio de enunciação. Da *Cracolândia*-máquina se extraem diversos níveis de produção: política, econômica, social, cultural, colocando em relação níveis heterogêneos de elementos para produzir determinadas finalidades e outros pontos de articulação.

4. A aliança psi-jurídica e a categoria do risco como fundamento da anormalidade

Como afirmamos anteriormente, o crack vem assumindo ao longo dos anos a imagem do perigo biológico que, ao ser consumido, leva o indivíduo a estágios de degradação em diversos âmbitos de sua vida. O crack é essa substância que leva o seu consumidor a uma rápida dependência; o organismo passa a ficar à mercê do prazer fugaz que a droga pode oferecer.³⁰ Mais do que isso, o regime normal da vida – que engloba padrões de alimentação, sono, trabalho, relacionamentos etc. – ficaria ameaçado pela necessidade de obter a recompensa constante propiciada pela substância. Tal contexto levaria ao comprometimento da saúde física e mental e a contextos diversos de vulnerabilidade e à miséria. A *Cracolândia* é apenas esse local de

²⁸ AUGUSTO, *Para além da prisão-prédio*, p. 271.

²⁹ FOUCAULT, *Vigiar e Punir*.

³⁰ Durante minha experiência como trabalhador da região da Luz, em um projeto com pessoas em situação de rua da Secretaria de Assistência Social (SMADS-SP), muitos usuários de crack relatavam que sempre buscavam a experiência obtida pela primeira tragada no cachimbo que nunca era obtida novamente.

concentração em que a vida encontra esse estágio máximo de corrosão e infâmia.

O quadro acima apresentado remete à síntese do pânico moral em torno do consumo de crack. De um lado, temos a redução do indivíduo como construção patológica do que veio a se chamar de dependência química – comportamento repetitivo em busca do prazer. O sujeito perde sua autonomia em decorrência da ativação do sistema de recompensa ativado pelos neurotransmissores. De outro lado, em consequência dos contextos de vulnerabilidade, esse usuário passa a ser um criminoso em potencial; tende a praticar delitos visando a garantia de suas necessidades básicas, bem como o sustento do consumo.

Temos, portanto, uma construção psi-jurídica que combina patologia e comportamentos indesejáveis fundamentados a partir da noção de dependência química. Esse conceito, tal como o conhecemos, é fruto da composição de três fatores: o primeiro, a intensa categorização de inúmeros comportamentos tomados como diagnósticos psiquiátricos. O segundo, relaciona-se com a disseminação dos tentáculos da neurociência como nova ciência-verdade que localiza no funcionamento cerebral a gênese de nossos pensamentos e atitudes. E, por fim, a problemática relativa ao comportamento compulsivo, que leva o indivíduo à constante repetição de um padrão.³¹

O crack em interação com os neurotransmissores ativa os mecanismos responsáveis pelo prazer, sendo que a falta da substância levaria a

comportamentos impulsivos e a uma excitabilidade e, assim, evitar os sintomas decorrentes da abstinência. Nesse contexto,

[...] o padrão de consumo vai se tornando cada vez mais compulsivo, ou seja, pensamentos e afetos a ele relacionados alcançam a consciência, desencadeando um quadro de ansiedade e estresse, levando o usuário a tomar atitudes de natureza automática, com o intuito de aliviar o mal-estar vivenciado.³²

Tal quadro acarreta um contexto de risco precisamente pelo fato de que, sem o crack, a pessoa ficaria tomada por um grande estado de tensão que a levaria a fazer qualquer coisa para retomar a sensação de prazer. O impulso para consumir a droga seria muito mais forte do que o pensamento e o comportamento racional, tal como fica evidente no diagnóstico abaixo:

Entre os usuários de crack, o padrão compulsivo de consumo é o mais recorrente, com duração de vários dias e múltiplos episódios, intercalados, muitas vezes por crimes aquisitivos devido à falta de dinheiro para comprar mais droga e por interrupção condicionada à exaustão física e psicológica.³³

A compulsividade se refere justamente a esse instinto e a essa força descontrolada resultante de um desajuste do cérebro e dos neurotransmissores que levaria o indivíduo a querer consumir indefinidamente a droga, desconsiderando as consequências e os riscos em suas atitudes.

Em sua genealogia da anormalidade, Foucault considera o instinto como uma categoria central que permitiu à psiquiatria adquirir status epistemológico e científico. É a presença de uma força brutal e de uma tendência cruel que será a marca incontestável de todo delito

³¹ FRASER, *O futuro da dependência*.

³² RIBEIRO; LIMA; FONSECA, *O tratamento do usuário de crack*, p. 144.

³³ RIBEIRO et al, *O tratamento do usuário de crack*, p. 44

contrário à natureza humana. Logo, “o instinto será, é claro, o grande vetor do problema da anomalia, ou, ainda, o operador pelo qual a monstruosidade criminal e a simples loucura patológica vão encontrar seu princípio de coordenação”.³⁴

O anormal – que será psiquiatrizado – é aquele marcado por uma disfuncionalidade na tarefa de manter o controle sobre o comportamento e que, por essa razão, apresenta como marca a passagem por diversas instituições de disciplinarização e correção: prisão, clínicas de recuperação etc. Ele personifica o descompasso entre o instinto e a razão de um ato. Seu instinto passa a atuar de modo anormal “no sentido de que esse regime próprio não é controlado por instâncias que deveriam precisamente assumi-los, situá-los e delimitar sua ação”.³⁵

O instinto permite uma mobilidade no sentido de poder definir tudo aquilo que pertence ao escopo dos distúrbios, das pequenas irregularidades e dos desvios de conduta que não estariam classificados como a loucura propriamente dita. Deslocamento, portanto, da excepcionalidade da loucura para o terreno das pequenas anomalias e perversões mais cotidianas.

Essa noção é relevante na medida em que o instinto foi a chave a partir da qual a psiquiatria pôde se disseminar e exercer um papel de ingerência sobre os mais diversos comportamentos do indivíduo. A atuação psiquiátrica tenderá “a se deslocar do que pensa o doente para o que ele faz, do que é capaz de

compreender para o que ele é capaz de cometer, do que ele pode conscientemente querer para o que poderia acontecer de involuntário em seu comportamento”.³⁶

O instinto, em outras palavras, será a condição a partir da qual a psiquiatria irá elaborar um saber acerca dos motivos que levaram um indivíduo a ter uma conduta contrária à natureza humana. De posse desse conhecimento, ao desvendar a racionalidade inerente a um comportamento indesejável, a psiquiatria fornece ao direito a contribuição para que o julgamento possa se concretizar, visando a aplicação de uma pena proporcional ao ato. O instinto é a chave deste *continuum* psiquiátrico e criminológico, permitindo que a psiquiatria possa ampliar seu poder sob a forma de ingerência em relação aos mais diversos comportamentos.

O usuário de crack é essa figura que combina o elemento patológico em termos do que chamamos de “dependência química” – comportamento instintivo e repetitivo de consumir a droga – com um histórico de vida permeado por uma série de desvios e pequenas anormalidades que justificam aquilo que o indivíduo se tornou. O histórico de vida, como o conjunto das infrapenais em seu caráter mais cotidiano e banal, engendra um saber; um conjunto de relatos biográficos e comportamentais que serviram de base para a formação do conhecimento psicológico e criminológico das vidas infames. Esse sujeito,³⁷ produto das alianças de poder, aparece como um dependente químico, sendo um objeto

³⁴ FOUCAULT, *Os anormais*, p. 112.

³⁵ FOUCAULT, *Os anormais*, p. 262.

³⁶ FOUCAULT, *Os anormais*, p. 121.

³⁷ Opto, nesse artigo, por não utilizar termos pejorativos como “craqueiro”, “cracudo”, “noia”, dentre outros, para fazer referência aos usuários de crack. Tais termos indicam a institucionalização de uma verdade – psiquiátrica, médica e securitária – sobre estas subjetividades.

privilegiado da criminologia. Ele se encaixa “como uma luva nas estratégias de adoecimento do criminoso e da manutenção indefinida dessa clientela atrás das grades, já que se trata, em geral, de doença incurável, ainda mais quando associada a transtornos anti-sociais”.³⁸

Esse conhecimento, expresso sob a forma de sintomas presentes ao longo de toda história de vida, torna possível que o saber psi-jurídico opere um diagrama de relações de poder, sobretudo mediante o exercício da terapêutica. Ou seja, estamos nos referindo a um jogo de relações que se retroalimentam; uma não teria força sem a contribuição da outra. Cura e penalidade são elementos intercambiáveis com a finalidade de produzir uma subjetividade criminosa e, da mesma forma, realizar a gestão desses indivíduos sob a prerrogativa de mecanismos que fortalecem a repressão e o controle social.

É devido a essa nova engrenagem do poder que é possível configurar a noção de risco, precisamente pela formatação de um saber em torno do histórico de vida – alicerçado por diversas tentativas de normalização do comportamento – e de uma patologia da qual não é possível estabelecer o controle.

À medida que a biografia do criminoso acompanha na prática penal a análise das circunstâncias, quando se trata de medir o crime, vemos os discursos penal e psiquiátrico confundirem suas fronteiras; e aí, em seu ponto de junção, forma-se aquela noção de indivíduo ‘perigoso’ que permite estabelecer uma rede de causalidade na escala de uma biografia inteira e estabelecer um veredicto de punição-correção.³⁹

O risco é um dos principais fatores que ativam as estratégias voltadas à população que vive na *Cracolândia*. Sob

o argumento de que o uso de crack a céu aberto é um risco para si e para a sociedade, o enclausuramento em instituições aparece como recurso indispensável para a “cura do vício”.

O risco remete ao conjunto de circunstâncias que, em combinação, podem acarretar comportamentos ou situações desfavoráveis ou não esperadas. Ele é o condicionante que permite antecipar situações de emergência e que, por isso, saíram do campo da norma, constituindo-se como uma formulação arbitrária e nebulosa, carente de critérios, pois só é possível dimensionar o perigo quando de fato uma situação acontece. Para a psiquiatria, por sua vez, esse conceito tem uma função estratégica fundamental. De um lado, ele possibilitou a proliferação de um saber acerca da conduta dos indivíduos, enquanto ciência capaz de promover a higiene pública. Por outro lado, forneceu os elementos necessários para um reordenamento da aplicação do direito penal em termos não da culpa ou da inocência, mas do conhecimento de uma subjetividade criminosa.

Enfatizando novamente esse aspecto, a aliança psi-jurídica conseguiu extrapolar os limites circunscritos do direito e da psiquiatria, formatando uma tecnologia de poder com amplo alcance sobre os indivíduos. Ela permite condenar uma pessoa por suas características psicológicas; advoga medidas de contenção frente a quadros psiquiátricos que essa mesma aliança considera graves, como é o caso da dependência química. Seus mecanismos de atuação adentram os mais variados âmbitos da vida, a fim de prever a virtualidade; aquilo que pode vir a acontecer de

³⁸ RAUTER, *Criminologia e subjetividade no Brasil*, p. 13.

³⁹ FOUCAULT, *Vigiar e punir*, p. 246.

indesejável, no sentido de afetar a homeostase social.

A periculosidade tem uma função social precisa que consiste em implementar estratégias de controle pautadas pelo medo. Sob a égide do risco, um aparato de exclusão é instaurado não para punir o crime – ou muito menos “tratá-lo” – mas para punir as virtualidades do criminoso.

A periculosidade é um conceito indefinível, de caráter quase oracular (...) e impregnado de condições a priori, sem qualquer possibilidade de mensuração. Produz as respostas padronizadas a comportamentos padronizados de crise, violência, crime e reclusão para sempre no espaço manicomial/prisional.⁴⁰

A categoria de indivíduo perigoso é o produto dessa articulação do poder entre a justiça e o campo psi, que estabelece a necessidade de tomar medidas para conter o perigo e, desse modo, defender a sociedade. Ou seja, “o nó entre defesa social e periculosidade criminal normatiza a parceria direito-psi, criando uma nova tecnologia de controle desses casos: a medida de segurança – uma precaução ao estado perigoso do indivíduo portador do déficit moral”.⁴¹

Por fim, o risco é essa categoria indiscriminada que aparece sempre quando uma necessidade política é ativada. Ela surge quando se torna urgente a adoção de estratégias de contenção e confinamento de corpos que se encontram distantes da norma, mobilizando discursos e aparatos securitários, criando modulações da penalidade etc. Em suma, o risco é o elemento que permite a subjetivação do inimigo, uma vez que “as figuras resultantes dessa fabricação se

configuram como os alvos das ações de ‘combate’ ou de justificativa para a desumanização de corpos”.⁴²

5. Inimigo patologizado e a produção das vidas matáveis

As noções de anormalidade e periculosidade foram historicamente decisivas para a constituição da psiquiatria como ciência, bem como para a sua expansão em diversos âmbitos da vida social, possibilitando uma enorme ingerência sobre todos os comportamentos do indivíduo. Com isso, ela deixou de ser a ciência da doença mental para se constituir enquanto ciência da defesa contra os perigos que podem ameaçar a sociedade.⁴³

Tal prerrogativa permite que a psiquiatria seja o campo do saber cuja incidência é a produção de um recorte entre os indivíduos – a distinção entre o normal e o anormal – a fim de identificar focos de perigo a serem diagnosticados, passíveis de tratamento e, no limite, eliminados. Em outras palavras, a psiquiatria configura-se como umas das estratégias políticas responsáveis por determinar quais indivíduos têm o direito de continuar vivendo e, conseqüentemente, ter sua vida aprimorada em detrimento daqueles que podem ter a vida abandonada à própria sorte e exposta à morte.

Essa é a configuração do poder que Foucault conceituou como biopolítica. Diferentemente das estratégias de disciplinarização, cujo objetivo é a produção de um corpo-máquina da qual seria possível retirar individualmente suas forças, combinando a eficácia produtiva

⁴⁰ MATTOS, *Crime e psiquiatria*, p. 35.

⁴¹ BARROS-BRISSET, *Genealogia do conceito de periculosidade*, p. 47.

⁴² TELES, *Os militares apresentam suas armas*.

⁴³ FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*.

com a docilidade da ação, a biopolítica visa a formatação do corpo-espécie. Tendo como incidência um fenômeno emergente a partir de meados do século XIX, a população, a biopolítica é o conjunto de estratégias voltadas à multiplicidade dos homens. Os acontecimentos pertinentes à vida enquanto espécie – nascimento, longevidade, mortalidade, incidência de doenças, medicalização – passaram a ser objeto de uma racionalidade política que buscará apreender esses fenômenos a partir da perspectiva de cálculos estáticos, custos econômicos, regulamentações, tendo em vista a preservação e a funcionalidade do corpo-espécie.

Contudo, esse poder cuja função principal é prolongar e fomentar a vida também é responsável, por outro lado, por expor a morte àqueles que representam uma espécie de perigo biológico ao restante da população. O paradoxo da biopolítica – deixar morrer e fazer viver – está justamente no fato de que esse poder deve exercer um crivo entre aqueles que devem viver e morrer. Ou seja, o fortalecimento da vida de alguns só é viável na medida em que uma massa exorbitante de indivíduos se encontra no limiar da morte.

Estamos nos referindo, portanto, às condições pelas quais foram permitidas a emergência da politização da vida, assim como a relevância dos caracteres biológicos como o crivo pelo qual o poder soberano poderá decidir sobre a preservação ou não da vida. Um exemplo de como a biopolítica exerce seu poder de matar mediante o estabelecimento de distinções biológicas entre os indivíduos é o *Racismo de Estado* praticado pelos regimes autoritários ao

longo do século XX na Europa. De acordo com Foucault:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: 'quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar'. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar em geral a vida mais sadia; mais sadia e mais pura.⁴⁴

A degradação ou a exposição à precariedade da vida de alguns é o elemento que tem se tornado preponderante no interior das práticas políticas contemporâneas. Passando pela crescente militarização das comunidades do Rio de Janeiro até a implementação de sofisticadas tecnologias de guerra no conflito entre Israel e Palestina, o que temos visto é a produção de massacres em larga escala daqueles indivíduos que são destituídos de seus direitos políticos.

Também no contexto brasileiro, a produção do inimigo passível de eliminação contempla a ativação de estruturas sociais repressivas – entre elas, a justiça, a polícia, a psiquiatria, o encarceramento – cujo objetivo é a produção de formas de controle sutis dos corpos, incrementando a perpetuação de um modelo colonial e classista. Dentro desta categoria estão os negros, moradores de favelas e de regiões periféricas, a população LGBTQIA+, as pessoas em situação de rua, o traficante de drogas, as mulheres e os usuários de

⁴⁴ FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 215.

crack, por exemplo.⁴⁵ Um exemplo que ilustra o cenário apresentado acima é o fato de que, no Brasil, a incidência de violência letal é 162% maior entre os negros em comparação aos não-negros.⁴⁶

Dentre os mecanismos atuais de subjetivação do inimigo, temos a lógica da governabilidade e o estado de exceção. O primeiro se refere ao fato de que a política brasileira se estrutura necessariamente por um conjunto de cálculos que operam no sentido de evitar os riscos à ordem e aos processos de dissidência. No cenário brasileiro, a manutenção de mecanismos autoritários e violentos – advindos sobretudo do período colonial e do regime militar – são exemplos de como as tecnologias de segurança são mobilizadas para conter certos processos políticos de insurreição e para combater os inimigos que colocam a ordem em perigo. Destaca-se o fato de que os dispositivos securitários estão presentes na chamada “Constituição Cidadã” de 1988 que, desde então, são sistematicamente ativados conforme a necessidade, seja para a contenção de protestos e distúrbios sociais, seja para a ocupação e “pacificação” das favelas cariocas ou para participação do Brasil na missão de paz no Haiti.⁴⁷ O regime de governabilidade enseja, portanto, a lógica do consenso e uma ideia de pacificação dos conflitos no interior da vida política brasileira.

O outro dispositivo é o estado de exceção que sumariamente pode ser entendido como um mecanismo de suspensão do ordenamento jurídico em

nome de uma demanda específica.⁴⁸ Tal necessidade se constitui de forma imperativa valendo-se de um princípio da lei, que é a defesa dos homens, isto é, a salvaguarda da vida passa a ser o pretexto que legitima a exceção como condição que possibilita negligenciar o estatuto colocado nos termos da própria lei. Em outras palavras, são medidas jurídicas adotadas que não podem ser dimensionadas pelo campo do direito, isto é, a exceção “é a forma legal daquilo que não pode ter forma legal”.⁴⁹

O estado de exceção é essa região de indiscernibilidade entre o direito e a vida, entre o fato e a necessidade. A vida e a necessidade, que a princípio estão fora do jurídico, são os elementos fundantes da força de lei; a necessidade faz com que o fato fora da lei se transforme em lei e, inversamente, é o que garante o exercício do direito como norma jurídica. Em outras palavras, “o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal”.⁵⁰

Isso significa dizer que o estado de exceção não é aquilo que está fora da lei; tratando-se precisamente de uma lacuna deixada pelo próprio direito que permite o funcionamento da exceção, haja vista que aquilo que ela possibilita não pode ser contemplado pelo ordenamento. A exceção ao mesmo tempo em que suspende uma lei, garante as condições de possibilidade da aplicação de uma outra lei para estabelecer novamente a normalidade; o

⁴⁵ Para um maior aprofundamento dos dados acerca da violência praticada contra grupos minoritários na realidade brasileira cf. CERQUEIRA *et al.*, *Atlas da violência 2021*.

⁴⁶ CERQUEIRA *et al.*, *Atlas da violência 2021*, p. 49.

⁴⁷ ZAVERUCHA, *Relações civil-militares: o legado autoritário da constituição brasileira de 1988*.

⁴⁸ AGAMBEN, *Estado de exceção*.

⁴⁹ AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 12.

⁵⁰ AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 48.

direito só é capaz de funcionar, nesses termos, quando ele mesmo é capaz de gerar uma situação de anomia.

Podemos afirmar que o laboratório *Cracolândia* é o espaço em que o estado de exceção toma forma, ou mesmo o espaço em que o poder soberano pode exercer sua maior força. Nessa territorialidade, as práticas políticas de governo estão constantemente desassociadas ao conjunto do ordenamento ao mesmo tempo em que seus moradores estão destituídos das garantias jurídicas básicas. A *Cracolândia* é o *locus* da vida mável, no qual a vida encontra sua máxima nudez e exposição à morte; o espaço da biopolítica por excelência. Para citarmos alguns exemplos, na *Cracolândia* permite-se a internação compulsória de inúmeros usuários de drogas, mesmo que a legislação específica não considere esse tipo de intervenção como majoritária, assim como está legalizada a utilização de um forte aparato de guerra por parte das forças policiais e a demolições de prédios no mesmo momento em que há pessoas nesses imóveis.

Por fim, mais do que um processo de assujeitamento, as engrenagens que constituem essa territorialidade engendram a produção do inimigo; essa subjetividade destituída de humanidade por ser avessa aos padrões da normalidade. Um outro que emerge como alvo a partir de sua crescente exclusão do capitalismo global. Ao mesmo tempo que ele não pode usufruir de suas benesses, ele o integra em um jogo constante de inclusão-exclusão indiscernível aos fluxos do capital e, por isso, qualquer um pode ser ameaçador. Logo, o inimigo é essa massa de

indivíduos pauperizada e que se encontra em uma margem de “violência-lucro”. É percebida como um custo social crescente, sob o ponto de vista do neoliberalismo que advoga a menor intervenção possível do Estado nas políticas públicas de bem-estar social e a máxima intervenção em questões de ordem securitária.⁵¹

Para contê-los, faz-se necessário segregar por meio de todo um aparato de controle desses corpos. Entre elas encontram-se as conhecidas formas de vigilância e a separação de determinados grupos, acrescidas de novas modalidades de reclusão, que consiste na manutenção de distintas territorialidades em um mesmo espaço geográfico. Isso engloba o uso de novas tecnologias para obtenção de informações sobre indivíduos com potencial suspeito, bem como o mapeamento de áreas ocupadas por grupos segregados para a posterior retomada desses territórios pelo Estado em uma guerra incessante e de baixa intensidade.

6. Considerações finais

O presente artigo buscou investigar as bases das práticas políticas contemporâneas no contexto político brasileiro de exceção e de produção do inimigo, partindo de um caso que vem ganhando destaque nos âmbitos midiático, psiquiátrico, da justiça, da formulação de políticas públicas, dentre outros – o dispositivo móvel conhecido como *Cracolândia*.

Ampliando o conceito histórico dado a essa territorialidade, entendemos que *Cracolândia* é muito mais do que um local em que pessoas fazem uso de drogas a

⁵¹ WACQUANT, *Punir os pobres*.

céu aberto e a qualquer hora do dia. Pretendemos traçar pistas ao conceituar a *Cracolândia* como um laboratório para demonstrar um aspecto fundamental e atual da política brasileira: a permanência e a permeabilidade das práticas autoritárias e de exceção nos regimes democráticos.⁵² Isso significa dizer que o Estado brasileiro tem adotado sistematicamente uma política de morte contra aqueles que historicamente têm seus direitos básicos vilipendiados, identificando-os como os atuais inimigos da sociedade que devem, por isso, ser eliminados.

Buscamos também analisar os processos de constituição de territórios de exceção nos quais a lei e as garantias básicas são subtraídas pelas categorias de risco e periculosidade que precisam ser combatidos pela lógica da guerra intermitente. Hoje, os conflitos ao redor do mundo, e sobretudo no Brasil, dispensam os recursos de uma guerra tradicional entre nações, por exemplo. O palco das guerras na contemporaneidade são as grandes cidades com a implementação de novas tecnologias que são intercambiáveis entre si – utilizadas tanto para a ocupação das favelas pelas Forças Armadas quanto para a repressão aos movimentos sociais, ou mesmo para a segurança de grandes eventos esportivos realizados em qualquer país. Na atualidade, a garantia da normalidade é feita pelos aparatos securitários testados em todo o tipo de conflito, sendo incorporada nas mais bem-sucedidas Parcerias-Público-Privadas do capitalismo pelos grandes conglomerados de segurança sob a forma de políticas públicas ou milícias.

Nesse cenário, surge o alvo privilegiado dessa democracia securitária. O anormal, que nessa pesquisa é o morador da *Cracolândia*, na realidade é esse que se constitui como o Outro, diferente de mim, por seguir padrões distintos de normalidade e que, no Brasil, toma corpo em todo aquele que é designado como não-proprietário ou distante do padrão de homem branco e heteronormativo: usuários de drogas, negros, loucos, mulheres, população LGBTQIA+ etc. Para eles, o capitalismo penetra em seus corpos pelo signo da mais intensa brutalidade de uma bala perdida, do encarceramento, da internação compulsória e da ineficácia de políticas públicas.

A *Cracolândia* tem-se constituído, com seus edifícios residenciais de alto padrão, em verdadeiros enclaves fortificados; o modelo de moradia localizada em uma área acessível e rentável em que a segurança de “pessoas de bem” é garantida em detrimento da violência e a supressão de direitos daqueles que se encontram vulneráveis. Todavia, ao mesmo tempo, a *Cracolândia* também é a marca indelével da produção da morte, tanto quanto os presídios, periferias e favelas por todo o país.

⁵² TELES, *Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ARROYO, Daniel; SANSÃO, Luiza. PM ataca moradores da Cracolândia com violência. *Ponte Jornalismo*, 2017. Disponível em: <https://ponte.org/pm-ataca-moradores-da-cracolandia-com-violencia/>. Acesso em 16 abr. 2017.
- AUGUSTO, Acácio. Para além da prisão-prédio: as periferias como campo de concentração a céu aberto. *Cadernos Metrópole*, v. 12, n. 23, pp. 263-276, 2010.
- BARROS-BRISSET, Fernanda Otoni. Genealogia do conceito de periculosidade. *Responsabilidades*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 37-52, 2011.
- BENTES, Isabela. “É pau, é pedra, é o fim do caminho”: a construção social da epidemia de crack e outros pânicos. In: COLETIVO DAR (org.). *Dichavando o poder: drogas e autonomia*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.
- CERQUEIRA, Daniel *et al.* Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *Atlas da violência 2021*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021.
- CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. Trad. Célia Eivaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- FOUCAULT, Michel. A política de saúde no século XVIII. In: *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Trad. Vera Lucia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. V. 7. (Coleção Ditos e Escritos).
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia A. Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. V. 4. (Coleção Ditos e Escritos).
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina de Almeida P. Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FRASER, Suzanne. O futuro da dependência: crítica e composição. Trad. Daniela Sequeira. *Platô: drogas & política*, v. 1, n. 1, pp. 53-71, 2017.
- GRAHAM, Stephen. *Cidades sitiadas: o novo urbanismo militar*. Trad. Alyne Azuma. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- HAYNES, Laura *et al.* Testar, aprender, adaptar: desenvolver as políticas públicas mediante experimentos aleatórios controlados. *Planejamento e políticas públicas*, n. 41, pp. 11-44, 2013.
- MATTOS, Virgílio. *Crime e psiquiatria – uma saída: preliminares para a desconstrução das medidas de segurança*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2015.

- RAUTER, Cristina. *Criminologia e subjetividade no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2013.
- RIBEIRO, Marcelo et al. Perfil do usuário e história natural do consumo. In: LARANJEIRA, Ronaldo; RIBEIRO, Marcelo (orgs.). *O tratamento do usuário de crack*. 2ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2012.
- RIBEIRO, Marcelo; LIMA, Luciana Pires; FONSECA, Vilma Aparecida Silva. Neurobiologia da dependência de crack. In: LARANJEIRA, Ronaldo; RIBEIRO, Marcelo (orgs.). *O tratamento do usuário de crack*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2012.
- ROSA, Pablo Ornelas. Drogas e liberdades: ponderações sobre a redução de danos e suas governamentalidades. *Revista Inter-Legere*, n. 15, pp. 39-60, 2014.
- RUI, Taniele. Fluxos de uma territorialidade: duas décadas de “cracolândia” (1995-2014). In: KOWARICK, Lucio; FRÚGOLI JR, Heitor (orgs.). *Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos*. São Paulo: Editora 34/FAPESP, 2016.
- SÃO PAULO (SP). Ministério Público do Estado de São Paulo. *Ação civil pública n. 23977-42.2012.8.26.0053*. São Paulo: Ministério Público do Estado de São Paulo, 12 jun. 2012. Disponível em: https://mppr.mp.br/arquivos/File/Projeto_Semear/Documentos_Manual/ACP_SP_Cracolandia.pdf. Acesso em 27 jun. 2021.
- STRANO, Rafael. *Crack: política criminal e população vulnerável*. Rio de Janeiro: Revan, 2018.
- TELES, Edson. Democracia, segurança pública e coragem para agir na política. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- TELES, Edson. Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura? – a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- TELES, Edson. *O abismo na história: ensaios sobre o Brasil em tempos de Comissão da Verdade*. São Paulo: Alameda, 2018.
- TELES, Edson. Os militares apresentam suas armas. *Blog da Boitempo*, 2021. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/07/28/os-militares-apresentam-suas-armas/>. Acesso em 01 ago. 2021.
- WACQUANT, Loïc. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos [a onda punitiva]*. Trad. Sérgio Lamarão. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2015.
- ZAVERUCHA, Jorge. Relações civil-militares: o legado autoritário da constituição brasileira de 1988. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura? – a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Recebido em 20 de outubro de 2021
Aceito em 12 de janeiro de 2022



Sem título
(Fabiana Gibim)

Técnica: colagem.

O som e o poder

Sound and power

Pedro J. S. Vieira de Oliveira*

Resumo: As duas seções deste artigo são resultantes de uma primeira iteração da minha pesquisa acadêmica e artística iniciada em 2017 sobre o chamado “teste de idioma e sotaque” (também conhecido como “biometria da voz”), um *software* proprietário em uso pelas autoridades de imigração da Alemanha em casos de requerentes de asilo que chegam ao país sem documentos. A primeira parte (“*das hätte...*”) explica meu processo de transposição (estética, técnica e discursiva) do que se entenderia por *machine listening* quando em contraponto à escuta humana e vice-versa; este processo é exemplificado por meio de dois trabalhos – uma instalação em três canais para vozes computadorizadas, e uma composição e performance para um trio de vozes. Já a segunda parte (“*Sobre a extensão...*”) foca em revelar a dramaturgia e cenografia implícitas no processo do teste de idiomas, no qual a presença de um telefone – um aparelho que evoca memórias específicas sobre interações humanas – é o fio-condutor para uma narrativa de como este processo designa, precisamente, a mesma figura que deseja revelar. Ambas as seções podem ser entendidas como ensaios para um entendimento mais aprofundado sobre a relação da escuta com processos de imigração na Europa, em que a ideia de “origem” é vista como intrinsecamente atrelada ao corpo (e subsequentemente

à voz), no entanto somente enquanto tal “corpo” é referente do “Outro”, que as fronteiras da “fortaleza Europa” desejam manter sempre à margem.

Palavras-chave: escuta; biometria da voz; descolonização; arte sonora; políticas de fronteira.

Abstract: The two sections of this paper are the outcome of a first iteration of my academic and artistic research begun in 2017 on the so-called “language and accent test” (also known as “voice biometrics”), a proprietary software in use by German immigration authorities in cases of asylum seekers who arrive in the country without documents. The first part (“*das hätte...*”) explains my process of transposing (aesthetically, technically, and discursively) what is meant by machine listening when set against human listening and vice versa; this process is exemplified through two works – a three-channel installation for computerized voices, and a composition and performance for a trio of voices. The second part (“*On the Endless Infrastructural Reach of a Phoneme*”) focuses on revealing the dramaturgy and scenography implicit in the process of language testing, in which the presence of a telephone - a device that evokes specific memories about human interactions - is the guiding line for a narrative of how this process precisely



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.

* Pós-Doutorando em Artes no *Helsinki Collegium for Advanced Studies* (Finlândia). Os trabalhos aos quais a primeira parte do texto se refere foram financiados pelo *ACUD Macht Neu Berlin* e *Goethe Institute Bruxelas*, respectivamente. Atualmente minha pesquisa é financiada pela *KONE Foundation*. E-mail: pedroliveira@gmail.com.

designates the same figure it wishes to reveal. Both sections might be understood as rehearsals for a deeper understanding of the relationship between listening and immigration processes in Europe, in which the idea of “origin” is seen as intrinsically tied to the body (and subsequently to the voice), yet only insofar as such a “body” refers to the “Other” that the borders of “Fortress Europe” wish to always keep at the margins.

Keywords: listening; voice biometrics; decolonization; sound art; border politics.

“Das hätte nicht passieren dürfen” – Ressignificando vozes fronteiriças e os processos de escuta biométrica

Enquanto artista sonoro e pesquisador, tenho me interessado pela materialidade das bases de dados de voz, por seu valor semântico e político, pelo processo de tomada de decisões que implica no recrutamento de voluntários, por quais sons devem ser produzidos por tais voluntários, pelo significado cultural desses sons e por sua existência contínua enquanto material de arquivo. A criação de *speech corpora* – ou seja, a criação de um catálogo de articulações linguísticas e da fala – é uma tarefa árdua. No entanto, essa aparente inviabilidade não impede que tais bases de dados sejam implantadas em sistemas que deliberem e julguem a fala em toda sua ambiguidade – de prosódia, pronúncia, inflexão e timbre. Esses sistemas de “biometria da voz” tendem a estabelecer uma suposta “verdade” quantificável no que diz respeito a como uma voz produz linguagem – um fenômeno primordialmente físico, embora também cultural e social. As tecnologias biométricas, como argumenta Heather Murray, são “constituídas pelas práticas envolvidas em [seu] uso”; sua

performatividade “está vinculada e produz entendimentos culturais de gênero, autoridade e criminalidade”. Campanhas sancionadas por países do norte europeu transferem a avaliação biométrica para o dia a dia, incentivando um estado de constante vigilância em locais como estações de trem, aeroportos e escritórios públicos, bem como também contribuem para episódios de racismo e violência policial. Processos como esses evidenciam como o som pode ser instrumentalizado para agir como um mecanismo de disciplina e como a biometria é fundamentalmente um gesto performativo: ela procura identificar exatamente aquilo que se propõe a revelar.

A classificação de seres humanos em categorias (em termos de sexo, idade, língua etc.), construída por mecanismos de avaliação tanto humanos quanto mecânicos, procura neutralizar a ambiguidade. Esse ímpeto, parte integrante do *design* de muitos sistemas biométricos, nada mais é do que um conjunto de dispositivos disciplinares destinados a conter e regular corpos racializados. Ou, nas palavras de Louise Amoore, “[...] uma questão de biopolítica, um regulador mutante mediante o qual a vida cotidiana das pessoas se torna passível de intervenção e controle”. Tecnologias biométricas são calibradas seguindo uma série de suposições normativas que, de fato, comunicam modos supremacistas de se ver e ouvir o mundo. Simone Browne argumenta que é justamente no momento da medição – da observação e da escuta – que o *ethos* racial da biometria se revela.

A inspiração central para o trabalho que apresento aqui é o caso desastroso do soldado alemão neonazista Franco A., que conseguiu personificar-se enquanto refugiado sírio e assim recebeu o *status*

de requerente de asilo na Alemanha por meio do *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge* (BAMF) – a autoridade nacional responsável por questões de Imigração e Refugiados. A intenção de Franco A. era de realizar uma série de ataques terroristas contra figuras públicas – em sua maioria políticos da esquerda e ativistas –, utilizando sua identidade como imigrante sírio. Seu caso colocou em dúvida todo o sistema de asilo alemão: relatos, declarações e reportagens investigativas procuraram esclarecer como seria possível um cidadão alemão, branco e sem nenhum conhecimento da língua árabe (e com um histórico supremacista) poder receber a condição de asilo temporário. A solução encontrada pelo BAMF para tratar desse caso foi implementar, com a máxima urgência, o chamado *software* de “reconhecimento de dialetos”, a fim de supostamente evitar “erros humanos” que poderiam ter levado à aceitação de Franco A. dentro do sistema de asilo.

Desse modo, minha pesquisa se concentra nas questões da aplicação de bases de dados da voz humana com a finalidade de alimentar as tais “tecnologias de reconhecimento de dialeto”, bem como a possível implantação dessas tecnologias como prática comum nas fronteiras da União Europeia e particularmente na Alemanha. Meu interesse no uso de material de arquivo (sonoro) procura colocar em xeque a ideia de que seria factível, para fins de avaliação biométrica, separar a materialidade do som de sua constituição enquanto fenômeno cultural. Para tanto, meu método consiste em desacelerar os processos de calibração do *software*, narrando-os como momentos pedagógicos. O trabalho foca em dois aspectos dessas bases de dados: o primeiro é o conteúdo semântico das chamadas *elicitation cues*, ou seja, frases

curtas que os voluntários são requisitados a gravar. A aparente trivialidade de tais frases – trechos de livros antigos, listas de compras, frases supostamente sem sentido semântico – são mais um aspecto da tentativa de separar som e sentido; ademais, elas delinham o sujeito (político e cultural) que as fala. O segundo aspecto trata da separação dessas frases em fonemas usando um sistema arbitrário de classificação; assim como muitas das tecnologias contemporâneas, sistemas de reconhecimento de voz remetem a pesquisas financiadas pela Agência de Projetos Avançados de Pesquisa da Defesa dos EUA (DARPA) em colaboração com a *Texas Instruments* e o MIT. O DARPA-TIMIT – como esta base de dados é conhecida – é amplamente utilizado no desenvolvimento de sistemas de reconhecimento de voz em vários idiomas para além do inglês. Sendo assim, a maioria destes sistemas apresenta uma transcrição fonética de palavras baseadas em como sua pronúncia se daria em inglês, independentemente do idioma em questão.

Uma primeira iteração deste projeto aconteceu em Berlim entre fevereiro e março de 2018 na *ACUD Gallery*. A instalação em três canais se concentrou principalmente nos comunicados de imprensa oficiais do BAMF sobre o caso de Franco A., bem como a subsequente implementação do *software* de reconhecimento de dialetos. A peça sonora foi composta utilizando vozes artificiais lendo textos burocráticos a partir do ponto de um suposto sotaque “neutro” de alemão.

Figura 1



Fonte: acervo pessoal do autor.

Uma segunda iteração foi comissionada pelo *Goethe-Institute* de Bruxelas, em colaboração com o coral *Brussels Experimental*, sob a direção de Floris Lammens. Para essa peça transformei os fonemas em partituras, que foram interpretadas por um “trio de vozes migrantes”, destacando os diversos processos de tradução e transdução que ocorrem quando a tarefa de leitura mecânica é executada por humanos. Três cantores – Moumy Chahou, Farida Lehyan e Ghassem Mousavi – interpretaram a peça *Quelque chose de suspect?* na noite de 14 de abril de 2018.

Cada um deles tinha em mãos uma versão da partitura com diferentes notações referentes à prosódia, modulação e amplitude. Textos burocráticos também foram lidos empregando um tom deliberadamente sarcástico, como um ato de insolência e insubordinação.

As partituras, composições e gravações dessas peças foram o início de um projeto maior questionando de maneira crítica a função das bases de dados e as interpretando como um arquivo da voz.

Figura 2



Fonte: Goethe Institute Brussels.

Esses trabalhos simultaneamente desafiam e intervêm em processos baseados no desejo de medir e excluir a imperfeição humana, assim como também fazem parte de um longo processo regulador que visa reger e decidir sobre a vida de outrem. Ao acrescentar componentes melódicos e fazer uma composição musical a partir de *elicitation cues*, eu enfatizo a permeabilidade dessas bases de dados como alicerces da biometria da voz. Meu objetivo era fazer com que essas frases se movessem e se desdobrassem no espaço e se recusassem a “participar” da construção de um sistema projetado para lucrar com a falha. Sendo assim, essas performances não apenas denunciam a persistência do pensar colonial que é embutida nos sistemas de reconhecimento de idioma e voz, mas também enunciam ensaios poéticos preocupados com futuros diversos e múltiplos.

Sobre a extensão infraestrutural infinita de um fonema

Começamos com a pergunta: quais palavras, quais cenas, quais formas lhe levariam a pegar o telefone e ligar para casa?

O telefone nos evoca a um certo senso de familiaridade. Pode-se dizer que estamos tão familiarizados com telefones que eles se tornaram uma parte intrínseca de nós, tocando levemente nossa pele através do tecido dos bolsos ou suspensos em bolsas, sacolas, mochilas penduradas nos ombros, nas costas. Dependendo de quantos anos você tem e de onde você vem, você provavelmente se lembra do telefone fixo sendo um dos epicentros de casa. Estático e imóvel, conectado à parede, com o fio, com a mesa. Na mesinha de canto, acima da geladeira, na sala. Rodeado de anotações esparsas e pedaços de papel

rabiscados de azul, preto, vermelho, verde ou a lápis, com desenhos abstratos, números, nomes, datas, receitas de família, poemas bregas. Conectado ao telefone, que está conectado na parede. Assim é a poesia do telefone e de sua familiaridade – o telefone nos recorda de casa, mas também, até certo ponto, talvez continue a moldá-la. Histórias e estórias se interconectam, tecidas como uma rede afetiva da fala que viaja pelo fio do telefone.

Um telefone pode ser pensado como algo que evoca uma sensação de familiaridade. Imaginemos novamente um telefone, mas dessa vez sobre uma mesa, em uma sala vazia. Quão grande é essa sala? Quão bem iluminada ela é? Trata-se de uma sala de um escritório abandonado ou ela tem aquela qualidade asséptica de luz fria e barulhenta? Talvez possamos mudá-la um pouco – não sabemos muito sobre esta cena, então podemos tomar certas liberdades aqui. Talvez possamos pensar nesse telefone em uma cabine, sobre uma mesa pequena, mais alta do que o normal, com espaço suficiente para uma única cadeira que talvez seja muito baixa para a mesa em questão. Talvez a cadeira tenha um certo jogo, uma perna um pouco mais curta que as outras. Podemos ser um pouco criativos e imaginar o telefone específico em um tom vermelho-escuro, mas o mais provável é que ele seja daquela cor esquisita que não é creme nem branca, e sim amarelado de idade e cigarro. Seu painel gorduroso, no qual cada número está manchado de saudade, de esperança, de pavor, de amor, de decepção, de tristeza, embora muito provavelmente uma mistura de tudo isso. Mas hoje, esse telefone específico está coberto de ansiedade. O suor frio que percorre o fio até as teclas, até a mesa,

até a cadeira e até o corpo sentado em frente a ela.

Esse telefone, de cor esquisita e toque gorduroso, aceita qualquer número. Ele só responderá, no entanto, a uma sequência:

7 2 0 9 9, e então #

Se prestarmos atenção, podemos até ver como esses números estão quase apagados no teclado. Talvez até um pouco mais leves ao toque, indicando partes mais soltas do que outras. No entanto, funcionam. Ou deveriam, pelo menos. Esse telefone, de cor esquisita e toque um pouco oleoso só existe na medida em que esse número é discado. A sala só existe enquanto esse telefone estiver ali, conectado à parede, ligado à rede. Sete, dois, zero, nove, nove e joga-da-velha. Silêncio. Um *bip* curto.

Agora contemos uma história. Temos só dois minutos.

Mas não uma história qualquer. Há todo um protocolo para isso, e muito provavelmente vemos agora algo na nossa frente, ao lado do telefone. Uma foto, provavelmente virada para baixo, atijando a nossa curiosidade. Como é que não a vimos antes? Quem colocou aquele pedaço de papel ali, perdido entre toda a burocracia que mostra nada além de uma história incompleta sobre si mesma? Concentre-se na imagem. Temos dois minutos para descrevê-la.

Gloria Anzaldúa, poeta e escritora latina, vem nos falar sobre o poder dos objetos e a habilidade de se contar histórias sobre e com artefatos

ritualísticos. A “presença” de um determinado objeto, quando invocado por meio de rito e história, como observa Anzaldúa, traz à tona o fato de que objetos são “tanto uma coisa física quanto o poder que a infunde”.¹ Objetos não são coisas estáticas e imutáveis e o pensamento de Anzaldúa nos serve como uma forma de lembrar que não há nada de exatamente “novo” nos tais “novos materialismos”.² Em cosmologias não-ocidentais, objetos são imbuídos das relações de poder que contêm, que ajudam a construir e que são evocadas pelas histórias sobre eles. O resultado disso não se torna uma coisa fixa no tempo e no espaço (como a estética ocidental presumiria), mas sim “[...] uma montagem, um trabalho de contas com vários *leitmotifs* e um núcleo central [...] aparecendo [e] desaparecendo em uma dança louca”.³ Quem conta uma história se metamorfoseia e histórias de (e com) objetos são transformadoras.⁴ A essência da narrativa é repetição. A essência da repetição é ser desigual.

O poder ritualístico dos objetos e sua capacidade de transformar tanto a pessoa contadora de histórias quanto a pessoa ouvinte não se limita exclusivamente ao poder evocativo da arte. Para Anzaldúa, essa seria a distinção essencial entre a arte do colonizador e a do colonizado, pois para esse último a arte evocada em objetos não pode ser separada da vida cotidiana. As relações de poder se encontram embutidas nos afetos entre objeto e corpo, na medida em que habitamos diferentes versões de nosso corpo sempre que objetos nos tocam. Em outras palavras, as infraestruturas afetivas nos habitam, mas ao mesmo

¹ ANZALDÚA, *Borderlands/la frontera*, p. 89.

² Agradeço a Lou Cornum por me apontar este detalhe.

³ ANZALDÚA, *Borderlands/la frontera*, p. 88.

⁴ ANZALDÚA, *Borderlands/la frontera*, p. 88.

tempo mudam o mundo ao nosso redor e essa mudança nos molda de volta. As infraestruturas afetivas são tácteis, temporais, maleáveis, texturizadas e até mesmo arquipelágicas.⁵

Estamos falando do poder de uma história, mas estamos falando também das estruturas de poder que criam um mundo no qual o conteúdo da história deve ser separado (e excluído) do ato de contá-la.

Se pensarmos nesses dois minutos nos quais uma história precisa ser contada, vamos descobrir que eles provocam mudanças na vida de quem as conta – não por causa do poder intrínseco contido nessa história específica, mas porque a história depende do telefone de cor estranha, com, talvez, um certo toque gorduroso, do outro lado do qual não se encontra um ouvinte e sim um pedaço de *software*. Um algoritmo, que processará a história, cortando-a em trechos minúsculos, convertendo-a do domínio do tempo para o domínio da frequência, medindo seus coeficientes distribuídos em treze vetores e comparando-a com uma base de dados pré-definida.⁶ Esse algoritmo gera então uma lista de probabilidades, distribuídas em conjuntos específicos de idiomas e dizendo estar x ou y por cento confiante de que a pessoa que conta esta história fala 63% de turco ou 22% de hebraico.⁷

Log Likelihood Ratio

Que todo o processo digital feito nesta história implica alguma forma de escuta, seja humana ou digital, não significa necessariamente que o poder afetivo produzido pelo conteúdo da história em questão é relevante. Ao contrário, o

poder reside no ato de conectar a imagem com a pessoa e com o telefone.

Esse não é um telefone comum, agora estamos começando a notar – não por causa de sua cor estranha e seu toque gorduroso. Esse é um dispositivo que não deve conectar a pessoa com seu lar, mas sim evocar apenas uma sensação desse lar. Esse é um dispositivo que cria um corpo sentado, que anseia pelo lar. O telefone que conecta a pessoa ao lar não está necessariamente sobre a mesa e sim, como essas pessoas, sobrevive à viagem que os leva até lá. Essa pessoa, agora sabemos, é uma pessoa muito específica, definida como tal pelas infraestruturas das fronteiras, da geopolítica e da guerra. Conectada à parede, ligada à rede, conectada ao sistema. A autonomia sobre o eu (sonoro) é temporariamente abduzida por esse vínculo. Pessoa e telefone, pessoa e infraestrutura se co-constituem, definidas e unidas pelas relações de poder que habitam o corpo, a voz, o telefone, o algoritmo, as políticas públicas, os acordos comerciais, os governos, o colonialismo e a história.

Seu nome, um número. Sua identidade, temporária: “requerente de asilo”.

Em sociolinguística, o processo de análise de um dialeto impõe uma série de problemas éticos que impactam como, porque e quando oradores são solicitados a falar de maneira mais “natural”, ou seja, como o fariam no cotidiano. Para um *software* especificamente calibrado para atender à elicitación de dialetos, espera-se também que a pessoa oradora forneça o relato mais “natural” de sua pronúncia, ritmo e vocabulário. Miriam Meyerhoff et al. argumentam que pessoas tendem a adaptar a fala quando sabem que estão

⁵ Cf. CORNUM, et. al., *Affective infrastructures*.

⁶ FOKOUÉ; MA, *A comparison of classifiers in performing speaker accent recognition using MFCCs*, p. 258.

⁷ BISELLI; HOPPENSTEDT; SCHURMANN, *Eine Software des BAMF bringt Menschen in Gefahr*.

sendo gravadas e omitir esse fato exacerba as relações de poder em jogo entre o sujeito pesquisador e o objeto de pesquisa.⁸ Portanto, quando o *software* omite a figura do “pesquisador” – substituindo-a, digamos, por um telefone –, a presença de um dispositivo de gravação pode ser, pelo menos visualmente, obscurecida. Esses autores discutem ainda uma técnica empregada em sociolinguística, que consiste em gravar conversas entre duas ou mais pessoas que estão familiarizadas uma com a outra e sem a presença física da pesquisadora.⁹ Ademais, enquanto esse tipo de pesquisa requer consentimento (por escrito ou não), no sistema de asilo alemão o teste de reconhecimento de dialetos, feito via entrevista ou via *software*, é obrigatório quando nenhuma outra “prova material” da origem da pessoa solicitante pode ser apresentada.¹⁰ As relações de poder, nesse caso, não são quebradas e tampouco obscurecidas. Pelo contrário, se tornam hipervisíveis.

O Escritório Federal Alemão de Migração e Refugiados (BAMF) começou a experimentar com um chamado “*software* de reconhecimento de dialetos” ao final de 2017, especialmente após o caso desastroso do soldado alemão neonazista Franco A., que conseguiu ludibriar o sistema de concessão de asilo, recebendo asilo temporário como David Benjamin, um judeu sírio. Seu plano: cometer uma série de ataques terroristas contra figuras públicas alemãs e atrelar a violência à sua identidade

temporária.¹¹ O *software* foi implementado em 61 dos centros de recepção (*Ankunftszenrum*) e escritórios externos (*Außenstellen*) da Alemanha. As bases de dados para reconhecimento da fala e sotaque (*speech corpora*) foram compradas da Universidade da Pensilvânia nos Estados Unidos.¹² Durante os primeiros meses, os esforços foram especialmente focados (ou pode-se dizer, calibrados) para falantes de variações de árabe da região do Levante, do Egito e do Golfo. Em abril de 2018, tal *software* já havia sido utilizado 9.883 vezes e o BAMF, em resposta a um inquérito sobre sua eficácia, informou que a margem de erro era de 20%, com promessas de melhoria.¹³ Ao pesquisarmos a longa lista de bases de dados da Universidade da Pensilvânia, descobrimos que os bancos de dados mais populares entre as variantes de árabe são chamados *CALL FRIEND* e *CALL HOME*.¹⁴

Franco A. nunca falou uma palavra de árabe sequer em sua audiência. Ele respondeu todas as perguntas em francês e, aparentemente, em alemão.¹⁵

Agora a imagem se torna um pouco mais clara: estamos falando aqui da prevalência da forma sobre o conteúdo. As relações de poder se encontram no desequilíbrio entre esses dois aspectos, presentes nesse elo contingente que se dá entre a importância do conteúdo da história para quem a conta e a relevância da forma da história para quem a ouve. Essa história é a história da extensão infraestrutural possibilitada

⁸ MEYERHOFF; ADACHI; NANBAKSH; STRYCHARZ, *Sociolinguistic fieldwork*, p. 123.

⁹ MEYERHOFF; ADACHI; NANBAKSH; STRYCHARZ, *Sociolinguistic fieldwork*, p. 133.

¹⁰ BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (BAMF), *Dienstanweisung*.

¹¹ *DIE WELT*, “Falscher Syrer” aus Untersuchungshaft entlassen; BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (BAMF), *Identitätssicherung und -feststellung im Migrationsprozess*.

¹² ULRICH, *Software für Sprachbiometrie, Forensik und Handyauswertung beim BAMF*.

¹³ BISELLI; HOPPENSTEDT; SCHURMANN, *Eine Software des BAMF bringt Menschen in Gefahr*, 2018.

¹⁴ Cf. <https://catalog ldc.upenn.edu/LDC96S49> e <https://catalog ldc.upenn.edu/LDC97S45>.

¹⁵ *SPIEGEL POLITIK*, *Franco A. sprach Deutsch in Asylanhörung*.

pela mera articulação de um fonema. Vidas dependem dessa articulação; seus destinos são definidos nessa relação que já vem desequilibrada. A margem de erro, sabemos agora, é de 20%.

A lista de problemas éticos que podem surgir da tentativa de fazer pessoas “falarem naturalmente” é interminável. A partir do momento em que o componente humano é removido dessa relação de poder (já muito desigual), fica implícito que confiar em decisões automatizadas por *software* produz um falso senso de “neutralidade” e “objetividade” e, sendo assim, as questões éticas podem ser temporariamente deixadas de lado. Em outras palavras, a margem de erro é de 20%, mas pelo menos – como dizem – não há perigo das emoções humanas se misturarem a um relato supostamente objetivo.

Então me diga: quais palavras, quais cenas, quais formas lhe levariam a pegar o telefone e ligar para casa?

Um telefone pode ser usado como algo que evoca um sentimento de familiaridade um tanto quanto desconfortável. De acordo com Meyerhoff *et al.*, “tópicos onde pessoas podem se envolver emocionalmente” tendem a ser extremamente bem-sucedidos em evocar um dialeto, e os autores enfatizam o uso de técnicas como a “questão do risco de morte”: “Você já esteve em uma situação em que quase perdeu sua vida”? Respostas a essa pergunta geralmente exigem algum envolvimento emocional e podem desencadear histórias com abundância de características ditas vernaculares [...]. Entretanto, tal técnica não funciona necessariamente para todos “[...] um dos

oradores que contribuiu para o corpus Bequia começou a chorar depois de responder a esta pergunta [...]”.¹⁶

Aparentemente, esse método não é mais utilizado em pesquisa sociolinguística.¹⁷ A questão do “risco de morte” não só é altamente problemática do ponto de vista ético, mas também extremamente alheia às emoções do sujeito e das consequências psicológicas de se reviver um trauma. Para os sobreviventes de violência, abuso ou guerra, perguntas como essas podem trazer consequências graves ao longo prazo.

Ao virarmos a imagem colocada sobre a mesa à nossa frente e darmos uma boa olhada, descobrimos que ela retrata uma família fazendo uma refeição, unida, em casa.

Anzaldúa nos lembra que uma imagem “[...] é uma ponte entre a emoção evocada e o saber consciente”.¹⁸ Você consegue imaginar a mais trivial das situações sendo apresentada como um resumo de tudo aquilo que é inalcançável?

Um telefone pode ser instrumentalizado para lembrar um requerente de asilo de que seu “lar” estará sempre em outro lugar. O lar, nos parece, está sempre fora de alcance.

Temos agora dois minutos para descrever uma imagem nesse telefone que se encontra à nossa frente. Conectado à parede, ligado à rede, conectado ao sistema. Conectado à fronteira.

Em casa.

¹⁶ MEYERHOFF; ADACHI; NANBAKSH; STRYCHARZ, *Sociolinguistic Fieldwork*, p. 134, tradução nossa.

¹⁷ Isso me foi dito via *Twitter* por Rachael Tatman, que também me indicou o texto de Meyerhoff *et al.* (Cf. <https://twitter.com/rctatman/status/1090325168491192321>).

¹⁸ ANZALDÚA, *Borderlands/la frontera*, p. 91.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/la frontera: the new mestiza*. 3 ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.
- BISELLI, Anna; HOPPENSTEDT, Max; SCHURMANN, Sara. Eine Software des BAMF bringt Menschen in Gefahr. *Vice*, 2018. Disponível em: <https://www.vice.com/de/article/a3q8wj/fluechtlinge-bamf-sprachanalyse-software-entscheidet-asyl>. Acesso em 20 ago. 2018.
- BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (BAMF). Dienstanweisung Vom 1. 19 fev. 2018. Disponível em: <https://fragdenstaat.de/anfrage/dienst-anweisung-vom-1-dezember/>. Acesso em 19 fev. 2018.
- BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (BAMF). Identitätssicherung und -feststellung im Migrationsprozess: Vier Fragen und Antworten zu den Herausforderungen und Praktiken im deutschen Kontext. 27 set. 2017. Disponível em: <https://www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2017/EMN/20170927-am-emn-studie-identitaetssicherung-feststellung.html>. Acesso em 19 fev. 2018.
- CORNUM, Lou; DRAGONA, Daphne; GANESH, Maya Indira; HU, Tung-Hui; JONES, Marija Bozinovska; MONTEIRO, Fernanda; NADÈGE; VIEIRA DE OLIVEIRA, Pedro J S; SNELTING, Femke. Affective infrastructures: a tableau, altar, scene, diorama, or archipelago. *Transmediale journal*, n. 3, 2019. Disponível em: <https://archive.transmediale.de/content/affective-infrastructures-a-tableau-altar-scene-diorama-or-archipelago>. Acesso em 24 fev. 2019.
- DIE WELT. Falscher Syrer aus Untersuchungshaft entlassen, 29 nov. 2017. Disponível em: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article171078726/Falscher-Syrer-aus-Untersuchungshaft-entlassen.html>. Acesso em 19 fev. 2018.
- FOKOUÉ, Ernest; MA, Zichen. A comparison of classifiers in performing speaker accent recognition using MFCCs. *Open Journal of Statistics*, n. 4, pp. 258-266, 2014.
- MEYERHOFF, Miriam; ADACHI, Chie; NANBAKHS, Golnaz; STRYCHARZ, Anna. Sociolinguistic fieldwork. In: Nicholas Thieberger (ed.). *The Oxford handbook of linguistic fieldwork*. New York: Oxford University, 2012.
- SPIEGEL POLITIK. Franco A. sprach Deutsch in Asylanhörung, 16 jun. 2017. Disponível em: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/bundeswehr-franco-a-sprach-deutsch-in-asyl-anhoerung-a-1152453.html>. Acesso em 24 fev. 2019.
- ULRICH, Alexander. Software für Sprachbiometrie, Forensik und Handyauswertung beim BAMF. 26 jun. 2018. Disponível em: <https://www.andrej-hunko.de/start/download/dokumente/1186-software-fuer-sprachbiometrie-forensik-handyauswertung-beim-bamf-mdb-alexander-ulrich/file>. Acesso em 24 fev. 2019.

Recebido em 12 de setembro de 2021
Aceito em 19 de outubro de 2021

Certidão

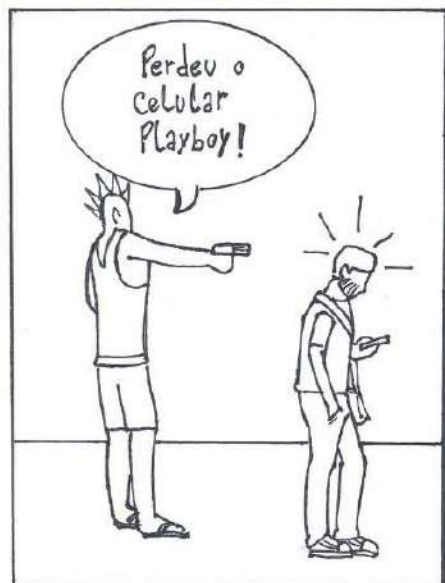
Remy Branco

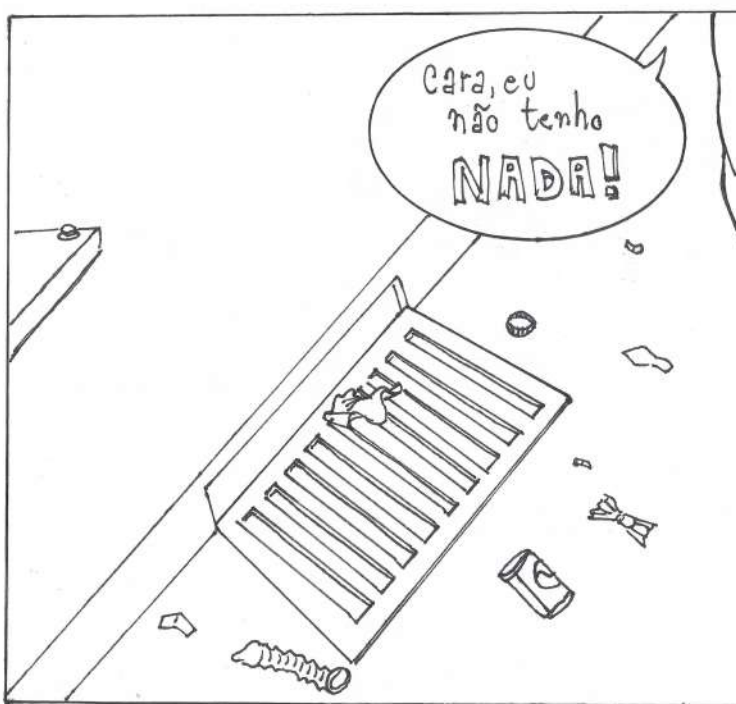
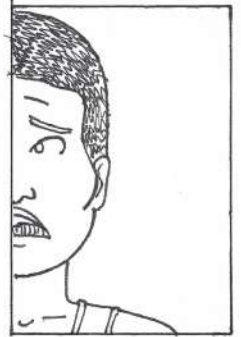
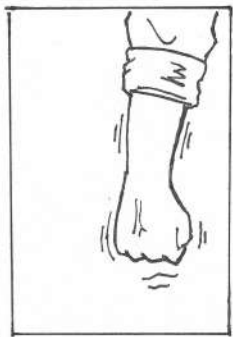
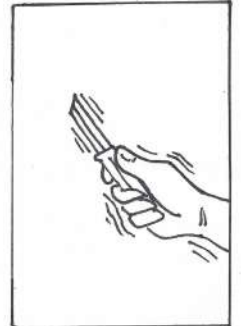
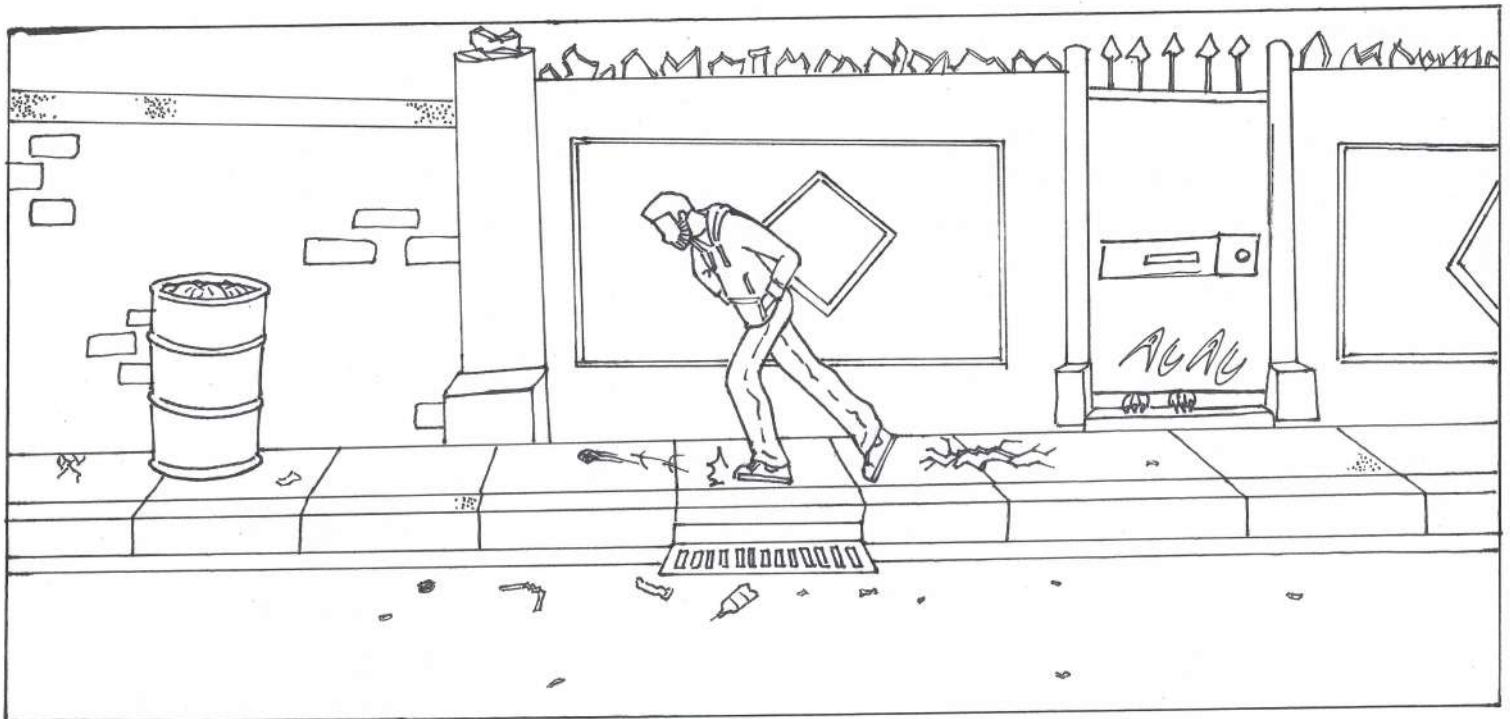
DEZ
24

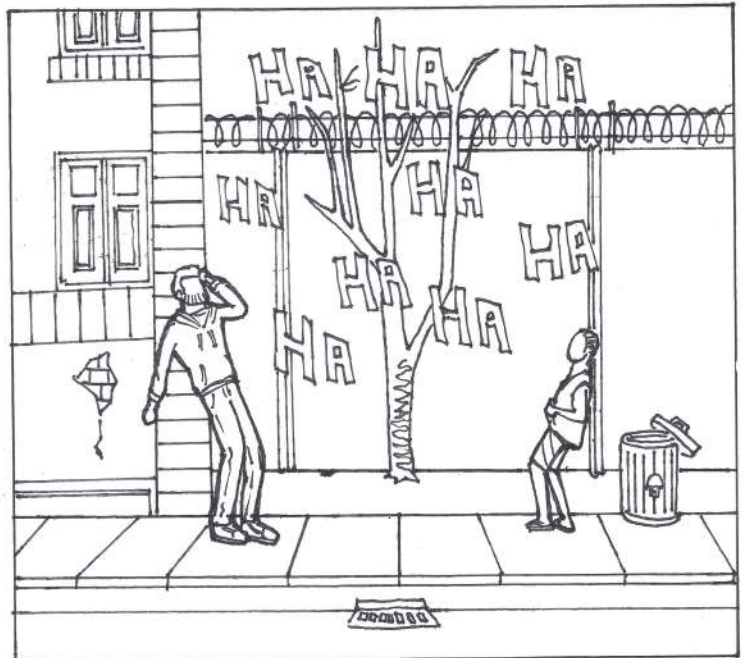
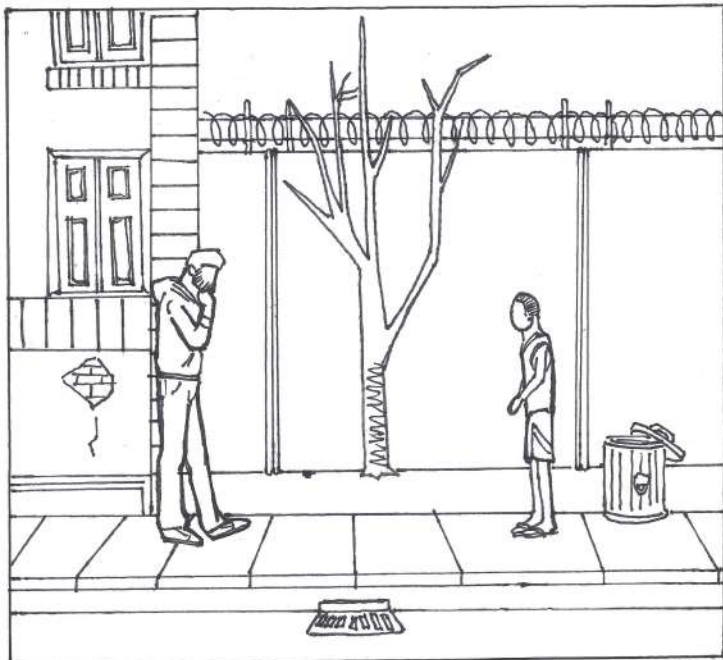
Mármore


Em

Certidão

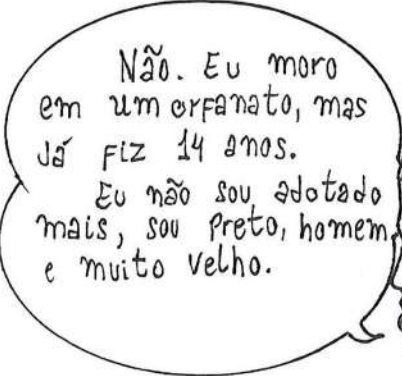







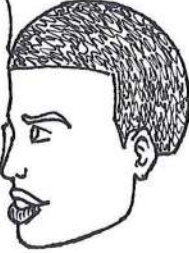


E você, cara?
tu mora na
rua?

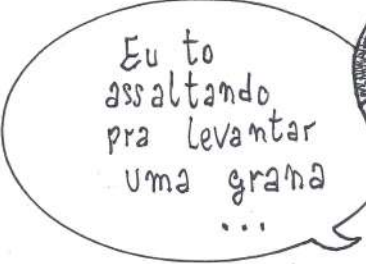


Não. Eu moro
em um orfanato, mas
já fiz 14 anos.

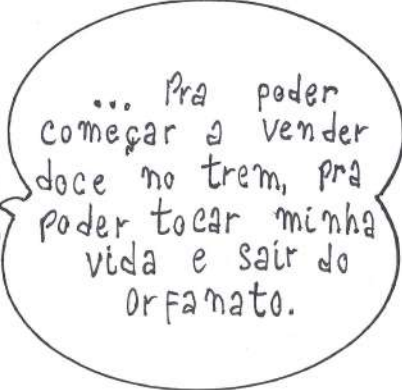
Eu não sou adotado
mais, sou preto, homem
e muito velho.



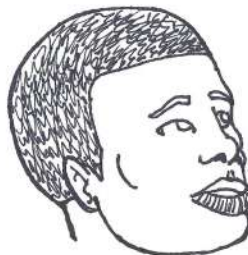
Fico mal de ficar
lá porque a comida
que eu to comendo
pode ir pra outra
criança.



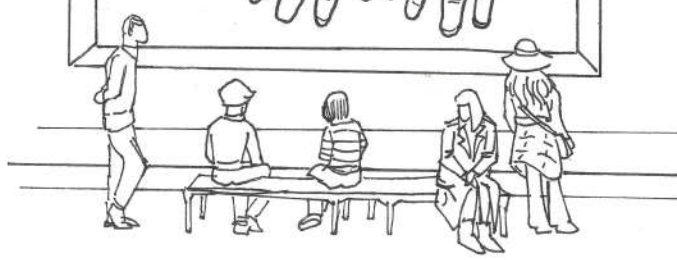
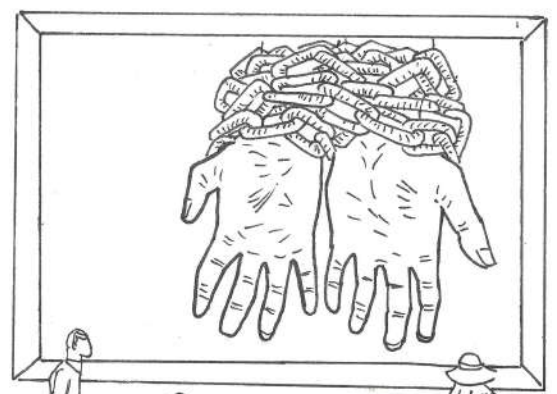
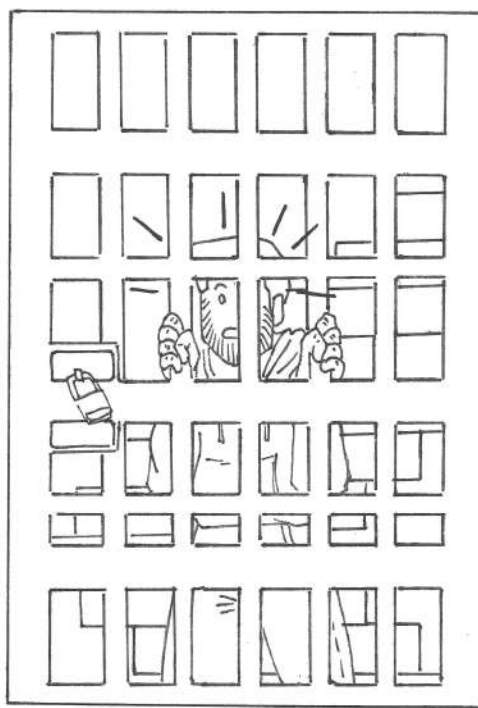
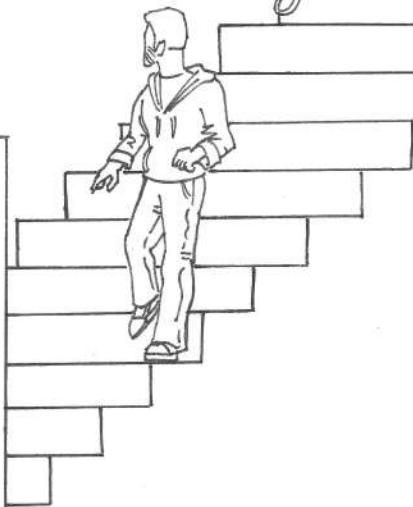
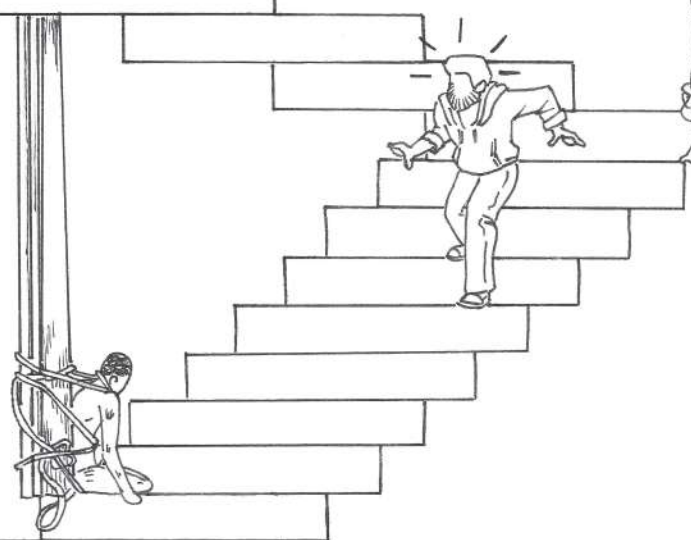
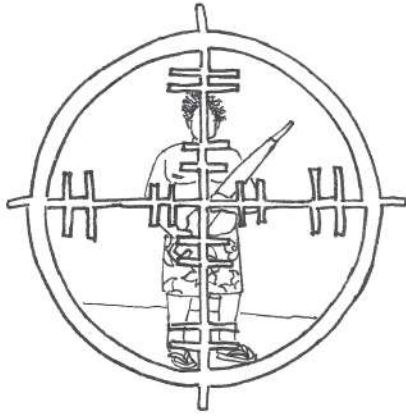
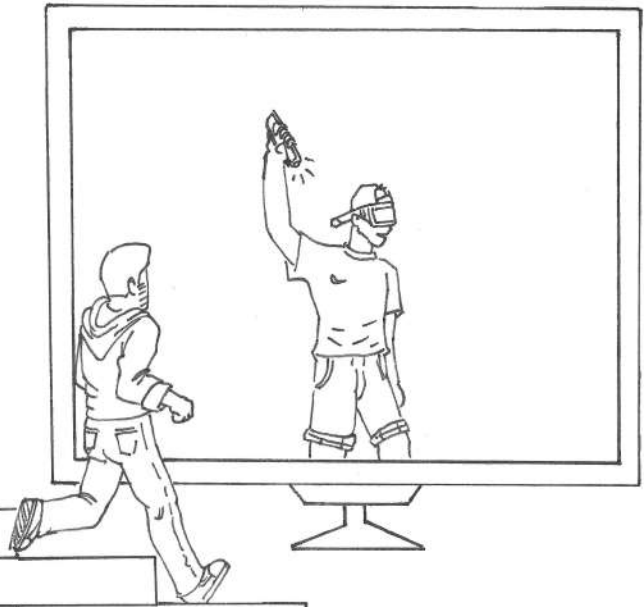
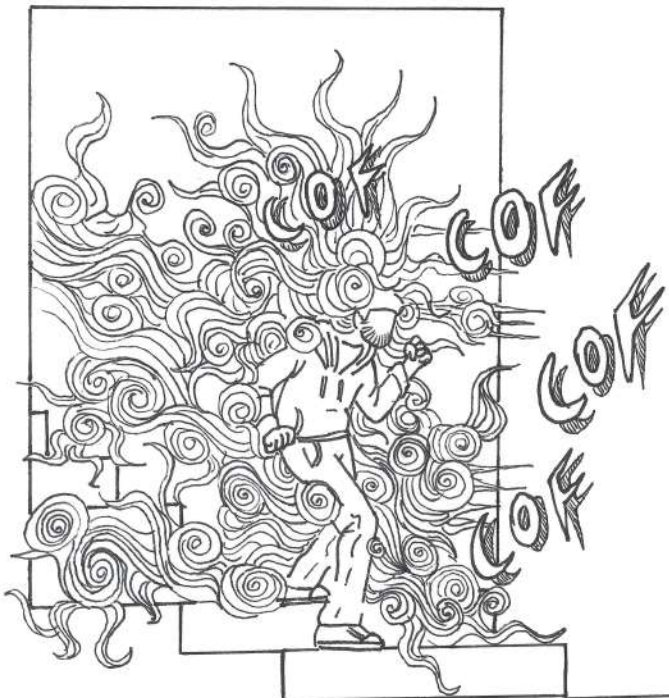
Eu to
assaltando
pra levantar
uma grana
...



... Pra poder
começar a vender
doce no trem, pra
poder tocar minha
vida e sair do
Orfanato.

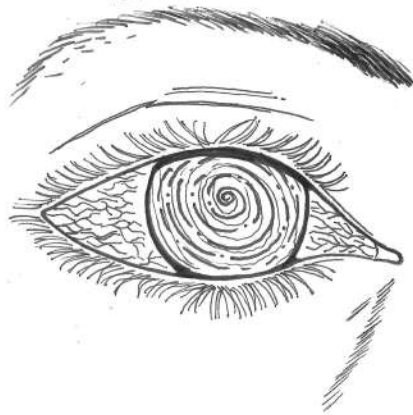




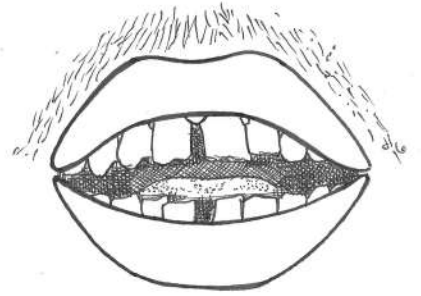




Cara... Essa onda
bateu pesada...
Mó Noia...

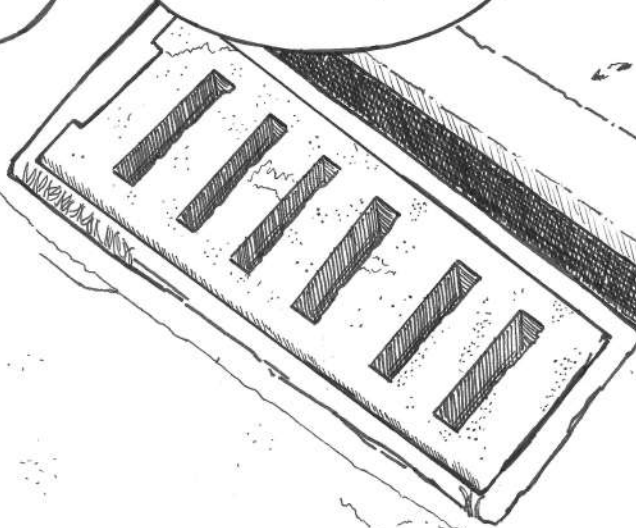


É que é maconha
com crack...



Não tô
bem não
...

DISFARÇA Cara,
Que tem uma
viatura ali
na esquina



Oi?

Valeu mano.
Partindo.



espera!



Eu nem
Sei o Seu
nome...

A invenção da nordestina

Resenha da peça teatral *A invenção do Nordeste* da companhia de teatro Grupo Carmin

Samantha Nagle Cunha de Moura*



Fonte: Grupo Carmin.

A história que vou contar é uma história sobre as potencialidades do diálogo entre o teatro e a academia e sobre como esse encontro me levou a um exercício de autorreflexão a respeito da minha própria identidade enquanto “nordestina”.

Em dezembro de 2019, eu estava de férias na minha terra, Natal (RN), quando fui assistir a uma peça de teatro que me havia sido recomendada por vários amigos: *A invenção do Nordeste*, da companhia de teatro Grupo Carmin. À época, eu era neófito da companhia, apaixonada que fiquei com a peça *Jacy*,

que recontava a história de uma mulher natalense, nascida na década de 20, a partir de seus pertences achados em uma frásqueira abandonada em uma das avenidas mais movimentadas da capital potiguar. O enredo da peça que dessa vez fui assistir era o seguinte: um diretor, contratado por uma grande produtora de fora do Nordeste, foi encarregado de preparar atores nordestinos para interpretar... um personagem nordestino. Durante toda a peça, dois candidatos potiguares se apresentam e são treinados pelo diretor para o teste final de seleção, em um incessante exercício de afloramento de uma autenticidade



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.

* Doutoranda em Direito pela UFMG. Auxiliar de Coordenação do Diverso UFMG – Núcleo Jurídico de Diversidade Sexual e de Gênero e Co-coordenadora do Observatório de Violências contra Pessoas LGBT. Mestre em Ciências Jurídicas pela UFPB. Especialista em Direito Internacional e Bacharela em Direito pela UFRN. Autora do livro *Estupro de mulheres como crime de guerra: lições sobre direito, feminismo e vitimização* e coautora do livro *A proteção dos direitos das mulheres no Estado do Rio Grande do Norte: do direito internacional ao direito local*. E-mails: samienagle@gmail.com e samanthanagle@ufmg.br.

nordestina que poderá convencer a produtora a contratá-los para o elenco. Ao buscar uma essência nordestina via performance, uma repetição estilizada de histórias, falas e linguagens corporais, a artificialidade dessa construção identitária e os perigos de suas estereotípias vão ficando cada vez mais claros: afinal, o que é ser nordestino/a? E a quem serve essa identidade?

Ao final da peça, os três atores – Henrique Fontes (também dramaturgo da obra), Mateus Cardoso e Robson Medeiros – fizeram os agradecimentos de praxe, dos quais um chamou minha atenção: a peça havia sido inspirada na tese de doutorado de um professor da UFRN, Durval Muniz de Albuquerque Júnior, que também estava na plateia. A tese foi publicada com o título *A invenção do Nordeste e outras artes*.¹ Partindo da realidade dos próprios integrantes da companhia (produtores culturais e atores/atrizes que frequentemente são colocados no lugar de “nordestinos” e que enfrentam dificuldades de acesso a certos espaços e papéis em razão desse lugar) e, ainda, partindo da proliferação de manifestações xenofóbicas desencadeadas pela reeleição de Dilma Rousseff em 2014, a diretora Quitéria Kelly tomou conhecimento sobre a obra do Prof. Durval. Desse encontro fortuito, nasceu a peça que eu havia acabado de assistir.

Saí do teatro impactada, em especial porque minha tal “nordestinidade” vinha tomando protagonismo nos meus pensamentos desde que eu havia me mudado para Minas Gerais alguns meses antes do espetáculo. Em Minas, meu sotaque – questão que para mim era, até então, assunto absolutamente inexistente – era indicação, de pronto, do meu não

pertencimento e do meu outro lugar. Minha fala invocava tons elogiosos de alguns e risos de outros e, inclusive, péssimas performances ocasionais do meu jeito “carregado” de falar. Em Minas, ouvi algumas vezes a famosa expressão “baianos” (enquanto aglutinação de todo o Nordeste), dirigida a mim em tom pejorativo, termo preconceituoso cuja existência eu já conhecia, mas que nunca havia sentido na pele. A representação do Nordeste como lugar atrasado também apareceu: em certa ocasião, em uma conversa casual sobre violência doméstica, uma interlocutora apontou sua surpresa com um caso ocorrido em Minas porque “a gente acha que essas coisas não acontecem mais no Sudeste, somente em outros lugares”...

Eu poderia continuar a lista com as inúmeras experiências de conterrâneos meus que passaram por situações semelhantes. Todas elas tratam da continuação de uma longa tradição de subalternidade que povoa nosso imaginário e pontua, de tempos em tempos, nossas vidas habitadas nesse lugar do “tipo nordestino”, acompanhado de inúmeros estereótipos: cabeça-chata, baixinho, preguiçoso, pobre, inclinado ao trabalho manual, tradicional, folclórico, cabra-macho, mulher arretada etc. Nordeste é o litoral turístico e a secura do interior é falta, é *Auto da Compadecida in loop*, é retirante, é artesanato. Nordeste não é polo tecnológico, não é cultura nacional (só regional), não é urbano, não é intelectualidade, não é moderno. Ou é?

A peça e o livro conferiram uma nova inteligibilidade a esse lugar atribuído a mim, à minha família e aos meus amigos, e, em certa medida, reproduzido

¹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, *A invenção do nordeste e outras artes*.

também por nós mesmos. Eles trouxeram o *insight* de uma geografia sentimental construída ao longo do tempo, contingente, complexa, reprodutora de desigualdades e funcional a uma determinada correlação de forças políticas e econômicas que se delinearam sobretudo desde a década de 20 do século passado. Uma versão diferente, portanto, da história costumeira. Em seu livro, Prof. Durval aponta como a ideia de Nordeste tem uma história: nasce da construção de uma totalidade político-cultural como reação à sensação de perda de um espaço econômico/político por parte das elites agrárias locais, cuja hegemonia nacional passava para as mãos das elites cafeeiras de São Paulo. O Nordeste, portanto, é um espaço de saudade de outros tempos, fundado no apagamento da multiplicidade e reforçado por mitos regionalistas em uma

luta incessante pela hegemonia política e cultural do Brasil, colocando-se como o oposto dos discursos sulistas de supremacia sobre o chamado “Norte”.

Evocando sentimentos profundos, minha identificação com o nordestino não é fácil de elaborar e muito menos de desconstruir. Nesse tear de sentidos, a *invenção do Nordeste* torna-se também a reinvenção de mim mesma: abre a possibilidade de refundar esse mito regional sobre bases menos limitantes e simplistas dos significados de existir a partir desse lugar.

Referência

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

NORMAS PARA SUBMISSÃO

CONDIÇÕES PARA ARREMESSO DE TROÇOS

Como parte do processo de arremesso, as autoras são obrigadas a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. Os troços que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidos às autoras:

- A contribuição deve ser original, inédita. Na hipótese de troço já publicado em outro idioma, a autora deve informar o fato à revista. Essa informação pode ser inserida em “comentários ao editor”.
- O arquivo arremessado deve estar em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
- URLs para as referências foram informadas quando possível.
- O texto deve estar em espaço 1,5; fonte de 12 pontos; itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas devem estar inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.
- O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em [Diretrizes para Autoras](#).
- Em caso de arremesso a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em “Assegurando a avaliação cega pelos pares” foram seguidas.

SUBMISSIONS GUIDELINES

CONDITIONS FOR SUBMISSION

As part of the submission process, authors are required to verify the submission's compliance with all items listed below. Papers that do not comply with the rules may be returned to the authors:

- The contribution shall be original and unpublished. In the event of an article already published in another language, the author must notify the journal. This information may be included in “comments to the editor”.
- The submitted file shall be in Microsoft Word, OpenOffice or RTF format.
- URLs for references were provided when possible.
- The text must have line spacing of 1.5 pt; font size 12 pt; italics instead of underlining (except URL addresses); figures and tables shall be included in the text, not at the end of the document in the form of attachments.
- The text follows the style standards and bibliographic requirements described in [Submission Guidelines](#).
- In the case of submission to a peer-reviewed section (e.g. articles), the instructions available in “Ensuring blind peer review” were followed.

a) A *(Des)troços* só avalia e aceita troços inéditos.

b) Os troços deverão versar sobre a linha editorial da revista e podem ser encaminhados a qualquer momento pelo *site*, com a indicação do título, autoria (máximo duas autoras) acompanhada de até quatro qualificações acadêmicas por autora, além de nome completo, endereço para correspondência, e-mail principal e adicional, filiação institucional e identificação da modalidade do trabalho, que pode ser artigo científico, entrevista, ensaio, resenha ou tradução (Excepcionalmente, serão aceitos troços anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc.).

c) A autora deve possuir o título de Doutora ou Mestra, sendo aceitos troços de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação, desde que arremessados em coautoria com uma Doutora. Troços escritos em coautoria devem seguir todas as normas definidas acima para cada uma de suas autoras (Constatada a existência de troços excepcionais, as catadoras de *(des)troços* poderão suspender tais exigências condicionantes).

d) Os troços serão recebidos pelas coletoras de *(des)troços*, que os remeterão, sem identificação, à análise de pareceristas anônimas para avaliação qualitativa de forma e conteúdo (*double-blind peer review*). O parecer pode determinar o aceite para publicação, a sugestão de modificações ou a recusa do troço. A autora terá acesso a todos os

a) *(Des)troços* will only accept unpublished papers.

b) Papers shall be within the journal's editorial line and can be forwarded at any time through the website, with the indication of the title, authorship (maximum two authors) accompanied by up to four academic qualifications per author, in addition to full name, mailing address, main and additional email, institutional affiliation and identification of the type of work, which can be a scientific article, interview, essay, review or translation (Exceptionally, we will accept anonymous papers, or signed by collective entities, research groups, social movements etc.).

c) The author shall hold a PhD or a master's degree; papers by PhD's and master's students, authors with only a undergraduate degree or authors without an academic degree will be accepted in co-authorship with an author that holds an PhD. Co-authorship papers shall meet all the criteria defined above for each of their authors (In the face of exceptional articles, the journal's pickers may suspend such constraining requirements).

d) The editorial team will receive the papers and will send them, without identification, to the analysis of anonymous reviewers for qualitative assessment of its structure and content (*double-blind peer review*). The reviewers' opinion may determine the acceptance for publication, the suggestion of amendments or the paper's rejection. Authors will have access to all opinions on their work,

pareceres sobre seu troço, sem identificação das pareceristas. Os troços aprovados e que venham a sofrer modificações oriundas das sugestões das pareceristas deverão ser novamente enviados para a (Des)troços. Os troços podem ser escritos em um dos seguintes idiomas: português, inglês, castelhano, francês ou italiano e devem observar os seguintes requisitos (podendo também ser aceitos troços excepcionais que os subvertam):

1. Primeira página:

i) Título na língua de redação do texto e em inglês (se o texto estiver redigido em língua inglesa, deverá trazer título em um dos outros idiomas citados).

ii) Resumo na língua de redação do texto e em inglês (*abstract*) com, no máximo, 200 palavras, contendo o campo de estudo, objetivo, método, resultado e conclusão (se o texto estiver redigido em língua inglesa, deverá trazer resumo em um dos outros idiomas citados).

iii) De 3 a 5 palavras-chave na língua de redação do texto e em inglês (se as palavras-chave estiverem redigidas em língua inglesa, deverão ser apresentadas também em um dos outros idiomas citados).

iv) Início do texto.

2. Citações:

i) As citações devem ser feitas em nota de rodapé, indicando os dados da fonte conforme o seguinte modelo: AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 167. Em livros com subtítulo, considerar apenas o título para a citação em rodapé.

without identifying the reviewers. Accepted papers that have been modified according to the reviewers' suggestions shall be submitted again to (Des)troços. Papers can be written in one of the following languages: Portuguese, English, Spanish, French or Italian and shall comply with the following requirements (exceptional papers that subvert these requirements may also be accepted):

1. First page:

i) Title in the language in which the paper is written and in English (if the text is written in English, it shall include a title in one of the other languages mentioned above).

ii) Abstract in the language in which the paper is written and in English, with a maximum of 200 words, including the field of study, objective, method, result and conclusion (if the text is written in English, it shall include an abstract in one of the other languages mentioned above).

iii) 3 to 5 keywords in the language in which the paper is written and in English (if the keywords are written in English, they shall also be presented in one of the other languages mentioned above).

iv) Beginning of the text.

2. Referencing Guidelines:

i) (Des)troços uses a footnote-style of referencing, indicating the reference data according to the following example: AGAMBEN, *The use of bodies*, p. 167.

In books with subtitles, consider only the title for the footnote citation.

ii) A list of references shall be presented in alphabetical order, at

ii) As referências completas devem ser apresentadas em ordem alfabética, no final do texto, de acordo com as normas da NBR-6023/ABNT e seguindo o seguinte modelo:

Livro: ESPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3. Ed. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.

Capítulo de livro: DELEUZE, Gilles. Les plages d'immanence. In: CAZENAVE, Annie; LYOTARD, Jean-François (eds.). *L'art des confins: mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Artigo: KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 89, pp. 37-84, 2013.

iii) Diagramas, quadros e tabelas devem possuir título e ter a fonte indicada em nota de rodapé.

3. Estrutura formal:

i) Tamanho do papel: A4.

ii) Editor de texto: word.doc, word.odt ou word.rtf.

iii) Fonte: Times New Roman, 12.

iv) Margens: esquerda, superior, direita e inferior: 2,5 cm.

v) Parágrafo, espaçamento anterior e posterior: 0 ponto.

vi) Entre linhas: 1,5.

vii) Alinhamento: justificado.

4. Extensão:

15 a 30 páginas.

the end of the text, according to the norms of NBR-6023 / ABNT and to the following examples:

Book: ESPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3. ed. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.

Book chapter: DELEUZE, Gilles. Les plages d'immanence. In: CAZENAVE, Annie; LYOTARD, Jean-François (eds.). *L'art des confins: mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Articles: KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 89, pp. 37-84, 2013.

iii) Graphs, charts, and tables shall have a title and its source shall be indicated in a footnote.

3. Formal structure:

i) Paper size: A4.

ii) File format: word.doc, word.odt or word.rtf.

iii) Font: Times New Roman, 12.

iv) Margins: left, top, right and bottom: 2.5 cm.

v) Indentation, before and after spacing: 0 point.

vi) Line spacing: 1,5.

vii) Alignment: justified.

4. Length:

From 15 to 30 pages.

A política de avaliação da (Des)troços é “duplo-cega”, ou seja, as avaliadoras não conhecem o nome das autoras e estas, das avaliadoras. Como forma de garantir uma avaliação isenta do artigo, as autoras devem seguir as seguintes orientações:

1. Escreva o troço segundo as [Diretrizes para Autoras](#).
2. Neste arquivo, substitua pela palavra “Autor(a)” todas as informações sobre a(s) autora(s), instituição de vínculo, e-mail para contato e mini currículo que constam da página de abertura. Da mesma forma, revise o texto e substitua qualquer menção ao(s) nome(s) da(s) autora(es) ou à(s) instituição(ões) de vínculo por “Autor(a)”, seja no corpo do texto seja nas notas de rodapé, incluindo referências e citações das próprias autoras.
3. Apague o tópico “Agradecimentos” ao final do troço, caso tenha sido digitado.
4. Em documentos do Microsoft Office, a identificação da autora deve ser removida das propriedades do documento.
5. Observar, com cuidados, as indicações nas Referências Bibliográficas onde não se deve ter, também, nenhuma indicação de autoria.
6. Troços submetidos à avaliação que não seguirem estas orientações serão devolvidos às autoras.

(Des)troços’ follows the double-blind model of peer review, that is, the reviewers do not know the names of the authors and vice versa. In order to guarantee an exempt review of the paper, the authors must follow the following guidelines:

1. Write the paper according to the [Submission Guidelines](#).
2. In this file, replace all the information about the author (s), including institution, link, e-mail for contact and mini resume, for the word "Author". Likewise, review the text and replace any mention of the name (s) of the author (s) or the link institution (s) by the word "Author", including footnotes, references and citations by the authors themselves.
3. Delete the "Acknowledgments" topic at the end of the paper, if it was entered.
4. In Microsoft Office documents, the author's identification must be removed from the document's properties.
5. Carefully observe the indications in the Bibliographic References where there should also be no indication of authorship.
6. Submitted papers that do not follow these guidelines will be returned to the authors.

Autoras que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- As autoras mantêm os direitos autorais e concedem à (Des)troços o direito de primeira publicação, com o (des)troço simultaneamente licenciado sob a Licença *Creative Commons Attribution*. Essa licença permite o compartilhamento do (des)troço com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista, desde que sem fins comerciais.
- É permitido e incentivado que outros distribuam, adaptem e criem a partir do seus (des)troços, sem fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.
- As autoras têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do (des)troço publicado nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- As autoras têm permissão e são estimuladas a publicar e distribuir seus (des)troços *online* após finalizado o processo editorial com a publicação, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

Authors who publish in this journal agree to the following terms:

- Authors retain their copyright and grant (Des)troços the right to first publication, with the paper simultaneously licensed under the *Creative Commons Attribution License*. This license allows sharing of work with acknowledgment of authorship and initial publication in this journal, if it is not for commercial purposes.
- It is allowed and encouraged that others distribute, adapt, and create from their papers, without commercial purposes, as long as they give it due credit to the original creation.
- The authors are authorized to assume additional contracts separately, for non-exclusive distribution of the version of the paper published in this journal (e.g., publishing in institutional repository or as a book chapter), with acknowledgment of authorship and initial publication in this journal.
- The authors have permission and are encouraged to publish and distribute their papers online after the editorial process for publication is finished, as this can generate productive changes, as well as increase the impact and citation of the published work.

