



#4

(DES}
revista de
TPO
pensamento
ÇOs
radical

v. 3, n. 1 | jan.-jun. 2022

DOSSIÊ
DA CRÍTICA AO DISPOSITIVO
DA PROPRIEDADE À
APOSTA NO COMUM

corpos, colonialidades, mundos

(DES)TROÇOS DE ROBERTO ESPOSITO, ROBIN CELIKATES
E OUTRXS AUTORXS

(DES} #4

revista de

TPO

pensamento

ÇOs

radical

V. 3 - N. 1 - JAN./JUN. 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.v3i1>

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 E CONTRACAPA: Anna O'Meara

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

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

Thaísa Maria Rocha Lemos

Thiago César Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes

(Universidade do Estado de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

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)

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

Parar a máquina, criar mundos, falar poesia.....9
Ana Suelen Tossige Gomes
Andityas Soares de Moura Costa Matos

Da crítica ao dispositivo da propriedade à aposta no comum: corpos, colonialidades, mundos

A propriedade é um dispositivo? 13
Ana Suelen Tossige Gomes

Pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà: Agamben e a propriedade privada38
Daniel Arruda Nascimento

Um outro devir-negro do mundo: neoliberalismo e lutas antirracistas 51
Murilo Duarte Costa Corrêa
Paloma Machado Graf

Não comum..... 66
Roberto Esposito
Tradução do italiano por Ana Suelen Tossige Gomes

A mulher negra como “outro do outro”: interseções entre gênero e raça em Grada Kilomba e Lélia Gonzalez 78
Rutiele Pereira da Silva Saraiva

Ocupações urbanas: enquanto morar for um privilégio, ocupar é um direito 92
Tatiana Diniz Lima

Belo Monte, Canudos ou a “comunidade que vem” em estado fenomênico 111
Thaísa Maria Rocha Lemos

Artigos

Considerações sobre direito, justiça, força e obediência na perspectiva de Jacques Derrida 126
Bárbara Nascimento de Lima

O potencial democratizante da desobediência civil 138
Robin Celikates
Tradução do inglês por Bárbara Nascimento de Lima

Intervenções

Ok, daqui a pouco eu autorizo o registro do projeto de extensão no sistema da
Universidade 153
Fernando Nogueira Martins Júnior

histórias que não me pertencem!: série sim! 155
Rosilene Souza

Resenha

Abecedário de Riobaldo 166
Murilo Duarte Costa Corrêa

NORMAS PARA SUBMISSÃO 171

SUBMISSIONS GUIDELINES 171

Parar a máquina, criar mundos, falar poesia

Ana Suelen Tossige Gomes
Andityas Soares de Moura Costa Matos

No dossiê temático desta *(des)troços #4*, propomos uma crítica contemporânea da propriedade, compreendida em seus mais variados sentidos (filosófico, político-jurídico, econômico, linguístico etc.). É um tema que carrega consigo uma questão latente, a qual se mantém como central para o pensamento radical, e que nas palavras de Walter Benjamin se confundia com a pergunta primeva sobre o conceito de justiça: é possível nos relacionarmos com os bens que não sob a forma da propriedade privada? Se “não há sistema de propriedade, independentemente de seu tipo, que possa levar à justiça”,¹ como pensarmos meios de desativar esse modo tentacular de nos relacionarmos com as coisas e, reflexamente, com os outros e com nós mesmos, que é o modo da apropriação? Exatamente porque constitui um núcleo de dotação de sentido ao que se tem chamado “o real”, “o normal”, “o existente”, a crítica à propriedade e a busca por outras narrativas e experiências que ponham em jogo a lógica proprietária se mostram tanto quanto desafiadoras, urgentes.

Como escreve Roberto Esposito em *Não comum*, artigo que compõe este dossiê, talvez não haja na história moderna uma categoria política que tenha influenciado com tanta preponderância a constituição social quanto a propriedade. Não restrita apenas à constituição da economia, da política e do direito, mas também operante na conformação de uma percepção individualista de mundo, e na formação de sujeitos e identidades proprietárias, a propriedade se mostra como um verdadeiro dispositivo. Como discute Ana Suelen Tossige Gomes no artigo *A propriedade é um dispositivo?*, se o dispositivo é um complexo aparato de subjetivação e dessubjetivação no qual estão envolvidas instituições jurídicas e econômicas, decisões administrativas e modelos arquitetônicos, doutrinas filosóficas e construções linguísticas... enfim, toda uma série de informações e materialidades capazes de determinar os comportamentos humanos, nós podemos dizer que a propriedade e, mais especificamente, a propriedade privada moderna, é com toda a força do termo um dispositivo biopolítico. Gestada desde o subjetivismo cristão, sendo propulsionada pelas teorias teológicas e jusfilosóficas que buscaram justificar a tomada de terras e de corpos – negros e indígenas – nas empreitadas colonizadoras (as grandes fontes da acumulação necessária ao nascente capitalismo), e revestida da eficiente ética protestante (que incumbiu o indivíduo da realização diária da obra de Deus na Terra, por meio do trabalho e da aquisição), a propriedade se consolidou como um modelo paradigmático das relações entre seres humanos e bens. Esse dispositivo, que recebe no pensamento liberal e exegético o ápice de sua força – neles a propriedade é justificada como parte do ser humano, que tem a propriedade de seu eu, de sua pessoa –, ganha no trabalho a sua justificação racional. E, com isso, a propriedade que logicamente estaria atrelada à dimensão

¹ BENJAMIN, Walter. Notes to a study on the category of justice (1916). In: JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gersom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003, pp. 166-167.

material do mundo, deixa o âmbito da mera coisa e passa a habitar a subjetividade humana, seus processos de introspecção e de exteriorização de si.

Diante desse complexo dispositivo no qual linguagem, direito e sujeito se encontram enredados em uma espécie de “novelo”, dificilmente desembaraçável, o pensamento crítico se vê diante do enorme desafio de tentar profanar esse quase “improfanável”. Como apresenta Daniel Arruda Nascimento em *Pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà: Agamben e a propriedade privada*, esse é um desafio ao qual se lança Giorgio Agamben, especialmente, ao tratar da forma de vida monástica. Uma vida fora do direito, tal como exemplifica a forma-de-vida franciscana, significa uma vida não capturável pelos dispositivos jurídicos, o que, na linguagem do filósofo romano, parece indicar uma não-relação com a soberania (papal, nesse caso) e com a propriedade. Pois, “a experiência franciscana sugere neutralizar o direito de propriedade, o que é bastante óbvio na sua acepção privada, mas traduz-se também nas suas versões coletiva e pública”. Isso porque a propriedade caracteriza tanto o direito privado quanto o direito público, não havendo na história uma experiência do público que não fosse de propriedade do Estado.² Prova disso é que o direito tem rechaçado todo tipo de prática baseada no uso e no comum, e sempre que os despossuídos encontram algum modo de usar das coisas privadas ou públicas neste mundo desigual, eles rapidamente são incluídos no direito, através do dispositivo penal. Uma proposta de pensar as ocupações urbanas como um direito, tal como trazido por Tatiana Diniz Lima, pode consistir, assim, em um *fazer uso* do direito, disputando, por meio do uso de imóveis abandonados, um sentido não proprietário para o termo “direito”.

O vício em enxergarmos a propriedade privada como a única forma possível de desfrute material do mundo é um vício moderno, arraigado a uma visão tipicamente moderna e, logo, capitalista e colonial, que universaliza o *modus operandi* proprietário. Este, hoje revestido de suas fantasias neoliberais, trata-se de uma mundividência que há meio milênio vem corroendo o mundo, a natureza e seus habitantes por meio de uma lógica que, substituindo o *ser* ao *ter*, maquiniza e solapa as existências singulares à produtividade, à exploração e ao consumo sem fim. Nessa operação brutal, pessoa e coisa entram em um limiar de indiscernibilidade, e ainda que a escravidão seja hoje rechaçada pelo discurso dominante, o *dominus* continua a se apropriar do trabalho e dos corpos produtivos, divididos não apenas pela classe, como teorizara Marx, mas segundo hierarquias étnicas e de gênero. Nesse contexto, corpos femininos e racializados têm sido historicamente submetidos ao domínio econômico e ao controle, tal como aparece na discussão interseccional de Rutiele Pereira da Silva Saraiva acerca das invisibilizações da mulher negra.

A abordagem de outras possibilidades, de formas não proprietárias de nos relacionarmos com os bens, com os seres humanos, com os corpos e com o mundo, perpassa, nesse sentido, a desativação de outros dispositivos correlatos e retro-alimentadores do dispositivo da propriedade, tais como a colonialidade e a escravidão, em suas formas arquetípicas e atuais. Isso implica percorrer outras genealogias, escavar nos terrenos da história outras narrativas e ontologias que nos

² A esse respeito, cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Republic of property. In: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 3-21.

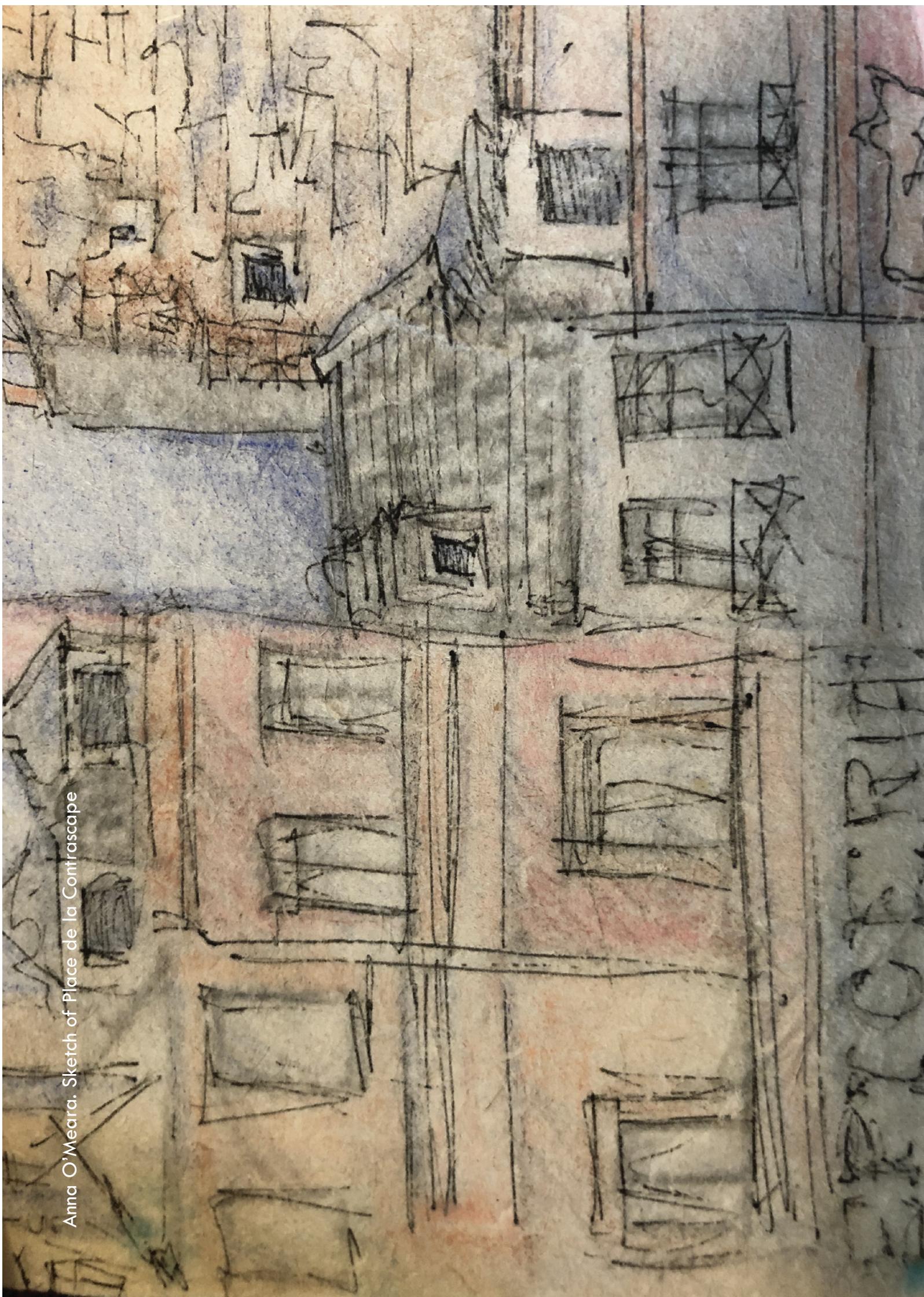
contem sobre experiências do uso, do comum, da comunidade. É o que faz Thaisa Maria Rocha Lemos, ao reler a história de Canudos como *exemplum* de uma comunidade sem fundamentos, isto é, sem propriedades e sem sujeitos, na qual “as singularidades não se portam mais como proprietárias, mas apenas fazem ‘uso’”. Ainda, como discutem Murilo Duarte Côrrea e Paloma Machado, diante da relação intrínseca entre colonialismo e neoliberalismo, realidades estas que se mantêm conectadas na “acumulação primitiva ininterrupta” e na “tendência a converter os corpos em matéria energética, moeda e mercadoria”, estratégias constituintes também são bem-vindas. E uma possível via de esgarce dessa articulação estaria, segundo os autores, na aposta em *Um outro dever negro do mundo*, que “se caracterizaria pela multiplicação de lutas antirracistas e anticapitalistas” globalmente. Uma aposta que, estando no mesmo plano de imanência do neoliberalismo, seria capaz de inverter seus processos, por meio, sobretudo, da produção subjetiva.

Na seção geral, contamos ainda neste número com os artigos *O potencial democratizante da desobediência civil* de Robin Celikates e *Considerações sobre direito, justiça, força e obediência na perspectiva de Jacques Derrida*, de Bárbara Nascimento de Lima, bem como a resenha *Abecedário de Riobaldo*, de Murilo Corrêa, um ensaio artístico de Rosilene Souza e um poema de Fernando Nogueira Martins Júnior. As artes de capa, folha de rosto e contracapa são de Anna O’Meara. A publicação está também recheada com artes da mesma artista plástica, e também de Gabriella de Moraes e Felipe Fernandes.

Agradecemos pelos troços comunizados e desejamos a todxs uma ótima leitura!

Belo Horizonte
06 de setembro de 2022

Anna O'Meara. Sketch of Place de la Contrascap



A propriedade é um dispositivo?

Is the property an apparatus?

Ana Suelen Tossige Gomes*

Resumo: A partir da análise de discursos político-jurídicos paradigmáticos, que permearam a consolidação da propriedade moderna, compreendida aqui como noção e como instituto, pretende-se verificar se é correta a interpretação de que a propriedade se instituiu como um dispositivo. Para tanto, quatro características da forma de operar do dispositivo – tal como teorizado por Heidegger, Foucault e Agamben – foram selecionadas como guia para a análise: 1) resposta a um objetivo estratégico ou à produção de um resultado útil; 2) divisão bipolar da realidade; 3) imposição de certo direcionamento sobre o real; e, 4) captura do sujeito como parte ou “peça” do processo. Do trabalho foi possível constatar que tais características se encontram presentes em pontos nodais de emergência da propriedade moderna, respondendo positivamente à pergunta presente no título deste artigo.

Palavras-chave: propriedade; dispositivo; modernidade; arqueologia; subjetivação.

Abstract: In view of some paradigmatic political-juridical discourses which permeate the consolidation of the modern notion of property, this paper intends to confirm if it is correct to interpretate its institution in the mode of the apparatus. For this, four

characteristics of the apparatus working process – as conceptualized by Heidegger, Foucault and Agamben – were selected for the analysis: 1) its response to a strategical objective or to the production of a useful result; 2) its bipolar division of the reality; 3) its imposition of a certain direction on the real; and, 4) its capture of the subject as a part or “piece” of the process. As a conclusion, it was verified that such characteristics are present in nodal points of emergence of the modern property, which corresponds to a positive answer to the title of this article.

Keywords: property; apparatus; modernity; archaeology; subjectivation.

1. Introdução

Pretendo, no presente artigo, retomar a tese desenvolvida durante minha pesquisa doutoral segundo a qual a propriedade moderna opera como um dispositivo. E que, como tal, incide não apenas sobre os âmbitos material e econômico da existência, mas se constitui a partir da articulação de uma rede heterogênea de discursos, institutos, práticas e tecnologias (de natureza teológica, filosófica, política, econômica, jurídica...), alcançando campos mais subjetivos. Com isso, vários aspectos da constituição dos sujeitos – desde aqueles mais práticos como o trabalho e a



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.

* Mestre e Doutora em Direito pela UFMG, com período de Doutorado Sanduíche na *Scuola Normale Superiore di Pisa*, com bolsa da CAPES. Integrante do grupo de pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo” (UFMG). E-mail: suelenana@gmail.com.

aquisição, até aqueles mais íntimos, como as concepções de vontade, de liberdade individual, de amor (compreendido enquanto *vis volitiva/querer ter*), de percepção do “eu” como “o próprio” – foram e ainda são fortemente influenciados pela propriedade.

A referida tese foi desenvolvida por meio de uma arqueologia filosófica, buscando mapear, investigar e compreender possíveis relações entre pontos nodais que marcaram a insurgência do conceito moderno de propriedade. No decorrer da pesquisa, deparei-me com um dispositivo extremamente complexo, enovelado por linhas de natureza distinta, que se conectam a outros tantos dispositivos. Retomo a tese nesse artigo refazendo a pergunta que deu origem à investigação: a propriedade é um dispositivo? E, para respondê-la, pretendo recuperar alguns dos pontos analisados na pesquisa, os quais nos indicam que a propriedade operou e opera segundo modos típicos do dispositivo. De um dispositivo que, como no conceito original, é biopolítico.

Refaço a pergunta no título desse artigo não como artifício retórico, mas com o objetivo de recolocar a questão. De percorrer mais uma vez o terreno da pesquisa e reencontrar seus achados. De recolocá-los em xeque. Nesse sentido, a primeira questão que me sobrevém é se de fato podemos dizer que algo é um dispositivo, uma vez que o que está em jogo nesse conceito são relações de poder, linhas de visibilidade e curvas de enunciação.¹ Os dispositivos seriam essas complexas máquinas de subjetivação (ou de dessubjetivação), máquinas de fazer ver e de fazer falar, com seus respectivos

opostos acoplados. Mais do que isso, máquinas de fazer *fazer*, pois característica basilar de seu operar é a exigência de que se produza determinado resultado: na visão tanto de Heidegger (com seu conceito de *maquinação*), quanto de Foucault, o dispositivo responde a uma necessidade estratégica, historicamente colocada, existindo para pôr algo, para produzir certo resultado;² ou, ainda, caracteriza-se, como afirma Agamben, como toda tecnologia capaz de impor um direcionamento aos gestos, condutas, opiniões e discursos dos seres viventes,³ e cujo *modus operandi* é, portanto, também aquele da factibilidade operativa.⁴ Enquanto máquinas complexas, cujo arranjo e rearranjo é móvel, um dispositivo pode ser compreendido por meio da análise de como ele opera, como certas circunstâncias, conceitos, discursos, políticas, etc., articulam uma sua determinada constituição. Trata-se, claro, de uma constituição sempre móvel, mas que não deixa de impor um resultado. A pergunta colocada no título deve ser, portanto, refeita: mais do que saber se a propriedade é um dispositivo, interessa-nos investigar *como* a propriedade se formou operando como dispositivo.

No caso da propriedade moderna, essa se afirmou como conceito jurídico, como determinação ética do sujeito moral, como determinante da liberdade individual, como fator de progresso, entre tantos outros, por meio de uma longa insurgência, cujas raízes alcançam o mundo pré-moderno. Ainda, tal insurgência se manifesta em âmbitos distintos, desde aquele material em sentido duro (a Terra como instância eco-

¹ DELEUZE, *Le plissements ou le dedans de la pensée*, pp. 116-119.

² FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault*, pp. 299-300; HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, pp. 12-15.

³ AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, p. 22.

⁴ GOMES, *Um novelo improfanável? Arqueologia do dispositivo da propriedade*, p. 63.

nômica por excelência), até aqueles mais fluídos como a linguagem (os discursos da política e do direito instituíram uma semântica proprietária, auto constituindo diversas das crenças ainda hoje atreladas à propriedade e, sobretudo, aos sujeitos proprietários ou destituídos de propriedade). Esses campos de operação do dispositivo se expandem, ganham terreno no próprio corpo do indivíduo, dono do seu eu, de sua vontade e liberdade e de seu trabalho. É assim que a ideia de um sujeito universal moderno se constitui: todos somos proprietários, ainda que apenas de nossa força de trabalho.

Nessa arqueologia filosófica da propriedade moderna, na qual história e pensamento se interconectam, podendo ela mesma ser dita, nesse sentido, uma retomada crítica de discursos (teológicos, filosóficos, jurídicos, políticos, econômicos) que se interconectaram nesse período de insurgência chamado Modernidade e transformaram o entendimento sobre a relação entre seres humanos e bens, o itinerário da propriedade foi percorrido em três grandes instâncias: a terra, a linguagem e o corpo. Essas não se mostraram instâncias estanques, mas horizontes que se interpenetram, comunicando-se e sendo atravessados pela linguagem. O corpo também atravessa todas essas instâncias, uma vez que, ainda que tenha sido relegado pela tradição platônica e cristã a uma posição de inferioridade moral e ontológica, esteve sempre presente na história e no governo da vida dos seres humanos, sendo ele o lugar do pensamento e da ação. Sem corpo não há apropriação,

nem de si nem do mundo (nem mesmo pela linguagem, que só existe porque parte de um corpo e chega a outro).

Proponho, nesse artigo, não percorrer novamente tais instâncias uma a uma – Terra, Linguagem e Corpo – às quais me dediquei na tese, mas relê-las a partir de algumas características da forma de operar do dispositivo. E quais características são essas?

O dispositivo é uma noção que, como notou Roberto Esposito,⁵ tem suas origens no pensamento de Heidegger, nos conceitos de *Maieutiké* (*Machenschaft*) e de *Gestell* (armação, imposição, composição). Conceitos esses que informaram a teorização heideggeriana sobre a técnica. Na raiz da maieutiké estaria o crepúsculo da *poiésis*⁶ com a *práxis*,⁷ algo iniciado com os romanos e levado a cabo pela Modernidade. Com isso, o ser é submetido ao fazer, e daí adviria, segundo Heidegger, o esquecimento acerca do ser que é marcante de nosso tempo.⁸ Nessa fusão entre *poiésis* e *práxis* não há um processo autêntico de desvelamento – passagem do não ser ao ser – mas sim uma relação da *poiésis* com a *techné*, na qual prevalece a técnica. A técnica moderna não seria um operar puramente humano, mas sim um processo que chama, isto é, apela, pro-voca o ser humano a empregá-la enquanto parte do real, no real, ao ponto de esse mesmo ser humano ser recolhido como parte do processo. É daí que Heidegger então define a essência da técnica moderna como *Gestell*, isto é, imposição, instalação,

⁵ ESPOSITO, *Due*, p. 19.

⁶ Atividade humana de produção, centrada na passagem de algo do não ser ao ser, isto é, um modo da verdade, do desvelamento (AGAMBEN, *Poiesis e práxis*, pp. 103-104).

⁷ Processo prático, um fazer concreto determinado pela vontade para gerar um efeito também concreto (AGAMBEN, *Poiesis e práxis*, pp. 103-104).

⁸ HEIDEGGER, *La metafisica come storia dell'essere*, pp. 874-876.

armação, composição,⁹ ou, ainda, dispositivo.¹⁰

Como nota Roberto Esposito, Foucault se aproxima de Heidegger no ponto em que define como dispositivo tudo aquilo capaz de condicionar “os comportamentos dos homens em uma maneira cujo sentido os escapa”. Assim, ambos – maquinação heideggeriana e dispositivo foucaultiano – teriam como prestação fundamental aquela de produzir “alguma coisa destinada a assujeitar a existência através de sua separação de si mesma”,¹¹ isto é, mediante uma divisão bipolar dessa. O dispositivo tem, para Foucault, uma natureza essencialmente estratégica: o dispositivo maneja “estratégias de relações de forças”; essas estratégias, por sua vez, dão suporte a alguns tipos de saber; e esse saber, reciprocamente, serve também de base às relações de força em curso.¹² Os dispositivos, nessa perspectiva, não se definem nem como sujeitos nem como objetos, mas pelo visível e pelo enunciável, com as suas derivações, transformações e mutações. São, desse modo, linhas de força, ou, como dizia Deleuze, linhas de visibilidade e curvas de enunciação, isto é, máquinas de fazer ver e de fazer falar. As linhas de força, que são invisíveis e indizíveis, estabelecem o movimento e a tensão entre o ver e o dizer. Elas estão enredadas nas linhas de luz e nas curvas de enunciação, mas isso não significa que elas não possam ser desenredadas. Por isso, Deleuze nos diz que “desemaranhar as linhas de um dispositivo, em cada caso, é desenhar um

mapa, cartografar, examinar terras desconhecidas”, realizar um “trabalho sobre o terreno”.¹³ Trata-se de uma diferença da noção foucaultiana de dispositivo para aquela de maquinação/*Gestell* de Heidegger: o dispositivo é compreendido por Foucault como uma rede de relações de poder, a qual é sempre reversível.¹⁴

Agamben recoloca a semântica do dispositivo em uma discussão acerca da divisão entre ser e *práxis*. Segundo Agamben, tanto o *Gestell* heideggeriano quanto a *dispositio* dos teólogos da *oikonomia* trinitária guardariam um ponto comum com o dispositivo foucaultiano, pois todos eles remeteriam a uma *oikonomia*, ou seja, “a um conjunto de práticas, de saberes, de medidas, de instituições cujo escopo é gerir, governar, controlar e orientar os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens, em um sentido que se pretende útil”.¹⁵ Os dispositivos, sempre caracterizados como uma técnica, operam em relação de enfrentamento com os seres vivos. Típico do dispositivo para Agamben, nesse sentido, seria o seu modo de operação. Desse embate entre dispositivos e seres vivos, o termo médio seria o sujeito, ao mesmo tempo produto e ponto de tensão entre ambos os horizontes ontológicos. E, portanto, também um possível meio puro capaz de destituir essa operação antagônica entre dispositivos e seres vivos.

Diante dessas definições, percorreremos alguns passos dessa arqueologia da propriedade moderna, buscando

⁹ HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, pp. 12, 14-15; HEIDEGGER, *L'impianto*, pp. 48-50.

¹⁰ Como aparece na tradução francesa de Servanne Jollivet das conferências heideggerianas sobre o *Gestell* (HEIDEGGER, *Le dispositif*, pp. 7-24).

¹¹ ESPOSITO, *Due*, pp. 29-30.

¹² FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 300.

¹³ DELEUZE, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, p. 185.

¹⁴ CHIGNOLA, *Sobre o dispositivo*, p. 8.

¹⁵ AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, p. 20.

identificar neles as principais características do dispositivo acima mencionadas, quais sejam: 1) resposta a um objetivo estratégico ou à produção de um resultado útil; 2) divisão bipolar da realidade; 3) imposição de certo direcionamento sobre o real; e, 4) captura do sujeito como parte ou “peça” do processo. Essas, claro, têm suas peculiaridades, mas se repetem, ainda que com registros diversos, nas noções heideggeriana, foucaultiana e agambeniana de dispositivo. A primeira e a terceira características estão diretamente relacionadas, pois responder a um objetivo estratégico ou produzir um resultado útil significa impor determinado direcionamento ao real (assim como esse não se dará de forma autônoma a um objetivo ou a um resultado). Tais características serão analisadas, por sua vez, a partir de paradigmas que se afirmaram por meio de movimentos teórico-políticos intrincados e marcantes da transição à propriedade privada moderna: o subjetivismo cristão e a colonização (2.1), o par propriedade-trabalho (2.2) e a instituição jurídico-metafísica da propriedade privada (2.3). Por fim, sempre que ao longo do texto for localizada uma das características do dispositivo acima elencadas, ela será indicada entre parênteses.

2. Nas tramas do dispositivo

2.1. Das formas medievais de detenção dos bens à propriedade privada moderna: subjetivismo e colonização

À primeira vista, a propriedade parece algo muito abrangente. Algo que aparentemente sempre permeou e permeará a sociedade e que, portanto, seria ela mesma o “objetivo estratégico” presente em todos os tempos. A relação

entre seres humanos e bens, todavia, nem sempre assumiu a forma da propriedade privada. Retomando as práticas medievais de detenção da terra, vemos que as formas do *dominium* e da *proprietas* eram estranhas a elas, pois o que prevalecia no Medievo europeu era uma mentalidade de participação e não de exclusividade sobre a coisa. Como observou Paolo Grossi em seus estudos, não faz sentido buscar nos textos medievais os conceitos de *proprietas* e de *dominium*, pois o que prevalecia nesse período histórico eram formas de organização comunitária da terra, nas quais estavam ausentes os espíritos individualista e proprietário romanos. A concepção romana de propriedade era totalmente desconhecida nas culturas germânicas que, ao tomarem contato com o mundo romano em decadência, manifestavam uma relação com os bens que não se afastava muito do “regime de propriedade coletiva”.¹⁶

Desse modo, o uso, o usufruto e o mero exercício factual de direitos assumiam o primeiro plano da relação entre seres humanos e bens, conformando um paradigma de detenção e não de propriedade individual. Esse paradigma pode ser ilustrado com o exemplo da *saisine*, um princípio de origem franca, mas que se repetia com outros nomes em várias regiões da Europa (*gewere*, *vestitura*, *tenure*, posse de bens de raiz...). A *saisine* consistia em um princípio medieval de ordenação social que admitia a pluralidade de detentores sobre uma mesma coisa (uma terra, um pasto, um animal, etc.), pois ter uma *saisine* significava ter um direito de detenção sobre um ou mais dos variados usos dela extraíveis. Nesse sentido, a *saisine* abrangia os poderes de deter, de usar e de fruir da coisa (*ius utendi* e *ius*

¹⁶ CALASSO, *Medio Evo del Diritto*, p. 130.

fruendi), mas proibia o abuso ou a sua destruição (*ius abutendi*). A interdição do ab-uso, isto é, de um uso além da conta, de um uso desmedido sobre o bem, fazia parte da proteção às outras *saisines*, detidas por outras pessoas na mesma coisa. Pois, o objeto da *saisine* não atingia a substância da coisa, mas apenas a proteção de certos usos e gozos que dela se podiam extrair.¹⁷ A *saisine* foi, nesse sentido, uma experiência exemplar de que comum e próprio não são realidades necessariamente contraditórias,¹⁸ mas sim que podem coexistir.

O que tal paradigma medieval de detenção dos bens nos mostra é que a propriedade não se manteve sempre e ininterruptamente como “o objetivo estratégico” a ser satisfeito por meio de outros dispositivos, pois não há um *continuum* entre a experiência romana e a moderna de propriedade: o que o Medieval nos mostra é uma descontinuidade e, o Moderno, ruptura, seja com o paradigma medieval, seja com aquele romano, pois, como veremos no tópico 2.3 deste artigo, a propriedade absoluta da coisa – o *ius abutendi*, compreendido como direito de abusar e até mesmo destruir a coisa – é uma invenção moderna.¹⁹ Nesse sentido, é a propriedade moderna que emergirá como resposta a certos objetivos estratégicos conjunturais.

Como vimos na introdução, ponto comum nas teorizações de Heidegger, Foucault e Agamben, é a caracterização do

dispositivo como uma máquina que promove a separação do existente em dois polos contrapostos, com o objetivo de, com isso, promover determinado resultado. Assim como para a Física a regra é que os polos magnéticos iguais se repelem uns aos outros e os polos contrários se atraem, o dispositivo, ao cindir certa realidade em uma oposição bipolar, acaba por definir e potencializar uma dessas facetas pela articulação dela ao seu contrário.²⁰ Isto é, afirma-se uma pela negação da outra: os contrários se aproximam e se definem um ao outro pelo que não são, já que positivamente apenas são o contrário do próprio contrário.²¹ Em relação a esse modo de operar típico do dispositivo, a arqueologia da propriedade moderna nos mostra um dado interessante: a propriedade, muito amada na antiguidade romana, mas esquecida durante o Medieval europeu, ressurgiu como tema de discussão, ainda nesse período, com os debates relativos ao seu oposto, isto é, à pobreza.

É com os franciscanos dos séculos XIII e XIV, que se colocaram em *disputatio* com a cúria romana acerca da questão da pobreza (aproximando-se da Escolástica e afastando-se de Francisco), que a propriedade entrou na ordem do dia dos discursos. Nunca se havia falado tanto em propriedade!²² Pela definição da pobreza como não-propriedade, isto é, como escolha e renúncia do sujeito à propriedade (e não abandono e fuga do

¹⁷ XIFARAS, *La saisine*, pp. 452-453.

¹⁸ Contrariando o chamado “interdito lógico” de Thomas Hobbes em *De cive* (HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*).

¹⁹ Isso fica claro com a compreensão de *abuti* que, para os romanos, não era um direito absoluto de destruição da coisa (como aparece na Modernidade com os exegetas franceses), mas apenas de disposição (RODOTÀ, *Note sul diritto di proprietà e l'origine dell'articolo 544 del Code Civil*, pp. 369-370).

²⁰ Essas facetas podem consistir em fenômenos ou em identidades, por exemplo.

²¹ ESPOSITO, *Politica e negazione*, p. 85.

²² Como notou Paolo Grossi em *Usus facti*.

mundo),²³ são colocadas as bases sob as quais a propriedade moderna se sustentará: vontade, liberdade e sujeito. Eis uma das marcas juridicizantes da discussão sobre a pobreza que contribuirá para a transformação da acepção da propriedade privada: afasta-se do princípio da realidade que no mundo medieval regia as relações com os bens materiais e se adere a um esquema formal de validade, para o qual o que importa é a vontade do sujeito. A propriedade vem então afirmada não como bem-estar ou riqueza, mas como escolha, vocação, modo de ser do seu titular. Trata-se de uma semântica que retira a propriedade do âmbito econômico e a transfere para aquele subjetivo/moral e que, portanto, também afirma o seu sujeito.

Essa visão da propriedade – como faculdade do indivíduo – transfere o foco da relação seres humanos/bens para o sujeito livre, dotado de vontade. E, com isso, nega a coincidência entre microcosmo individual e macrocosmo social que era uma das bases que mantinha o coletivismo de bens medieval.²⁴ Coloca também as bases do direito subjetivo e, em sentido mais amplo, do subjetivismo, abrindo às portas para um direito que se importará mais com a validade do que com a realidade. Por fim, os debates dos franciscanos aparecem ainda como precursores da noção moderna de que

todos podem ser proprietários, já que a propriedade (ou sua abdição) é um ato de escolha, de vontade livre do sujeito. Nesse sentido, foi com a afirmação do sujeito não-proprietário que se tornou possível, teoricamente, afirmar-se o sujeito proprietário.

Se com os franciscanos nós observamos a bipolaridade típica do dispositivo (segunda característica), uma vez que é a partir da definição da pobreza enquanto não propriedade que a propriedade entra na ordem do dia dos discursos, é com a Segunda Escolástica, ou Escola de Salamanca, que o tema da propriedade será recolocado como resposta a um objetivo estratégico (primeira característica). Esse movimento cultural, ocorrido entre os séculos XVI e XVII, reinterpretou “os materiais da tradição tomista²⁵ para compreender os problemas advindos da descoberta da América”, bem como para reformular a teologia católica na época da Reforma.²⁶ A Espanha do século XVI era a grande potência econômica da época e, assim como Portugal, uma das mais importantes nações católicas. Com as descobertas das terras “para além-mar”, a Espanha torna-se a detentora do maior “espaço vazio” sobre a Terra, que deve, naquele momento, ser descoberto, conquistado, ocupado e colonizado. Se os índios tinham a propriedade da terra em que habitavam ou não, se a ocupação era um título legítimo,²⁷ se a Espanha era

²³ Tal como havia sido preconizado por Francisco, que não falava de vontade, mas de abandono. Isso se verifica em sua escolha pelo termo *relinquere* (abandonar) na regra franciscana original. Nesse sentido, cf.: MENESTÒ; BRUFANI, *Regula non bullata*, pp. 237-246; FRANCISCO, *A regra não aprovada da Ordem dos Frades Menores*, pp. 68-83; GOMES, *Dominio voluntatis: pobreza e subjetividade proprietária*, pp. 109-130.

²⁴ GOMES, *Homines terrae/communitas terrae*, pp. 76-97.

²⁵ Segundo a tradição tomista, a propriedade não é um direito natural, mas decorre da conveniência e da utilidade. Nesse sentido, a propriedade individual, como instituição social, é legítima, mas a destinação dos bens deve ser comum, havendo “a exigência moral de deles dispor, de fazê-los frutificar visando primeiramente a prover as necessidades de todos” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica VI* [II-II, q. 66, nota de rodapé c], p. 157).

²⁶ SCATTOLA, *Domingo de Soto e la fondazione della scuola di Salamanca*, p. 53.

²⁷ Isto é, título legitimador da apropriação (VITORIA, *Terceira relectio*, p. 148).

a legítima proprietária das riquezas que explorava, se era moralmente justa a livre acumulação... todas essas questões tornavam-se urgentes em um contexto que envolvia Estado, direito, economia e teologia. Para responder a elas, os teóricos Domingo de Soto, Francisco de Vitória, Francisco Suárez, entre outros que lhes seguiram, afirmaram a propriedade como direito natural,²⁸ contrariando a tradicional crença cristã em uma comunidade originária dos bens e abrindo espaço para que a apropriação individual se tornasse um direito sem limites. Aqui vemos um redirecionamento hermenêutico das escrituras, o que implicará a imposição de um direcionamento sobre o real (terceira característica), propulsionando a acumulação.

A partir da teoria teológico-jurídica do domínio de Domingo de Soto, propriedade e liberdade passam a ser lidas como conceitos intercambiáveis, cuja mediação é dada pela noção jurídica de vontade.²⁹ Entramos definitivamente no mundo da soberania do sujeito, no qual a propriedade é definida pela afirmação da soberania volitiva.³⁰ *Ser dono* – já um ocaso entre *ser* e *ter* – significa poder fazer o que se queira com o objeto dominado, posição passiva que pode ser ocupada por coisa ou pessoa.³¹ O domínio é então afirmado como poder de submeter o mundo exterior à própria vontade, contrapondo-se quem pode ser dono de si daqueles que não o podem (o louco – que perdeu o juízo; a mulher – objeto do querer e do domínio do marido; a

criança – que ainda não é dona de si; o indígena – que é, retoricamente, afirmado como dono da terra que ocupa até que esse domínio seja legitimamente tomado a partir da guerra justa; o escravizado). Consequentemente, sujeito é apenas aquele capaz de dominar todas essas categorias de não-sujeitos.

Nas engrenagens do dispositivo, os teóricos de Salamanca definiram o domínio em resposta ao objetivo estratégico de se justificar a empreitada colonial e seus processos de espoliação e acumulação (primeira característica). E dessa definição não excluíram a escravidão, embora os elementos sujeito, liberdade e vontade constituíssem a base de suas doutrinas.³² Assim, ainda que a definição do sujeito advinda do subjetivismo cristão pretendesse explicar uma realidade universal, esse era para a Segunda Escolástica um sujeito bem específico: homem, pois em diversas passagens os teólogos explicam o domínio como o poder que o marido tem sobre a esposa, ainda que essa não seja exatamente serva; e espanhol, pois o indígena do Novo Mundo, ainda que a retórica fizesse questão de afirmá-lo como “o próximo” a quem o bom cristão devia amar,³³ não era para eles exatamente um sujeito. O sujeito de direitos era esse “homem racional”, detentor da faculdade de dominar, o qual era livre para peregrinar pelo mundo e negociar com os “bárbaros”, fazendo dessas ações títulos legítimos de domínio sobre o Novo Mundo.

²⁸ VITÓRIA, *Primeira relectio*, pp. 108-110.

²⁹ SOTO, *Relección de dominio*; SOTO, *Libro cuarto*.

³⁰ GROSSI, *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, p. 173.

³¹ SOTO, *Libro cuarto*, p. 279.

³² Legado este do debate sobre a pobreza franciscana (Cf.: GOMES, *Dominio voluntatis*, pp. 109-130; GOMES, *Nas antípodas do franciscanismo*, pp. 130-142).

³³ Isto é, evangelizá-lo na verdadeira fé; usá-lo de mão de obra nas *encomiendas*, ensinando-o o valor do trabalho; “comerciar” com ele.

O fenômeno da acumulação primitiva – necessidade histórica do capitalismo – encontrou nas tomadas de terra e de corpos para além-mar suas fontes primitivas de riqueza mais pujantes. A acumulação primitiva, descrita muitas vezes de modo reducionista, como circunscrita à política de cercamentos inglesa teve, na colonização do continente americano, uma de suas principais fontes de recursos. Se podemos dizer que os pontos nevrálgicos da constituição política dessa época perpassam o modelo do Estado soberano, o mercantilismo, a propriedade privada, a assunção da noção de indivíduo – ou sujeito de direitos – como o princípio e o fim da política, é importante não se esquecer também do fenômeno fundamental da constituição do Moderno que foi a colonização. A Modernidade é, nesse sentido, acompanhada de um paradoxo constitutivo: ela só se dá enquanto momento da razão, em todas as áreas, porque há do outro lado do Atlântico um espaço de absoluta irracionalidade, de violência e de apropriação ilimitadas. Modernidade e colonização são, desse modo, duas realidades interdependentes.³⁴ A propriedade sobre um vasto território, o que sob uma visão de direito público se confunde com o exercício da soberania pelo colonizador, foi embasada no título jurídico de descobrimento, título esse que, como notou Carl Schmitt, justifica-se apenas a partir de uma crença na superioridade de um povo descobridor em relação ao povo descoberto.³⁵ Por isso, “é sempre como traficantes que os

vários povos da Europa” abordaram “cada uma daquelas empresas”, não havendo de início objetivo de “povoamento” dessas colônias, mas apenas de exploração. Nesse sentido, todas as colônias que se instalaram de norte a sul da América a partir de finais do século XV e início do século XVI eram, a princípio, colônias de exploração. Como narra Caio Prado Jr., a expansão marítima dos países europeus que levou à descoberta e à colonização da América foi um projeto comercial que se “origina de simples empresas comerciais levadas a efeito pelos navegadores daqueles países”. Colonização, nesse momento, significava o mesmo que estabelecer “feitorias comerciais” no território “descoberto” com o objetivo de “fornecer ao comércio europeu alguns gêneros tropicais ou minerais de grande importância”.³⁶

Os títulos de descobrimento e de ocupação, baseados em outorgas papais no caso português, revestiam de juridicidade essa apropriação nômica de terras e de gentes em solo não-europeu. E o dispositivo da propriedade nos mostra, nesse exemplo histórico, outra faceta importante de sua operação negativa: por trás de cada apropriação permanece viva uma espoliação (segunda característica). Uma cadeia de espoliações: espoliação dos comuns indígenas pelas cercas, pelos chamados “comuns coloniais”,³⁷ pelas capitâneas, pelas sesmarias... constituindo as

³⁴ Tal reflexão é uma das bases do pensamento decolonial, estando presente nas obras de uma série de pensadores críticos, desde Frantz Fanon até Achille Mbembe.

³⁵ SCHMITT, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, pp. 138-139.

³⁶ PRADO JR., *Formação do Brasil contemporâneo*, pp. 17-19; p. 123.

³⁷ Extensões de terra exploradas em comum, sem qualquer tipo de cercamento. Tal fenômeno foi muito comum na Nova Espanha, como notou Allan Greer (*GREER, Commons and enclosure in the colonization of North America*).

identidades distorcidas³⁸ do proprietário (europeu) e do invasor (indígena). Espoliação do “sertanista anônimo”, do posseiro e de todos aqueles pobres produtores (caipiras, matutos, caboclos, manés...) dotados apenas de sua força de trabalho. Espoliação, ainda, dos corpos daquelas africanas, africanos e seus descendentes, assim como de indígenas, transformados em instrumentos de trabalho. Nesse movimento, agentes do povoamento e objetos de propriedade – reses e seres humanos – são colocados pelas práticas coloniais em um limite indiscernível.³⁹

2.2. Propriedade, trabalho e corpos produtivos

Ainda nessa conjuntura de transição de um período pré-moderno para o período moderno e capitalista, outras doutrinas imiscuindo teologia, economia e direito emergiram na afirmação da propriedade. É o caso das doutrinas protestantes, especialmente, daquelas ligadas ao chamado “protestantismo ascético”⁴⁰ que, a partir dos séculos XVI e XVII, passaram a afirmar a

propriedade não só como faculdade do indivíduo,⁴¹ mas como obrigação ética do sujeito moral. O objetivo estratégico de impulsionar uma mudança de mentalidade do cristão – que se torna trabalhador e poupador – sem dúvida teve um papel importante nesse contexto. Com a ascese intramundana, presente em algumas dessas vertentes protestantes, a forma religiosa (dissidente de um modelo corrompido de fé cristã) se une à mentalidade econômica do capitalismo, dando origem a uma racionalidade própria voltada ao governo econômico das vidas dos “verdadeiros cristãos”. Era preciso ser santo no dia a dia e, logo, o trabalho duro e a acumulação se tornam deveres práticos de todo cristão que, fiel à “verdadeira religião” e parte dos “eleitos”, é incumbido de realizar na vida ordinária a obra de Deus na Terra.

Nesse movimento econômico-religioso, vemos emergir duas características do dispositivo. A primeira delas é que, em resposta ao objetivo estratégico de conferir sentido espiritual à vanguarda do capitalismo, a propriedade, enquanto fruto do trabalho, é afirmada como

³⁸ Uso “distorcidas” em vez de “invertidas” porque, segundo os relatos históricos e antropológicos, os índios brasileiros desconheciam a noção de propriedade (Cf. ABREU, *European conquest, Indian subjection and the conflicts of colonization*; VIVEIROS DE CASTRO, *Os involuntários da pátria*; KOPENAWA; ALBERT, *A queda do céu*).

³⁹ Essa confusão entre agentes do povoamento e objetos de propriedade aparece claramente nos documentos públicos coloniais. Para citar um exemplo, em uma carta de concessão de sesmaria outorgada em 12 de julho de 1728, na sede do governo em Vila Rica, Minas Gerais, por meio da qual se concedia três léguas de terra próximas ao “riacho Santo Antônio” ao fazendeiro Antonio da Costa, nós vemos que o beneficiário era um “[...] possuidor de hua fazenda sita na ribeira do Rio preto a q. fasenda descobrio, cultivou e povoou com escravos gados vacum e cavallar tudo com grande despesa de sua fasenda, e de presente a conserva livrando a da invasam do gentio q. continuamente a esta invadindo [...]” (REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, *Cartas de sesmaria*, p. 412). O documento é explícito em dizer que a fazenda, já em posse do sesmeiro, foi por ele mesmo descoberta e cultivada, não havendo, claro, nenhuma menção de que tal terra fora antes tomada daqueles que já povoavam a imensidão do Brasil. De fato, a carta afirma que, estando presente na terra, o fazendeiro “a conserva livrando-a da invasão do gentio q. continuamente a está invadindo”. O “gentio”, indígena espoliado, figura como invasor. Ainda, a carta afirma que o sesmeiro teria povoado tal terreno com “escravos gado vacum e cavallar”, claro que com grande e própria despesa. Escravizados e gado bovino e equino – seres humanos e animais – assim indiferenciados, são apontados como agentes do povoamento e objetos do proprietário. Pois, prova da propriedade do senhor sobre a terra é que ele a teria povoado ao colocar ali tais seres vivos, *res suas*.

⁴⁰ Termo com o qual Weber relaciona correntes como o calvinismo, o pietismo, o metodismo, o anabatismo e as correntes e seitas delas derivadas, como o puritanismo inglês. A esse respeito, cf.: WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; STIMILLI, *Il debito del vivente*.

⁴¹ Tal como aparece no subjetivismo cristão dos franciscanos.

dever moral do sujeito ético (primeira característica). A segunda característica é que esse sujeito ético, o proprietário – que age como os eleitos – é definido em contraposição àquele condenável (segunda característica): o preguiçoso, o pródigo, o não-econômico, o não-poupador, o voluptuoso, o guloso, o frívolo... Nesse jogo de opostos, toda espécie de irracionalismo “animal” é condenada, assim como são condenadas a desídia e a ação negativa de não acumular (pois a acumulação segundo tal ética é um fim em si). Mas, nessa tentativa de se capturar o irracional do animal *homo sapiens*, a irracionalidade é trazida para o interior de tal ética de vida: trabalhar duro sem se questionar o porquê, economizar e acumular sem ter para quê. Ser e ter entram definitivamente em uma zona de confusão e é interessante como as filosofias que depois criticarão o agir irrefletido – animal – do trabalhador, fazedor de tarefas,⁴² não atentarão para o racionalismo econômico presente em tal condição. Fruto do racionalismo econômico, transformado em crença pela ascese protestante, o trabalho irrefletido nada mais é do que uma obrigação para com a propriedade.

Sendo uma obrigação para com a propriedade, uma vez que, segundo tal ideologia, é o responsável por construí-la, o trabalho se torna o agir privilegiado do sujeito moral. Em tal processo, outra característica do dispositivo que desponta é a captura do agente como parte ou peça do processo (quarta característica), pois é o ser humano que introyeta em seu corpo tal dever para com a propriedade, imposto pela ascese protestante. Nesse sentido, se o trabalho duro é, além de natural, um dever, e se os trabalhadores devem se

conter segundo uma ascese rigorosa imposta pela religião, o que resulta são corpos regulados para a atividade laboral, máquinas de produzir controladas não só pelas normas do ofício e da fábrica, mas também pelo próprio sistema das crenças e das convicções de vida.

Se a tese de Weber é correta, a ascese protestante, ao afirmar que a propriedade e seu construtor – o trabalho – eram obrigações éticas do sujeito moral, respondia a necessidades conjunturais do capitalismo: necessidade de mão de obra e de capital; necessidade de acumulação de trabalho e de riquezas. Por outro lado, ao trazer o método da ascese intramundana como meio para se atingir tal dever – de adquirir e acumular propriedades – vemos aparecer essa terceira característica do dispositivo: o sujeito é capturado na articulação do dispositivo proprietário. E tal forma permanece como um “método da existência”, que atende, ainda hoje, ao que o sistema econômico requer.

Foi John Locke que deu um tom secular a essa doutrina, colocando o par trabalho/propriedade em uma relação de essencialidade. Para além disso, Locke atribuiu à propriedade a condição de parte constitutiva do sujeito, invertendo a posição autônoma que esse ocupava segundo a acepção cristã. Isso porque a propriedade, segundo Locke, não se restringe à dimensão estritamente material da relação seres humanos/bens: ela deixa o âmbito da mera coisa e passa a permear todas as esferas da vida, inclusive, e com enorme peso para a teoria política, aquela da subjetividade. Para Locke, os seres humanos – em carne e osso – isto é, em

⁴² Como aquela de Hannah Arendt em *A condição humana*.

seus corpos, são “propriedade de seu criador” (“they are his Property”).⁴³ Mas, ao mesmo tempo, são donos de sua pessoa, de suas ações e de seu trabalho, de onde advém que a vida e a liberdade próprias, juntamente com as propriedades materiais, compõem o que o filósofo inglês chama de *Property*. Estaria aí a pedra de toque da teoria lockiana da propriedade: essa se funda sobre a dimensão subjetiva, pois o fundamento da propriedade privada se encontraria no próprio ser humano, enquanto dono de si.⁴⁴

Com Locke, o trabalho é então definido como dimensão subjetiva da propriedade privada. A partir da propriedade que cada um tem de si mesmo – de seus atos, de seu fazer operativo, enfim, de seu trabalho – é que se torna possível transformar o mundo em propriedade privada, imprimindo nele essa essência individualista que marca e delimita a esfera do próprio. Lembremos que, para Locke, a propriedade é um direito natural e pré-existente ao Estado e à sociedade civil. E esse direito teria origem na capacidade humana de transformar os bens comuns em próprios,

pois, uma vez que o ser humano carrega em si a base subjetiva da propriedade privada – a propriedade de si e das próprias ações –, ele opera uma mudança no *status* da coisa, que passa de comum a própria quando nela emprega o seu trabalho. E, para Locke, qualquer tipo de trabalho é capaz de operar tal mudança, até mesmo a coleta de um fruto, a caça ou a pesca; ou ainda, o cercamento de uma terra.⁴⁵ Com base em sua teoria do “primeiro trabalho”, vários fenômenos como a tomada de terras pelos colonizadores se justificavam, pois essa primeira apropriação pelo trabalho seria capaz de retirar a coisa do estado comum – equiparado ao desperdício – em que se encontrava.

Além disso, há um movimento autopoietico entre produção e autoprodução de si, entre apropriação do mundo e formação da própria identidade. O produtor não apenas imprime seu trabalho na coisa adicionando algo a mais a ela. Ele também modifica e constrói a si mesmo com essa operação.⁴⁶ A apropriação que gera a propriedade conforma, nesse

⁴³ E por isso mesmo não é lícito – ou seja, é contrário ao direito natural – que uns tirem a vida dos outros. Tampouco é permitido que o indivíduo se suicide ou se submeta ao poder absoluto de um monarca, ou ainda, à escravidão (LOCKE, *Second treatise of government* [II, 6; IV, 23], pp. 5; 14).

⁴⁴ LOCKE, *Second treatise of government* (II, 6), p. 5; (V, 44), p. 24; (VII, 87), p. 43.

⁴⁵ Eis uma diferença marcante do pensamento de Locke frente a toda a tradição medieval do uso: para o jusnaturalista, é impossível se fazer uso de alguma coisa sem se apropriar dela. O coletor e o caçador, segundo essa visão, apropriam-se dos alimentos que obtêm por meio de seu trabalho, pois, se não se apropriassem deles, não poderiam nem menos usá-los, isto é, comê-los. Essa é a afirmação de Locke: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência. E embora todos os frutos que ela produz naturalmente e todos os animais que alimenta pertençam à Humanidade em comum, conforme produzidos pela mão espontânea da natureza; contudo, destinando-se ao uso dos homens, deve haver necessariamente meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular. O fruto ou a caça que alimenta o índio selvagem, que não conhece divisas e ainda é possuidor em comum, deve ser dele e de tal maneira dele, isto é, parte dele, que qualquer outro não possa mais alegar qualquer direito àqueles alimentos, antes que lhe tragam qualquer benefício para sustentar-lhe a vida” (LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo* (V, 26), p. 51). Nesse sentido, Locke não admite que o uso possa ocorrer como realidade diversa e independente da propriedade, sendo impossível o uso sem a apropriação individual.

⁴⁶ É o que vemos, por exemplo, na passagem: “o fruto ou a caça que alimenta o índio selvagem [...] deve ser dele e de tal maneira dele, isto é, parte dele” (“a part of him”) (LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo* (V, 26), p. 51).

sentido, não apenas o mundo material, mas a personalidade, a identidade do sujeito. Ao misturar seu trabalho à coisa, ele mistura nela parte de si; e o movimento reflexo é que a coisa passa a fazer parte dele em sua constituição subjetiva: a coisa compõe uma parte de seu “eu”.

Nessa ideologia liberal, preconizada por Locke,⁴⁷ a propriedade opera em uma dimensão mais sutil: a da subjetividade. E, como é característico do dispositivo, isso produz alguns resultados úteis (primeira característica). Em primeiro lugar, vemos que essa subjetivização e introjeção da propriedade privada no corpo trabalhador produz o resultado de volatilizar a compreensão sobre o que é a propriedade, pois o trabalho que habita em todos indistintamente se transforma na propriedade individual universal. Ao fim e ao cabo, esse resultado levará a outro, que aparecerá com maior força no século XIX, com os exegetas franceses, qual seja, a ideologização do proprietário como

sujeito universal. Em segundo lugar, podemos notar que o sujeito é tomado como parte ou peça da operação do dispositivo da propriedade (quarta característica), uma vez que essa se produz a partir e através dele e, em contrapartida, ele mesmo se constitui como sujeito por meio desse movimento de apropriação do mundo exterior.

Perspectiva idêntica será objeto das reflexões de Hegel acerca do trabalho (o servo imprime seu trabalho no bem produzido e com isso constrói-se também como sujeito)⁴⁸ e de Marx acerca do trabalho alienado (é porque se produz enquanto sujeito, por meio de seu trabalho, que o trabalho alienado na produção de objetos em massa produz igualmente um sujeito alienado).⁴⁹ Em sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel aponta uma ligação umbilical entre trabalho e formação do sujeito. A vontade diferenciaria os seres humanos dos outros animais. Ela, empregada na coisa por meio do trabalho, geraria a propriedade. E é nesse processo de

⁴⁷ Essa é uma interpretação de Locke baseada apenas no *Segundo tratado sobre o governo*, no qual, é importante observar, o filósofo inglês apresenta sim limitações à apropriação privada, ainda que essa limitação – o não desperdício ou a não carestia de outrem – seja bastante temperada. Embora autores como James Tully refutem a aproximação de Locke ao individualismo possessivo (TULLY, *A discourse on property*, pp. 174-176), Locke mantém certas ambiguidades em seu *Segundo Tratado* que tornam difícil a sua leitura como um igualitarista. Sem entrar no paradoxo da refutação e da admissão da escravidão, que não é possível analisar aqui (Cf.: GOMES, *Um novelo improfanável?*, pp. 224-228), se Locke coloca limitações ao direito de se acumular em seu *Segundo tratado* – “todo homem deve ter tanto quanto possa utilizar”; e no caso da terra, desde que continue havendo o bastante para os demais (*spoliation proviso*) – ele fala também que todo uso depende da apropriação. As coisas não usadas, contudo, devem retornar ao estado comum independentemente do trabalho que fora empregado nelas, mas, como observa Jeremy Waldron, a constatação de iniquidade em relação à propriedade não gera uma limitação quantitativa à ela, pois Locke tem uma concepção muito ampla de uso: uso é tudo aquilo que possa gerar qualquer vantagem à vida, não se restringindo à produção ou ao consumo, mas podendo ser simplesmente um uso estético “e o uso do objeto como uma *commodity* de troca (II, 46)”. Desde que se extraia “*Support and Comfort*”, a condição da *spoliation proviso* se encontra satisfeita (WALDRON, *The right to private property*, p. 207). Essa regra é ainda temperada quando Locke afirma que depois da invenção do dinheiro, tais limitações deixaram de ser válidas universalmente. Pois, quando o que está em jogo é a propriedade do dinheiro, esse pode ser acumulado ilimitadamente, uma vez que é um bem não perecível e de fácil cuidado. Ainda, o dinheiro teria introduzido, por meio desse acordo tácito, um valor à terra e, com isso, admitiu-se “maiores posses e o direito a elas” (LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo* (V, 31, 33, 36, 37, 46, 47, 48), pp. 53; 58-59), bem como tornou-se possível pagar pelo trabalho de outros e assim se apropriar mais do que se poderia por meio das próprias energias (WALDRON, *The right to private property*, p. 209). Isto é, depois da invenção do dinheiro as pessoas teriam convencionado a desigualdade entre si.

⁴⁸ HEGEL, *A verdade da certeza de si mesmo*, pp. 135-171.

⁴⁹ MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 87.

exteriorização do trabalho que ocorre a objetificação de si. Só então o sujeito pode se reconhecer como existente, pois o que dá a existência subjetiva é a coisa produzida, a reificação, ao mesmo tempo em que é a subjetividade que cria e constrói o mundo. Contudo, em consonância com a economia política, Hegel admitia também a propriedade jurídica da força de trabalho, e daí surge uma aporia em seu pensamento: como manter a dialética consciencial que faz o servo se reconhecer como sujeito autoconsciente, por meio do seu trabalho, se esse se torna um reproduzidor de tarefas, alienado do produto no qual poderia espelhar a si? Para Hegel, sujeito e objeto são o mesmo, mas longe dessa divisão e suprassunção possibilitarem um verdadeiro “cair juntas” de ambas as realidades, o que ocorre é que a pessoa se coisifica e a coisa se personaliza, um rearranjo de posições também típico do dispositivo (terceira característica).

Para Marx, por sua vez, a atividade humana, ou seja, a “produção” que realiza um sujeito, também será determinante das suas condições de existência, não somente no âmbito material, mas também naquele subjetivo. Se na parábola hegeliana do senhor e do servo líamos que esse se forma ao conter seu desejo pela disciplina inerente a todo trabalho, o que Marx vai buscar demonstrar é que essa “disciplina” no paradigma industrial de trabalho leva, na verdade, a uma animalização do homem, pois ele não encontra nenhuma fruição em sua atividade, uma vez que essa se torna um produzir mecânico: “a máquina acomoda-se à *debilidade* do ser humano para tornar o ser humano *débil*

uma máquina”.⁵⁰ Ainda, a sujeição ou não ao trabalho foi o elemento que levou Marx a dividir os sujeitos em duas categorias (ou identidades): a do sujeito trabalhador (proletário, não proprietário, produtor) e a do sujeito proprietário (fabricante, industrial, capitalista). Com isso, mais uma separação bipolar da realidade é operada a partir da propriedade ou da sua ausência (segunda característica).

Essa crítica acerca da animalização do ser humano foi retomada, sob uma inclinação política bem diferente, por Hannah Arendt,⁵¹ que a manteve sob a divisão categorial das identidades do produtor direto (trabalhador), por ela nomeado *animal laborans*, e do proprietário, por ela chamado de *homo faber*. Arendt, ao criticar a divisão marxiana das identidades existentes conforme a posição que elas ocupam na cadeia de produção,⁵² as mantém atreladas a essa mesma maquinaria (segunda característica): o *animal laborans* é aquele que, vivendo para trabalhar – reproduzir tarefas –, só se preocupa com suas necessidades privadas (fisiológicas e de consumo); enquanto o *homo faber* – o proprietário – se preocupa com “o mundo”, em constituí-lo por meio de sua atividade volitiva e finalística. A preocupação social-democrata da autora com a vida em uma sociedade de massas se expressa na inversão de posições que ela faz daquelas identidades que em Marx apareciam como a chave para a mudança social: uma sociedade de proprietários – na qual as coisas/propriedades são feitas para durar, para terem certa estabilidade e fixidez no mundo – seria mais apta a

⁵⁰ MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 141.

⁵¹ Em *A condição humana* (1958).

⁵² Em uma clara retomada da discussão heideggeriana sobre a *poiésis*, central na questão da técnica e da maquinaria enquanto formas de operar dispositivas.

instituir e a manter uma esfera pública do que uma sociedade de proletários. Trata-se, sem dúvida, de uma percepção pouco altruísta acerca da condição do trabalhador, que trabalha sim muitas vezes como um animal, mas não por qualquer determinação biológica ou ontológica, mas porque sua condição material de vida o faz sujeito ao trabalho (e não sujeito do próprio operar, como seria o caso do proprietário, qualificado por Arendt como “fabricante”). Para além dessa crítica indeclinável, o que vemos é que, com rearranjos e inversões de posições, a operação bipolar do dispositivo proprietário sobre a definição dos sujeitos se manteve, para todos os gostos, no século XX, marcando uma sujeição ao “trabalhar” e ao “fazer” e também a seus correlatos apropriação e propriedade.

2.3. Hipóstase da propriedade privada

Enquanto os teólogos da Segunda Escolástica legaram ao Ocidente a possibilidade metafísica de concepção da propriedade, algo refinado nas teorias jusnaturalistas do século XVII, as cartas fundadoras da Modernidade jurídica, quais sejam, o *Bill of rights* da Constituição estadunidense (1789/1791) e a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* francesa (1789), fizeram com que tal estrutura metafísica se tornasse uma norma positiva. Com isso, “a faculdade metafísica de exercer um império individual ilimitado sobre as criaturas inferiores, cara à teologia, é identificada, assim, a uma forma jurídica concreta”. E é sabido que coube “aos juristas, teóricos e práticos fazer essa norma entrar na vida do direito ao longo de todo o século XIX”,⁵³ fazendo da

matriz soberana da propriedade e, logo, da concepção metafísica dessa, a forma clássica da propriedade moderna. Esse processo, que tem início com as cartas de direitos modernas, consolida-se, especialmente, com o *Code Civil* francês. A propriedade é definida em seu famoso artigo 544 como propriedade exclusiva e absoluta sobre a coisa – o direito *erga omnes* – que, devido a seu caráter absoluto, compreende a capacidade de até mesmo a destruir.

Na disputa pela definição geral do direito, aparece então uma espécie de hipóstase do direito de propriedade, que, elevado a estrutura metafísica, tende a abarcar uma série de situações jurídicas e não jurídicas. É nesse terreno que filósofos e juristas lutarão para garantir seu quinhão, defendendo a matriz soberana da propriedade e de seu sujeito. Dentre eles, destacam-se os exegetas franceses, cujos trabalhos têm como foco uma defesa do *Code Civil*. Por seu conservadorismo político, e satisfeitos com a ordem social burguesa garantida pelo código, eles passam a interpretar o direito como reduzido à lei, mais especificamente, ao código civil. Como consequência, o centro de irradiação dos demais direitos e conceitos jurídicos se torna a propriedade privada absoluta,⁵⁴ núcleo de sentido do código napoleônico.

Nessa conjuntura, a defesa e a teorização da propriedade privada pelos exegetas franceses – em especial, por Troplong, Demolombe e Proudon – respondia claramente a certos objetivos estratégicos, isto é, a certas necessidades historicamente localizadas (primeira característica). Como Foucault exemplificou, ao analisar o dispositivo da prisão, que respondia ao objetivo estratégico de colocar sob vigilância e

⁵³ XIFARAS, *La propriété*, pp. 9-10.

⁵⁴ VIDAL, *La propriété dans l’École de l’exegese en France*, pp. 7-11.

identificar o criminoso como o contrário do sujeito jurídico coletivo (o criminoso é quem está contra a sociedade), podemos indicar algo semelhante nas teorizações da propriedade privada pelos exegetas. Elas respondiam à necessidade conjectural de se afastar a incerteza da posse, pois era preciso superar os modos possessórios medievais e extirpar o “fantasma do comum”,⁵⁵ em uma França atrasada e em disputa com outros países europeus pela vanguarda industrial (o que responde também à necessidade de geração de riqueza). E, respondendo a tais exigências do momento histórico, os exegetas franceses se lançaram ao desafio de enfrentar, especialmente, dois problemas: defender a propriedade individual, que durante todo o século XIX é alvo de ataques, e definir juridicamente a propriedade privada,⁵⁶ distinguindo-a dos antigos direitos feudais.

Usando da linguagem do direito, isto é, de um discurso constituinte,⁵⁷ sem abdicar, de início, de sua fundamentação no direito natural, “um modesto jurisconsulto francês com o enganável nome de Proudhon [...] escreveu o *Traité du domaine de propriété*”,⁵⁸ texto no qual define a propriedade e caracteriza o proprietário, identificando-o em uma espécie de valoração sociológico-moral. Jean-Baptiste-Victor Proudhon, que curiosamente era primo do socialista

Pierre-Joseph Proudhon,⁵⁹ foi um dos advogados que, na França da primeira metade do século XIX, contribuiu para a consolidação do modelo individualista da propriedade privada. Em seu tratado, ele assim a define: “a propriedade, como indica a etimologia da palavra, consiste naquilo que nos é próprio à exclusão de todos os demais”, isto é, “a propriedade de uma coisa não pode pertencer solidariamente a duas ou mais pessoas”.⁶⁰ Outro colega de Proudhon, o jurista Charles Demolombe, também se preocupou, no tomo IX de seu *Cours de Code Napoléon*, em doutrinar que, em virtude do caráter exclusivo e absoluto da propriedade, “duas pessoas não podem ter, ao mesmo tempo, cada uma pelo todo, a propriedade da mesma coisa”, pois, diferentemente do que as práticas medievais mostravam ser possível, “próprio e comum são contraditórios”.⁶¹

Nesse sentido, uma alteração semântica importante operada pelos exegetas está na compreensão do *ius abutendi*. A especificidade da propriedade privada moderna estaria na faculdade de dispor da coisa em modo absoluto, ou seja, um poder de dispor, alterar ou destruir a coisa em sua substância. Trata-se de uma interpretação do *ius abutendi* desconhecida não só pelo Medieval como também pelo direito romano, para o qual o dono podia dispor ou abandonar

⁵⁵ Que “começa a despontar nos textos dos primeiros teóricos socialistas” no mesmo período (ESPOSITO, *Politica e negazione*, p. 86).

⁵⁶ VIDAL, *La propriété dans l'École de l'exegese en France*, p. 12.

⁵⁷ Os discursos constituintes fundam a si e a outros discursos, isto é, eles são “[...] ao mesmo tempo *auto* e *heteroconstituintes*, duas faces que se supõem reciprocamente”, e apenas “um discurso que se constitui tematizando sua própria constituição pode desempenhar um papel *constituente* para outros discursos” (MAINGUENEAU, *Analisando discursos constituintes*, p. 6).

⁵⁸ GROSSI, *Un altro modo di possedere*, p. 5.

⁵⁹ KELLEY; SMITH, *What was property?*, p. 200.

⁶⁰ PROUDHON, *Traité du domaine de propriété*, p. 2. Proudhon remete nesse ponto a Robert Joseph Pothier, jurista que antecedeu à Revolução Francesa, mas que já se posicionava como um defensor da propriedade absoluta: “como observa Pothier, *próprio* e *comum* são duas coisas absolutamente contraditórias que se excluem mutuamente” (*idem*). Vê-se dessa passagem uma clara adesão ao interdito hobbesiano, segundo o qual comum e próprio são realidades necessariamente antagônicas.

⁶¹ DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, p. 469.

a coisa, mas não a destruir.⁶² Essa perspectiva é apresentada por Demolombe que, embora reconhecesse que o *abuti* romano significava renúncia ou abandono, mas não destruição do bem, afirmava ser necessário “reconhecer que a propriedade, sendo absoluta, confere, se não de direito, pelo menos necessariamente de fato, ao proprietário, o direito de mau uso sobre sua coisa; pois a propriedade não seria absoluta sem esse”.⁶³ Eis aí uma das características da propriedade que os exegetas Proudhon, Demolombe e Troplong concordam em afirmar como essencial: o seu caráter absoluto. Absoluta e exclusiva são duas características essenciais do direito de propriedade que vemos se repetir nos autores e, dessas duas características, derivam os elementos da propriedade, tomadas do direito romano, e que estudamos até os dias de hoje nos cursos de Direito Civil (direito *erga omnes*, capacidade de usar, fruir e abusar).⁶⁴ Vemos, aqui, um redirecionamento semântico que repercute na linguagem do direito e, logo, em suas aplicações concretas, conformando um direcionamento sobre o real (terceira característica).

Outra alteração semântica importante promovida pela exegese francesa, e que também impôs um direcionamento à relação seres humanos/bens (terceira característica), é a interpretação de uma gama de direitos como parte do direito de propriedade. Os direitos de uso e de usufruto, por exemplo, são inseridos pelos exegetas na matriz proprietária

sob a justificativa de que eles se caracterizariam como direitos de propriedade para o usuário ou usufrutuário, uma vez que tais direitos lhes pertenceriam à exclusão de todos os demais. Com isso, perde-se toda a referência ao uso como prática autônoma e plural ao longo da história e o uso passa a ser concebido como um atributo da propriedade, ora se localizando como *ius utendi* ora como *ius abutendi*, mas sempre como uma realidade dependente e restrita ao exercício da propriedade, uma vez que é interpretado como um uso também exclusivo.

No que tange ao trabalho, Demolombe afirma que esse é tão natural quanto a liberdade e a propriedade, uma vez que “a propriedade individual é o trabalho”, ela “é a própria liberdade”.⁶⁵ A ideia de igualar liberdade e propriedade também aparece em Troplong, para quem “tanta é a liberdade, tanta é a propriedade; a segunda sofre a sorte da primeira”, e o direito natural – a propriedade – “é a matéria dominada pela poderosa liberdade do homem; e o direito de propriedade é o direito inviolável dessa mesma liberdade de ser respeitada em sua obra de dominação”.⁶⁶ Nesse sentido, os filósofos socialistas que naquele mesmo período atacavam a propriedade em nome da liberdade e do trabalho são contestados pelos exegetas. Para Troplong, a ausência de ideias justas sobre a liberdade geraria ideias “incompletas ou falsas sobre a propriedade”, pois a propriedade seguiria a mesma sorte da

⁶² RODOTÀ, *Note sul diritto di proprietà e l'origine dell'articolo 544 del Code Civil*, pp. 368-369.

⁶³ DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, p. 465.

⁶⁴ Outra característica que aparece em Demolombe é que a propriedade seria essencialmente perpétua (não limitada pelo tempo), sendo transmissível e não havendo modo de destituir alguém de sua propriedade que não pela sua própria vontade (DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, pp. 458; 465).

⁶⁵ DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, p. 450.

⁶⁶ TROPLONG, *De la propriété d'après le Code Civil*, p. 11. A frase de Troplong “tanta é a liberdade, tanta é a propriedade” é citada por Demolombe (DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, p. 450).

liberdade. Ainda, o conceito de propriedade é colocado em relação direta com aqueles de liberdade e de igualdade: enquanto Troplong define a igualdade como igualdade de liberdade entre os homens – os homens são iguais para trabalhar e adquirir propriedades⁶⁷ –, Demolombe, em resposta aos socialistas, teoriza não a respeito da origem da desigualdade entre os homens, como o fizera Rousseau, mas sobre o caráter natural de tal desigualdade, acrescentando que toda tentativa de nivelamento seria, dessa maneira, autoritária.⁶⁸

Relegando à irrelevância a propriedade de seres humanos que era uma realidade praticada por seus vizinhos europeus,⁶⁹ e extinta definitivamente na França apenas pouco antes, com o fim da Monarquia de Julho e a revogação do *Code Noir*, Demolombe atribui à “submissão das propriedades” a causa da “redução à servidão de pessoas”. Ele afirma que “a revolução de 1789 ao tornar livre a terra, tornou livre também as pessoas”.⁷⁰ Trata-se de um discurso que, além de inverter sujeito e objeto⁷¹ – dispositivo retórico que, curiosamente, é próprio de Hegel, tal como notou o jovem Marx em sua crítica de 1843 – desconsidera o fato de que a escravidão, extinta pela revolução,⁷² foi legalmente retomada pelo próprio Napoleão Bonaparte em 1802,⁷³ que restabeleceu o tráfico e a escravidão em

face das exigências coloniais (evitar rebeliões nas colônias e baratear os custos de produtos como açúcar e café). Nesse momento, a França já resguardava a livre propriedade privada, já havia inclusive o glorioso *Code Civil*, mas a submissão e redução de seres humanos a objetos de trabalho continuou durante muito tempo a ocorrer. Logo, a defesa de uma relação de causa e efeito entre propriedade e liberdade, tal como o fez Demolombe, tem necessariamente uma semântica que, colonialmente, desconsidera como seres humanos os escravizados, e, autocentricamente, estabelece essa relação para atender a uma função discursiva meramente retórica, cujo intuito é marcar a ruptura com o passado medieval.

A Escola da Exegese ainda se apoia em dois argumentos para sustentar a propriedade individual: um argumento político e um argumento econômico. O primeiro consiste em afirmar que a propriedade é a garantia da paz social – como presente na própria exposição de motivos do código –, estabelecendo um vínculo entre propriedade e moralidade. O segundo diz que a propriedade é um fator de progresso, “um motor da atividade humana, uma instituição favorável ao esforço produtivo”.⁷⁴ Ambos os argumentos se sustentam sobre o princípio da desigualdade natural entre os seres

⁶⁷ TROPLONG, *De la propriété d'après le Code Civil*, pp. 11-12.

⁶⁸ DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, pp. 452; 453-454.

⁶⁹ Como é o caso, por exemplo, de Portugal e Espanha (a abolição definitiva da escravidão em Portugal ocorreu apenas em 1854, e na Espanha colonial, em Cuba, permaneceu até 1886).

⁷⁰ DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon*, p. 454.

⁷¹ O discurso de Demolombe parece uma cópia invertida daquele de Troplong, que afirmava que onde reina o despotismo a propriedade é dependente (TROPLONG, *De la propriété d'après le Code Civil*, p. 13). Logo, para Troplong, a propriedade privada e livre é um resultado da liberdade e da igualdade entre os homens, enquanto que, para Demolombe, é a propriedade livre que geraria sujeitos livres.

⁷² Em 1794, no decurso da Convenção revolucionária, impulsionado pelos deputados Louis-Pierre Dufay e Georges Jacques Danton.

⁷³ O mesmo Napoleão Bonaparte decretaria a proibição da escravidão em 1815, o que foi revertido mais uma vez depois de sua queda.

⁷⁴ VIDAL, *La propriété dans l'École de l'exegese en France*, pp. 15-19.

humanos, pois esse seria, segundo Proudhon, a causa eficiente (ou produtiva) do direito de propriedade. Mais uma vez a factibilidade operativa aparece como fenômeno definidor da propriedade moderna: é o agir operativo – que é, de base, desigual entre os homens – que causará ou não a propriedade, uma vez que esta depende das qualidades (ou propriedades) típicas de cada sujeito. Nas palavras horrendas de Proudhon:

[...] uns são naturalmente mais fortes e outros mais fracos; há muita inteligência em uns enquanto que os outros são mais limitados; o espírito de um é fértil em invenções e descobertas enquanto que o outro mal sabe usar as coisas conhecidas; um é laborioso e o outro preguiçoso; um é econômico e dirigido por um espírito de ordem enquanto o outro é um desordeiro. Nós pudemos ver, no que precede neste capítulo que as diversas qualidades que, no homem se relacionam às suas forças, à sua inteligência industrial, ao seu amor ao trabalho, ao seu espírito de ordem e de conservação devem ser considerados como causas eficientes ou produtivas do direito de propriedade. Portanto, esse direito não pode ser o mesmo ou igual para todos [...].⁷⁵

O sujeito trabalhador, econômico, ordeiro detém as qualidades para colocar em ato ações que causem a propriedade. O sujeito preguiçoso, fraco, arruaceiro tem menos chance de, por meio de suas ações, “causar” a propriedade.⁷⁶ E eis aí a justificativa para que uns tenham propriedade e outros não: é o sujeito, com suas capacidades que coloca ou não em ato a propriedade; e, logo, “esse direito não pode ser o mesmo ou igual para todos”. Mas Proudhon não esconde a falácia de seu argumento circular: embora fossem os melhores os mais aptos a construir propriedade, a propriedade também

seria a causa de certas virtudes morais. A propriedade, diz ele, “ao proteger o homem da luta diária contra a miséria e a fome, o eleva em sua auto-estima, ao mesmo tempo em que aumenta sua estima perante os outros e força a sua alma a se abrir aos sentimentos generosos”.⁷⁷ Assim, se a desigualdade natural é a causa eficiente/produtiva do direito de propriedade – só os virtuosos constroem propriedade, a propriedade é a causa eficiente/produtiva das virtudes morais: os bons, fortes e ricos constroem propriedade, ao passo que porque (já) são proprietários, são dotados de virtudes morais superiores aos despossuídos. A lógica do sujeito proprietário aparece aqui, portanto, como uma dimensão autopoiética do sujeito moral, buscando produzir um resultado útil à sociedade burguesa (primeira e terceira características) na medida em que captura o sujeito, mais uma vez dividido, como parte ou peça do seu processo (segunda e quarta características).

Como conclusão, Proudhon afirma ainda que os proprietários, ainda que por egoísmo, teriam um sentimento de conservação que faltaria àqueles que não têm nada a perder, uma vez que “tememos por nós mesmos os ataques à propriedade dos outros”.⁷⁸ E esse sentimento de alteridade – de reconhecer no outro o proprietário que eu também sou – gera no sujeito não apenas a inação, isto é, a ação negativa, o abster-se de infringir o direito alheio, mas também uma pulsão ativa de se associar aos demais proprietários para proteger o interesse que lhes é comum. Qualificar o proprietário como idêntico

⁷⁵ PROUDHON, *Traité du domaine de propriété*, pp. 34-35.

⁷⁶ Essa mesma linha argumentativa encontramos também em Troplong (Cf. TROPLONG, *De la propriété d'après le Code Civil*, p. 14)

⁷⁷ PROUDHON, *Traité du domaine de propriété*, p. 50.

⁷⁸ PROUDHON, *Traité du domaine de propriété*, p. 50.

ao sujeito moral e como o mais temperado implica repercussões políticas diretas: o mais apto a governar deve ser necessariamente proprietário.⁷⁹ Além disso, fazer dos proprietários uma classe unida politicamente a fim de garantir no âmbito público o interesse privado de todos aparece, então, como uma *necessidade*. Consequentemente, submeter os pobres e proletários não é, nesse contexto, um propósito velado. É uma premissa para a paz social.⁸⁰

3. Conclusões

Como vimos nesse artigo, podemos sim dizer que a propriedade moderna se constituiu como um dispositivo capaz de atingir diversas searas da vida: a liberdade, o corpo e sua disposição, a atividade laboral, as ideias e produções intelectuais, enfim, a atividade produtiva de modo geral. Ainda, trata-se de um dispositivo que se consolidou de maneira estável graças aos juristas e pensadores do direito e da política, não deixando de ser “alimentado” nem mesmo por aqueles que defendiam a não-propriedade ou uma sociedade de não-proprietários. Assim, constituiu-se um dispositivo biopolítico no qual linguagem, direito e sujeito se encontram enredados em uma espécie de novelo dificilmente desembaraçável.

É interessante que, desde os escolásticos espanhóis, passando pelos protestantes ascéticos, por Locke, até chegarmos aos exegetas franceses, todos eles defendem um instituto – a propriedade privada – que, em sua dimensão material, econômica, ainda se encontrava em

construção. Eis a razão pela qual uma defesa da propriedade teve que reiteradamente aparecer: para se afastar os fantasmas do comum e dos modos possessórios pré-modernos. Não veio o capitalismo para que então viessem suas formas: ambos se constituíram, violenta e continuamente, em uma relação de retroalimentação.

Diferentemente da mentalidade que se consolidou e se difundiu, a propriedade não consiste em uma realidade a-histórica: ela se constituiu material e teoricamente com a emergência do Moderno. Se a partir da teorização da não-propriedade os franciscanos colocaram as bases (vontade, liberdade e sujeito) para que seu contrário se afirmasse, a Segunda Escolástica utilizou de tais materiais para justificar a propriedade, a empreitada colonial e a acumulação. Esse último objetivo estratégico também é defendido pelo protestantismo ascético, grande precursor da articulação entre propriedade e trabalho. Articulação essa, por sua vez, que será teorizada secularmente pelo jusnaturalismo de Locke, e fixada a partir da economia política, com seus defensores (Hegel) e críticos (Marx), como essência subjetiva da propriedade privada. São os exegetas franceses do *Code Civil*, a seu turno, que fixaram de maneira mais estável não só um direito, mas uma mundivisão (no sentido de *Weltanschauung*) e um valor moral. Isto é, foram eles que conferiram efetivamente ao nome “propriedade privada” as cargas semânticas que o momento histórico, a classe burguesa, o direito

⁷⁹ PROUDHON, *Traité du domaine de propriété*, p. 51.

⁸⁰ E o discurso de Proudhon é literalmente este: “Em todas as épocas em que houve, na França, depois de 1792, as maiores insurreições e os grandes motins populares, nós vemos que eles tiveram lugar nas cidades grandes, porque é lá que se encontram em maior número, seja os pobres que vão esconder sua ociosidade lá, seja os obreiros proletários que os maliciosos enganam sob diferentes pretextos para lhes levar à revolta, enquanto aos proprietários só resta lamentarem-se de seus excessos (PROUDHON, *Traité du domaine de propriété*, p. 52).

positivo e o liberalismo requeriam, conferindo, com isso, um sentido determinado ao direito como um todo. Não é por acaso que encontramos reiteradamente em seus discursos todas as quatro características do dispositivo, elencadas na introdução.

Por fim, uma pergunta que provavelmente fica ao final dessa análise é se podemos fazer algo em relação a esse complexo dispositivo chamado propriedade. E a resposta, ao menos provisória, que podemos dar é que qualquer projeto de “destruí-lo”, “desinstituí-lo” ou “destituí-lo” encontra a dificuldade de que o ser humano é constantemente capturado como componente da máquina, é incessantemente recolhido como parte do seu processo (até mesmo em seus âmbitos mais “próprios” como a identidade e o corpo, como vimos). E exatamente por isso que a crítica do dispositivo da propriedade perpassa os processos de subjetivação, dentre os quais se destacam os âmbitos do trabalho e do corpo. Como tentei explanar nesse artigo, porque linguagem e corpo permeiam a consolidação da propriedade, tal como ela se constituiu modernamente, um pensamento outro sobre a propriedade (ou melhor, sobre a relação seres humanos/bens) deverá necessariamente acertar suas contas com o corpo e suas produções, descobrir nele suas variadas potencialidades de uso. E, assim, quem sabe, encontrar meios de desativar certos conceitos e identidades, bem como, positivamente, performar modos de vida outros.

Referências

- ABREU, Maurício A. European conquest, Indian subjection and the conflicts of colonization: Brazil in the early modern era. *GeoJournal*, v. 60, pp. 365-373, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo*. Roma: Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. Poiesis e praxis. In: AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, pp. 103-141, 1994.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CALASSO, Francisco. *Medio evo del diritto*. Milano: A. Giuffrè, 1954.
- CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. In: *Cadernos IHU Ideias*. n. 214, v. 12, Porto Alegre: Instituto Humanitas Unisinos, 2014.
- DELEUZE, Gilles. Les plissements ou le dedans de la pensée. In: DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.
- DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif? In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale*, 9, 10, 11 jan. 1988; Paris: Seuil, 1989.
- DEMOLOMBE, *Cours de Code Napoléon: traité de la distinction des biens*. Paris: A. Lahure, 1881.
- ESPOSITO, R. *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013. [E-book].
- ESPOSITO, Roberto. *Politica e negazione*. Torino: Einaudi, 2018.
- FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, pp. 298-329, 1994.

FRANCISCO. A regra não aprovada da Ordem dos Frades Menores. In: FRANCISCO. *Os escritos de São Francisco de Assis*. 4. ed. Intr., trad. e comentários Kajetan Esser e Lothar Hardick. Petrópolis: Vozes, pp. 109-130, 1979.

GOMES, Ana Suelen Tossige. Domínio voluntatis: pobreza e subjetividade proprietária. In: GOMES, Ana Suelen Tossige. *Um novo profano? Arqueologia do dispositivo da propriedade*. 2021. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, pp. 109-130, 2021.

GOMES, Ana Suelen Tossige. Homines terrae/communitas terrae. In: GOMES, Ana Suelen Tossige. *Um novo profano? Arqueologia do dispositivo da propriedade*. 2021. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, pp. 76-97, 2021.

GOMES, Ana Suelen Tossige. *Um novo profano? Arqueologia do dispositivo da propriedade*. 2021. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

GREER, Allan. Commons and enclosure in the colonization of North America. *The American Historical Review*, v. 117, n. 2, pp. 365-386, 2012.

GROSSI, Paolo. *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Milano: Giuffrè, 1972.

GROSSI, Paolo. *Un altro modo di possedere: l'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*. Milano: Giuffrè, 1977.

GROSSI, Paolo. Usus facti: la nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno I*. Milano: Giuffrè, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *L'impianto*. In: HEIDEGGER, Martin. Conferenze di Brema e Friburgo. A cura di Petra Jaeger. Edizione italiana a cura di Franco Volpi. Trad. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, pp. 45-70, 2002.

HEIDEGGER, Martin. La metafisica come storia dell'essere. In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. A cura di Franco Volpi. Trad. Franco Volpi. Milano: Adelphi, pp. 863-908, 1994.

HEIDEGGER, Martin. La questione della tecnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Saggi e discorsi*. A cura di Gianni Vattimo. Trad. Gianni Vattimo. Milano: Mursia: 1991. pp. 5-27.

HEIDEGGER, Martin. *Le dispositif*. Trad. Servanne Jollivet. *Po&sie*, Paris, v. 1, n. 115, pp. 7-24, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-poesie-2006-1-page-7.htm>. Acesso em: 21 mai. 2021.

HOBBS, Thomas. *Elementi filosofici sul cittadino*. A cura di Norberto Bobbio. Torino: Tipografia Torinese, 1948.

KELLEY, Donald R.; SMITH, Bonnie G. What was property? Legal dimensions of the social question in France (1789-1848). *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 128, n. 3, 1984.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- LOCKE, John. *Second treatise of government*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980.
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. In: LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância, Segundo tratado sobre o governo, Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 37-137, 1973.
- MAINGUENEAU, Dominique. Analisando discursos constituintes. Trad. Nelson Barros da Costa. *Revista do Gelnei*, v. 2, n. 1, pp. 1-12, 2016.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MENESTÒ, Enrico; BRUFANI, Stefano. *Regula non bullata*. Fontes Franciscani. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995. In: AGUIAR, Verônica Aparecida Silveira. *A construção da norma no movimento franciscano: regulae e testamentum nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PROUDHON, Jean Baptiste Victor. *Traité du domaine de propriété*. Cans: Meline, 1842.
- REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. *Cartas de sesmaria*. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modulos/rapm/search.php?query=sesmaria&ordenar=10&asc_desc=10&action=showall&andor=AND&start=0. Acesso em 08 nov. 2021.
- RODOTÀ, Stefano. Note sul diritto di proprietà e l'origine dell'articolo 544 del Code Civil. *Quaderni storici delle Marche*, v. 3, n. 9, pp. 361-401, 1968.
- RODOTÀ, Stefano. Note sul diritto di proprietà e l'origine dell'articolo 544 del Code Civil. *Quaderni storici delle Marche*, v. 3, n. 9, pp. 361-401, 1968.
- SCATTOLA, Merio. Domingo de Soto e la fundazione della scuola di Salamanca. *Veritas*, v. 54, n. 3, pp. 52-70, 2009.
- SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. Rev. Técnica Bernardo Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto/Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.
- SOTO, Domingo de. *De la justicia e del derecho*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- STIMILLI, Elettra. *Il debito del vivente: asceti e capitalismo*. Torino: Quodlibet, 2011.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. VI (II Seção da II Parte – Questões 57-122). Trad. Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- TROPLONG, Raymond Theodore. *De la propriété d'après le Code Civil*. Paris: Paulin ET, 1848.
- TULLY, James. *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

VIDAL, Michel. La propriété dans l'École de l'exegese en France. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, v. 5-6, n. 1, pp. 7-40, 1976-1977.

VITORIA, Francisco de. *Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Brasília: Universidade de Brasília, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Os involuntários da pátria*. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_e_duareviveiros_ok.pdf. Acesso em: 21 ago. 2020.

WALDRON, Jeremy. *The right to private property*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

XIFARAS, Mikhail. *La propriété: étude de philosophie du droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Recebido em 25 de junho de 2022

Aceito em 02 de agosto de 2022

Anna O'Meara. Ghost painting



Pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà: Agamben e a propriedade privada*

Pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà:
Agamben and the private property

Daniel Arruda Nascimento**

Resumo: Retornamos ao texto que se segue ao *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita* de Giorgio Agamben para nos indagar se estaria o filósofo italiano escrevendo contra a propriedade privada e se o seu livro pode ser lido como um manifesto contra o direito de propriedade. Ao contrário de outros temas que se repetem com frequência durante o intercurso da obra do filósofo romano, esse quase não aparece e tem um posto bem localizado. A sua articulada argumentação em benefício de uma vida fora do direito seria uma afronta direta ou indireta ao uso particular e exclusivo dos bens que estão à disposição da humanidade? É muito provável que os estilhaços do tempo messiânico aos quais se refere Walter Benjamin, cacos que indicam os sentidos das portas estreitas por onde pode passar a salvação messiânica que prescinde de futuro e de messias, atinjam o direito de propriedade. Os recursos a aplicar contra uma realidade

supostamente improfanável estão à nossa disposição, ao menos à disposição da filosofia crítica que ainda vem ou da filosofia radical que já se encontra em estado de latência?

Palavras-chave: Giorgio Agamben; direito de propriedade; propriedade privada.

Abstract: We return in the text that follows to *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita* by Giorgio Agamben to ask ourselves if the Italian philosopher was writing against private property, if his book can be read as a manifesto against the right to property. Unlike other themes that are frequently repeated during the course of the Roman philosopher's work, this one hardly appears and has a well-placed position. Would his articulate arguments in favor of a life outside the law be a direct or indirect affront to the private and exclusive use of the goods that are available to humanity? It is very likely



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.

* A frase em italiano que dá título ao presente texto é extraída do original de Giorgio Agamben, mais precisamente da parte conclusiva do prefácio de *Altissima povertà*. Uma possível tradução seria a seguinte: “pensar a vida como aquilo de que não se dá nunca propriedade”.

** Professor da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, com período de pesquisa junto à Università IUAV di Venezia, sob a orientação do professor Giorgio Agamben, com bolsa da FAEPEX/UNICAMP. Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Pós-Doutorado em andamento junto ao projeto coletivo de pesquisa Filosofia do Poder e Pensamento Radical do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

that the shards of messianic time to which Walter Benjamin refers, fragments that indicate the directions of the narrow doors through which the messianic salvation that dispenses the future and the messiah can pass, reach the right of property. Are the resources to be applied against a supposedly unprofanable reality at our disposal, at least at the disposal of the critical philosophy that still comes or of the radical philosophy that is already in a state of latency?

Keywords: Giorgio Agamben; right to property; private property.

Não é fácil absolutamente classificar a produção filosófica de Giorgio Agamben, nem mesmo resistir à tentação de classificá-la, tendo em vista que sempre somos chamados a nos manifestar nesse sentido. Para quem já está há algum tempo envolto em suas leituras e tem alguma familiaridade com os temas que lhe são caros, a demanda por uma resposta sempre retorna. Pode-se dizer que o autor se filia a um grupo determinado de pensadores ou que é mais um representante de uma tradição filosófica específica? Mais importante, nesses tempos de desencanto e de suposta polaridade política, estaria o autor à esquerda ou à direita do espectro político? Se o autor é um crítico da política contemporânea, com que intenção é destilada a sua acidez? Por que alguns temas clássicos da filosofia crítica simplesmente não estão presentes no seu percurso filosófico, apesar da sua profusão em volumes e assuntos? Nos

parágrafos que se seguem procuramos enfrentar a questão que dá o título a essas breves reflexões: estaria Agamben escrevendo contra a propriedade privada?

Publicado em setembro de 2011, com uma capa que reproduz um afresco de Giotto em que Francisco de Assis prega aos passarinhos em companhia de um confrade, o volume inaugural da última fase do seu projeto filosófico tem como objeto o estudo das regras monásticas e a aparição conceitual de uma vida que seria inseparável de sua forma. As três indagações com as quais termino o capítulo no qual procurei em outra oportunidade examinar o livro *Altissima povertà* de Giorgio Agamben podem ser reformuladas com algum ganho para aquelas que aqui passo a expor.¹ Primeiramente, se o modelo reivindicado no livro é suficiente para questionar a relação entre vida e regra, ou mais precisamente, para visualizar a desabilitação do direito sobre a vida e possibilitar pensar a vida fora do direito. Segundo, se o modo de vida monacal é adequado para se encontrar um paradigma explicativo para a *forma-de-vida*. Terceiro, se a *forma-de-vida* é a saída política que estamos procurando para a condição política contemporânea. Quanto às duas primeiras, não parece haver dúvidas para o filósofo italiano, na medida em que elas replicam as teses defendidas por ele no livro, ainda que o modelo monacal reivindicado não precise ser uma via única para a configuração do conceito de *forma-de-*

¹ As questões que levantei na ocasião, após breve análise das novidades trazidas por *Altissima povertà* e alguma articulação com o seu projeto filosófico, denominado genericamente de *Homo sacer*, foram as seguintes: se a *forma-de-vida* pode ser pensada fora do contexto monacal; se a *forma-de-vida* pode ser concebida como um paradigma; se a relação entre *forma-de-vida* e direito nos ajuda a delinear a noção de *inoperosidade*, no interesse conceitual e como alternativa política (cf. NASCIMENTO, *Umbrais de Giorgio Agamben*, pp. 59-61). As duas questões de fundo, a nos desafiar enquanto sujeitos políticos, eram evidentemente as seguintes: se os exemplos abordados no livro valem como genuíno experimento político e se serviriam como paradigma positivo para nos orientar na busca por alternativas políticas ao nosso tempo.

vida (o esforço despendido na terceira parte de *L'uso dei corpi* o comprova). Várias passagens de *Altissima povertà* exalam justamente as afirmações que demonstram ser viável responder positivamente a essas indagações.² Quanto à terceira indagação, é razoável convir que ela permaneça ainda no ar. Não me parece que tenhamos elementos suficientes para respondê-la, embora algumas frases mais fortes incluídas pelo filósofo em seu projeto filosófico procurem indicar um sentido positivo.³ Não ficaremos, todavia, com essas inquirições nesse momento. Nas linhas que se seguem, a hipótese que nos orientará será a seguinte: se o livro de Giorgio Agamben pode também ser lido como um manifesto contra o direito de propriedade, mais especificamente, contra a propriedade privada. Ao contrário de outros temas que se repetem com frequência durante o intercurso da obra de Agamben, esse quase não aparece e tem um posto bem localizado: *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. De fato, os livros publicados pelo filósofo italiano têm esta característica: recuperam aqui e ali reflexões presentes em outras publicações anteriores, muitas vezes com minúsculas variações, o que possibilita o rastreamento das influências sobre o seu pensamento e revela alguma fidelidade ao próprio pensamento ao longo de anos.⁴

A questão não é desmotivada nem descabida. A hipótese surge, por exemplo, no recentemente publicado livro de Ana Suelen Tossige Gomes, com o título *O direito no estado de exceção efetivo*, um dos melhores estudos que li a respeito, no qual o apelo às obras de Giorgio Agamben (e Walter Benjamin) assume um papel central. O texto da pesquisadora mineira nos instiga nesse passo. Depois de um belo capítulo no qual demonstra como, no século vinte, Carl Schmitt contribui para reforçar a noção de que a propriedade surge da apropriação originária da terra ou do direito de conquista, ou seja, que a propriedade tem aí o seu fundamento jurídico, amortecendo o incômodo teórico da relação entre direito e violência, a autora procura associar a filosofia de Agamben à crítica da propriedade privada. A sugestão, que cria o fluxo argumentativo de *Altissima povertà*, consistente na possibilidade de uma vida fora da esfera do direito e pode ser lida nesse embalo, na medida em que “a propriedade é o jurídico por excelência”.⁵ Uma vida fora do direito seria uma vida fora do direito de propriedade. De maneira mais aguda: “talvez o caminho para um *direito que vem* [...] esteja exatamente na desativação do dispositivo da propriedade, entendido aqui em seu sentido material”.⁶ Pautando-se em experiências concretas da vida política e nas referências franciscanas trazidas

² Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 148 e 177, por exemplo.

³ Lemos, por exemplo, ao final de *L'uso dei corpi*: “[...] é este pensamento, esta forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus ‘direitos’, deve se tornar o conceito-guia e o centro unitário da política que vem” (AGAMBEN, p. 272).

⁴ Publico novamente o presente texto atendendo ao convite dos editores e tendo em vista a constelação teórica desse número colmado na perspectiva e na inteligência dos destroços. Ele esteve presente como capítulo de livro com o título *Agamben contra a propriedade privada? no Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê* (2018), publicado pela Editora LiberArs e no *Agambiarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben* (2020), organizado por Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana de Moraes Monteiro e publicado pela Editora Ape’Ku.

⁵ GOMES, *O direito no estado de exceção efetivo*, p. 191.

⁶ GOMES, *O direito no estado de exceção efetivo*, pp. 194-195.

pelo livro do filósofo italiano, a frase é repetida nas considerações finais do livro para bem demarcar o espaço no qual a interpretação proposta deve se mover. Com o seguinte acréscimo: “nesse ponto, entendemos ser possível pensar que em um *direito que vem* o uso mesmo, em seu sentido estrito, seria uma experiência chave da normatividade comum, capaz de destituir o que se tem colocado historicamente como elemento definidor do direito: a propriedade”.⁷ Diante da miríade de alternativas abstratas para se tornar inoperosos os dispositivos de poder que capturam e aniquilam a vida humana, esse pode ser o direcionamento propício: abolir a propriedade privada ou, ao menos, desativá-la no seu poder de captura com estratégias efetivas.

Altissima povertà apresenta-se como um estudo que objetiva interrogar o problema da relação entre a vida e a regra, o direito, a lei. Com objetivos bem postos nas suas páginas inaugurais e com a escolha do objeto de análise, a vida monástica e os movimentos espirituais dos séculos doze e treze que culminam no movimento franciscano, a *forma-de-vida* a ser alcançada é definida como uma vida humana fora da esfera do direito.⁸ Poderia se tratar de qualquer direito, do direito penal por exemplo, mas a frase do filósofo italiano é completada por uma segunda parte, na qual reivindica-se “um uso dos corpos e do mundo que não se substancie nunca em uma apropriação”. Trata-se então apenas do direito de propriedade? A segunda parte da frase explica ou exemplifica a primeira parte? A vida fora do direito é vida fora de todo o direito, do direito estatal por exemplo, ou vida fora dos direitos reais, mais especificamente, do direito de propriedade? Poderíamos

ficar sem saber se o caso é de uma pista definitiva ou revela uma indecisão do autor no momento da escrita. Se for mais adequada a primeira hipótese, podemos substituir a palavra *direito* por *direito de propriedade* toda vez que a palavra *direito*, ou alguma equivalente, fulgurar no texto. A questão é se o direito de propriedade ocupa uma função acessória no projeto filosófico de Agamben, enquanto um direito que tem o condão de determinar o modo de viver, tendo em vista o seu achado nos movimentos mendicantes do início do segundo milênio da era cristã, ou se o direito de propriedade é seu alvo principal e seu texto é um manifesto contra a propriedade privada.

Diferentes capítulos usados na tecedura que dará nascimento ao livro pendem ora para um lado ora para o outro. No momento em que discute preliminarmente a relação entre as regras monásticas e a lei, Giorgio Agamben põe em relevo o fato da vida monacal e suas regras constituírem-se em uma novidade histórica e ser difícil de incluí-las nas normas civis e canônicas vigentes à época.⁹ Nesse caso, estaríamos diante do reconhecimento de que o mundo humano muda ao longo do tempo, que a cultura humana é criativa e a ordem jurídica estabelecida deve sempre responder novamente ao que lhe desafia. O Direito está sempre a um passo atrás da realidade social que se transforma constantemente e exige novas respostas. Assim, a passagem leva a crer que se trata de estar fora da esfera do direito em geral, bem como o fato de que as regras monásticas não podem

⁷ GOMES, O *direito no estado de exceção efetivo*, p. 240.

⁸ Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 09-10.

⁹ Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 41-63.

simplesmente ter natureza jurídica.¹⁰ Confirma-o o capítulo seguinte, as considerações do filósofo italiano têm como referência o direito em geral. Embora as regras monásticas não tenham caráter jurídico, elas valem como ato constituinte da comunidade que se forma, funcionam como constituição para aquele corpo político novo, como principal referência principiológica para a vida comum.¹¹ Mais uma vez, a discussão é enredada pelo direito em geral ou, mais especificamente agora, pelo direito público.

O tema retorna com energia alguns capítulos mais adiante. Antes, Agamben havia frisado que apenas com os franciscanos a transformação da relação entre vida e norma atinge plena consciência.¹² Enveredando pelo movimento franciscano, o capítulo tem o título *Renunciar ao direito*, fazendo crer que se cuida de uma renúncia ao direito canônico em geral, na relação entre a comunidade religiosa e a igreja institucional romana. Ou ao direito comum vigente na sociedade, que em nenhuma hipótese é confrontado pelo direito canônico. Cito um trecho fundamental: “na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser assim definido – e nisto consiste a sua novidade, ainda hoje impensada e, nas condições presentes da sociedade, de

tudo impensável – como a *tentativa de realizar uma vida e uma prática humana absolutamente fora das determinações do direito*”.¹³ Todavia, nesse cenário, a discussão a respeito da possibilidade de uma existência humana fora do direito é secundária em relação à questão primária que é a reivindicação de uma vida humana que se defina como pobre, a reivindicação da altíssima pobreza como aquilo que deve definir e orientar os passos na vida prática. O que importa aos franciscanos é garantir que a sua vida e o seu trabalho não produzam propriedade, reivindicar o simples uso dos bens materiais em contraposição ao direito de propriedade e de uso, mas também de posse e de usufruto. Esse será o vetor de toda a discussão sobre a externalidade em relação ao direito. Daí decorre a abundância de argumentos jurídicos mobilizados pelos estudiosos franciscanos que decidiram apelar para esse caminho: a incapacidade jurídica (Boaventura), o estado de inocência (Bonagrazia de Bérgamo), o direito natural (Hugo de Digne), o estado de necessidade (Guilherme de Ockham).¹⁴ A experiência franciscana sugere neutralizar o direito de propriedade, o que é bastante óbvio na sua acepção privada, mas traduz-se também nas suas versões coletiva e pública. A menos que se instalasse a possibilidade de um uso

¹⁰ Poder-se-ia alegar que na medida em que uma regra religiosa é reconhecida enquanto tal pela Cúria Romana, tendo sido avaliada na sua conformidade com o direito estabelecido, passa a integrar o corpo jurídico canônico, tornando-se aplicável àquela comunidade específica. E, no entanto, da perspectiva dos monges comunitários, as regras seguem não funcionando como uma lei, elevando-se o seu caráter explicativo e diretivo.

¹¹ Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 65-78.

¹² Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, p. 79.

¹³ AGAMBEN, *Altissima povertà*, p. 137, grifos do original.

¹⁴ Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 135-143. Segundo o filósofo italiano, Guilherme de Ockham produz uma magnífica inversão do que seria futuramente consagrado com o nome de *estado de exceção*. Os frades não teriam nenhum direito positivo sobre as coisas, mas teriam o direito natural de usar os bens em caso de extrema necessidade, vale dizer, na conservação da própria vida. Esta é a inversão: enquanto a acepção jurídica moderna do estado de exceção comunica a suspensão do direito em caso de necessidade, para os confrades no estado de normalidade não há qualquer relação com o direito, apenas alguma licença precária de uso, no estado de emergência há relação com o direito natural, que protege a todo vivente (cf. AGAMBEN, pp. 140-142). O instituto do *estado de exceção*, tão relevante nos primeiros volumes do projeto filosófico de Giorgio Agamben, tem aqui uma curiosa releitura.

comum, poderia a propriedade ter alguma trégua, mas aí já não faria sentido falar de propriedade.¹⁵ De qualquer maneira, a alma do proprietário é contaminada pelo fato da exclusão daqueles que não podem se servir do bem. Como vemos, a excursão para fora do direito de propriedade rouba a cena. Pode ser que pensar uma vida fora do direito signifique desde o início pensar uma vida fora do direito de propriedade, mas isso não é conclusivo. Ambiguidade que se mantém nas considerações finais do livro, em que *abdicar ao direito e vida fora do direito* surgem mais uma vez ao lado de *uso sem apropriação e uso definido negativamente em relação à propriedade*.¹⁶ Ambiguidade que não se desfaz na retomada da questão pelo filósofo em *L'uso dei corpi*.¹⁷

A regra franciscana é muito mais o anúncio de um modo de vida que um regulamento ou estatuto jurídico. Exala a experiência franciscana um desejo inverso em relação a outras comunidades que poderiam eventualmente ter maior preocupação com a regulação da vida e da vida comum: não adotar uma regra para a vida, mas tornar um modo de vida uma escolha, ou seja, projetar a vida escolhida sobre a regra a ser constituída, criar uma regra que respeite e corresponda ao modo de vida

escolhido.¹⁸ Vários relatos de seus primeiros companheiros apontam para a relutância de Francisco em escrever uma regra para a comunidade que cresceu em torno a si nas colinas de Assis. Se ele o faz, cede em razão da necessidade criada pelos outros e pelas instituições, como meio de garantir que a vida continue sendo possível. Mesmo a redação da regra bulada de 1223 sugere que a regra está ali vigente mas pode não valer em uma série de ocasiões.¹⁹ Basta observar a quantidade de vezes que as conjunções adversativas são empregadas no texto. Por diversas vezes, depois de uma admoestação vem uma frase que a ameniza, para mostrar que as regras não são absolutas nem devem ser seguidas à risca. O segundo capítulo já traz dois bons exemplos: todos aqueles que quiserem entrar para a ordem devem vender tudo o que possuem e distribuir aos pobres, mas, se não o puderem, basta-lhes a boa vontade, todo candidato que ingressar deve receber apenas duas túnicas rudimentares, a não ser que aos ministros pareça outra coisa melhor. No terceiro capítulo, constam as recomendações para os jejuns e para as peregrinações pelo mundo: todos devem seguir um calendário de jejuns, mas o regime não tem validade em tempo de manifesta necessidade física, nenhum frade deve andar a cavalo, caso não os permita

¹⁵ A alternativa ao uso exclusivo da propriedade privada, com a sua destituição, costuma se apresentar como a possibilidade de se instaurar um uso comum. É importante, então, se estabelecer uma diferença nem sempre fácil de se explicar aos mais jovens. Uma coisa é ser comum, outra é ser estatal. O que é do Estado está na maioria das vezes excluído do comum. Outra distinção importante é que o que é de uso comum ou público, não pode ser gozado por alguém como se fora privado pelo fato dele também ser “dono”. É preciso compreender e respeitar o uso comum.

¹⁶ Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, p. 177.

¹⁷ Cf. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, pp. 114-116.

¹⁸ Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 116-117.

¹⁹ A regra não-bulada escrita e finalizada em 1221, depois de ter sido reelaborada muitas vezes durante os encontros da fraternidade, tem um estilo bem diverso da regra bulada, mais livre e repleto de citações bíblicas, mais semelhante a um conjunto de exortações. Por isso mesmo, mais excessivo no entusiasmo e no fulgor espiritual. A regra não-bulada conclui uma trajetória iniciada em 1209, com a aprovação oral pelo papa de uma primeira regra bem reduzida, depois perdida, e serve de base para a regra bulada em 1223. Consultamos a regra bulada em FRANCISCO DE ASSIS, *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*, pp. 131-139.

alguma necessidade. No quarto, temos a proibição de receber dinheiro de qualquer espécie. Contudo, devem os ministros e custódios cuidar diligentemente das necessidades materiais dos irmãos e podem receber bens para esse fim. Ao final, no capítulo onze, a regra determina que os frades não entrem em mosteiros de freiras nem tenham familiaridade com mulheres, exceto aqueles a quem for dada a licença. O capítulo anterior prevê, inclusive, a possibilidade de os irmãos não serem capazes de observar a regra. Nem por isso eles devem ser expulsos da comunidade, devem ser escutados benignamente pelos seus ministros, a fim de que permaneçam fiéis à vida que escolheram. Francisco estava visivelmente preocupado em escrever uma regra que pudesse ser cumprida pelos seus companheiros, que apenas emoldurasse o modo de vida escolhido, que não fosse um obstáculo e não pesasse demais sobre a vida que havia abraçado em liberdade. A letra não deveria matar o espírito.

A pobreza de Francisco foi o caminho escolhido para se tornar um homem livre. Arrancar de si mesmo a vontade de dominar as coisas que se apresentavam aos seus olhos era reconquistar a liberdade dos homens que nascem e morrem nus, que sabem não possuir de fato coisa alguma nesse mundo; era esvaziar-se das obrigações e limitações que os cuidados com as propriedades e as posses exigem, especialmente para viver a plenitude de uma vocação.²⁰ Essa não é, entretanto, uma intuição exclusivamente franciscana. Notemos como entre os gregos já vigorava a intuição de que a pobreza poderia ser

um bem. A peça de Aristófanes encenada no quarto século antes da era cristã, com o título *Pluto ou um Deus chamado dinheiro*, crítica da ambição e da corrupção da elite política local e orientada para uma divisão mais justa das riquezas disponíveis, possui mesmo assim o intercurso momentâneo de uma personagem denominada Pobreza, que defende ser a promotora da esbelteza do corpo, da agilidade do espírito e da educação moral dos homens, sendo contra o conforto que causa apenas a acomodação.²¹ Em *As aves*, encenada pela primeira vez alguns anos antes, a Poupa diz que a vida de pássaro é boa porque não depende de dinheiro nem de bens que podem ser comprados com dinheiro e isso dá o tom de sua liberdade.²² Crítica à acumulação proprietária e elogio à pobreza aparecem muitas vezes de maneira combinada.

Já no século vinte, o psicanalista Erich Fromm escreve sobre a arte de amar e inclui em suas reflexões um capítulo ilustrativo sobre a desintegração do amor na opulência da sociedade ocidental contemporânea, outro modo de se referir à pobreza, espiritual e material. “Nenhum observador objetivo da nossa vida ocidental pode duvidar que o amor [...] seja um fenômeno relativamente raro e que seu lugar seja tomado por um grande número de formas de pseudoamor”, se a sociedade capitalista erige o mercado como o regulador de todas as relações econômicas e sociais, transformando tudo, inclusive a capacidade humana, em mercadoria.²³ Notemos que o psicanalista alemão assim se expressa onze anos depois do fim da segunda

²⁰ Cf. KOSER, *O pensamento franciscano*, pp. 117-118.

²¹ Cf. ARISTÓFANES, *Pluto ou um Deus chamado dinheiro*, pp. 115-116.

²² Cf. ARISTÓFANES, *As aves*, pp. 60-61.

²³ FROMM, *A arte de amar*, p. 103.

grande guerra, quando já era possível auferir para onde caminhava a humanidade. Considerando-se que não há, hoje, comunidade humana que não tenha sido tomada pelos princípios e práticas do capitalismo (mesmo aquelas que se autodenominam socialistas), considerando-se que nem as nações orientais podem se dar ao luxo de estar fora da dinâmica do capitalismo moderno nem qualquer organização estatal esteja fora do alcance do mercado internacional, estamos todos sob a influência do fenômeno. Se a pobreza não é diretamente elogiada, a dependência à ordem econômica é visceralmente enojada. Ao deixar-se capturar sem reservas pelas exigências do mercado livre, projetando sobre ele a sua felicidade, o homem contemporâneo renunciou à possibilidade de encontrar outro objetivo na vida que não seja a acumulação e o lucro. Em análise atualíssima, o estudioso explica que:

[...] o homem moderno se transformou numa mercadoria; ele experimenta sua energia vital como um investimento do qual deveria tirar o máximo de lucro, considerando sua posição e sua situação no mercado das personalidades. Ele está alienado de si, de seus semelhantes e da natureza. Seu objetivo principal é a troca lucrativa de suas habilidades, de seu conhecimento e de si mesmo, de seu “pacote de personalidade”, com outros que procuram igualmente uma troca equitativa e lucrativa. A vida não tem objetivo, salvo o de ir em frente, nenhum princípio, salvo o de uma troca equitativa, nenhuma satisfação, salvo consumir.²⁴

Como disse antes o seu companheiro no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, Walter Benjamin, o capitalismo pode ser interpretado como uma religião universal. Uma religião parasitária calcada na experiência religiosa histórica, mas já inteiramente

emancipada. “O capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”.²⁵ Essa nova estrutura religiosa possui, entretanto, como característica mais latente a característica de ser puramente cultural, de um culto permanente sem intervalo, de um culto que impõe uma espécie de culpa sem possibilidade de expiação, de um culto que esconde a sua divindade sempre imatura. Divindades que circulam como mercadorias, poderíamos acrescentar. Incentivado pela leitura do fragmento do filósofo alemão, Giorgio Agamben adicionará mais tarde que religião é tudo aquilo que reserva do uso comum da vida cotidiana objetos, lugares, animais ou pessoas, tudo aquilo que separa para consagrar a uma esfera divina. Mais além, que “toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso”,²⁶ o que esgarça sobremaneira a análise. Seja como for, no capitalismo no qual tudo está entregue ao consumo ou à exibição espetacular, o que está em jogo é a possibilidade de criação de algo absolutamente improfanável, tal como o viabiliza o dispositivo da propriedade.²⁷ Uma religião sem amor soa como uma contradição de termos. Poucos são os remédios para o narcisismo competitivo do nosso tempo e para a ambição por riquezas e confortos. Mas o princípio subjacente ao sistema capitalista e o princípio do amor são incompatíveis apenas em sentido abstrato, elucida Erich Fromm. Não é demais reconhecer que “o ‘capitalismo’ é, em si, uma estrutura complexa em constante mutação, que ainda permite uma boa dose de não conformismo e de

²⁴ FROMM, *A arte de amar*, p. 130.

²⁵ BENJAMIN, *O capitalismo como religião*, p. 21.

²⁶ AGAMBEN, *Profanazioni*, p. 84.

²⁷ Cf. AGAMBEN, *Profanazioni*, pp. 93-96.

latitude pessoal”.²⁸ No vocabulário de Agamben, o que se apresenta como improfanável pode não sê-lo, podem existir ainda formas eficazes de profanação, ou seja, de neutralização da separação e de restituição ao uso comum dos homens do que antes fora separado. “A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”.²⁹ E se um novo e possível uso pode ser compreendido como um uso emancipado de sua relação com a finalidade, como aduz o filósofo italiano, eu diria que pode também ser compreendido como um uso emancipado do mundo das posses e do capital exclusivo.³⁰ Profanar a propriedade privada é restituí-la ao uso comum dos homens, possibilitar um uso que não seja mais exercido *erga omnes*.

Vários dos problemas até aqui apontados fulguram nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx, podendo ser agrupados em três ordens: na alienação do trabalhador, na obsessão pela riqueza e na necessidade de se por fim à propriedade privada. O trabalhador se converteu em uma mercadoria que vale tão pouco quanto as mercadorias que é forçado a produzir, esta é agora a condição de sua existência, uma existência desumanizada.³¹ O trabalhador deve se mover em um mundo tomado pela obsessão pela riqueza, no qual fica-se mais pobre enquanto homem quanto mais cresce o poder do dinheiro, no qual o

dinheiro torna-se a mediação entre os homens.³² Se a origem da propriedade fundiária é um roubo e a propriedade privada é o resultado da exteriorização do trabalho, é preciso suprassumir a propriedade privada para se conduzir o homem ao retorno do ser social³³. São algumas das ideias que vão reverberar mais tarde em Erich Fromm, embora nenhuma mais que esta: “o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos os sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior”³⁴. Em *Ter ou ser?*, obra que sintetiza grande parte do pensamento do psicanalista alemão, publicada em 1976 na capital financeira do mundo ocidental, as maiores referências aos textos de Karl Marx vêm dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ao lado de *A crítica da crítica crítica* (ou *A sagrada família*). Lá encontramos a sua crítica à sociedade industrial baseada no predomínio do *ter* sobre o *ser*. O livro de Fromm é uma afronta ao postulado psicológico da era industrial que afirma que “a busca do egoísmo individual leva à harmonia e paz” e que “sou mais na medida em que *tenho* mais”.³⁵ A diferença entre *ser* e *ter* deve ser tratada como o “mais crucial problema da existência”.³⁶ Certamente, o que o homem possui não o determina. Em uma

²⁸ FROMM, *A arte de amar*, p. 163.

²⁹ AGAMBEN, *Profanazioni*, p. 106.

³⁰ Ao qualificar o novo uso possível como um uso emancipado de sua relação com a finalidade, Agamben prefere associá-lo ao *puro meio* ou *meio sem fim* em 2005, abordagem que não será mais enfatizada nem em *Altíssima povertà* de 2011 nem em *L'uso dei corpi* de 2014. Nesse último, a menção a *meio puro* na nota benjaminiana do epílogo cumpre outra função ao recordar o problema da relação de complicitade entre direito e violência, bem como da configuração de uma violência pura ou divina (cf. AGAMBEN, pp. 340-341).

³¹ Cf. MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, pp. 24, 79-80 e 91-93.

³² Cf. MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, pp. 27, 139 e 157.

³³ Cf. MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, pp. 61, 87 e 103-107.

³⁴ MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, pp. 108-109, grifos do original.

³⁵ FROMM, *Ter ou ser?*, p. 27, grifos do original.

³⁶ FROMM, *Ter ou ser?*, p. 36.

linguagem familiar, o homem não pode ser definido pelo que possui, nem pelo que consome, embora nossa sociedade industrial aquisitiva nos oriente no sentido inverso: “nossos julgamentos são extremamente tendenciosos, porque vivemos em uma sociedade que repousa na propriedade privada, no lucro e no poder, como pilares de sua existência”.³⁷ Do interior de uma sociedade que adotou as religiosidades industrial e cibernética, na qual as personalidades adquirem um caráter mercantil, “os que possuem propriedade são admirados e invejados como seres superiores”.³⁸

Dois folhas de jornais italianos publicadas no ano posterior a *Altissima povertà* procuram dar conta das explicações exigidas pelos leitores de primeira hora, embora a referência ao livro não seja diretamente nominada em nenhuma das duas ocasiões por Giorgio Agamben. O artigo *Se la feroce religione del denaro divora il futuro*, publicado no jornal *la Repubblica*, traz uma divertida provocação ao fato do capitalismo em permanente crise ter disseminado a fé no dinheiro e erigido como o seu templo o banco, o banco de crédito, condenando o futuro dos homens. Uma entrevista concedida na Sicília poucos meses depois, publicada no *Ragusa News*, arremata a controvérsia afirmando que *Deus não está morto, ele se tornou dinheiro*. O capitalismo roubou o lugar da religião, a economia e o modelo hegemônico de governamentalidade (o novo governo dos homens e das coisas) ocuparam o lugar da política. São duas passagens que, se não nos permitem concluir sem reservas que o filósofo estaria escrevendo contra a propriedade privada, auxiliam-nos a incluí-lo entre os

incomodados com a religiosidade contemporânea.

Para a nossa alegria, o tom provocativo sobe em *A Europa precisa colapsar*, entrevista concedida a Ira Radisch para o jornal *Die Zeit*, em número publicado em agosto de 2015. Com olhos voltados para problemas muito atuais, Agamben ressalta polemicamente que é necessário enfrentar a mentira repetida pelas grandes corporações e pelas grandes mídias de que o pacto vigente entre os Estados europeus ocidentais, que porta o nome de União Europeia, mas amarga a característica de ser conduzido exclusivamente por interesses econômicos, seria a única Europa possível no nosso tempo. Teríamos, assim, a decisiva predominância do econômico sobre o político e sobre o cultural. O bloco econômico que se apresenta como herdeiro do espírito europeu nada mais seria que um bloco subjugado pela mais terrível das religiões, a religião do dinheiro.³⁹ Cá entre nós, cabe convir que, para um sul-americano ou africano, seria natural afirmar que apenas um dos aspectos históricos do espírito europeu prevaleceu: afinal, séculos de colonização, genocídio, escravidão e imperialismo não foram sustentados apenas por razões culturais.

O que mais nos interessa, contudo, nessa entrevista que responde provocativamente à discriminação econômica contemporânea da Grécia pelas principais potências europeias, é que, a partir da abordagem proposta por Agamben, o seu retorno à *Altissima povertà* é sintomático. Fisgado por duas considerações que se tornaram esclarecedoras para se compreender a sua obra, o filósofo retorna à defesa da

³⁷ FROMM, *Ter ou ser?*, p. 81.

³⁸ FROMM, *Ter ou ser?*, p. 82.

³⁹ Cf. AGAMBEN, *A Europa precisa colapsar*, p. 238.

experiência franciscana. Por um lado, o passado não configura algo que se esgotou para sempre, a arqueologia que procura endossar encara o passado como algo pulsante que está por vir, constituindo-se, sobretudo, em uma prática política. Por outro, mais do que ceder à tentação de se procurar novos poderes constituintes, é tarefa do nosso tempo estar atento às forças destituíntes, para tornar inoperosos os dispositivos de poder, para quebrar o ciclo da violência que põe e da violência que conserva o direito. Desse modo, escreve o filósofo, quando ele se ocupou “com a genealogia do estado de exceção, era porque queria compreender o que acontecia ao meu redor; quando examinei as regras monásticas, era porque elas me pareciam abrir a possibilidade de uma práxis política vindoura”.⁴⁰ O estudo de uma experiência do passado pode interferir positivamente nas decisões que tomamos hoje e no futuro da humanidade. A experiência das comunidades monásticas tem algo a nos ensinar. Acrescente-se a isso um segundo aspecto. Em suas palavras: “o que mais me interessou no fenômeno da ordem monástica foi o aparecimento de uma forma de vida, isso é, de uma política baseada na fuga e na retirada”.⁴¹ Vislumbrando-se uma luta que não se reduz ao enfrentamento armado, as comunidades monásticas forjaram uma *forma-de-vida* que é “a ausência de obra que habita toda a vida”, que “depõe todas as condições sociais sob as quais se vive”, toda identidade social, toda propriedade jurídica e social.⁴² Dois gestos complementares, portanto, são os desejados nessa seara: acolher o passado naquilo que ele tem de energia destituínte. Para o filósofo italiano, insta

observar com a maior das atenções, o estudo da experiência comunitária franciscana, de um passado ainda vivo e carregado de uma fabulosa força destituínte, tem como objetivo nos orientar em alternativas atuais.

Isso posto, vemos que as interrogações que içamos ao início destas páginas não precisam permanecer inteiramente suspensas. Giorgio Agamben é bastante claro na entrevista em pauta. Fundar uma comunidade de vida radicalmente outra é o mesmo que inaugurar uma política radicalmente outra.⁴³ O filósofo chega, nesse ponto, a mencionar inúmeras tentativas religiosas e não religiosas de grupos de jovens que criam comunidades que pretendem adotar meios alternativos de vida, se não eliminando, ao menos reduzindo os impactos do mundo capitalista ocidental sobre a vida humana e sobre as relações sociais. Vários exemplos poderiam ser arrolados entre nós: comunidades tradicionais, ecovilas autossustentáveis, cooperativas de produtores que dividem também a vida etc. Assim, o estudo de experiências disponíveis na história da humanidade que foram capazes de se embebedar das forças destituíntes necessárias à criação de novas políticas é seminal e pode nos ajudar a pensar alternativas ao fechamento político no qual nos encontramos. E sobre a pergunta que figura no título destas linhas? Estaria Agamben escrevendo contra o direito de propriedade e contra a propriedade privada? Alguns anos depois da publicação combinada, ele afirma categoricamente que tanto em *Altissima povertà* quanto em *L'uso dei corpi* o que estava em jogo era “inventar uma forma de vida não mais fundada na

⁴⁰ AGAMBEN, *A Europa precisa colapsar*, p. 242.

⁴¹ AGAMBEN, *A Europa precisa colapsar*, p. 244.

⁴² Cf. AGAMBEN, *A Europa precisa colapsar*, pp. 247-248.

⁴³ Cf. AGAMBEN, *A Europa precisa colapsar*, p. 243.

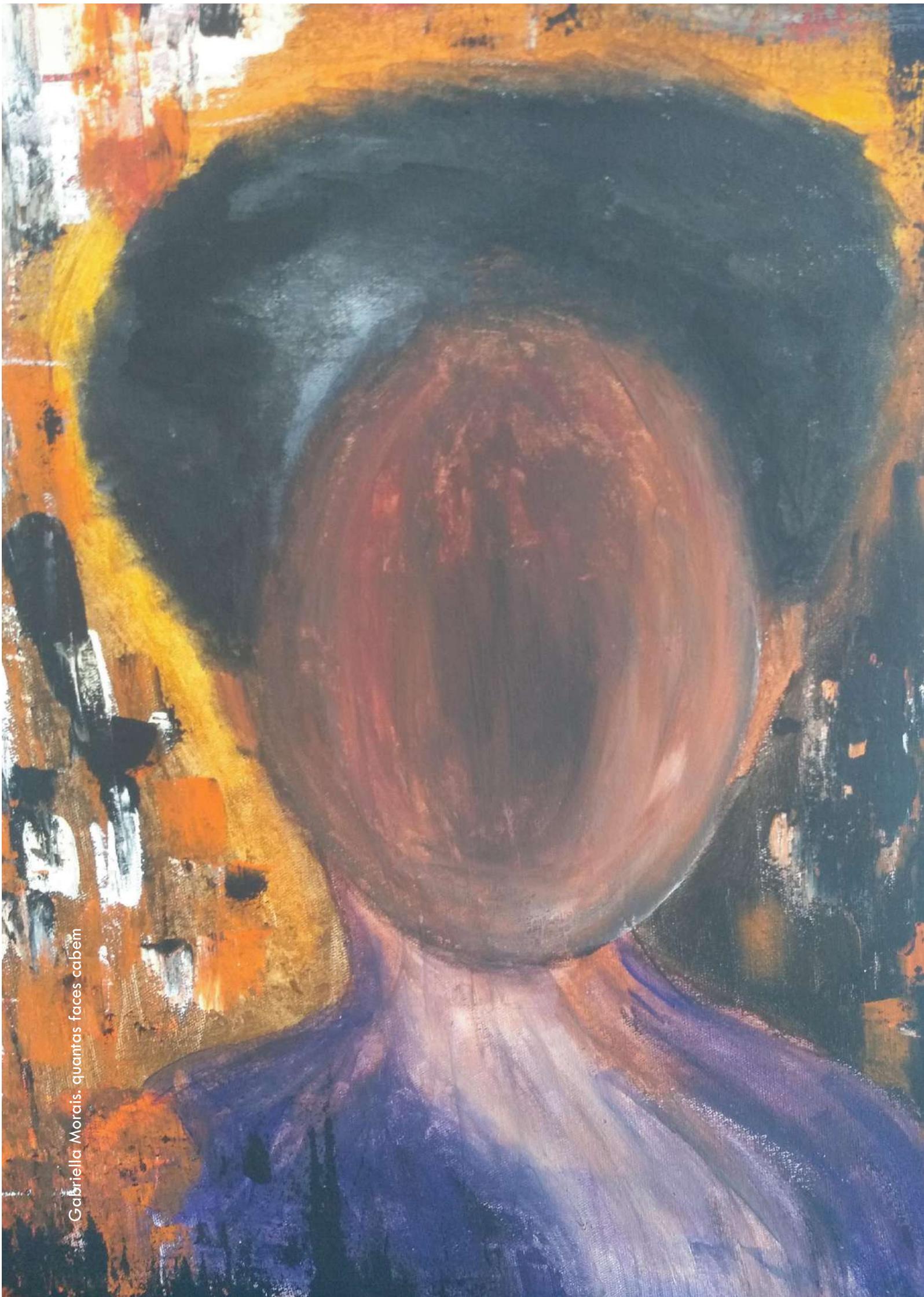
propriedade: uma tal tarefa é a que deveria assumir uma política que vem”,⁴⁴ o que poderia ser o indício final de que a alegada ambiguidade teria se dissipado. Todavia, trata-se de uma frase bem tímida, se considerarmos o conjunto da obra, todo o seu vasto projeto filosófico e a relevância do objeto. Ainda mais tímida, se consideramos que a *política que vem* resta ser inventada e os pensadores do nosso tempo precisam dar uma mãozinha.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. A Europa precisa colapsar: entrevista com Giorgio Agamben, por Iris Radisch (Die Zeit). Trad. Marcelo Hanser Saraiva e rev. Oswaldo Giacoia Junior. *Revista Profanações*, a. 3, n. 1, pp. 238-248, jan./jun. 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: amo Scicli e Guccione, *Ragusa News*, Ragusa, 16 de agosto de 2012. Disponível em: <http://www.ragusaneews.com>. Acesso em 04 dez. 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. Se la feroce religione del denaro divora il futuro. *La Repubblica*, Roma, 16 de fevereiro de 2012. Disponível em: <http://www.repubblica.it>. Acesso em: 18 fev. 2012.
- ARISTÓFANES. *As aves*. Trad. Medina Rodrigues e adap. Anna Flora. São Paulo: Editora 34, 2001.
- ARISTÓFANES. *Pluto ou um Deus chamado dinheiro*. Trad. e adap. Anna Flora. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy e trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FROMM, Erich. *A arte de amar*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- FROMM, Erich. *Ter ou ser?*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017.
- KOSER, Constantino. *O pensamento franciscano*, Petrópolis: Vozes, 1999.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*. São Paulo: LiberArs, 2014.

Recebido em 14 de junho de 2022
Aceito em 27 de junho de 2022

⁴⁴ AGAMBEN, *A Europa precisa colapsar*, p. 245, ligeiramente modificado.



Um outro devir-negro do mundo: neoliberalismo e lutas antirracistas

Another becoming black of the world: neoliberalism and anti-racist struggles

Murilo Duarte Costa Corrêa*
Paloma Machado Graf**

Resumo: Prolongando um conceito de Achille Mbembe, este ensaio propõe a noção de “um outro devir-negro do mundo” como categoria capaz de tornar pensáveis as relações entre raça e capital na dimensão das lutas. Cruzando pesquisa bibliográfica e análise de conjuntura, as relações entre raça e capital são tematizadas, por um lado, como funcionamentos de poder que estruturam novos deslizamentos generalizantes da sujeição e hierarquização racial/social no contexto do capitalismo neoliberal; por outro, a partir da análise da emergência de um conjunto global de lutas involucradas nos protestos do *Black Lives Matter*. Este “outro devir-negro do mundo” excede as funções meramente críticas ou diagnósticas dos poderes em curso que estão presentes na categoria de “devir-negro do mundo” e, englobando-os, revela os pontos de contato em que as

lutas antirracistas e anticapitalistas se cruzam transversalmente no contexto do neoliberalismo.

Palavras-chave: antirracismo; anticapitalismo; lutas sociais; devir-negro do mundo; neoliberalismo.

Abstract: Extending a concept of Achille Mbembe, this essay proposes the notion of “another becoming black of the world” as a category capable of making the relations between race and capital thinkable within the dimension of social struggles. Crossing bibliographical research and conjuncture analysis, the relations between race and capital are discussed, on the one hand, as operations of power that structure new generalizing slippages of racial/social subjection and hierarchization in the context of neoliberal capitalism; on the other, by analyzing the emergence of a global set



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.

* Professor Associado de Teoria Política e do Estado na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Foi *Affiliated Researcher* na *Vrije Universiteit Brussel* (VUB), na Bélgica, onde realizou estágio de pós-doutorado com pesquisa sobre a filosofia do campo social de Gilles Deleuze. Doutor (USP) e Mestre (UFSC) em Filosofia e Teoria do Direito. Coordena o Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar em Teoria Social, Teoria Política e Pós-Estruturalismo junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, onde também é Professor Permanente. Seu último livro, publicado em 2020, foi *Filosofia Black Bloc* (Circuito/Hedra). Trabalha, atualmente, com as múltiplas trajetórias transversais e problemas sensíveis que atravessam o social, o político, as técnicas e tecnologias no capitalismo contemporâneo, especialmente sob os olhares do pós-estruturalismo francês e das filosofias do processo e da individuação. *E-mail:* correa@uepg.br.

** Advogada. Pesquisadora, mediadora judicial e facilitadora de práticas restaurativas. Doutoranda em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (Bolsista CAPES). Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela mesma universidade. Coordenadora do GEJUR - Grupo de Estudos em Justiça Restaurativa da Universidade Estadual de Ponta Grossa. *E-mail:* palomagraf86@gmail.com.

of social struggles involving the protests of Black Lives Matter. This “another becoming black of the world” exceeds the merely critical or diagnostic functions of the ongoing powers existing in the category of “becoming black of the world” and, encompassing them, reveals the points of contact in which anti-racist and anti-capitalist struggles intercept one another in the context of neoliberalism.

Keywords: antiracism; anticapitalism; social struggles; becoming-black of the world; neoliberalism.

Introdução

Inspirado pela ideia de um “devir-negro do mundo”, de Achille Mbembe, este artigo propõe a categoria de *um outro devir-negro do mundo* como seu desdobramento no plano das lutas. Essa distensão procura enriquecer a compreensão sobre as relações entre raça e capital em uma dupla dimensão: 1/ ao situar suas tensões genealógicas imediatamente no campo das lutas antirracistas e anticapitalistas; e 2/ ao reativá-las de modo produtivo por meio de uma epistemologia das lutas que se efetua nos confins do neoliberalismo. Essa dupla articulação contribui para tornar pensáveis alguma das condições, tensões, paradoxos e impasses das lutas antirracistas e anticapitalistas que se sucedem ao ciclo das primaveras políticas (2010-2014).

Enquanto o devir-negro do mundo se define como a tendencial universalização da condição negra a padrão de vida de uma humanidade subalterna e precária globalmente dispersa, o *outro devir-negro do mundo* tenta integrar e exceder o diagnóstico dos poderes em curso mirando a emergência de um conjunto de lutas de caráter diaspórico, transversal e

pós-identitário, involucradas nos protestos do *Black Lives Matter (BLM)*.

Essa direção de investigação – que exige combinar técnicas de pesquisa bibliográfica e análise de conjuntura – passa em revista a uma cena genealógica na qual lutas anticapitalistas e antirracistas se tramam com o pensamento marxiano e são tensionadas por vetores do pensamento negro radical. É a isso que se dedica o item 1, ocupado da desconexão e recombinação entre raça e capital a partir de K. Marx, P. Gilroy e C. Robinson. Esse tensionamento, função da trama entre o marxismo e o pensamento negro radical, fornece as chaves de um racismo que mantém relações duradouras não apenas com o desenvolvimento do capital, mas permanece nos dispositivos críticos que ele secretou.

Sua retomada no item 2 permite discutir as reconfigurações que o neoliberalismo e a aceleração tecnológica promoveram (item 2.1), bem como a emergência de novas subjetividades raciais (item 2.2) que inspirarão Mbembe a caracterizar o “devir-negro do mundo” seguindo as trilhas abertas pelo pensamento negro radical. Esse conceito, todavia, atento à universalização da condição negra a todas as partes do globo, deixa em suspenso sua metade positiva e complementar, a qual nomeamos *um outro devir-negro do mundo* – noção de que se ocupa o item 3.

Ela consiste na multiplicação de lutas antirracistas e anticapitalistas travadas nos veios materiais, nas estratificações sociais, nas hierarquias e linhas de cor artificialmente produzidas pela emergência de novos sujeitos raciais nos confins do neoliberalismo; mas também se choca contra os paradoxos e os

impasses dos seus mecanismos securitários, sanitários e de cidadania.

Nesse contexto, a genealogia do *Black Lives Matter*, e seu reflorescimento ao redor do caso George Floyd durante a pandemia de Covid-19, deixam entrever que as tensões entre raça e capital circulam tanto na dimensão do poder quanto das resistências. Isto é, a mesma assimetria necro-biopolítica que promove, no contexto do Estado securitário e da crise sanitária, “mortes para os negros e imunidades para os brancos”, parece gerar um potencial inédito de transversalidade global que move os protestos.

1. Raça e capital: tramar o fio vermelho ao fio negro das lutas radicais

No outono de 1843, Karl Marx escrevia *Zur Judenfrag (Sobre a questão judaica)*. Ali, respondia a Bruno Bauer, para quem a emancipação política dos judeus exigiria renunciar à sua teologia. O jovem hegeliano encarava a religião judaica como um momento parcial do espírito e um obstáculo à liberdade atingível em um Estado secular e constitucional, cioso da universalidade dos direitos do homem.

Tramar a urdidura entre raça e capital de um ponto de partida tão heteróclito como a questão judaica¹ exige abandonar a interpretação canônica que esse texto, em conjunto com outros concomitantes, recebeu.² O que Marx reprova a Bauer foge à questão judaica como problema concreto – que, nesse momento, circunscrevia-se ao exercício

de direitos civis e à formação de um Estado independente. Ainda assim, Marx e Bauer não estavam distantes; em verdade, partilhavam um mesmo gesto em aberta divergência.

Se Bauer via na religião judaica um obstáculo à construção de um Estado nacional, e à participação dos judeus na condição de cidadania, Marx – cujo pai fora um judeu obrigado a se converter ao luteranismo – dissolvia o particularismo da *Judenfrag* no universalismo das contradições materiais da sociedade capitalista. Enquanto para Bauer era, por essência, impossível que os judeus se emancipassem politicamente sem abandonar o judaísmo, para Marx, uma emancipação política dos judeus que não fosse também a do gênero humano não poderia consistir em verdadeira libertação (MARX, 2010).

Bauer e Marx desejam superar “particularismos”. O gesto dialético compartilhado dissolve o particularismo judeu através da força plástica de um universalismo superior. O que os aparta, porém, são as direções divergentes em que esse universal se distribui: em Bauer, o universalismo do Estado secular e dos direitos do homem rasura as teologias em um plano histórico ideal; em Marx, o universal concreto da miséria real em que se repartem os homens reabsorve toda particularidade na direção de uma emancipação histórica e materialista.

O ponto em que a questão judaica reverbera algumas tensões entre raça e capital – e que passamos a ampliar na direção da questão negra – é aquele em que a universalidade da miséria material de um mundo contra o qual compete lutar

¹ Gostaríamos de propô-lo a fim de problematizar imediatamente a sinonímia artificial que o Ocidente produziu entre os termos “raça” e “negro”. Esse gesto não apenas duplica as afinidades entre negros e judeus, apontadas por Paul Gilroy, mas nos coloca diretamente na presença de uma das forças motrizes da noção de “devir-negro do mundo”, de Achille Mbembe – cuja discussão reservamos o item 2, *infra*.

² KOUVELÁKIS, *Philosophie et révolution*.

reabsorve uma singularidade concreta na categoria do “particular” e a converte em um mero acidente a ser sublimado.

Paul Gilroy³ notou algumas afinidades entre a questão negra e a judaica: 1/ é a partir do pensamento judaico que a noção de diáspora entra no vocabulário dos estudos sobre os negros e a política pan-africanista; 2/ o século XIX verá nascer o sionismo moderno em paralelo com os nacionalismos negros; 3/ negros e judeus compartilham experiências históricas de opressão, escravidão e extermínio; 4/ assim, estão envolvidos com o *status* de suas identidades étnicas e com trabalhos sobre memórias sociais e culturais. Embora nada seja tão simples quanto esse veloz esquematismo, Gilroy apoia-se em afinidades que remontam às obras de E. W. Blyden, mas também na consequente exposição das singularidades que marcaram as duas experiências. Se Gilroy pode apresentar tantos pontos de contato entre negros e judeus, entre o marxismo e o pensamento negro radical, encontramos tensões geradoras de um debate que se estenderá do século XIX aos nossos dias.

De toda a fortuna literária que se ocupou em tramar o fio negro ao fio vermelho das lutas radicais, coube a *Black Marxism*, de Cedric Robinson, o destino de promover uma síntese capaz de rearticular em termos não-europeus e extramodernos uma história alternativa das relações entre raça e capital a partir das lutas negras.

A pretexto de remontar o encontro intelectual entre o marxismo e o pensamento negro radical, sem recusar o ecumenismo do capital, *Black Marxism* posiciona o marxismo – artefato crítico da civilização Ocidental – como singularidade histórica ao lado do pensamento negro radical.⁴ Esse gesto neutraliza a operação de absorção dialética pelos universais que víamos operar em Bauer e Marx em torno da questão judaica.

Isso permite que Robinson rearticule as relações entre raça e capital, lançando novas hipóteses históricas e suspendendo a presunção marxiana de que sua teleologia pudesse confundir-se com o desenvolvimento histórico-mundial. A crítica que Robinson dirige ao marxismo é, portanto, dupla: por um lado, ele é o aparato crítico gestado por uma civilização que inventou e difundiu ordens sociais racializadas; por outro, isso fornece seu limite crítico: o marxismo não seria ainda suficientemente global em sua recusa do capitalismo.

Entre todas as teses cuidadosamente demonstradas por Robinson – impossíveis de reconstruir aqui –, talvez a do “capitalismo racial” seja central. Ela afirma que “o desenvolvimento, a organização e a expansão da sociedade capitalista seguiu essencialmente direções raciais, assim como a ideologia social”.⁵ O *racialismo*, i.e., “a legitimação e a confirmação da organização social como natural”,⁶ constituiria uma *força*

³ GILROY, O *Atlântico negro*.

⁴ Robinson utiliza um argumento epistêmico de fundo histórico-cultural: “[...] é justo dizer que em sua base, isto é, em seu substrato epistemológico, o Marxismo é uma construção Ocidental – uma conceptualização das relações humanas e do desenvolvimento histórico que emerge das experiências históricas dos povos Europeus, mediada, por sua vez, por sua civilização, suas ordens sociais e suas culturas. Certamente, suas origens filosóficas são inquestionavelmente Ocidentais”. (Tradução livre). ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 37. Jodi Malamed observou a propósito que o racionalismo, o eurocentrismo, o materialismo reducionista e o desenvolvimentismo constituiriam limites ao uso do marxismo na descolonização e no ativismo antirracista (MALAMED, *Racial capitalism*, 2015).

⁵ ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 37.

⁶ ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 37.

material que permearia as estruturas sociais nascidas com o capitalismo e teria as componentes raciais por referentes. A genealogia histórico-cultural em que escravismo e racismo se cruzam não apenas deita raízes na metafísica Antiga,⁷ mas o sistema social racializado tivera uma origem intraeuropeia e feudal que, ao longo dos séculos XIV ao XVI, fora remobilizada para explorar os povos não-europeus das colônias.⁸

O desenvolvimento dessa tese de longo alcance é objeto de toda a primeira parte de *Black Marxism*, que demonstra como o racismo era o operador da constituição de ordens sociais inferiores pré-capitalistas e intraeuropeias. É precisamente a composição social e ideológica da civilização Europeia feudal, e sua ordem racial ligada à produção e ao privilégio, que ficará impressa no desenvolvimento posterior do capitalismo mundial.

Essa densa tese tem duas consequências no campo das relações entre raça e capital. A primeira é reposicionar o papel da colonização no desenvolvimento do capitalismo. A segunda consiste em uma mutação da subjetividade revolucionária.

Em *Das Kapital*, Marx caracteriza as colônias como um momento da gênese do capitalismo industrial Europeu – aquele que coincide com uma das etapas da acumulação primitiva. Ao mesmo tempo, relega as “relações imediatas de domínio e servidão” (a escravidão) ao mundo medieval e às colônias modernas, caracterizando o modo de produção capitalista pelo assalariamento. Cedric Robinson resiste a parar a análise aí, e imaginar o trabalho escravo como uma fase pré-capitalista da História. O fato de que o trabalho escravo persistiu por, pelo menos, 300 anos após o início do capitalismo, e conviveu com o trabalho assalariado e outras formas de trabalho coagido, impediria interpretar “[...]a história em termos de lutas de classes capitalistas, [...] um erro ditado pela preocupação do marxismo com os centros industriais e fabris do capitalismo”⁹ em que este era imaginado como um sistema fechado.

Isso determina, como segunda instância da tese principal do *racial capitalism*, uma mutação nas condições da subjetividade revolucionária. Embora o pensamento negro radical tenha se deixado seduzir pela promessa do internacionalismo marxiano, ele resiste à sua absorção pela categoria de classe e produz acumulações teóricas nos veios

⁷ “No final da Idade Média, os defensores da escravidão, sem se importar se o assunto era a escravidão de Europeus, infiéis, ‘índios’ ou Negros, frequentemente se voltaram às páginas de Aristóteles para justificar a escravidão como condição natural de algumas parcelas da humanidade” (ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 131).

⁸ Em uma síntese veloz, Robinson escreve: “[...] houve ao menos quatro momentos distintos do racismo europeu que convém distinguir; dois cujas origens se encontram dentro da dialética do desenvolvimento Europeu, e dois que não: 1. O ordenamento racial da sociedade desde seu período formativo, que se estende até a era medieval e feudal como crenças de “sangue” e raciais; 2. A dominação islâmica (isto é, árabe, persa, turca e africana) da civilização mediterrânea, e o conseqüente atraso da vida social e da cultura Europeia: a Idade das Trevas; 3. A incorporação dos povos africanos, asiáticos e do Novo Mundo ao sistema mundial que emergiu do feudalismo tardio e do capitalismo mercantil; 4. A dialética do colonialismo, a escravidão plantocrática e a resistência do século XVI em diante, bem como a formação da mão-de-obra industrial e as reservas de trabalho” (ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 02). Já Achille Mbembe reivindicará a singularidade da escravidão colonial: “[...] pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão” (MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, pp. 32-33).

⁹ ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 39.

das particularidades de suas lutas reais.¹⁰ Isso ocorre a partir de uma condição diaspórica, de dispersão mundial, que a classe trabalhadora jamais experimentou – senão recentemente, nos fluxos tecnofinanceiros dos nomadismos neoliberais do trabalho.

2. Neoliberalismo: devir-negro do mundo

Cedric Robinson e Achille Mbembe partilham certa sensibilidade. Em *Critique de la Raison Nègre*, Mbembe converge com quatro teses cruciais que já se encontram em *Black Marxism*: 1/ a lógica racista não se subsume à noção de classe; 2/ a questão social não se resume à luta de classes; 3/ raça e racismo ligam-se a antagonismos ancorados na estrutura econômica das sociedades; 4/ como Robinson, Mbembe não crê que transformações do modo de produção capitalista conduzam forçosamente ao desaparecimento do racismo.

Essas afirmações estão longe de desconectar lutas antirracistas e anticapitalistas. Ao contrário, denegam às esquerdas europeias o monopólio do anticapitalismo, e adicionam um segmento novo e potente que revelará seu caráter global – um vetor de lutas antirracistas amparadas em uma “negritude sem etnicidade”.¹¹

Isso descortina uma afinidade entre Robinson e Mbembe. Assim como Robinson descobria a genealogia feudal e intraeuropeia do racismo – mais tarde estendido aos nativos do Novo Mundo e às populações Africanas –, Mbembe descreve os efeitos neodiaspóricos do capitalismo global.

Isso favorece um novo terreno material e corpóreo para as lutas antirracistas nos confins do neoliberalismo. Porém, só é possível afirmá-lo ao passo em que racismo e capitalismo se reconfiguram mutuamente no século XXI, originando tanto práticas de poder neoliberais quanto a fabricação de novos sujeitos raciais (e uma mutação na subjetividade revolucionária).

2.1. Práticas de poder neoliberais

Na década de 2010, os cursos do final dos anos 1970 de Michel Foucault foram frequentemente retomados por uma gama de novos estudos sobre o neoliberalismo. A contribuição de Achille Mbembe está em produzir uma crítica feérica da configuração contemporânea do neoliberalismo articulando-a ao racismo.

Não se trata, porém, apenas de situar a singularidade da experiência negra ou Africana na reconfiguração neoliberal do mundo. Nem mesmo de descrever o neoliberalismo como um diagrama compósito, difuso e multiforme de poder que subordina e mata, produz subjetivações, e se sustenta na reticulação logística privada das esferas de informação e das tecnologias de inteligência no tecido social global. Tampouco, de assimilar a memória das *plantation* ao neoextrativismo do capitalismo de plataforma.

Mbembe não recusa as evidentes afinidades entre colonialismo e neoliberalismo: a acumulação primitiva ininterrupta, a contínua extração do vivo, a tendência a converter os corpos em matéria energética, moeda e mercadoria. Sua atenção se intensifica no

¹⁰ ROBINSON, *Black marxism*, 1983, p. 29. Sua demonstração é objeto de toda a parte II do livro de Robinson. O capítulo 6, especificamente, propõe uma arqueologia das lutas que alimentam a tradição intelectual negra radical.

¹¹ SANSONE, *Blackness without ethnicity*, 2003.

ponto em que o neoliberalismo contemporâneo conduz raça e capital a um novo devir assimétrico: “beneficiando-se do processo de globalização e dos efeitos contraditórios que provoca por toda parte, a lógica da raça volta a irromper na consciência contemporânea. [...] se reaviva a fabricação de sujeitos raciais”.¹²

Quando Achille Mbembe propôs a noção de *devir-negro do mundo*, percebeu que “a experiência fundamental de nossa época” consiste no fato de que “a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo”,¹³ e que “esse dismantelamento, [...] carregado de perigos, abre novas possibilidades para o pensamento crítico”.¹⁴

Seu *Critique de la Raison Nègre* testemunha uma intensificação da clínica no revés da crítica. Ao superar dois delírios da “razão” europeia – as ontologias identitárias¹⁵ e as ficções biológicas de pele e de cor, que presidiram tantas catástrofes nos últimos séculos –, seria possível ultrapassar a sinonímia eurogestada entre “raça” e “negro”. Identificadas, substancializadas e fixadas, essas duas categorias euroamericanas foram os antípodas negativos, obscuros e rasuráveis sobre os quais se erigiu o humanismo Europeu.¹⁶ Este resultava da projeção de um conjunto idiossincrático de traços à condição de universal antropológico para o qual criava uma face noturna ou sombria (o negro).

Ao situar o devir-negro do mundo, Mbembe propõe uma periodização em três momentos. O primeiro se estende do século XV ao XIX. É o momento da espoliação organizada e do tráfico Atlântico; etapa que coincide com a transformação das gentes originárias da África em bens sujeitos à avaliação, troca e propriedade alheia. O segundo, começa no final do século XVIII e, atravessado por uma série de lutas (a independência do Haiti, abolicionismos e os anticolonialismos, os direitos civis e o fim do *Apartheid*), marca a emergência de linguagens e escritas próprias. O terceiro momento, que tem início no século XXI, confunde-se com o nosso: “é o da globalização dos mercados, da privatização do mundo [...] do neoliberalismo e da crescente complexificação da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais”.¹⁷

O devir-negro do mundo deve ser compreendido como um processo histórico de longa duração e como uma força plástica e material bio-geopolítica na qual se delineiam e urdem raça e capital. Ele consiste na “tendência de universalização da condição negra”¹⁸, no fato de que “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas”¹⁹. Ele passa a descrever uma “nova condição fungível e solúvel”,²⁰ um padrão de vida generalizado pelo mundo inteiro que já não é atribuído aos

¹² MBEMBE, *Critica da razão negra*, 2018, p. 47.

¹³ Tese compartilhada, entre outros, por CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*, 2008.

¹⁴ MBEMBE, *Critica da razão negra*, 2018, p. 47.

¹⁵ APPIAH, *Na casa de meu pai*, 2016.

¹⁶ NELSON, *Making men*, 2010.

¹⁷ MBEMBE, *Critica da razão negra*, 2018, p. 15.

¹⁸ MBEMBE, *Critica da razão negra*, 2018, p. 17.

¹⁹ MBEMBE, *Critica da razão negra*, 2018, p. 17.

²⁰ MBEMBE, *Critica da razão negra*, 2018, p. 20.

povos de origem africana da primeira fase do capitalismo. Na bioeconomia neoliberal do presente, assistimos à emergência diaspórica de novos sujeitos raciais que reencontram “a transnacionalização da condição negra como um momento constitutivo da modernidade”.²¹

2.2. Transbordamentos espectrais: racialismo diásporico

O devir-negro do mundo é simultâneo “ao surgimento de práticas imperiais inéditas, tributárias tanto das lógicas escravagistas de captura e predação como das lógicas coloniais de ocupação e exploração [...]”.²² Esta, porém, não é uma interpretação retrospectiva do capitalismo – mas um vetor extemporâneo para interpretar seus enigmas.

O capitalismo neoliberal refluí de uma convergência vertiginosa entre condições globais de exploração e a imposição de padrões de vida a serem interiorizados. O ponto de contato entre umas e outros radica na emergência de um novo tipo de racialismo pós-biológico e pós-identitário, distribuído diferencialmente ao redor da Terra. É na “fusão potencial entre o capitalismo e o animismo”,²³ e nas categorias de espectro e de fantasma, que assistimos ao cruzamento entre racialismo e capitalismo que se inscreverá diasporicamente sobre as superfícies dos corpos e dos territórios, fragmentando-os.

Mbembe caracteriza o neoliberalismo como o momento em que o capital atingiu seu ponto de fuga máximo, uma época

“ao longo da qual o tempo curto se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro”.²⁴ Em sua abstração e reiteração ilimitadas, o capital fabrica novas relações de filiação e consolida a ficção de homens aprisionados por seu desejo, infinitamente moldáveis em função dos artefatos de sua época e das normas de mercado. Esta ficção está longe de ser ideológica: ela está inteiramente informada pelo materialismo das finanças; em seus termos, dá-se a fusão entre capitalismo e animismo, quando “o ciclo do capital caminha de imagem em imagem”²⁵ mobilizando e acelerando as energias pulsionais.

Isso corresponde a uma das metades espectrais do neoliberalismo. A outra metade é composta por uma humanidade supérflua, hiperprecária e fragmentar; uma multidão globalmente dispersa de nômades do trabalho cuja grande tragédia é “não poder ser explorada de modo nenhum”, não ter “qualquer utilidade para o capital”.²⁶

Defrontamo-nos com um *transbordamento espectral do capital* e com um *racialismo diaspórico*. Dois processos siameses que sintetizam o devir-negro do mundo. Eles correspondem, por um lado, ao transbordamento e à subsunção da espectralidade viva do capital em sua forma abstrata, pulsional e acelerada, capaz de mobilizar e modular esses novos homens que Mbembe adjetivou - coisa, -máquina, -código e -fluxo; por outro, nomeiam processos múltiplos e globais que instauram hierarquias (um racialismo sem etnicidade que abrange mulheres, negros, homo e transsexuais,

²¹ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 36.

²² MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 17.

²³ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 19.

²⁴ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 15.

²⁵ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 17.

²⁶ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 15-16.

migrantes, pobres, precários, informais etc.) e dispõem mecanismos securitários. Este último processo promove uma diáspora racista simetricamente espectral: distribui raças ao redor do globo, nas margens policiadas de territórios fragmentados, e sincroniza o *nómos* da Terra (a divisão e a posse de territórios fragmentados) e o *nómos* dos corpos (a distribuição dos espectros raciais que marcam e dividem os corpos entre si, dispersando-os em territórios).

Se se pode afirmá-lo é porque ideias como as de raça, negro ou escravo estão longe de designar figuras subjetivas fixas – e, portanto, “não têm nem forma única, nem conteúdo modelado de uma vez por todas”.²⁷ Elas coincidem com o inacabamento subjetivo perpétuo de uma dada experiência histórica que se desenvolve *entre* a invenção de práticas de poder e as emergências das lutas.

3. Um *outro devir-negro do mundo: as emergências antirracistas*

A ideia de *devir-negro do mundo* prossegue nas trilhas dos pensadores da questão negra dos séculos XIX e XX²⁸ em uma nova condição histórica e crítica: aquela em que a Europa, sua metafísica da identidade, e sua teologia política do Estado-Nação já não ocupam o centro do mundo. Postular a universalização da condição negra na época neoliberal não se limita a diagnosticar a generalização de dispositivos de poder coloniais;

tampouco despolitiza uma “negritude sem etnicidade”. Antes, projeta, no esteio das reconfigurações do capitalismo racista, a condição negra e as lutas antirracistas para o futuro e o *ecúmeno*²⁹ sob a forma de um antagonismo radical, universal e concreto transversal a *outrxs*.

Nos rastros da tradição negra radical, Mbembe reconhece que “aquele que é designado a uma raça não é passivo”,³⁰ nem está inexoravelmente preso a um espectro que o divorcia de si. O fato de o escravo, o negro e a raça já não serem pensáveis como essências habilita a experiência política potente de *um outro devir-negro do mundo*. Este se caracterizaria pela multiplicação de lutas antirracistas e anticapitalistas travadas nos veios materiais das estratificações sociais e das hierarquias produzidas pela emergência de novos sujeitos raciais nos confins do neoliberalismo, bem como por sua capacidade para a transversalidade global.³¹

É na contradição propriamente racial a habitar o coração da cidadania que seus antagonismos explodem. O neoliberalismo reconfigura as esferas de informação e as tecnologias de inteligência movidas por forças privadas que as reticulam nos tecidos sociais.³² Ao mesmo tempo, os Estados securitários, que as prolongam e blindam, “concebe[m] a identidade e o movimento dos indivíduos [...] como fonte de perigo

²⁷ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 260.

²⁸ Antes de Mbembe, Aimé Césaire (2020), W. E. B. Du Bois (2021) e Frantz Fanon (1968) já haviam reconhecido a seu modo o transbordamento das lógicas coloniais naquela província chamada Europa, e o caráter irreversível e planetário das lutas anticoloniais. Ver, e.g., MEZZADRA, *A condição pós-colonial*, 2020.

²⁹ A exemplo do que, entre nós, VIVEIROS DE CASTRO, *Temos que criar um outro conceito de criação*, 2009, afirmou sobre Oswald de Andrade e os índios.

³⁰ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 70.

³¹ GUATTARI, *Psicanálise e transversalidade*, 2004.

³² EUBANKS, *Automating inequality*, 2019.

e risco”.³³ O cidadão, beneficiário e fator de risco securitário, torna-se uma das figuras ambíguas com que o racismo de Estado modula incessantemente a *linha de cor*³⁴ que separa os “cidadãos integrais” dos corpos-alvo do *apartheid* balístico.

Foi no seio do antagonismo entre mecanismos de segurança, insegurança molecular, cidadania, infraestruturas de redes e modulação contínua da linha de cor que o *Black Lives Matter* (BLM) emergiu. Era 26 de fevereiro de 2012 quando Trayvon Martin, um jovem negro e desarmado de 17 anos, foi morto a tiros pelo vigilante George Zimmerman a caminho de Sanford, na Florida. Em julho de 2013, Zimmerman é absolvido das acusações e as ativistas negras Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opal Tometi mobilizam redes e ruas ao redor do *#BlackLivesMatter*.³⁵ Seus objetivos declarados são a reivindicação de justiça racial e o combate à brutalidade policial contra a população afro-americana.

O estabelecimento do BLM como aquele que talvez tenha se tornado o maior movimento civil da contemporaneidade norte-americana nasce de uma organização inicialmente fluida, descentralizada e sem líderes (similar à das primaveras de 2010-2014) combinada com o potencial viral do movimento nas redes, a realização massiva de protestos de rua,³⁶ e a construção progressiva de uma rede global de financiamento que, em 2020, recebeu doações de 90 bilhões de dólares³⁷ – o que parece ameaçar suas

tendências horizontais³⁸ e seu *ethos* anticapitalista.

Porém, criticá-lo sem mais talvez seja ceder a duas fantasias: a fantasia da economia imaginária do “fora”, que se compraz em idealizar que as lutas contra o capital possam se dar em uma condição de absoluta exterioridade; e a fantasia política imunitária, que favorece a sensação de que tudo o que é tocado pelo capital (redes, técnicas, ruas, fluxos afetivos ou financeiros) contamina-se, e torna-se improdutivo para as mobilizações sociais.

Como não ver aqui uma projeção racista à esquerda que hierarquiza e rejeita lutas que, sem estarem indenizadas a contradições, não passam por um crivo moral ao qual as esquerdas europeias mesmas possivelmente não sobreviveriam? Ainda que se possa levantar preocupações quanto à “pureza” do BLM, talvez fosse mais urgente concentrar-nos sobre a matéria social que ele coloca em movimento em um *outro devir-negro do mundo*, simétrico e contraposto ao que Mbembe diagnostica como frutos de efeitos neoliberais.

É no ano de 2020, no curso da pandemia do coronavírus, que George Floyd – um ex-segurança negro de 46 anos – é morto por asfixia por policiais de Minneapolis, Minnesota. Sob o peso de Derek Chauvin – o policial que se ajoelha sobre seu pescoço durante nove minutos a pretexto de imobilizá-lo –, o grito de Floyd (“Eu não consigo respirar”) percorre o mundo e colapsa a conjuntura

³³ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, 2018, p. 53.

³⁴ DU BOIS, *As almas do povo negro*, 2021

³⁵ LEBRON, *The making of Black Lives Matter*, 2017.

³⁶ Dois dos mais emblemáticos protestos de rua protagonizados pelo BLM em 2014, o de Ferguson, no Missouri, e o de Nova York, foram desencadeados pelas mortes de Michael Brown e Eric Garner.

³⁷ MORRISON, *AP Exclusive*, 2021.

³⁸ LEBRON, *The making of Black Lives Matter*, 2017.

pandêmica global. Na ordem do dia, estava o *direito universal à respiração* em oposição ao fato de que “boa parte da humanidade está ameaçada pela grande asfixia”.³⁹

Em poucos dias, a mecânica racista da *linha de cor* que separa o cidadão do inimigo interno implode, desafia os mecanismos de segurança biopolíticos – as polícias locais, mas também as medidas sanitárias –, e desencadeia protestos globais em torno do caso Floyd, os quais se alastram por mais de 4 mil cidades em todo o mundo entre maio e novembro de 2020.⁴⁰

O que o caso Floyd e a pandemia de Covid-19 têm em comum, e parece gerar a transversalidade global que move os protestos, é a assimetria da velha lógica necro-biológica: “morte para os negros, imunidade para os brancos”. O *Centers for Disease Control and Prevention* revelou que negros e afro-americanos estão expostos a 10% mais risco de infecção pelo coronavírus, a 180% mais risco de hospitalização e a um risco 100% maior de morte em comparação com pessoas brancas não-hispanas face ao vírus.⁴¹

Esses dados refletem a maleabilidade da *linha de cor* que, tanto nos mecanismos de segurança médicos quanto policiais e de justiça, predispõe à matabilidade dos negros e à imunidade dos brancos – aí incluídas condições de exposição, riscos desigualmente distribuídos, condição de pobreza, precariedade infraestrutural e de acesso aos sistemas de saúde e de justiça etc.

O que *um outro devir-negro do mundo* torna globalmente pensável são as novas condições de experimentação e acumulação transversal de práticas e saberes derivados das lutas antirracistas que hoje se travam em condições diaspóricas e pós-identitárias; mas também os desafios de lutar contra um modelo de acumulação que produz subjetividades e as devora, modulando a *linha de cor* que não cessa de dispersar pela Terra novos sujeitos raciais.

Lado a lado com o devir-negro do mundo – efeito neoliberal de poder –, há *um outro devir-negro do mundo*, que se confunde com as emergências das lutas antirracistas no contexto complexo e sujeito a capturas do neoliberalismo. Ao mesmo tempo, são as condições materiais predispostas por esta época que, rasuradas as fantasias de pureza, lançam a infraestrutura real em que *um outro devir-negro do mundo* coloca uma matéria social em movimento global e colapsa, mesmo que precariamente, a *linha de cor* infinitamente modulável dos novos racialismos neoliberais.

Considerações finais

Perguntamos “como têm se tramado ultimamente o fio vermelho e o fio negro das lutas radicais?”. A solução marxiana, apesar da pulsão internacionalista que seduziu os pensadores negros do século XIX, foi considerada por Cedric Robinson como ainda não universal o bastante. A genealogia do pensamento negro radical, contudo, não testemunha a desconexão, mas a intensificação e a multiplicação diaspórica das

³⁹ MBEMBE, *O direito universal à respiração*, 2021, p. 124.

⁴⁰ CREOSOTEMAPS, *Black lives matter protests 2020*, 2020.

⁴¹ CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION, *Risk for COVID-19 Infection, Hospitalization, and Death By Race/Ethnicity*, 2021. O mesmo estudo mostra que indígenas americanos, nativos do Alaska e populações latinas encontram-se em uma condição ainda pior que as populações negras. Ainda, um estudo realizado pelo NOIS (*Diferenças raciais*, 2020) permite afirmar o mesmo no Brasil sobre as populações preta e parda.

experiências de lutas produzidas na disjunção inclusiva entre anticapitalismos e antirracismos.

Revisar a contrapelo o pensamento dialético – ideal-concreto de Bauer, ou materialista-histórico de Marx – sobre a questão judaica libera por afinidade os vetores genealógicos do pensamento negro radical. Sem invalidar o marxismo, este passa a ser compreendido como um artefato crítico da civilização Ocidental. Suas lutas são, agora, singularidades histórico-culturais entre outras, sem qualquer pretensão de totalizar o anticapitalismo.

Por outro lado, a reconstrução da crítica a sociedades ocidentais racializadas impede que a noção de raça seja essencializada, substancializada ou sublimada na ideia de classe. Ao mesmo tempo, repropõe uma epistemologia das práticas de lutas antirracistas e uma cena verdadeiramente mundial em que se recompõem subjetivações revolucionárias.

Quando Achille Mbembe propôs a noção de devir-negro do mundo, tencionava descrever os efeitos neodiaspóricos do capitalismo global, deixando apenas suspeitar que ele lançaria um novo terreno material para as lutas antirracistas e anticapitalistas na época neoliberal.

Esse processo histórico, plástico e biogeopolítico reconfigura a trama entre raça e capital, faz emergir novos sujeitos raciais e, com eles, novos antagonismos potenciais. Prolongando as tensões entre raça e capital, um *outro* devir-negro do mundo discerne algumas das novas experiências de acumulação transversal das lutas antirracistas que hoje se travam em condições globais, diaspóricas e pós-identitárias.

Assim, o devir-negro do mundo é a tendencial universalização da condição negra que já não depende da etnicidade; a generalização dos riscos sistemáticos a que os negros foram expostos durante o primeiro capitalismo, e que constituem o quinhão de uma humanidade subalterna e supranumerária. Por outro lado, um *outro* devir-negro do mundo tenta reativar de modo produtivo as tensões entre os vetores antirracistas e anticapitalistas das lutas que se processam nos confins materiais do neoliberalismo.

Geradas no seio contraditório dos mecanismos de segurança, e valendo-se dos próprios circuitos do capital e de suas técnicas de aceleração de fluxos, essas resistências constituem a metade potente do devir-negro do mundo: o complemento das lutas que articulam possíveis políticos contra o *No Future* neoliberal. O que oferecem é um imenso corpo negro global em devir, reticulando em tramas transversais as lutas das diásporas – hoje potenciadas pelas diásporas das lutas.

Referências

- APPIAH, Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- CDC. Centers for Disease Control and Prevention. *Risk for COVID-19 Infection, Hospitalization, and Death By Race/Ethnicity*. Atualizado em 09.09.2021. Disponível em: <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/covid-data/investigations-discovery/hospitalization-death-by-race-ethnicity.html>. Acesso em: 11 out. 2021.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University, 2008.
- CREOSOTESMAP. *Black lives matter protests 2020*. Disponível em: <https://www.creosotemaps.com/blm2020/>. Acesso em: 11 out. 2021.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- ENGELS, Fredrich; MARX, Karl. *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- EUBANKS, Virginia. *Automating inequality: how high-tech tools profile, police, and punish the poor*. New York: St. Martin's, 2019.
- FANON, Fanon. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GUATTARI, Felix. *Psicanálise e transversalidade. Ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.
- KOUVELÁKIS, Eustache. *Philosophie et révolution: de Kant à Marx*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- LEBRON, Christopher. *The Making of Black Lives Matter: a brief history of an idea*. New York: Oxford University, 2017.
- MALAMED, Jodi. Racial capitalism. *Critical Ethnic Studies*, v. 1, n. 1, pp. 76-85, 2015. Disponível em: <http://racialcapitalism.ucdavis.edu/wp-content/uploads/2018/01/melamed-racial-capitalism.pdf>. Acesso em: 21 set. 2021.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.
- MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. In: PELBART, Peter; FERNANDES, Ricardo. *Pandemia crítica*. São Paulo: n-1 edições, pp. 121-127, 2021.
- MEZZADRA, Sandro. *A condição pós-colonial. História e política no presente global*. São Paulo: Politeia, 2020.
- MORRISON, Aaron. AP Exclusive: Black Lives Matter opens up about its finances. *AP News.com*. 23 fev. 2021. Disponível em: <https://apnews.com/article/black-lives-matter-90-million-finances-8a80cad199f54c0c4b9e74283d27366f>. Acesso em: 07 out. 2021.
- NELSON, William Max. Making men: enlightenment ideas of racial engineering. *American history review*, v. 115, n. 2, pp. 1364-1394, 2010.

Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23308074>. Acesso em: 19 set. 2021.

NOIS. Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde. *Diferenças sociais: pretos e pardos morrem mais de COVID-19 do que brancos, segundo NT11 do NOIS*. Disponível em: <https://www.ctc.puc-rio.br/diferencas-sociais-confirmam-que-pretos-e-pardos-morrem-mais-de-covid-19-do-que-brancos-segundo-nt11-do-nois/>. Acesso em: 11 out. 2021.

ROBINSON, Cedric. *Black marxism: the making of the black radical traditon*.

North Carolina: Chapel Hill & London, 1983.

SANSONE, Livio. *Blackness without ethnicity: constructin race in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Temos que criar um outro conceito de criação (2007)", entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, pp. 164-187, 2009.

Recebido em 19 de janeiro de 2022
Aceito em 23 de agosto de 2022

Felipe Fernandes (@_pura_poesia_). Sem título.

o que sobra
quando tudo
acabou?

maria.
2021



Não comum*

Non common

Roberto Esposito**

Tradução do italiano por Ana Suelen Tossige Gomes

Resumo: Neste texto, que compõe um dos capítulos do seu livro *Política e negação: por uma filosofia afirmativa*, o filósofo italiano Roberto Esposito examina a propriedade como categoria política do Moderno. Enquanto tal, a propriedade teria se constituído e operaria por meio do negativo, isto é, através da negação do seu contrário. Pois, assim como ocorre com a soberania e a liberdade, característica das categorias políticas fundamentais do Moderno é que elas teriam sido definidas a partir da negação daquilo que não são, permanecendo atreladas – em uma relação constitutiva – aos seus opostos. Percorrendo arqueologicamente a construção moderna do instituto – desde a sua afirmação como direito natural, fruto do trabalho, até a sua volatilização em mero título jurídico –, o que Esposito demonstra é que a propriedade se constituiu não como uma entidade positiva, mas como a negação daquela realidade originária que lhe subjaz: o comum.

Palavras-chave: propriedade; comum; negativo; modernidade.

Abstract: In this essay, part of his book *Politics and negation: for an affirmative philosophy*, the Italian philosopher Roberto Esposito analyses property as a political category of the Modern. As such, property would have been constituted and would operate through the negative, that is, through the denial of its contrary. For, such as it occurs with the sovereignty and freedom, is typical of the fundamental categories of the Modern their definition through the denial of what they are not, remaining constitutionally coupled with their opposites. Archaeologically exploring the modern construction of the institute – from its definition as a natural right, fruit of human labor, until its volatilization as a mere legal title –, Esposito demonstrates that the property was constituted not as a positive entity, but in the form of the negation of the original reality which is in its basis: the common.

Keywords: property; common; negative; modernity.



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.

* Texto publicado originalmente como seção do segundo capítulo de *Política e Negazione: per una filosofia affermativa* (Torino: Einaudi, 2018, pp. 84-95). A presente tradução ao português, com alguns comentários adicionais em notas de rodapé, é de Ana Suelen Tossige Gomes. A tradução foi autorizada pelo autor.

** Roberto Esposito é um dos maiores nomes da Filosofia Política contemporânea, trabalhando com temas como biopolítica, *Italian thought*, categorias negativas do Moderno, pensamento sobre o impessoal e pensamento instituinte. É autor de obras como *Immunitas*, *Communitas*, *Bíos*, *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*, *Terceira pessoa: política da vida e filosofia do impessoal*, *Dois: a máquina da teologia política e o lugar do pensamento* e *Pensamento instituinte: três paradigmas de ontologia política*. Leciona a Filosofia Teorética na Scuola Normale Superiore di Pisa. É codiretor e cofundador da revista italiana *Filosofia Politica*.

1.

A segunda categoria interna ao círculo da negação, e por ela atravessada em toda sua extensão, é aquela de propriedade. Mais do que um conteúdo positivo, é a mesma dobra negativa que opera sua ligação com a lógica da soberania, ainda que se evite estabelecer qualquer simetria direta entre domínio do proprietário sobre a coisa possuída e poder do soberano sobre um determinado território. Não obstante a aparente analogia, os dois termos se tornam formalmente irreduzíveis um ao outro, no sentido que, enquanto o *dominium* pertence ao âmbito do direito privado, o *imperium* diz respeito ao direito público. Se a assimilação da soberania à posse poderia ser ainda plausível no caso das monarquias absolutas, isso se torna totalmente insustentável mais tarde, quando é o povo mesmo que passa a exercê-la. Além disso, nem mesmo no antigo regime o poder soberano sobre um dado território incluía o poder de expropriação do súdito, a não ser em casos excepcionais de interesse público. Ao contrário, ele desenvolvia uma função de garantia para a propriedade privada, fornecendo título jurídico àquilo que, na origem, foi objeto de ocupação ou de usurpação. No momento em que os bens privados entram no perímetro de um patrimônio estatal, eles passam da dimensão da posse nua¹ àquela da propriedade legítima. Desse modo, aquilo que pode parecer uma alienação da propriedade privada por parte do Estado soberano ganha o significado de uma estabilização institucional. Como sustenta Rousseau, que também fixa com clareza a distinção entre as duas esferas – propriedade e soberania –, elas se

articulam em uma relação que reforça a ambas:

Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a eles mesmos. O paradoxo explica-se facilmente pela distinção entre os direitos de que o soberano e o proprietário gozam sobre os mesmos bens.²

O paradoxo aludido por Rousseau é o fato de que, sob um perfil diverso, um mesmo objeto possa pertencer a dois sujeitos, sem que a prerrogativa de um interfira na do outro. E não só isso, tais sujeitos não se sobrepõem um ao outro, permanecendo totalmente autônomos em seus respectivos âmbitos. Isso não significa que a relação de implicação entre eles deixe de existir, mas sim que tal relação é definida a partir da independência que eles guardam entre si. Poder-se-ia dizer que o confim que liga soberania e propriedade seria o mesmo que as divide, tornando-as reciprocamente autônomas. Nenhuma das duas pode penetrar no domínio da outra. Entretanto, é exatamente essa impossibilidade que confere o caráter absoluto que cada uma delas possui dentro de seu próprio domínio. Elas compartilham não algo de positivo, mas a mesma natureza negativa. Vê-se um significado privatista no caráter absoluto do poder soberano: mais do que um conteúdo afirmativo, esse absolutismo se exprime pelo seu não condicionamento aos demais. A mesma inflexão negativa qualifica o instituto da propriedade. Esta se dá, enquanto tal, pela ausência de qualquer outra pretensão de posse sobre o mesmo bem. Naturalmente, assim como a soberania, também a definição da

¹ A posse nua (*nudo possesso*) não se confunde com a propriedade nua do Direito Civil, mas significa a mera posse de fato da coisa, típica de sociedades sem Estado [NdT].

² ROUSSEAU, *Do contrato social*, pp. 44-45.

propriedade muda ao longo do tempo, consolidando-se de maneira estável somente na primeira metade do século XIX. São nos anos imediatamente sucessivos à Revolução Francesa que uma série de limites à apropriação privada desaparecem. O artigo 544 do *Code Civil* – que estabelece “o direito de gozar e de dispor da coisa de forma absoluta, desde que o uso que se faça dela não seja proibido por lei ou por regulamentos” – cristaliza em termos rígidos uma formulação que no *Bill of Rights* e na *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* aparece ainda fluida. As elaborações sucessivas da categoria, por parte de juristas como Troplong, Demolombe e Jean-Baptiste Proudhon nada mais fazem do que hipostasiar essa definição, conferindo-lhe uma tonalidade não apenas jurídica, mas também ético-política. A necessidade da propriedade, então declarada em termos quase metafísicos, é propulsionada pelo fato de que só ela poderia conferir estabilidade e progresso social, colocando fim à tensão conflitual típica da incerteza da posse.³

Assim como na elaboração hobbesiana da soberania em contraposição ao estado de natureza, também nesse caso a afirmação da propriedade nasce da negação de algo insustentável, que parece ameaçar a sociedade de dissolução. Trata-se do fantasma do “comum”, que começa a despontar nos textos dos primeiros teóricos socialistas. Contra eles, tanto os juristas de matriz romanística quanto aqueles do *common law* falam a mesma linguagem, atribuindo à propriedade um poder mais que soberano, na verdade, despótico.

Se para Demolombe “a propriedade confere ao senhor sobre sua coisa um poder soberano, um despotismo completo”,⁴ Blackstone vê na propriedade “aquele domínio único e despótico que um homem reivindica e exerce sobre as coisas externas do mundo, com total exclusão do direito de qualquer outro indivíduo no universo”.⁵ O elemento decisivo que caracteriza o direito de propriedade não é a sua extensão ilimitada, mas, antes disso, a exclusão do direito alheio. O único modo para conferir significado jurídico a algo que, como o poder do proprietário, não tem limites, é derivá-lo da proibição de que todos os demais interfiram em tal direito. E, de fato, todas as definições da propriedade que se sucedem na filosofia política moderna pressupõem sempre a negação da comunidade originária. Que essa venha entendida em termos teológicos ou naturais; de maneira positiva, como pertencimento de tudo a todos, ou negativa, como pertencimento de nada a ninguém, a propriedade nasce da sua erosão. O próprio não é pensável autonomamente – como afirmação de uma entidade positiva –, mas somente como o contrário do seu contrário.

2.

Não obstante os esforços dos juristas oitocentistas para se fazerem herdeiros diretos do direito romano, é sabido que esse não pode ser transferido em um contexto, histórico e lexical, moderno. Isso é válido em relação à definição de propriedade por pelo menos duas razões. Primeiro, porque a categoria de “individualismo possessivo” – ponto de congruência para os autores modernos –

³ A esse respeito cf.: XIFARAS, *La propriété*. Sobre o tema, cf. também: GROSSI, *Um altro modo di possedere*.

⁴ DEMOLOMBE, *Traité de la distinction des pouvoirs et des biens*, p. 462.

⁵ BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, p. 2.

não é transferível em um horizonte, como aquele romano, estranho à ideia de direito subjetivo. Em segundo lugar, porque, em Roma, a realidade material da coisa não coincidia com a sua disponibilidade para ser apropriada. Não é sem motivo que a passagem de uma à outra – da realidade à disponibilidade – seja regulada pelo ritual da *rei vindicatio*, necessário para legitimar a apropriação. O rompimento por parte dos juristas modernos daquele diafragma sutil que separava a coisa apropriada do título de propriedade determina uma radicalização do caráter absoluto do domínio. Essa radicalização não se reduz à exclusividade que tem o dono em relação à sua propriedade – o direito absoluto *erga omnes*, oponível a qualquer outra pessoa que possa lhe reivindicar a posse –, mas se estende à sua relação imediata com a coisa. O fato de que na propriedade moderna o direito seja definido “real”, ou, ainda, “pessoal” deve ser entendido no sentido literal de um direito que investe diretamente a *res* apropriada, submetendo-a a um domínio integral. Em última instância, isso implica uma intensificação do *ius utendi et abutendi*, o qual ultrapassa o perímetro do aproveitamento. Enquanto o *abuti* romano se limitava à alienação ou ao abandono (*derelictio*) da coisa, o direito de propriedade moderno alarga o seu significado, chegando a incluir o desmembramento e a destruição da coisa.

Tal diferença não quer dizer, todavia, que entre essas duas experiências jurídicas, antiga e moderna, não exista algum tipo de relação. Apenas indica

que, também nesse caso, essa relação deve ser procurada não no âmbito dos conteúdos positivos, mas sim naquele do pressuposto negativo que lhes subjaz. Em um ensaio sobre o valor das coisas, o grande historiador do direito romano Yan Thomas sustentou que, em Roma, “o caráter patrimonial e comercial das *res* não foi jamais formulado explicitamente, a não ser em modo negativo”.⁶ Claro, em um direito de tipo patrimonial como o romano, as coisas são consideradas em relação ao valor que possuem e ao ganho que podem proporcionar. E, no entanto, só raramente e na literatura especializada encontramos a expressão *res in patrimonio nostro*.⁷ No direito romano, definir se as coisas pertencem ou não a um patrimônio privado ou, ainda, se elas estão disponíveis para serem apropriadas e trocadas, é uma definição que quase sempre advém do contraste com as chamadas coisas indisponíveis, isto é, aquelas coisas sujeitas a um regime de indisponibilidade porque são destinadas aos deuses ou à cidade. Ainda que essas fatiespécies sejam diferentes – a primeira dizendo respeito ao direito sacro e a segunda ao direito público – ambas convergem na inapropriabilidade que as subtrai da apropriação privada. A singular formulação latina *res nullius in bonis* – traduzível literalmente como as “coisas pertencentes a um patrimônio de ninguém” – atesta que as instituições patrimoniais eram caracterizadas negativamente, por oposição àquilo que não eram. Nesse sentido, pode-se concluir que a única definição positiva que encontramos no direito romano é ela mesma um negativo. Vale dizer, um inapropriável que, por sua vez, é negado

⁶ THOMAS, *Il valore delle cose*, p. 22. Em geral, sobre o paradigma da lei no direito romano, veja-se a síntese fundamental de Aldo Schiavone em: SCHIAVONE, *Ius*, pp. 74 e seguintes.

⁷ Expressão atribuída a Gaio, que em suas *Instituições* (2.1) definiu as coisas a partir da *summa divisio*: coisas em nosso patrimônio (*res in nostro patrimonio*) ou coisas fora do nosso patrimônio (*res extra nostrum patrimonium*) [NdT].

em favor das coisas apropriáveis e de fato apropriadas: “no vasto espaço deixado aos domínios e às trocas privadas, o direito isolava um espaço de apropriação coletiva qualificado como inapropriável, segundo o registro duplo do público e do sacro”.⁸

Na realidade, como se verifica também no texto em referência, assistimos a uma vertiginosa mudança de perspectivas. Enquanto o espaço das coisas *não* apropriáveis é declinado gramaticalmente em negativo, ele corresponde, todavia, a um termo de sentido positivo, uma vez que se refere ao âmbito da propriedade coletiva. Por outro lado, o conceito que pretende haver uma definição positiva – a apropriação privada – nasce da negação do bem público. Assim, o direito romano continuamente invocado pelos juristas modernos para legitimar o caráter absoluto do *proprium*, faz emergir, pelo contrário, a comunidade originária que o direito proprietário por inteiro desintegra. A diferenciação entre as coisas *não* apropriáveis e as simples *res nullius* é uma prova de que as primeiras se referem a coisas destinadas ao uso comum: enquanto as coisas que não foram ainda apropriadas são definidas como sendo sem dono naquele momento específico, mas livremente apropriáveis por quem delas se apossa primeiro, as *res communes* são inapropriáveis porque se encontram destinadas a um circuito social que permanece aberto.

3.

Naturalmente, o pressuposto da comunidade originária não tem nenhum fundamento histórico. Porquanto haja esforços de encontrar seus rastros em

sociedades primitivas ou, ainda, em sociedades mais recentes, como a germânica, a comunidade originária continua sendo uma criação autolegitimadora da filosofia política moderna, voltada a destacar, por contraposição, a opção individualista. Tal mito é contestado já em Aristóteles, no parágrafo da *Política* dedicado à propriedade, em que a comunhão dos bens aparece não como a origem das relações sociais, mas como o seu êxito. Comunhão essa que, por outro lado, é dita compatível com o sistema da propriedade privada. Criticando o “comunismo” de Platão, Aristóteles se declara a favor de um modelo misto, o qual, sem negar a propriedade comum, a incorpora dentro da propriedade privada, fazendo dela um corretivo necessário ao egoísmo individual:

Estas e outras dificuldades semelhantes, resultam da propriedade em comum. O regime actual, aperfeiçoado por costumes e regulado por leis justas seria muito superior porque ofereceria as vantagens de ambos, quero dizer, as vantagens da propriedade comum e as da propriedade privada. Com efeito, a propriedade deve ser, até certo ponto, comum, mas de um modo geral privada.⁹

O que pretende dizer Aristóteles com tal formulação, aparentemente antinômica – de uma propriedade que é ao mesmo tempo comum e privada –, será explicado na sequência, em sua distinção entre “posse” e “uso”: enquanto a primeira deve ser privada, o segundo deve ser público. A possibilidade de uma articulação entre posse e uso é confiada à virtude da temperança, a qual, sem excluir os interesses individuais legítimos, impulsiona os homens a dividirem os bens em excesso. Mas o que conta em relação à configuração, positiva ou negativa, da comunidade originária, é que o uso comum não seja apresentado como um

⁸ THOMAS, *Il valore delle cose*, p. 33.

⁹ ARISTÓTELES, *Política*, II, 5, 1263, 21-27, p. 117.

pressuposto natural, mas sim como consequência de instituições fecundadas pela educação. A unidade não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada artificial de uma condição naturalmente múltipla: “a cidade é uma pluralidade que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação”.¹⁰

A inversão da ordem teleológica de Aristóteles em um modelo que passa a antepor o comum ao próprio foi produzida, de um lado, pela tradição ciceroniana, e de outro, pela perspectiva cristã. Enquanto a primeira atribui a busca da *utilitas communis* à natureza humana, a segunda a deduz da criação divina, à qual a ação humana deve se conformar. Só sucessivamente essas duas genealogias, que parecem separadas, encontram um ponto de confluência na síntese tomista. Tomás de Aquino, mesmo reconhecendo a Deus a propriedade sobre toda a criação, atribui a sua gestão aos homens com base em suas necessidades e à organização social delas decorrente. Isso permite uma partição da propriedade divina em uma pluralidade de propriedades humanas, as quais são reguladas, segundo suas relações, pelos ditames do direito positivo. Ainda, são reguladas em uma forma compatível com o direito natural, mas adequada às exigências de autogoverno dos homens:

[...] a comunidade de bens se atribui ao direito natural, não que este prescreva que tudo seja possuído em comum e nada seja tido como próprio, mas sim que a divisão das posses não vem do direito natural, porém de convenção humana, dependendo, portanto, do direito positivo, como foi dito acima. Assim, a propriedade não é contra o direito natural, mas a ele se ajunta, por um trabalho da razão humana.¹¹

Tal dispositivo teórico, que relê o paradigma aristotélico à luz das fontes

cristãs, é, por sua vez, subvertido com o jusnaturalismo moderno. Este conserva o apelo ao estado de natureza, mas o adapta às exigências do individualismo nascente. O direito natural dá suporte, mais do que à sociedade em seu complexo, aos indivíduos e suas necessidades de se desenvolverem em um mundo que lhes ameaça a sobrevivência. Isso não quer dizer que, ao menos inicialmente, a remissão à criação divina desapareça. Porém, mais do que um modelo normativo, o jusnaturalismo constitui o pano de fundo a partir do qual se destaca uma ordem autônoma de existência. Isso muda as relações com a tradição clássica, por um lado, e com a tradição cristã, por outro. A continuidade com a ordem recebida de Deus, ainda tutelada pela concepção escolástica, desfaz-se em uma dimensão que potencializa a independência da ação humana. A comunidade originária dos bens, que Deus colocou à disposição de todos os homens, torna-se a margem negativa que a apropriação privada deve superar para se afirmar. E isso a prescindir as conotações que lhe conferem autores diversos. Sob esse perfil, as posições de Hobbes, Grócio e Locke não diferem muito entre si. Ainda que o estado natural seja caracterizado pela insociabilidade ou pela sociabilidade, pela falta ou pela abundância, o dispositivo lógico com o qual a noção é elaborada não muda muito. Como a soberania, também a propriedade nasce não do desenvolvimento, mas do atrito com a comunidade originária. Para que ela possa ser afirmada positivamente, é preciso negar aquela comunidade que logicamente a procede.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, II, 5, 1263b, 36-37, p. 121.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, VI, q. 66, 2, p. 158.

4.

Todavia, a partir da hipótese da comunhão originária dos bens, dada pela natureza ou por Deus, como se chegou à propriedade privada? De onde vem e sobre qual fundamento ela se apoia? Essa é a questão colocada por Locke na abertura de seu capítulo sobre a propriedade do segundo *Tratado sobre o governo*: “seja que consideremos a razão natural [...] seja que encaremos a revelação, [...] a alguns afigura-se muito difícil como é possível chegue alguém a ter a propriedade de qualquer coisa”.¹² Uma solução já pronta é aquela fornecida por Hobbes, que condiciona o instituto da propriedade à presença de um organismo político capaz de legitimá-la. Entretanto, Locke a descarta em favor de uma reconstrução que coloca a gênese da propriedade não no quadro do direito positivo, mas no quadro do direito natural. No entanto, é exatamente dessa opção mais radical que surge o problema com o qual ele se depara. Fora da instituição estatal, o que garante a propriedade individual e faz dela algo maior do que uma simples posse? Justamente entre a concepção teológica da proveniência divina e aquela política da garantia estatal, Locke se coloca em dificuldade para encontrar uma via alternativa. Nesse ponto ele modifica os fatores em campo, transferindo seu foco para a conexão existente entre a propriedade e o corpo de quem a produz através do trabalho próprio. A solução por ele encontrada pressupõe uma dupla incorporação – da propriedade no trabalho e do trabalho no corpo do trabalhador. Ao elaborar a realidade natural, o trabalho adiciona algo à natureza, e, com isso, marca a propriedade de quem nela o emprega.

Mas na formulação de Locke, produz-se uma espécie de inversão semântica que configura essa adição, que mais do que um aumento se manifesta como subtração. Aquilo que deveria ser um “mais” resulta em um “menos”, seja em relação ao estado originário da natureza, seja por todos aqueles que são privados nesse processo. A aquisição por meio do trabalho “retira” a coisa da natureza bruta e, assim, a subtrai à posse de outros possíveis proprietários.

Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.¹³

A última parte da citação, que reduz a propriedade comum a um resíduo da propriedade privada, prescreve o limite que a apropriação não pode ultrapassar para que não entre em conflito com o bem coletivo. Ela não pode se estender ao ponto de subtrair aos outros os bens que lhes são necessários. É o último fio condutor que parece ligar o paradigma de Locke ao modelo aristotélico e depois ciceroniano da *utilitas communis*. Ninguém pode se apropriar de bens além da necessidade, nem de bens que não sejam produzidos pelo próprio trabalho. Porém, uma vez fixado esse limite, o autor o enfraquece até o ponto de o desativar completamente, circunscrevendo sua observância apenas à fase precedente à invenção da moeda. A partir do momento em que o dinheiro entra em jogo, nenhuma terra permanecerá sem proprietário, porque

¹² LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo*, p. 51.

¹³ LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo*, pp. 51-52.

cada um será capaz de comprar porções de terra sempre maiores, até o exaurimento daquela terra pertencente a todos. Locke justifica esse rompimento da proporção entre comum e próprio com o argumento de que a produtividade dos terrenos privados é superior àquela da terra sem proprietário. Nesse caso – ele argumenta – a mais valia produzida pela privatização compensa a diminuição da porção de terra disponível para os despossuídos.

Essa mudança no raciocínio de Locke deixa transparecer a lógica negativa que, desde o início, orientava todo o seu discurso. Não mais compreendendo uma parte destinada ao uso comum, a terra é inteiramente partida pela divisão entre seus proprietários. Desse momento em diante – momento que para Locke é o alvorecer da economia de mercado – o próprio se constitui não mais como simples limitação, mas como negação do comum. É “próprio” o que não é comum – vale dizer, toda a terra submetida à divisão proprietária. Além disso, desde o início, tal limite parecia contraditório com a lógica da qual partia Locke. Consciente de tal antinomia, o autor tenta, em um primeiro, momento neutralizá-la, ancorando-a ao pressuposto teológico de partida, isto é, ao pressuposto da vontade de Deus: “Deus, mandando dominar [a terra], concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada”.¹⁴ Mas, poucas páginas depois, ele se desvencilha da causalidade divina, atribuindo não só os efeitos, mas a fundação da lógica proprietária ao homem:

De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa; teria ainda em si mesmo a base da propriedade; e o que forma a maior parte do que aplica ao sustento ou conforto do próprio ser, quando as invenções e as artes aperfeiçoaram as conveniências da vida, era perfeitamente dele, não pertencendo em comum a outros.¹⁵

É evidente em tal raciocínio que o caráter absoluto da propriedade não é tanto a causa da exclusão dos outros, mas sobretudo o seu efeito. A partir desse princípio, que direciona toda a semântica lockiana, a lâmina da negação – que separa o que é dos outros daquilo que é próprio – invade também a esfera do próprio, dividindo o corpo do trabalhador de seu próprio trabalho. Trata-se de uma clara inversão do pressuposto de partida, que pregava a inseparabilidade de ambos. Sendo o trabalho propriedade de quem o emprega, esse alguém pode decidir “empregá-lo sobre o que era comum”,¹⁶ que constituiu, durante muito tempo, a maior parte e ainda é hoje mais do que os homens podem utilizar”.¹⁷ Mas exercitar o próprio trabalho sobre o patrimônio comum significa vendê-lo a quem é capaz de adquiri-lo, subtraindo-o do legítimo titular. Separado do corpo do trabalhador, o trabalho se torna assim uma mercadoria como outra qualquer, sujeita à mesma alienação sob a qual estão sujeitos seus produtos. Nascida da negação da propriedade comum, a propriedade privada se torna o princípio, por sua vez negativo, de uma expropriação generalizada.

¹⁴ LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo*, p. 54.

¹⁵ LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo*, pp. 57-58.

¹⁶ Na versão italiana, tal frase aparece como: “exercitá-lo sobre o patrimônio comum” [NdT].

¹⁷ LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo*, p. 58.

5.

Se esse processo de alienação – do trabalho do trabalhador e da mercadoria do trabalho – tem início com Locke, ele se aprofunda no período sucessivo proporcionalmente à centralidade que é assumida pelo mercado. Rompendo o fio que ainda ligava a perspectiva lockiana ao mito teológico-político da comunhão originária dos bens, primeiro Bentham e depois Mill transmutam o seu individualismo possessivo em termos utilitaristas, tendo por base um princípio duplo. Por um lado, o útil é medido somente com base na busca de prazer e na rejeição do sofrimento; por outro, a utilidade coletiva, emancipada da matriz ciceroniana da *communis utilitas*, não é contraposta à utilidade individual, mas, pelo contrário, surge de seu próprio desdobramento. O pressuposto dessa mudança é que a ampliação da propriedade individual, liberada dos vínculos que ainda limitavam sua expansão em Locke, gera um nível de bem-estar público superior àquele do uso comum dos bens. Desse modo, próprio e comum são colocados à frente de uma mesma cadeia que parece potencializá-los mutuamente. No entanto, para que isso aconteça, a afirmação de cada um dos termos deve passar pela inversão do próprio princípio constitutivo. Assim, se o resultado dos diversos interesses individuais é o incremento da utilidade social, essa pode ocorrer, por sua vez, apenas pelo cancelamento dos bens comuns. Em ambos os casos, determinado fim pode ser obtido somente por meio da negação de suas próprias premissas.

Na base dessa antinomia, está o rompimento da articulação entre propriedade, trabalho e corpo, presente já na obra de Locke. No momento em que o trabalho se emancipa do corpo do trabalhador para se oferecer ao livre mercado, seu produto se autonomiza do trabalho necessário para produzi-lo, tornando-se mercadoria intercambiável. Não mais ligada às mãos do produtor, a propriedade adquire relevo jurídico em medida proporcional ao quanto se afasta dessas mesmas mãos. É Kant quem teoriza de maneira mais clara tal passagem conceitual, uma vez que distingue entre “posse empírica” (*possessio phaenomenon*) e “posse inteligível” (*possessio noumenon*), ou ainda, “posse sem possessão” (*detentio*). Assim como na economia política moderna, com a qual Kant está plena sintonia, a posse jurídica é garantida pelo fato de poder ser mantida mesmo *in absentia*. Contrariamente à ideia de incorporação prevista por Locke,¹⁸ somente se considera próprio aquilo que continua a sê-lo mesmo quando não está mais nas mãos do possuidor. A semântica intensamente negativa adotada por Kant dá o tom de tal mudança paradigmática. Uma coisa é realmente minha quando não preciso agarrá-la materialmente em minhas mãos:

Não posso denominar meu um objeto no espaço (uma coisa corporal) exceto se, ainda que não esteja em posse física do mesmo, eu possa afirmar, todavia, que estou em sua posse efetiva (portanto não física). Assim, não denominarei como minha uma maçã porque a tenho em minha mão (a possuo fisicamente), mas apenas se puder dizer que a possuo, ainda que a tenha largado onde quer que seja.¹⁹

¹⁸ Referência à chamada *mixing labor theory*, de John Locke. Tal teoria entende que o trabalho ao ser empregado realmente se impregna na coisa, ocorrendo uma espécie de mistura entre o objeto trabalhado e o trabalho nele impresso, o que faz com que a natureza da coisa se modifique de um estado natural para um estado de propriedade privada [NdT].

¹⁹ KANT, *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 79. Os realces em itálico na palavra “não” são de Esposito [NdT].

Aqui já aparece o processo de cisão que será definitivamente concluído pelo sistema de produção capitalista. A primeira divisão – do trabalho do corpo do trabalhador – reproduz-se na separação entre propriedade e disponibilidade direta do proprietário. A propriedade adquire relevância jurídica na medida em que toda e qualquer contiguidade material com quem a possui é desfeita, como ocorre com um título em bolsa, que adquire valor passando de um a outro. Todavia, isso ao mesmo tempo esvazia tanto o objeto quanto o sujeito. O dispositivo ativado por Locke de personificação da coisa se reverte naquele, criticamente ressaltado por Marx, de reificação da pessoa. Como em um jogo de espelhos cruzados, as relações reais se invertem. Da dependência da coisa apropriada por parte de quem a possui, passa-se à dependência do possuidor por parte da coisa, a qual é por sua vez tornada volátil em uma circulação virtualmente infinita. O sujeito proprietário é, então, definido como tal – sujeito e proprietário – do objeto possuído. O caráter absoluto da propriedade – entendido como dissolução de qualquer limite no uso do objeto por seu dono – torna-se, no mercado geral, autonomização do objeto de sua pessoa. Uma vez colocados à distância um do outro, não é o objeto que é colocado na disponibilidade do sujeito, mas o sujeito é que é absorvido no vazio de um objeto reduzido a mercadoria e, depois, a mero índice numérico.²⁰

De tal modo, o negativo do comum, que é constitutivo do próprio, penetra nesse desmaterializando-o, até o transformar em mera forma da apropriabilidade. A negação do que é de todos pressuposta pelo processo de apropriação gera, por

sua vez, um resultado pífio para a esfera do próprio, o qual vem primeiro multiplicado no circuito mercantil e depois “des-rubricado” em título financeiro. Mas o retorno do negativo sobre quem primeiramente o ativou não termina aqui. Ao esvaziamento do objeto apropriado corresponde o esvaziamento do sujeito proprietário, o qual é transformado em número infinitamente replicável por meio de uma dinâmica que prescindir de seus interesses. A lógica negativa da exclusão, que informa todo o processo, descarrega-se sobre o possuidor da coisa, excluindo-o do uso imediato desta. Ocorre que a exclusão de todo e qualquer outro indivíduo do gozo do bem, também exclui o primeiro sujeito da apropriação, o qual é levado a se destacar materialmente de sua propriedade para poder reivindicá-la juridicamente. Até se chegar ao ponto limite (hoje já atingido) de expropriar todos os proprietários em favor de um dispositivo econômico privado de objetos e de sujeitos.

²⁰ Cf. BARCELONA, *L'individualismo propietario*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política II*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BARCELLONA, Pietro. *L'individualismo proprietario*. Torino: Bollati Boringhieri, 1987.
- BLACKSTONE, William. *Commentaries on the laws of England*. Oxford: Clarendon, 1766.
- DEMOLOMBE, Jean Charles Florent. *Traité de la distinction des pouvoirs et des biens*. In: DEMOLOMBE, Jean Charles Florent. *Cours de Code Napoléon*. Paris: Durand et Hachette, 1857-1882.
- GROSSI, Paolo. *Um altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*. Milano: Giuffrè, 1977.
- KANT, Immanuel. *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2019. [E-book].
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. In: *John Locke. Os Pensadores XVIII*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. Do contrato social. In: CIVITA, Victor (ed.). *Jean Jacques Rousseau. Os pensadores XXIV*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SCHIAVONE, Aldo. *Ius. L'invenzione romana del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi, 2005.
- THOMAS, Yan. *Il valore delle cose*. Trad. Michele Spanò. Macerata: Quodlibet, 2015.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica VI*. Trad. Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2002.
- XIFARAS, Mikhaïl. *La propriété. Étude de philosophie du droit*. Paris: Puf, 2004.



Gabriella Morais, marcos

A mulher negra como “outro do outro”: interseções entre gênero e raça em Grada Kilomba e Lélia Gonzalez

*The black woman as “other from the other”:
intersections between gender and race in Grada Kilomba and Lélia Gonzalez*

Rutiele Pereira da Silva Saraiva*

Resumo: O presente artigo objetiva discutir, dentro do campo da filosofia política, a invisibilização das mulheres negras na sociedade, demonstrando como esse apagamento se reproduz historicamente e reforça as estruturas de opressão observadas até os nossos dias. Tal problematização é feita a partir das contribuições teóricas de Grada Kilomba e Lélia Gonzalez, baseando-se em como abordam o problema da mulher negra diante de uma estrutura que é, ao mesmo tempo, racista e sexista. Investigamos, por meio de revisão bibliográfica, como Kilomba analisa a interconexão entre gênero e raça para a construção do papel dessas mulheres segundo a dinâmica colonial e como Gonzalez critica o racismo e o sexismo na cultura brasileira enquanto resultado da herança escravista que se projeta como denegação. Considerando essas duas perspectivas, evidenciamos a importância da interseção entre gênero e raça para teorias e práticas que almejam uma sociedade efetivamente democrática, antissexista e antirracista.

Palavras-chave: racismo; sexismo; feminismo negro; interseccionalidade.

Abstract: This paper aims to discuss, within the field of political philosophy, the invisibility of black women in society, demonstrating how this erasure is historically reproduced and reinforces the structures of oppression observed nowadays. Such problematization is based on the theoretical contributions of Grada Kilomba and Lélia Gonzalez, on how they approach the problem of black women in a structure that is at the same time racist and sexist. Through literature review, we investigate how Kilomba analyzes the interconnection between gender and race for the construction of the role of black women according to the colonial dynamics, and how Gonzalez criticizes the racism and sexism in Brazilian culture as the result of the slavery heritage that is projected as denial. Considering these two perspectives, we highlight the importance of the intersection between gender and race for theories and practices that aim



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 Filosofia (linha de pesquisa: Filosofia Prática) pela Universidade Federal do Piauí. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: rutiele.saraiva@gmail.com.

at an effectively democratic, anti-sexist and anti-racist society.

Keywords: racism; sexism; black feminism; intersectionality.

1. “E eu não sou uma mulher?” Gênero e raça no discurso de Sojourner Truth

O debate sobre questões de gênero tem se intensificado nos últimos anos graças ao trabalho das teóricas feministas e dos movimentos sociais de mulheres. Busca-se dar visibilidade ao trabalho e às lutas femininas ofuscadas pela violência estrutural de gênero nas sociedades patriarcais. No entanto, na literatura feminista hegemônica por vezes ocorre uma generalização da categoria mulher, como se pudesse compor um grupo único e universalizável. Quando isso ocorre, a ideia de mulher geralmente discutida esbarra em limitações de raça, classe, nacionalidade etc, ou seja, pensa-se na mulher branca, majoritariamente de classe média e pertencente ao norte global. Portanto, apontar tais recortes e interseções é fundamental.

Consideramos, nesse artigo, por meio de revisão bibliográfica, a interseção entre gênero e raça a partir do questionamento de feministas negras como Angela Davis, bell hooks, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez sobre a exclusão das mulheres negras dos espaços de discussão predominantemente ocupados por mulheres brancas no tocante ao feminismo e por homens negros quando nos referimos aos movimentos por igualdade racial, mesmo que as mulheres negras tenham sido e sejam fundamentais para o avanço dessas lutas. O objetivo é demonstrar que a interseccionalidade é necessária para confrontar as lógicas opressoras na busca por uma sociedade

realmente democrática, visto que uma visão mais abrangente sobre as especificidades de raça e classe nos oferece ferramentas teórico-práticas de emancipação conjunta.

Em um primeiro momento, podemos nos perguntar: onde estão as mulheres negras na história das lutas por emancipação feminina? Qual o seu papel na busca pelo sufrágio; pelo trabalho; pela igualdade de direitos em relação aos homens; pelo direito à propriedade? Para responder a essas questões, precisamos fazer outra anterior: de quais mulheres falamos quando nos referimos à historiografia dominante? Pois as mulheres negras, assim como os homens negros, sequer eram consideradas seres humanos até pouco tempo, sendo que ainda hoje são desumanizadas. Desconsiderar a história da escravidão, nesse sentido, é extremamente temerário. Assim, a trajetória das mulheres negras se entrelaça com a história do racismo.

Em 1851, Sojourner Truth, mulher escravizada que se tornaria uma das mais famosas abolicionistas negras dos Estados Unidos, proferiu um discurso que ficou conhecido como “*E eu não sou uma mulher?*”. Na ocasião, um grupo de ativistas reivindicava direitos como sufrágio e trabalho para as mulheres. No entanto, o trabalho (forçado, obviamente) já era a realidade das escravizadas e sua falta de direitos raramente era trazida aos debates sufragistas. Muitas das pautas que se tornariam bandeiras dos feminismos de primeira e segunda onda, tais como sexualidade, família, trabalho e direitos reprodutivos, não contemplavam as demandas específicas de mulheres racializadas, sobretudo as escravizadas.

De acordo com Angela Davis, a mulher negra não era vista pelo sistema escravista a partir do estereótipo de

feminilidade aplicado às mulheres brancas, nem mesmo como um indivíduo do sexo feminino, a não ser quando conveniente para os senhores, que exploravam a sua força de trabalho sem distingui-las dos homens negros, mas que, para além das violações e açoites, também abusavam sexualmente delas. Segundo a filósofa:

No que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens. Mas as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação à escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas.¹

Davis reitera que as escravizadas eram tratadas como animais reprodutores para que seus filhos se tornassem força de trabalho, principalmente após a proibição do tráfico internacional de mão de obra escrava no século XIX. Assim, a violência sexual contra mulheres negras se intensificou, uma vez que os proprietários viam, nessa exploração, um meio de aumentar a população de escravos e escravas.

O estupro, dessa forma, configurava-se como expressão ostensiva do domínio econômico e controle sobre os corpos dessas mulheres. Davis afirma que seria um erro inclusive interpretar o padrão de estupros durante a escravidão como simples expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos que eram reprimidos em suas relações com as mulheres brancas. Segundo a autora, o estupro

era uma arma de dominação e repressão das mulheres negras e também uma forma de desmoralização de seus parceiros. Mesmo após a abolição da escravidão, a violência sexual contra mulheres negras continuou sendo uma das bases da violência racial contra os avanços de toda a comunidade negra:

Uma das características históricas marcantes do racismo sempre foi a concepção de que os homens brancos – especialmente aqueles com poder econômico – possuíam um direito incontestável de acesso ao corpo das mulheres negras. [...] O padrão do abuso sexual institucionalizado de mulheres negras se tornou tão forte que conseguiu sobreviver à abolição da escravatura. Estupros coletivos, perpetrados pela Ku Klux Klan e outras organizações terroristas do período posterior à Guerra Civil, tornaram-se uma arma política clara no esforço para inviabilizar o movimento pela igualdade negra.²

Do mesmo modo que a violência sexual contra mulheres negras continuou frequente após a abolição, outras mudanças sociais também não melhoraram imediatamente as condições de vida dessas mulheres: depois da conquista do sufrágio, por exemplo, resultado de uma luta da qual participaram ativamente, elas foram frequentemente impedidas de registrar seu voto, em alguns casos sendo agredidas fisicamente por grupos de supremacistas brancos. Depois da aguardada vitória do sufrágio feminino, as mulheres negras do Sul dos Estados Unidos foram violentamente impedidas de exercer seu direito, sendo frequentemente rechaçadas ou tendo suas cédulas de voto recusadas pelos supervisores eleitorais.³ Consequentemente, mesmo com a conquista do direito ao voto, a barreira do racismo junto ao sexismo impediu que mulheres negras conseguissem exercê-lo.

¹ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 19.

² DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 180.

³ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 153.

Retornando a Sojourner Truth, bell hooks nos lembra, ao se referir ao episódio de seu discurso, que a mulher negra era considerada aos olhos daquela sociedade como um mero objeto, um animal, “uma criatura indigna de receber o título de mulher”.⁴ Truth, única mulher negra a participar da convenção, então questionou a audiência presente:

Sobre o que isso tudo aqui está falando? Que o homem lá fala que as mulheres precisam de ajuda para subir na carruagem, para passar sobre valas e para ter os melhores lugares [...] e eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! [...] Eu lavrei e plantei e juntei os grãos no celeiro e nenhum homem conseguia passar na minha frente – e eu não sou uma mulher? Eu conseguia trabalhar tanto quanto qualquer homem (quando conseguia trabalhar), e aguentar o chicote também – e eu não sou uma mulher? Pari cinco crianças e vi a maioria delas ser vendida para a escravidão, e quando chorei meu luto de mãe, ninguém além de Jesus me ouviu – e eu não sou uma mulher?⁵

Além de refutar o estereótipo de fragilidade feminina, argumento utilizado pelos homens anti-sufragistas para negar o direito de voto às mulheres, Truth também denuncia, nessa e em outras ocasiões,⁶ o racismo das mulheres brancas. O que a sua impactante fala e suas indignações dizem sobre a sua época ressoam até hoje: a dificuldade de pertencimento da mulher negra com suas especificidades a movimentos que não fazem um recorte racial. Como afirma Carla Akotirene, “no pensamento de vanguarda de Sojourner Truth, raça impõe à mulher negra a experiência de burro de carga da patroa e do marido. Para a mulher negra, inexistente o tempo de

parar de trabalhar, vide o racismo estrutural”.⁷

Esse evento simbólico apontou para uma das discussões que seriam amplamente debatidas por teóricas do feminismo negro até os dias atuais: a interseção entre raça e gênero e a subalternização das mulheres negras na sociedade. Pontua-se que as mulheres negras são excluídas duplamente do espaço público, que é estruturalmente sexista e racista. Essas opressões, portanto, atravessam-se e se reforçam mutuamente. Segundo hooks, nenhum outro grupo teve sua identidade socializada tão à parte da existência quanto a das mulheres negras. Tal como descreve a autora:

É raro sermos reconhecidas como um grupo independente e distinto dos homens negros, ou como parte integrante do grupo maior “mulheres”, nesta cultura. Quando falam de pessoas negras, o foco tende a ser *homens* negros; e quando falam sobre mulheres, o foco tende a ser mulheres *brancas*.⁸

Desse modo, quando analisadas as questões raciais sem a interseção da categoria de gênero, o foco tende a ser como o racismo e suas consequências afetam a vida dos homens negros. Ainda que não ocorra de maneira deliberada, tal modo de análise reflete o machismo estrutural, tendo como consequência a invisibilização das mulheres negras. Pode-se observar esse fenômeno na literatura sobre o período da escravidão, por exemplo.

Hooks aponta, ainda, como evidência da diferença racial como fator de exclusão, o fato de que as contribuições das

⁴ hooks, *E eu não sou uma mulher?*, p. 252.

⁵ hooks, *E eu não sou uma mulher?*, p. 253.

⁶ “Em uma convenção nacional de mulheres realizada dois anos depois, ela ainda lutava contra os esforços que tentavam impedi-la de falar. ‘Sei que vocês sentem comichões e vontade de vaiar quando veem uma mulher de cor se levantar e falar a respeito de coisas e dos direitos das mulheres. Nós fomos tão rebaixadas que ninguém pensou que iríamos nos levantar novamente; mas já fomos pisadas por tempo demais; vamos nos reerguer, e agora eu estou aqui!” (DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 73).

⁷ AKOTIRENE, *Interseccionalidade*. p. 26

⁸ HOOKS, *E eu não sou uma mulher?*, pp. 26-27.

mulheres negras no movimento feminista foram sistematicamente ignoradas por grande parte da historiografia feminista, composta majoritariamente por pessoas brancas. Essa falta de reconhecimento e o distanciamento do discurso feminista branco, tido como muito acadêmico e inacessível para a maioria da população marginalizada, fez com que parte das mulheres negras inclusive vissem o feminismo com desconfiança.

Notamos, dessa forma, o “não-lugar” que representa a posição da mulher negra entre os debates raciais e de gênero, tomando como objeto de análise a literatura feminista e a literatura sobre a escravidão e o racismo. É por esse motivo que Angela Davis afirma que por ter sido o grupo mais atingido pelas consequências da sociedade capitalista, as mulheres negras foram obrigadas a compreender a opressão de outros grupos para além de suas próprias.

É a partir da interconexão ou interseccionalidade⁹ entre gênero e raça que autoras do chamado feminismo negro irão compor suas análises, visando o enfrentamento do sistema de opressão que violenta mulheres negras não apenas por meio do sexismo, mas também do racismo. Sobre essa dupla opressão (às quais somam-se ainda a de classe, sexualidade, idade entre outras) e consequente exclusão do espaço público, a teórica Grada Kilomba chama atenção para o fato de que a mulher negra, por não ser nem homem e nem branca, se torna “o Outro do Outro”, conforme discutiremos a seguir.

2. Grada Kilomba e o racismo genderizado

Segundo Grada Kilomba, se, para a cultura patriarcal, a existência da mulher é condicionada à sua relação com o homem, ao se interconectar gênero e raça, a mulher negra não faria parte dessa categoria de mulher que é pensada em oposição ao ser homem, pois esse lugar é ocupado pela mulher branca. Ao mesmo tempo, também não é representada totalmente pela categoria “negro”, visto que essa é pensada tendo como referência o homem negro. A partir de entrevistas, estudos de casos e de sua própria experiência, Kilomba, que adota como uma de suas bases teóricas a filosofia de Frantz Fanon, faz uma análise de como o racismo e o sexismo operam juntos na opressão da mulher negra, tornando-a “Outro do Outro”.

Em *Memórias da plantação*, a autora afirma que a dinâmica do racismo perpetrada pelo colonialismo se utiliza da negação para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial. Desse modo, o sujeito negro torna-se “Outro” sobre o qual o sujeito branco, identidade privilegiada nesse sistema, faz afirmações do que se recusa a reconhecer em si próprio: o violento; selvagem; primitivo; animalizado, em oposição ao que projeta sobre si mesmo como ser de cultura, civilidade e beleza.

Para Kilomba, dentro dessa dinâmica, o sujeito negro torna-se não apenas o/a “Outro/a” no sentido de meramente diverso, ou seja, não é tido apenas como diferente em relação ao parâmetro, à régua criada pela branquitude para medir a humanidade. O sujeito negro

⁹ Segundo Kimberlé Crenshaw (1989), o problema das opressões sociais não pode ser resolvido se analisado de maneira unidimensional com base nas demandas dos indivíduos que são mais evidenciados em seus grupos. Para a autora, só há como combater a discriminação levando-se em conta as especificidades vivenciadas pelas mulheres negras, atravessadas tanto pelo machismo quanto pelo racismo.

torna-se o que a autora denomina “Outridade”, a saber: a personificação de aspectos repressores do “eu” do sujeito branco. “Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com que o *sujeito branco* não quer se parecer. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída”.¹⁰

Portanto, a branquitude cria para si a imagem do que é desejável e projeta no sujeito negro e racializado em geral os estereótipos negativos advindos daquilo que nega sobre si, sobre sua cultura e seus costumes. Assim, o sujeito negro não é reconhecido em si mesmo, mas sempre “em relação a”, ou seja, em relação ao sujeito branco. Todas as construções do que é ser negro seriam, para Kilomba, criações da branquitude que derivam da negação que projeta sobre esse Outro aquilo que teme reconhecer sobre si mesma. Nas palavras da autora:

não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negados do eu *branco* reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os.¹¹

O sujeito negro é, desse modo, visto sempre da perspectiva da branquitude, que determina para esse sujeito o que ele representa na sociedade a partir da negação e reprojção. Tal relação pode ser observada em situações cotidianas, como quando uma mulher negra é elogiada como bonita “apesar de sua cor”, ou um homem negro é visto como inteligente “para um negro”. Os ideais de beleza e inteligência são vistos como características inerentes a pessoas brancas e seu oposto representado por

pessoas negras. “Esse é o trauma do sujeito negro; ele jaz exatamente nesse estado de absoluta ‘Outridade’ na relação com o *sujeito branco*”¹². Assim, na sociedade racista, pessoas negras são destituídas de sua inteireza e de sua subjetividade, tornando-se imagens representativas da fantasia dos brancos sobre como um negro deve ser a partir daquilo que o branco não é.

Nas experiências de mulheres negras, essa Outridade é atravessada pelo sexismo, ou seja, racismo e machismo se interconectam para a construção do papel dessas mulheres segundo a dinâmica colonial. Nesse sentido, essas mulheres são representadas como servis; intelectualmente incapazes; sexualmente disponíveis; inferiores não somente em termos de raça, mas também de gênero. Tudo aquilo que o sujeito branco reprojeta no homem negro como Outridade é perpassado ainda pelo marcador de gênero quando se trata de mulheres negras, de modo que o machismo que afeta as mulheres brancas, aqui se torna racismo genderizado.

Podemos visualizar o racismo genderizado em situações nas quais pressupõe-se, por racismo, que mulheres negras possuem alguma habilidade inata para o trabalho doméstico, o que remonta à lógica colonial; ou quando são hipersexualizadas, vistas como sexualmente disponíveis; ou em frases como “mulheres negras são mais fortes”. A partir do relato de um episódio no qual ao ir a uma consulta quando tinha entre 12 e 13 anos, foi perguntada pelo médico se gostaria de ir a uma viagem com ele e sua família para limpar a casa,

¹⁰ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 38.

¹¹ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 38.

¹² KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 40.

cozinhar e lavar suas roupas, Kilomba discorre:

O homem transformou nossa relação médico/paciente em uma relação senhor/servente. Nessas construções binárias a dimensão do poder entre as oposições é duplamente invertida. Não se trata apenas de “paciente *negra*, médico *branco*” ou “paciente mulher, médico homem”. Trata-se de uma relação “paciente mulher *negra*, médico homem *branco*” – o duplo poder de um em relação à outra e ‘se refletindo nas estruturas da Outridade, complexificando suas políticas’. Parece que estamos presas/os em um dilema teórico: é racismo ou sexismo?¹³

Segundo Kilomba, essa cena ocorre nos âmbitos tanto da diferença racial quanto da diferença de gênero, uma vez que o médico não é apenas homem, mas um homem branco; e ela não é apenas uma menina, mas uma menina negra. A autora analisa as possibilidades desse cenário: caso mudássemos a “raça” e o gênero dos sujeitos envolvidos, teria acontecido da mesma forma? Dificilmente. Para ela, é difícil determinar o impacto específico tanto da “raça” quanto do gênero, porque ambos estão sempre entrelaçados:

Esse encontro releva como “raça” e gênero são inseparáveis. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e de “raça” interagem.¹⁴

Kilomba discorre que muitas, senão a maioria das experiências pessoais com o racismo, são formas interconectadas de racismo e sexismo; no entanto, a maior parte da literatura sobre racismo não considera a posição específica das

mulheres negras e as relações entre gênero e “raça”. Assim, segundo ela, uma grande parte das políticas negras construiu seus sujeitos em torno da masculinidade heterossexual negra, o que exclui além de mulheres, também pessoas LGBTQIA+ negras. “Essa conceitualização simplesmente transforma o conceito clássico ‘homem *branco* heterossexual’ em homem *negro* heterossexual’, sendo ‘raça’ a única categoria alterada”.¹⁵ Essas políticas, portanto, não abarcam especificidades outras que não as do oposto do homem branco, ou seja, o homem negro que, por sua vez, já é Outridade. Ao apenas inverter raça, sujeitas que não são representadas por aquelas características não têm um olhar sobre suas demandas.

Por outro lado, a literatura feminista ocidental também falha ao não reconhecer a especificidade com que o gênero afeta as mulheres negras, tornando-as invisíveis. Assim, nos discursos feministas ocidentais, aquele conceito dominante de “homem branco heterossexual” é alterado para “mulher branca heterossexual”, mudando-se a categoria de gênero, mas mantendo a estrutura racial branca. No racismo genderizado, ocorre que:

Mulheres negras têm sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o sujeito é o homem negro; um discurso genderizado no qual o sujeito é a mulher branca; e um discurso de classe no qual “raça” não tem nem lugar. Habitamos uma espécie de vácuo de apagamento e contradição. Este é, de fato, um sério dilema teórico, em que os conceitos de “raça” e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separadas mantêm a

¹³ KILOMBA, *Memórias da plantação*, pp. 93-94.

¹⁴ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 94.

¹⁵ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 97.

invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos.¹⁶

Portanto, se a construção do sujeito negro como Outro é representada pela figura do homem negro, a mulher negra seria, desse modo, “o Outro do Outro”, pois é colocada de fora dessa primeira Outridade que pressupõe o gênero masculino e não leva em consideração as singularidades e intersecções entre raça e gênero, no caso de mulheres racializadas.

Conclui-se que, ao se conceituar somente gênero OU raça como o único ponto de partida da opressão, tanto as teorias feministas quanto as teorias sobre “raça” desconsideram o fato de que mulheres negras não são oprimidas somente por homens (brancos e negros), mas também pelo racismo (tanto de homens brancos quanto de mulheres brancas). Segundo Kilomba:

A reivindicação de feministas negras não é classificar as estruturas de opressão de tal forma que mulheres negras tenham que escolher entre a solidariedade com homens negros ou com mulheres brancas, entre ‘raça’ ou gênero, mas ao contrário, é tornar nossa realidade e experiência visíveis tanto na teoria quanto na história.¹⁷

Nesse sentido, os movimentos sociais, bem como as teorias que objetivam a emancipação racial e de gênero, que por sua vez se relacionam com marcadores de classe, sexualidade, nacionalidade, idade etc., devem recorrer à interseccionalidade em suas pautas e práticas. Tal como afirma Akotirene:

Não existe hierarquia de opressão, já aprendemos. Identidades sobressaltam aos olhos ocidentais, mas a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades [...] A interseccionalidade nos permite partir da avenida estruturada pelo

racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, em seus múltiplos trânsitos, para revelar quais são as pessoas realmente acidentadas pela matriz de opressões.¹⁸

Assim, a interseccionalidade enquanto instrumento de análise e crítica das violências estruturais representa uma importante ferramenta teórico-prática, uma vez que permite entrever que a reprodução das injustiças sociais se dá de modo convergente. Nesse sentido, analisar as categorias de raça e gênero em uma perspectiva interseccional não tem como objetivo hierarquizar as opressões, mas compreendê-las e enfrentá-las conjuntamente.

3. A crítica de Lélia Gonzalez ao racismo e sexismo no Brasil

O cenário brasileiro no que diz respeito ao racismo e sexismo reflete a dinâmica colonial que, desde a fundação do país, carrega a lógica de opressão por meio da invasão, exploração, colonização dos corpos indígenas e africanos e violência sistemática a esses corpos. O genocídio do povo negro, o extermínio das populações indígenas e a devastação do meio ambiente são políticas de Estado há muito instituídas, mas que vêm sendo agravadas desde o governo do atual (des)presidente, Jair Bolsonaro. O modo como se dão as relações de gênero e raça no Brasil é indissociável da política.

Muitos sociólogos e historiadores escreveram sobre a cultura e a formação do povo brasileiro, sobretudo abordando a miscigenação, que é considerada uma das grandes características do país. Poucos, porém, traduzem tão bem a experiência do povo negro e sobretudo da mulher negra na sociedade brasileira quanto a filósofa

¹⁶ KILOMBA, *Memórias da plantação*, pp. 97-98.

¹⁷ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 108.

¹⁸ AKOTIRENE, *Interseccionalidade*, pp. 46-47.

Lélia Gonzalez. Tanto em seus escritos como em suas experiências políticas nos movimentos sociais, Gonzalez enfrentou os desafios propostos pela interseccionalidade da qual falamos ao longo do presente artigo: o entrelaçamento entre gênero e raça (juntamente à classe, outra categoria importante em seu trabalho), uma vez que sua vida foi marcada por todas essas questões.

Gonzalez tratou do tema da exclusão da mulher negra no Brasil ao longo de seus escritos, nos quais afirmava a necessidade de um entendimento dos problemas de gênero associados à questão racial, tão determinante nas políticas e relações sociais no país. A teórica aponta que a situação da mulher negra e do povo negro em geral na sociedade brasileira remonta ao período da escravidão, enfatizando que a miscigenação, tão exaltada por Gilberto Freyre e outros autores como símbolo da democracia racial, na verdade é fruto da violação sexual das mulheres negras. Quanto à ideia de democracia racial, para Gonzalez não passa de farsa e denegação do racismo e do sexismo, tal como irá afirmar:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas.¹⁹

Para Gonzalez, a mulher negra no Brasil exerce três papéis, segundo a visão

racista dos sujeitos brancos: o de “mulata”, que brilha no carnaval e é objeto de desejo sexual; o de “doméstica/mucama”, em quem a mulata se transforma depois do carnaval, quando sai do sambódromo e vai trabalhar nas casas dos brancos; e de “mãe preta”, que cuida dos filhos das senhoras/sinhás brancas (herança da escravidão). Ela é vista como encarnando essas três figuras, isolada ou alternadamente, mas nunca como si mesma, como um sujeito autônomo com individualidade e anseios independentes de sua relação com o desejo branco: tanto o sexual quanto o desejo de ser servido numa relação senhor(a)-serva.

A desigualdade social sendo intrinsecamente ligada à desigualdade racial no Brasil, fez com que as mulheres negras ficassem à margem dos avanços econômicos da população média. Não por acaso, as transformações sociais ocorridas com o desenvolvimento econômico entre os anos 1968-90 que tiveram um impacto considerável na força de trabalho e na escolarização feminina, não se estenderam para as mulheres negras, que continuaram em ocupações manuais no meio rural ou urbano. Sobre isso, Gonzalez discorre:

É nesse sentido que o racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas multirraciais contemporâneas. Não é casual, portanto, o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menor qualificação e pior remuneração.²⁰

Desse modo, segundo Gonzalez, se é anunciado que as transformações ocorridas na sociedade brasileira dos últimos anos favoreceram *as mulheres*, essa forma de universalização abstrata

¹⁹ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 80.

²⁰ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 96.

encobre a realidade vivida por aquela que a autora chama a *grande excluída* da modernização conservadora imposta pelos donos do poder do Brasil pós-64: a mulher negra.

Assim como na denúncia de Grada Kilomba sobre a invisibilização das mulheres negras na literatura feminista ocidental, Gonzalez aponta para o mesmo problema há mais de três décadas em seus escritos. Em suas palavras:

É interessante observar, nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, como existe um discurso comum com relação às mulheres das camadas mais pobres, do subproletariado, dos grupos oprimidos. Em termos de escritos brasileiros sobre o tema, percebe-se que a mulher negra, as famílias negras – que constituem a grande maioria dessas camadas – não são caracterizadas como tais. Por aí se vê que as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor, também discriminado, que não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os velhos mecanismos do ideal de branqueamento, do mito da democracia racial.²¹

Gonzalez critica desde a dificuldade das mulheres negras de inserção no mercado de trabalho, em que “boa aparência” significaria um tipo de código para “não há lugar para mulheres negras aqui”, até a ausência dessas mulheres nos espaços políticos e acadêmicos. Ao apontar esses problemas em debates no movimento feminista com o qual conviveu, o silêncio em relação à discriminação racial dava lugar a uma postura reativa. Ela descreve que:

O espanto e/ou a indignação manifestados por diferentes setores feministas quando é explicitada a superexploração da mulher negra muitas vezes se expressam de maneira a considerar nosso discurso, de mulheres negras, como uma forma de revanchismo ou cobrança. Na medida em que o racismo,

enquanto discurso, se situa entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores.²²

Esse silenciamento é um dos mecanismos pelos quais as mulheres negras são excluídas, em que vence o discurso pretensamente universal que na verdade só dá conta da experiência particular de certas mulheres. Para além da falta de representatividade no espaço público e na narrativa hegemônica como um todo, o racismo estrutural junto ao machismo também faz com que mulheres negras fiquem mais vulneráveis às violências e à desigualdade gerada pela falta de oportunidades.

Podemos estabelecer uma relação entre a perspectiva de Grada Kilomba sobre a mulher negra ser o Outro do Outro com o pensamento de Lélia Gonzalez na medida em que também para esta última, a mulher negra é atravessada por múltiplas discriminações devido a seu gênero e “raça”, pois, em suas palavras: “ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão”.²³

A despeito dessa opressão, Gonzalez aponta para o fato de que ainda assim a participação das mulheres negras nas organizações dos movimentos sociais antirracistas foi essencial, sensibilizando inclusive os setores não negros e a mobilização de diferentes áreas da comunidade afro-brasileira:

Entre esses movimentos vale ressaltar o Movimento Negro Unificado, que em seus primeiros dois anos de existência (1978-1980) [...] desenvolveu uma série de

²¹ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 43.

²² GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 43-44.

²³ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 58.

atividades que muito contribuíram para o avanço da consciência democrática, antirracista e anticolonialista em nosso país. E a presença de mulheres negras, não apenas na sua criação como na sua direção, não pode ser esquecida.²⁴

É por isso que, segundo a autora, em termos de movimentos de mulheres, a alternativa foi se organizar enquanto grupos étnicos e, na medida em que lutavam em duas frentes, as mulheres negras contribuíram para o avanço tanto dos movimentos étnicos quanto do movimento feminista negro.

As situações descritas por Gonzalez podem ser observadas até os dias atuais, em que denúncias e mais denúncias do que podemos entender como racismo genderizado são feitas cotidianamente. Ainda se nega empregos a mulheres negras por conta do cabelo; ainda se ridiculariza essas mulheres pela sua aparência e comportamento; mulheres negras ainda são hipersexualizadas e enfrentam celibato forçado e solidão. Porém, mesmo diante dessas violências, mulheres negras têm cada vez mais se conscientizado de sua situação, lutado em todas as frentes.

4. O “outro do outro” como si mesmo: resistências das mulheres negras para além da historiografia oficial

Quando as vidas negras realmente começarem a ter importância, isso significará que todas as vidas têm importância. E podemos também dizer especificamente que, quando as vidas das mulheres negras importarem, então o mundo será transformado e teremos a certeza de que todas as vidas importam (Angela Davis).²⁵

Questões a respeito de gênero e raça estão em amplo debate no Brasil e no

mundo. No que diz respeito ao movimento feminista, existem várias vertentes e enfoques teórico-práticos, entre os quais o feminismo negro. O mesmo pode ser dito dos debates raciais: pan-africanismo, pós-colonialismo, pensamento de/descolonial, entre outros. No entanto, o que há de comum entre essas perspectivas é o princípio por libertação das opressões e a busca por justiça social.

Ao tematizar as questões de gênero e raça como imbricadas, as teóricas mencionadas nesse artigo apontam que como uma violência está interligada à outra, não há como alcançar aquela justiça sem o reconhecimento dessa imbricação. Negar essa relação seria permanecer em um modo de pensar enraizado no colonialismo, seria, como afirma Lélia Gonzalez, racismo por omissão:

Exatamente porque tanto o sexismo como o racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como racismo por omissão e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista²⁶.

Portanto, chamar atenção para as especificidades e demandas das mulheres negras na sociedade capitalista, que é racista e sexista, é fundamental para uma autocrítica dos movimentos que lutam por igualdade racial e de gênero. Lembrar do protagonismo das mulheres negras na resistência às opressões, bem como sua presença essencial nas lutas históricas antirracistas e femininas (insurreições populares; organizações de quilombos;

²⁴ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 101.

²⁵ Palestra proferida na Universidade Federal da Bahia, no dia 25/07/17. Disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=2vYZ4IJtgD0&ab_channel=TVBahia Acesso em 31/07/2021.

²⁶ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 141.

coletivos de mães em favelas e comunidades etc), é uma maneira de lutar contra seu esquecimento e apagamento na História.

Lembrar, honrar e seguir o legado e a memória de Dandara dos Palmares;²⁷ Esperança Garcia;²⁸ Maria Firmina dos Reis;²⁹ Tereza de Benguela;³⁰ Tia Ciata;³¹ Carolina Maria de Jesus;³² Ruth de Souza;³³ Luiza Bairos;³⁴ Lélia Gonzalez,³⁵ para citar apenas algumas das mulheres negras que fizeram e fazem a diferença, além daquelas que a historiografia dominante negligenciou, significa construir um futuro com possibilidades que suplantam o racismo e o sexismo.

Pautar a interseccionalidade como necessária não se trata, concordando com Grada Kilomba, de colocar em disputa ou hierarquizar as opressões, mas vê-las como interconectadas para que os sujeitos e sujeitas esquecidas pela historiografia dominante (além do Outro, o Outro do Outro) sejam acolhidos, tenham participação reconhecida e, assim, possamos de fato ter uma sociedade democrática. Nas palavras de Lélia Gonzalez:

Esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de

exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vivida. Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto *amefricanas*, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já!³⁶

Buscou-se, no presente artigo, por meio de revisão de literatura, abordar a interseção entre gênero e raça a fim de demonstrar como essas duas categorias estão imbricadas e se interconectam nas experiências de mulheres negras na sociedade racista e sexista. A partir da discussão com foco na ideia de racismo genderizado de Grada Kilomba, que coloca a mulher negra como “outro do outro”, e de como Lélia Gonzalez discute racismo e sexismo na cultura brasileira, concluímos que a libertação das opressões só é possível por meio de um confronto pautado pela interseccionalidade como ferramenta de coerência teórica e ação política.

²⁷ Líder quilombola que atuou no Quilombo dos Palmares.

²⁸ Considerada a primeira advogada piauiense. Escreveu uma carta ao governador do Piauí em 1770 reivindicando direitos. Esse documento histórico é uma das primeiras cartas de direito que se tem notícia.

²⁹ Professora e escritora. Considerada a primeira romancista brasileira. Publicou em 1859 o livro *Úrsula*, primeiro romance abolicionista do Brasil.

³⁰ Líder quilombola que atuou no Quilombo do Quariterê.

³¹ Sambista e mãe de santo baiana, considerada uma das figuras mais influentes para o surgimento do samba carioca.

³² Escritora, compositora e poetisa brasileira, mais conhecida por seu livro *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*, publicado em 1960.

³³ Atriz brasileira, primeira grande referência para artistas negros no Brasil por sua atuação na TV desde o final dos anos 1940.

³⁴ Intelectual e ativista negra brasileira. Foi ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil entre 2011 e 2014.

³⁵ Nascida em 1935, foi uma intelectual, professora, autora, política, filósofa e antropóloga brasileira. Foi pioneira nos estudos sobre Cultura Negra no Brasil e co-fundadora do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras do Rio de Janeiro, do Movimento Negro Unificado e do Olodum.

³⁶ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 270.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, v. 140, pp. 139-167, 1989.

DAVIS, Angela. *Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo*. YouTube. 25 jul. 2017.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2vYZ4IJtgD0&ab_channel=TVEBahia.

Acesso em: 26 mar. 2022.

DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

GONZALEZ, Léila. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org.: Flavia Rios; Márcia Lima. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, Bell. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Tradução de Bhuvi Libanio. 3ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

RATTS, Alex.; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017

Recebido em 30 de março de 2022

Aceito em 26 de julho de 2022

ESTA

PÁGINA

É MINHA

poesia
XXII

Ocupações urbanas: enquanto morar for um privilégio, ocupar é um direito

Urban squatters: if living in a house is a privilege, squatting is a right

Tatiana Diniz Lima*

Resumo: O presente artigo objetiva estabelecer a relação entre a noção de participação popular para a promoção cultural na cidade e a ideia de ocupação urbana enquanto um direito de resistência. Pretende-se, com o presente texto, contribuir para a ressignificação do conceito de *pessoa de ocupação*, em geral compreendido sob o estigma da ilegalidade e até mesmo da violência. Para tanto, valemo-nos, a fim de ilustrar essa discussão, dos exemplos do Espaço Comum Luiz Estrela e da Kasa Invisível.

Palavras-chave: ocupações urbanas; manifestação cultural; Espaço Comum Luiz Estrela; Kasa Invisível.

Abstract: This article aims to establish the relationship between the notion of popular participation for cultural promotion in the city and the idea of urban occupation as a right of resistance. In order to do so, we aim to re-signify the stigma of illegality that still prevails in the context of the discussion about urban occupations. Also, in order to illustrate this

discussion, we present as an example the Espaço Comum Luiz Estrela and the Kasa Invisível.

Keywords: urban squatters; cultural manifestation; Espaço Comum Luiz Estrela; Kasa Invisível.

1. Introdução

A luta por um lugar para se morar é uma parte central da história do Brasil, um país marcado pelo contraste entre um vasto território e o inegável privilégio à moradia. Segundo o relatório publicado pelo Programa das Nações Unidas para Assentamentos Humanos,¹ o Brasil atualmente possui cerca de 33 milhões de pessoas sem moradia, situação que não apenas estimula o aumento de ocupações como também obriga famílias e pessoas em situação de vulnerabilidade a se valer dessa forma de resistência para que seja possível viver sob um teto. A luta por moradia, seja ela empreendida legalmente por meio de dispositivos jurídicos e estatais ou ilegalmente, por



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.

* Possui graduação em Direito pelas Faculdades Integradas Pitágoras. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito do Trabalho. Kursou Pós-Graduação em Direito Ambiental no Centro Universitário Internacional (UNINTER) em 2015 e Mestrado Acadêmico no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade da Universidade Federal de São João Del Rei. Profissionalmente, trabalhou em diversos seguimentos do setor florestal com enfoque em consultorias, exercendo suas atividades de forma contenciosa e administrativa. No setor público, é concursada do SISEMA/MG, ocupando o cargo de Técnica Ambiental até o presente momento. Na docência, ministra aulas no curso de Pós-Graduação em Engenharia e Segurança do Trabalho na UEMG, campus Divinópolis. E-mail: tatidl2288@gmail.com.

¹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *ONU-Habitat Brasil reúne desafios e conquistas de 2020 em relatório anual*.

meio de ocupações que se colocam contra a especulação imobiliária e contra os grandes latifúndios, constitui parte da realidade concreta de uma parte substancial de brasileiros.² Nesse contexto, as ocupações se revelam não apenas enquanto um meio de resistência, mas também como um meio de sobrevivência em meio às desigualdades promovidas pelas práticas capitalistas predatórias que visam a tomada da terra e a expulsão de trabalhadores e pessoas de baixa renda dos centros urbanos.³

Como aponta Holston,⁴ a partir do século XX, houve uma tendência em afastar os trabalhadores dos centros urbanos. Essa nova orientação política, ensejada por predisposições higienistas, resultou em um longo e sutil processo de segregação que acompanhou o crescimento urbano ao longo do território brasileiro. Como não poderia deixar de ser,

a expulsão de grande parte dos residentes de baixa renda dos bairros centrais das principais cidades brasileiras resultou na consolidação de um padrão de urbanização periférica que levou à autoconstrução de casas separadas sem financiamento governamental e com pouca regulamentação estatal.⁵

“Contemporaneamente, as ocupações objetivam criar tessituras nesse processo de gentrificação, assegurando a trabalhadores e à população de baixa renda a possibilidade de moradia, ainda que, às vezes, de forma precária”.⁶ Ocupar, todavia, vai além de uma forma de resistência instrumentalizada. Ocupar significa também a realização de uma reformulação urbana que rompe com os padrões hegemônicos e coloniais há

muito consolidados. Segundo Harvey,⁷ reivindicar o direito à cidade é uma estação intermediária na estrada que objetiva a construção de um mundo democrático.

Sob o ponto de vista jurídico, apesar de a moradia, a cultura e o lazer serem incluídos no rol de direitos fundamentais do cidadão estabelecido pela Constituição da República Federativa do Brasil, sua concretização por parte do poder público está longe de ser uma realidade, sobretudo quando se considera populações que vivem à margem. Eventos culturais, por exemplo, em geral são realizados em locais em que classes privilegiadas habitam, sendo que os próprios trabalhadores que mantêm tais eventos com sua força de trabalho, muitas vezes não podem usufruir desse capital cultural em razão da distância, do custo e de vários outros fatores.

À título de ilustração, vale a pena mencionar o *Circuito Liberdade* em Belo Horizonte. Criado em 2010, após a transferência da sede do governo estadual para a Cidade Administrativa, o *Circuito Liberdade* objetivou a transformação dos prédios históricos presentes na Praça da Liberdade em espaços voltados para a cultura, para a arte e para a preservação do patrimônio histórico.⁸ Todavia, esse complexo de museus e prédios voltados à produção artística acabam sendo acessados pelas pessoas que moram naquela região e em outras regiões nobres, não apenas pela distância em relação a regiões mais pobres e afastadas de Belo Horizonte,

² LIMA, *Pessoa de ocupação*.

³ HOLSTON, *Cidadania insurgente*.

⁴ HOLSTON, *Cidadania insurgente*.

⁵ LIMA, *Pessoa de ocupação*, p. 355.

⁶ LIMA, *Pessoa de ocupação*, p. 355.

⁷ HARVEY, *Cidades rebeldes*.

⁸ CIRCUITO LIBERDADE, *História*.

como também pela falta de possibilidade de acesso devido ao alto custo dos restaurantes e das atrações que lá são instaladas.

Considerando a desigualdade social já instituída no Brasil, ainda são precárias as iniciativas públicas que estudam ou que visam diminuir a distância no acesso a ferramentas culturais entre a população detentora de poder aquisitivo e a desprovida dele. Sendo assim, deve-se valorizar as iniciativas populares artísticas que atendam comunidades periféricas e que promovam o resgate histórico e cultural na cidade. Consequentemente, a cidade não será mais vista como um ambiente excludente e sim como um espaço democrático que dificulta a gentrificação, ao invés de reforçá-la. É o que afirma Dussel,⁹ “[...] a existência das vítimas mostra a necessidade de fazer novas (transformadas) normas, atos, microestruturas, instituições, sistemas de eticidade por meio dos quais seja ‘possível’ o desenvolvimento da vida humana (na reprodução da vida das vítimas)”.

Considerando as premissas de Hall, segundo as quais “toda ação social é cultural, que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação”, pode-se perceber o significado e a magnitude das ações de ocupações urbanas para além da ótica habitacional, já que elas também se constituem enquanto um espaço de produção artística e cultural. Isso significa

que essas ocupações também oferecem perspectivas outras além moradia, permitindo o acesso amplo e irrestrito à cultura e ao lazer, experiências que, não raro, são restritas a parcelas específicas da sociedade que moram em locais próximos aos centros de lazer ou que podem se deslocar para tanto. No caso de Belo Horizonte, por exemplo, pode-se observar que os eventos organizados na Praça da Estação possuem um caráter popular quando comparado com aqueles realizados na Praça da Liberdade, local que sedia os museus e centros de lazer do Circuito Liberdade.

Em relação ao caráter eminentemente ilegal das ocupações,¹⁰ faz-se necessário distinguir entre dois tipos de ocupações, diferenciação essa estabelecida a partir do acesso inicial à terra: existe o acesso baseado na aquisição da terra e o acesso baseado na ocupação da terra. A primeira forma de ocupação ocorre por meio dos loteamentos e, a segunda, pela simples apropriação do espaço, sem a preocupação com nenhum tipo de demarcação.¹¹ Deve-se destacar também que, em geral, as ocupações costumam se diferenciar das favelas tradicionais, em geral criadas espontaneamente e organizadas a partir da divisão irregular de lotes.¹²

Outro aspecto relacionado ao fenômeno das ocupações diz respeito ao estigma que, não raro, recai sobre as *peessoas em situação de ocupação* ou *peessoas de ocupação*.¹³ Deixando para trás a concepção pejorativa de réu, entendendo que os ocupantes são, ao

⁹ DUSSEL, *Ética da libertação*, p. 563.

¹⁰ Deve-se ressaltar que, embora as ocupações se iniciem de maneira ilegal, muitas delas objetivam a legalização por meio da apropriação do espaço, preocupando-se também com a demarcação dos lotes, sobretudo quando apoiadas por movimentos sociais organizados a partir do acompanhamento técnico de universidades.

¹¹ LIMA, *Pessoa de ocupação*, p. 355.

¹² LOURENÇO, *Ocupações urbanas em Belo Horizonte*.

¹³ Ambos os termos se referem a pessoas que moram em ocupações.

mesmo tempo, vítimas da força hegemônica estatal e protagonistas de sua própria luta. Realizar a leitura dos movimentos de ocupação urbana sob a ótica de reivindicação do direito à cidadania e não sob a ótica do culpado é, portanto, essencial para esse processo de ressignificação do que significa ser uma *pessoa de ocupação*.

No que se refere à ocupação de espaços ociosos para a promoção da cultura, faz-se indispensável mencionar duas ocupações de Belo Horizonte: o Espaço Comum Luiz Estrela e a Kasa Invisível, ambos exemplos de espaços de produção cultural e formação do ser social.

2. #OCUPATUDO – Breve histórico da resistência, rebeliões e influências nas ocupações urbanas

As rebeliões e ocupações de espaços comuns foram alvo de especial atenção e relevância mundial no ano de 2011, época em que houve uma eclosão simultânea de protestos e reivindicações que, em sua maioria, decorreram da demanda por direitos sociais. Nesse período, apesar das manifestações se pautarem em temáticas bem diversificadas, havia como premissa a noção de coletividade, muitas vezes para além das configurações tradicionais de partidos políticos. Conforme Harvey, Slavoj e Ali,¹⁴ os movimentos se iniciaram no norte da África contra a ditadura que ocorria na Tunísia; a seguir, aconteceram manifestações no Egito, na Líbia e no

lêmen. Esses protestos se estenderam até a Europa, onde houve ocupações e greves na Espanha e na Grécia e revoltas nos subúrbios de Londres, passando no mesmo ano pelo Chile, Rússia e culminando na ocupação do *Wall Street*, nos EUA.¹⁵

No Brasil, influenciado pelos movimentos divulgados nas redes sociais, nasceu o movimento *Vem pra rua* no ano de 2013.¹⁶ Não é verdade que essas manifestações foram inéditas no Brasil, tendo em vista as lutas históricas travadas contra a arbitrariedade estatal, em especial, aquelas desencadeadas por estudantes. A diferença entre o movimento *Vem pra rua* e os protestos que o antecederam ao longo da história brasileira, no entanto, está na forma de realização dos atos convocatórios. O movimento *Vem pra rua* foi caracterizado por um movimento apartidário e totalmente organizado de forma virtual sem estratégias políticas de articulação prévia, configurando, portanto, um movimento livre.

Em razão do desenvolvimento das tecnologias de comunicação e das consequentes possibilidades de conexões entre diferentes regiões, esse movimento foi acompanhado pelas redes sociais quase que em tempo real, o que ampliou tanto o número de apoiadores e quanto de manifestantes, implicando em uma grande visibilidade por parte da mídia e em um significativo impacto político, tanto em termos institucionais quanto não institucionais. Como bem observa Scherer-Warren,¹⁷ à época, a

¹⁴ HARVEY; SLAVOJ e ALI, *Occupy*.

¹⁵ É interessante ressaltar que, embora esses movimentos não tenham apresentado uma linearidade que desse a eles uma coesão em termos de pautas, demandas e estratégias de ação, é possível perceber neles a luta contra formas tradicionais de realização política e a busca pela participação nas tomadas de decisão.

¹⁶ Embora o movimento *Vem pra rua* tenha surgido em 2013, não se pode resumir as Jornadas de Junho a esse único movimento, de maneira que, naquele contexto político, eram vários os grupos que ativamente protestaram por demandas e pautas variadas.

¹⁷ SCHERER-WARREN, *Manifestações de rua no Brasil 2013*.

insatisfação com o poder público era evidente, insatisfação essa que respostas aparentemente rápidas para algumas bandeiras comuns. Entretanto, o movimento também produziu uma diversidade de demandas, não raro, conflitivas e antagônicas entre si.

Dentro do contexto de ocupações do espaço urbano, Belo Horizonte sediou uma miríade de protestos. Um exemplo deles é a *Praia da estação*, movimento criado a partir de reivindicações pelo reconhecimento da Praça da Estação como um espaço público de uso coletivo. Esse movimento surgiu em 2009, quando o então prefeito de Belo Horizonte, Márcio Lacerda, publicou o *Decreto de nº 13.798*, proibindo a realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação. Além disso, a prefeitura anunciou que faria uma licitação para seleção de propostas e fixação de taxas para a utilização da Praça. A resposta da população para esse ato foi o movimento *Praia da Estação – a praça é nossa*. E, valendo-se das mídias sociais, foi emitido um convite que dizia:

DECRETO Nº 13.798 DE 09 DE DEZEMBRO DE 2009 do nosso digníssimo prefeito de Belo Horizonte, Marcio Lacerda, proíbe que aconteça qualquer tipo de evento na Praça da Estação. A pergunta permanece: a quem interessa que os espaços públicos sejam apenas pontos de passagem e consumo? Se nos é negado o direito de permanecer em qualquer espaço público da cidade, ocuparemos esses espaços de maneira divertida, lúdica e aparentemente despreziosa. Traga sua roupa de banho (bermuda, calção, biquíni, maiô, cueca), bóias, cadeiras, toalhas de praia, guarda-sol, cangas, farofa e a vitrolinha [...]. Traga tambores e viola! Traga comida para um banquete coletivo! Onde? Praça da Estação - Hipercentro de Belo Horizonte. Quando? Sábado, 16/01/2010, 09h30min. Quanto? De graça!¹⁸

Naquele momento, tanto o movimento *Praia da Estação* quanto os afetos políticos que se formaram naquele

período foram de suma importância para o movimento de ocupações urbanas por meio de espaços públicos. Ocupar as ruas, prédios e terrenos é ato de cidadania. E cada ocupação possui uma finalidade específica. Ocupar é (re)existir:

As ocupações são uma realidade cabal e só não enxerga quem não quer ver. São tão intensas quanto necessárias, pois são a política habitacional mais efetiva no Brasil de hoje e ainda serão até que a reforma urbana seja feita e as cidades deixem de ser planejadas para a minoria rica, passem a privilegiar os outros 99% que a constroem todos os dias. As ocupações são espaços de saberes, de experiências populares, partes componentes do embrião que gerará o novo.¹⁹

Em resposta aos protestos e em resposta aos “banhistas”, o seguinte decreto foi promulgado:

DECRETO N.º 13.961 DE 04 DE MAIO DE 2010 Altera o Decreto nº 9.687, de 21 de agosto de 1998, e dá outras providências. O Prefeito de Belo Horizonte, no exercício de suas atribuições, em especial as que lhe conferem o inciso XVI do art. 108 da Lei Orgânica do Município e o art. 40 da Lei nº 5.641, de 22 de dezembro de 1998, DECRETA:
Art. 1º – O Anexo I do Decreto nº 9.687, de 21 de agosto de 1998, passa a vigorar acrescido do seguinte Grupo II-A:
“II-A – UTILIZAÇÃO DA PRAÇA DA ESTAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE EVENTOS, PROPORCIONALMENTE AO NÚMERO DE DIAS:
1-De 1 a 2 dias.....R\$ 9.600,00;
2- De 3 a 4 dias.....R\$ 14.400,00
3- De 5 a 6 dias.....R\$ 19.200,00.” (NR)
Art. 2º – Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.
Belo Horizonte, 04 de maio de 2010
Marcio Araujo de Lacerda.²⁰

Mesmo diante da pressão política realizada sob a forma de ameaça de cobrança em eventos futuros, os “banhistas” saíram às ruas novamente. E, a partir dos eventos que àquela época

¹⁸ JAYME; TREVISAN, *Intervenções urbanas, usos e ocupações de espaços na região central de Belo Horizonte*.

¹⁹ NASCIMENTO, *As políticas habitacionais e as ocupações urbanas*, p. 146.

²⁰ PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, *Decreto N.º 13.961 de 04 de maio de 2010, s.p.*

se realizaram, surgiu a ideia de resgatar o carnaval belorizontino. Naquele momento ficou claro que não há como cercear o potencial cultural e a energia criativa de um povo. Segundo Kneller²¹ “todos os homens que o exprimem, quer não o façam, possuem potencial criador”.

Desse contexto da praia da estação ressurgiu, portanto, o carnaval belorizontino.²² A organização e a realização do carnaval envolveram ainda mais parceiros do que o movimento *Praia da Estação*. E a retomada da rua e a organização do ambiente, passou a ser uma necessidade. Na primeira edição do carnaval, ainda no ano de 2011, apesar dos obstáculos implementados pelo poder executivo local, o povo se organizou para pular o gradeamento a fim de cantar marchinhas de carnaval nos espaços que são, afinal, públicos. No ano seguinte, os eventos continuaram e o poder público não pode mais conter a energia política e os afetos daqueles que estavam determinados a colocar seus corpos na rua. Nesse momento, vislumbrando o potencial econômico dessa movimentação cultural, a prefeitura de Belo Horizonte começou a fornecer uma infraestrutura mínima para que o evento ocorresse. E, ao longo dos anos, os “banhistas” passaram a se encontrar para festejar o carnaval e para pensar sobre o direito à cidade.²³

Ocupações de espaço, seja qual for ele, é um resgate ao sentido democrático que ultrapassa as barreiras da representação política.²⁴ Consequentemente, ocupar é um movimento democrático manifesto por meio de atos de cidadania insurgente.

Nesse contexto histórico e cultural, surgiu o Espaço Cultural Luiz Estrela, no dia 26 de outubro de 2013, uma grande referência sociocultural para a cidade de Belo Horizonte. Trata-se de um movimento popular que culminou na criação de um ambiente propício para o desenvolvimento de potências artísticas de forma gratuita e democrática.

A referida ocupação ocorreu em um imóvel vazio e sem função social tombado pelo IPHAN. Apesar de, em geral, imóveis ociosos destinados à especulação imobiliária pertencerem a proprietários particulares, há também imóveis vazios que são propriedades do poder público. Via de regra, esses imóveis são tombados devido ao seu valor econômico e histórico-cultural. Sendo assim, há que se diferenciar bens públicos de privados, inicialmente.

O ordenamento jurídico brasileiro faz essa diferenciação no Código Civil:

Art. 98. São públicos os bens do domínio nacional pertencentes às pessoas jurídicas de direito público interno; todos os outros são particulares, seja qual for a pessoa a que pertencerem. (BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002)

Art. 99. São bens públicos:

I - os de uso comum do povo, tais como rios, mares, estradas, ruas e praças;

II - os de uso especial, tais como edifícios ou terrenos destinados a serviço ou estabelecimento da administração federal, estadual, territorial ou municipal, inclusive os de suas autarquias;

III - os dominicais, que constituem o patrimônio das pessoas jurídicas de direito público, como objeto de direito pessoal, ou real, de cada uma dessas entidades.

Parágrafo único. Não dispondo a lei em contrário, consideram-se dominicais os bens pertencentes às pessoas jurídicas de direito público a que se tenha dado estrutura de direito privado.²⁵

²¹ KNELLER, *A arte e ciência da criatividade*.

²² RODRIGUES, *Movimentos de ocupação do espaço público fizeram ressurgir blocos de rua de BH*.

²³ MIGLIANO, *Praia da Estação como ação política*.

²⁴ MATOS, *Representação política contra democracia radical*.

²⁵ BRASIL, *Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, s.p.*

De maneira breve, uma vez que esse tema não é objeto de estudo deste artigo, bens de uso comum são aqueles de uso geral que podem ser utilizados livremente por todos. Os bens de uso especial, por sua vez, são aqueles que estão afetados a um serviço público, tais como as escolas ou hospitais. E, por fim, bens dominicais são aqueles que não possuem destinação definida, como imóveis públicos que não estão sendo utilizados pelo poder público. Deve-se ressaltar que essas são diferenciações presentes no âmbito jurídico, havendo outras conceituações de comum que também se aplicam ao contexto das ocupações urbanas. Cita-se, como exemplo, a discussão apresentada por João Bosco Moura Tonucci Filho, segundo a qual os próprios movimentos que lutam pelo direito à cidade percebem a cidade como *comum*, uma vez que “o comum urbano é produzido no âmbito da vida cotidiana através de práticas de fazer-comum baseados no uso, apropriação e autogestão da cidade como obra coletiva”.²⁶

Dentre as diversas inovações da atual Constituição, destaca-se aqui o art. 216, § 1º, que determina que o dever de cuidar do patrimônio público recai também sobre a comunidade: “o Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”.²⁷

Essa informação é de fundamental importância para as ocupações acima mencionadas, já que, muitas vezes, as pessoas de ocupação fazem uso estratégico do Direito como forma de

concretização de suas demandas. Nessa conjuntura, o artigo acima citado é utilizado como argumento para a permanência dos ocupantes, já que, no caso de ausência de zelo com o patrimônio histórico-cultural, a comunidade é parte legítima para fazê-lo.

3. Espaço Comum Luiz Estrela

A crença no coletivo reforça a ideia de democracia participativa. Sendo assim, e considerando que o ordenamento jurídico brasileiro elegeu a democracia como fundamento constitucional, faz sentido atribuir à comunidade o dever de zelo do patrimônio público. Entretanto, na atual configuração mercadológica que atravessa os interesses e as demandas coletivas da população, sobretudo sob a égide do neoliberalismo, todas as questões relacionadas à lei, à cultura política e à subjetividade ficam sujeitas ao interesse econômico. Por conseguinte, a retomada do patrimônio público para a comunidade e o efetivo exercício da cidadania insurgente rompem com essa lógica, atribuindo um uso coletivo para aquilo que, afinal, pertence a todos. Nos dizeres de Pelbart:

A potência de vida da multidão, no seu misto de inteligência coletiva, afetação recíproca, produção de laço, capacidade de invenção de novos desejos e novas crenças, de novas associações e novas formas de cooperação, é cada vez mais a fonte primordial da riqueza do próprio capitalismo. Uma economia imaterial que produz sobretudo informação, imagens, serviços, não pode se basear na força física, no trabalho mecânico, no automatismo burro, na solidão compartimentada. São requisitados dos trabalhadores sua inteligência, sua imaginação, sua criatividade, sua conectividade, sua afetividade – toda uma dimensão subjetiva e extraeconômica antes

²⁶ TONUCCI FILHO, *Do direito à cidade ao comum urbano*, p. 371.

²⁷ BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil*, s.p.

relegada ao domínio exclusivamente pessoal e privado, no máximo artístico.²⁸

Deve-se ressaltar, conforme Pelbart,²⁹ que presenciamos um “momento em que o comum, e não a sua imagem, está apto a aparecer na sua máxima força de afetação, e de maneira imanente, dado o novo contexto produtivo e biopolítico atual”. Destaco ainda que o comum ou espaços públicos reforçam o conceito democrático e o exercício da cidadania. Como consequência, as ocupações se transformam no contrafluxo do individual, tão reforçado nos discursos neoliberais.

Ainda nesse aspecto, Mayer nos informa sobre a importância da construção de espaços coletivos a fim de mitigar as próprias desigualdades instaladas na cidade ao longo dos processos históricos:

Que os espaços comuns engajados no enfrentamento ao paradigma da cidade empresa sejam capazes de, como força constituinte, recompor a cidade enquanto máquina geradora de diferença e encontros produtivos fora do comando capitalista hegemônico. Fazer do espaço, a um só tempo, o abrigo das nossas recusas e laboratórios de novos mundos, experimentos vivos e imanentes para a constituição das alternativas à ordem global imperial -colonialista que se expressa no nível local pela aliança entre Estado e capital. Nossa luta é pelo direito de nos autogovernar, começando pelo espaço³⁰.

Dessa forma, a construção de espaços comuns de amplo acesso constitui também parte da subjetividade do ser. Um ser político que detém direitos e deveres. Inclusive o dever de preservação desses espaços. A construção de um ser pautado no individualismo destoa da noção de

bens e locais públicos, pois o cidadão não se vê como detentor daquilo que, em verdade, pertence a todos. Dessa forma, a ocupação é um movimento de retomada, como fez o Espaço Comum Luiz Estrela.

Figura 1 – Espaço Comum Luiz Estrela



Fonte: acervo pessoal da autora

O espaço foi construído originalmente por volta de 1914 e faz parte do complexo arquitetônico de Belo Horizonte. Ele foi idealizado para ser um hospital militar, no qual o ex-presidente da República Juscelino Kubitschek foi médico (há quem diga, inclusive, que a sua proeminência na política se deu em virtude do socorro a um parlamentar). Para lembrar esse momento histórico, o espaço ainda tem uma foto de JK. Além disso, o casarão conserva aspectos espirituais: certa vez, houve a entrega de um envelope por um entregador de uma carta psicografada de JK, na qual ele manifesta seu apoio ao espaço e à juventude ocupacionista. O plano inicial do Estado era fazer um memorial do JK. Entretanto, foi feita uma cessão de uso, após o trâmite de processo judicial, que

²⁸ PELBART, *Vida capital*, p.23.

²⁹ PELBART, *Vida capital*, p. 29.

³⁰ MAYER, *O comum no horizonte da metrópole biopolítica*, pp. 178-179

legitimou a permanência dos ocupantes e teve a referida carta como documento integrante do processo.

A casa passou por grandes reformas. Logo após a inauguração como hospital militar, o edifício foi transformado em

No ano de 2013, o casarão foi ocupado em um ato performático por artistas que tentaram revitalizá-lo, pelo menos por um dia, por meio da arte. Esse viés cultural da ocupação permite visualizar uma gama de aspectos materiais e imateriais que perpassam a história e

Figura 2 – Hospital Militar da Força Pública Mineira



Fonte: Espaço Comum Luiz Estrela (Instagram)

escola, inclusive havendo salas com os tetos todos vermelhos (cor utilizada para representar a estrutura militar). Por volta de 1930, o referido hospital foi desativado para inaugurar um manicômio infantil ou hospital psiquiátrico infantil. Esse fato foi concomitante ao holocausto de Barbacena, em que já foram detectadas várias práticas abusivas justificadas como terapêuticas.

Na década de 1990, esse espaço se tornou a escola estadual Iolanda Martins, era destinada às crianças que tinham necessidades especiais no processo educacional. Atualmente, a estrutura do casarão é a dessa escola, que funcionou por aproximadamente 15 anos. Em 1996, o casarão foi tombado pelo IPHAN, embora tenha sido abandonado pelo poder público, ocasionando a degradação da estrutura arquitetônica.

transforma o que é antes apenas percebido como patrimônio cultural em um espaço de resistência, manifestação e expressão cultural.

Inicialmente, os ocupantes integrantes de um coletivo de artistas e *artistas* entraram no espaço e permaneceram por dois dias. Um dos envolvidos no movimento artístico mapeou o local e o reproduziu em um desenho. Além de preservar o patrimônio arquitetônico, esses

artistas promoveram também a abertura das portas de dentro para fora, já que as portas já haviam sido corroídas por cupins. Com esse ato, a abertura do espaço foi iniciada. É importante ressaltar que, no ato de ocupação, todos os envolvidos estavam *figurados* e a entrada e a abertura das portas foram feitas dentro de uma performance artística.

Sem pretensões habitacionais, o espaço desde então tem como objetivo atender à comunidade por meio de oficinas e entretenimento gratuito. Dessa forma, sua realização traz à tona novas narrativas artísticas e significados dentro da história de Belo Horizonte. É indiscutível a

Figura 3 – Ato de abertura do espaço



Fonte: acervo pessoal da autora

necessidade de espaços públicos e gratuitos para que a sociedade se expresse de forma artística, já que é na arte que o sujeito expressa o efêmero. Após a disputa judicial, o espaço foi cedido ao coletivo por vinte anos.³¹

A construção de um ambiente coletivo envolve também a construção de uma memória: “[...] cada geração tem, de sua cidade, a memória de acontecimentos que são pontos de amarração de sua história [...] As lembranças se apoiam nas pedras da cidade”.³² Em virtude disso, faz-se necessário saber quem foi Luiz Estrela a figura que motivou a construção do espaço.

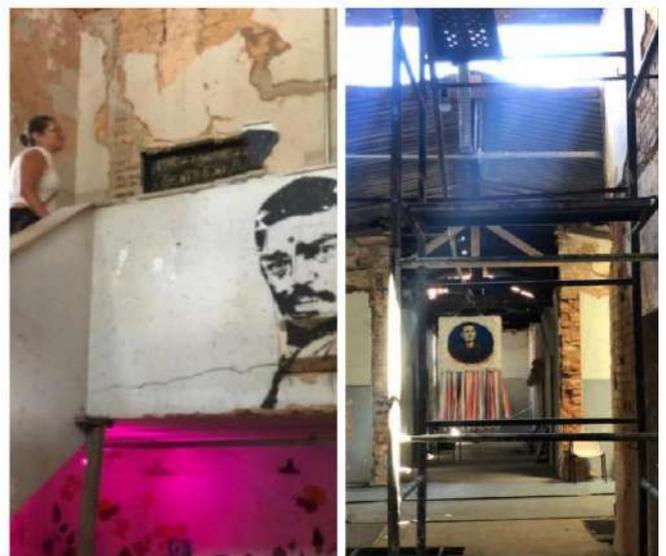
Luiz Estrela foi poeta e morador de rua assassinado no ano de 2013. Infelizmente, Belo Horizonte tem um alto índice de assassinatos e desaparecimento de pessoas em situação de rua, que faz alusão ao exercício de política silenciosa de extermínio que precisa ser combatida.

Sendo assim, a escolha do nome do espaço destaca a política dos excluídos e invisibilizados dentro do ambiente urbano.

Conforme exposto, resta claro que o referido espaço conjuga história, memória, patrimônio e identidade. Do ponto de vista histórico, a existência do casarão nos faz acessar o passado e até os motivos de sua caracterização como patrimônio cultural e, ato contínuo, a memória por meio

do desejo de identidade. Segundo Sandra J. Pesavento, a memória se caracteriza pela “presentificação de uma ausência no tempo, que só se dá pela força do pensamento – capaz de trazer de volta aquilo que teve lugar no passado”.³³ Todavia, nesse caso, além de preservar o passado, em especial por meio do grupo de restauração, há também a transformação do espaço

Figura 4 – Espaço Comum Luiz Estrela



Fonte: acervo pessoal da autora

³¹ Informação retirada da plataforma *Instagram*.

³² BOSI, *Memória da cidade*, p. 199.

³³ PESAVENTO, *Memória, história e cidade*, p. 26

para o presente a fim de que o casarão seja um lugar mais inclusivo e uma amostra do que seria uma cidade sem muros.

No caso do Espaço Comum Luiz Estrela, de um lado, tem-se o descaso governamental diante de espaços considerados ‘obsoletos’ na cidade e, de outro, tem-se a necessidade da sociedade por arte e cultura. E, ainda, os pressupostos emanados no Estatuto da Cidade que determinam ações de interesse social para a democratização de utilização do espaço urbano. Sendo assim, as ocupações urbanas devem ser associadas aos atos de efetividade da cidadania e não a estigmas de invasão de propriedades alheias.

Figura 5 – Espaço Comum Luiz Estrela



Fonte: acervo pessoal da autora

Transgredir é um ato necessário, em especial quando os preceitos constitucionais não são cumpridos. Sobretudo quando a maioria dos direitos

postulados na CRFB/1988 teve seu nascedouro em lutas sociais. Transgredir é necessário para que o Estado se atente às políticas urbanas e às discussões que atravessam as noções de espaço público e coletivo.

Como já mencionado, a referida ocupação se utilizou de uma performance artística a fim de promover a ocupação do imóvel e a abertura do casarão. Fica evidente que, nesse caso, a performance teve expressões tanto estética como política, o que traz à tona o *ativismo* e a sua importância para a referida ocupação.

Artivismo é um neologismo conceptual ainda de instável consensualidade quer no campo das ciências sociais, quer no campo das artes. Apela a ligações, tão clássicas como prolixas e polémicas entre arte e política, e estimula os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão. Pode ser encontrado em intervenções sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, através de estratégias poéticas e performativas [...]. A sua natureza estética e simbólica amplifica, sensibiliza, reflete e interroga temas e situações num dado contexto histórico e social, visando a mudança ou a resistência. Artivismo consolida-se assim como causa e reivindicação social e simultaneamente como ruptura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística.³⁴

Por meio das fotografias que capturaram memórias, podemos perceber que o ato dos criadores parece um processo inferencial, uma vez que toda e qualquer ação dá acesso a novos mundos. “Todo movimento está atado a outros e cada um ganha significado quando os nexos são estabelecidos”.³⁵ Essa complexidade advinda do próprio ato performativo que inaugurou e ressignificou o casarão demonstra a necessidade de espaços para o exercício da nossa liberdade artística e cultural. Em razão dessa dimensão, buscou-se, no

³⁴ RAPOSO, *Artivismo*.

³⁵ SALLES, *Criação em processo*.

presente texto, apresentar diversas fotografias que revelam outros sentidos das ocupações, apontando, de forma imagética, os sentimentos, as narrativas contadas pelo espaço e a possibilidade de outros olhares sobre o espaço.

O cuidado e a dedicação dos voluntários fizeram com que o casarão fosse restaurado com apoio de leis referentes à iniciativa cultural e com o apoio de um financiamento coletivo. Dessa forma, puderam ser restaurados o telhado e a porta de entrada. Essas obras contaram com estudantes e estudiosos da área de restauração, de maneira que todo o patrimônio histórico-cultural fosse preservado. Outrossim, esses voluntários realizaram a restauração sob o formato de oficina, a fim de que o conhecimento sobre a área fosse propagado.

Contrariando o cenário anterior, o estudo referente à restauração e aos trabalhos realizados no casarão após à ocupação resultou no maior prêmio do patrimônio

Figura 6 – Restauração do edifício



Fonte: acervo pessoal da autora

nacional: o Prêmio Rodrigo Melo Franco

de Andrade, “na categoria IV, que reconhece ações que demonstram o compromisso e a responsabilidade compartilhada com a preservação do patrimônio cultural brasileiro” (ESPAÇO..., 2017).

O coletivo visa promover diversas atividades em diferentes áreas do conhecimento. Atualmente, ele se divide em secretarias: Cozinha Comum (Criar, Cura); Trupe Estrela (Núcleo de Teatro); Cine Estrela (Núcleo de Audiovisual); Núcleo de Restauração e Memória; Núcleo Escola Comum, Afirmativa: Ação direta pela educação; Sarau Comum; e Núcleo de Permacultura.

Percebemos assim, que espaços como o Luiz Estrela são uma necessidade social e a invasão estatal cada vez mais preponderante em nossas vidas faz com que a sociedade precise de um lugar outro para se expressar. Para o Estado, é conveniente que se produza sujeitos obedientes e hierarquicamente alinhados com o poder estatal. Conforme Foucault (1974), é interessante ao Estado que tenhamos os corpos dóceis da obediência. Contra essa forma de dominação, a arte é a expressão de resistência. Assim, resistimos quando ocupamos ruas, praças, parques e prédios abandonados.

Segundo Salles,³⁶ muitos criadores falam do sentimento que origina e permeia a criação, como se fosse uma espécie de necessidade de expressão. Essa necessidade pode ser a mola propulsora que fez os

³⁶ SALLES, *Criação em processo*.

Figura 7 – Galão Catarse



Fonte: acervo pessoal da autora

ocupantes ocupar o imóvel: a necessidade de um espaço democrático para a produção artística. Esse “estado de poesia” não é mais conveniente para a produção da obra em si. Sendo assim, a produção da obra é resultado, mas não por si só a razão. O espaço é uma consequência das inquietações mencionadas, não tão somente sua razão de ser.

Para Marcuse (1978), o indivíduo deve romper com a possibilidade da lógica predominante da sociedade unidimensional, que constitui indivíduos para a adaptação e sem resistência. Assim, um espaço livre para a criação e a expressão seria a salvaguarda para tantos corpos cansados, que servem como engrenagem do sistema capitalista em um grande centro urbano como Belo Horizonte.

Por fim, podemos observar que a ocupação urbana não é restrita à habitação, sendo ela também o contramovimento e a resposta popular

aos anseios reprimidos por poderes políticos, ou, até mesmo, a experiência do sentido no corpóreo. A possibilidade de experienciar, como se pode verificar no *ativismo*, é o valorado. É possível por meio do *ativismo* verificar potências que as experiências científicas, mercadológicas ou sociais não possibilitam. Por esse movimento é possível contribuir de forma sociocultural e educacional como observamos nas ilustrações aqui apresentadas.

4. Kasa invisível

Essa ocupação, assim como o Espaço Cultural Luiz Estrela, não tem a finalidade precípua de moradia, mas sim a de ser um espaço de resistência que produz cultura e eventos para a população sob o viés anarquista. Portanto, não há bandeira político partidária, abrigando toda e qualquer proposta que tenha um viés coletivista, comunitário e anticapitalista.

Faz-se importante ressaltar que, apesar de não ter um objetivo habitacional de forma exclusiva, ela serve de moradia aos seus ocupantes. Por se tratar de uma área *nobre* de Belo Horizonte, localizada no bairro Lourdes, a própria ocupação do imóvel vai de encontro à especulação e à concentração de renda, chamando a atenção sobre as políticas habitacionais e o direito à cidade.

Segundo Harvey,³⁷ o direito à cidade envolve também o direito de transformar radicalmente a cidade. Essa transformação pode se dar por meio da luta contra o capital especulativo por

³⁷ HARVEY, *Cidades rebeldes*.

Figura 8 – Kasa invisível



Fonte: acervo pessoal da autora

meio da ocupação de um imóvel em uma área valorizada para o mercado imobiliário, ato que muda o olhar do transeunte que circula no local.

A Kasa Invisível é constituída por um conjunto de três casas e foi ocupada durante as *Jornadas de Junho de 2013* com a proposta de criar um centro social. Com o tempo, foi instituído um coletivo que organiza eventos para a população de forma gratuita.

A casa, que pertencente ao setor privado, estava abandonada há 20 anos. Dessa forma, não havia a aplicação da função social da propriedade. Diante do descaso com o patrimônio após o ato, houve a preocupação com o restauro e com a limpeza, feitos em conjunto com apoiadores e membros da sociedade civil.

Algum tempo depois da ocupação, representantes do proprietário falecido acionaram o Poder Judiciário pedindo a

reintegração de posse, mas o coletivo procurou uma forma de permanecer no imóvel, já que provaram a função social da propriedade mediante a realização das atividades exercidas na casa.

Atualmente, o ambiente é utilizado como moradia, centro social e apoio a outros coletivos e cooperativas. A Kasa organiza festivais de cinema, festivais de livro, abriga cooperativas, serve como espaço de reunião para grupos, organiza grupos de estudo, produz

podcasts liberados por meio de plataformas virtuais.

Marx³⁸ vincula o político à experiência humana: “só o sentimento próprio dos homens, sua liberdade, pode fazer a sociedade novamente um dia se tornar uma comunidade em que os homens possam realizar seus objetivos mais elevados, uma *polis* democrática”. Falar em liberdade no sistema capitalista em que vivemos é muito difícil. Estamos sempre correndo contra o tempo, atrás do ônibus, do dinheiro para pagar as despesas e de desfrutar o tempo que nos resta descansando para dar início ao novo ciclo do dia seguinte. Logo, um espaço de convívio para discutir ideias de rompimento com esse processo é fundamental.

Segundo Bauman,³⁹ a política hoje se tornou um cabo-de-guerra entre a velocidade com que o capital pode se mover e as capacidades cada vez mais lentas dos poderes locais e instituições

³⁸ MARX *apud* Pogrebinschi, *Liberdade + igualdade = emancipação*, p. 198

³⁹ BAUMAN, *Modernidade líquida*.

Figura 9 – Rebelem-se, seus vermes



Fonte: acervo pessoal da autora

públicas de vencer. E, tal como no passado, somos motivados pelo impulso eminentemente moderno de transgredir, porém não ficamos mais deleitados por seu objetivo ou destino, nem somos tentados a imaginá-los.

A cidade moderna, em nosso caso a de Belo Horizonte, produz e reproduz antigos modelos industriais de acúmulo de mercadoria que intensificam cada vez mais o êxodo rural e a aglomeração da população em grandes centros urbanos. Esse efeito produz um ambiente segregador, desigual e ambientalmente insustentável.

[...] o racismo colonial expressado no Estado é uma realidade, um desafio a mais ao pensar a transformação a partir dessas estruturas que têm dispositivos e sujeitos que reproduzem as lógicas de dominação mascaradas de institucionalidade.⁴⁰

Nessa perspectiva, as ocupações são uma alternativa possível para tentarmos vislumbrar um espaço dialético. Além disso, elas possibilitam a criação de um ambiente que propulsiona a emancipação política dos sujeitos.

5. Considerações finais

Percebemos que as ocupações são fundamentais para o movimento político do país, pois, por meio delas é possível visualizar a não concretização de direitos postos e a falta de políticas públicas que mitiguem a segregação e a gentrificação dos centros urbanos em um contexto neoliberal. Mais do que isso, as ocupações são também uma forma de realizar política para além da representação, já que elas são um exemplo de ação coletiva voltada para o cuidado da própria comunidade.

Precisamos compreender esses movimentos sociais como atos de cidadania e de resistência e não como uma violação legal ou uma simples invasão à propriedade privada. Por isso, ocupar é (re)existir.

Assim como o Espaço Comum Luiz Estrela, a Kasa Invisível, após disputa judicial teve seu imóvel tombado e foi garantida a permanência dos ocupantes diante da relevância do trabalho exercido sob a mesma fundamentação jurídica.

Não é o objetivo deste trabalho trazer resoluções jurídicas para luta social, já que essa se sobrepõe ao direito posto. Ademais, observamos que a questão da ausência de políticas habitacionais efetivas e a existência de imóveis obsoletos nas cidades para fins de especulação imobiliária é uma questão que não foi devidamente enfrentada pelo Poder Público.

⁴⁰ MARTINEZ et al., *O Estado como instrumento, o Estado como impedimento*, p. 367

O que observamos, é que essa questão somente será enfrentada com o trabalho das frentes sociais, já que o julgamento de casos isolados não é suficiente para a evidência de que somos frequentemente expulsos nos nossos territórios.

Referências

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOSI, E. Memória da cidade: lembranças paulistanas. *Instituto de Estudos Avançados*, vol. 17, n. 47, pp. 199-200, 2003.

BRASIL. *Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. Diário Oficial da União, Brasília, 2010. Disponível em: planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/11/0406compilada.htm. Acesso em 03 mai. 2022.

CAMPOS, Clarissa; MARTÍNEZ, Miguel A. *Ativismo em ocupações no Brasil e Espanha: articulações entre o direito à moradia e o direito à cidade*. Coletivo *Kasa Invisível*, 2021. Disponível em: <https://docplayer.com.br/219489615-Ativismo-em-ocupacoes-no-brasil-e-espanha.html>. Acesso em: 22 ago. 2022.

CIRCUITO LIBERDADE. *História*. Disponível em: <http://www.circuitoliberalde.mg.gov.br/pt-br/circuito-liberdade-br/historia>. Acesso em 15 mai. 2022.

DUSSEL, E. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARVEY, D. Alternativas ao neoliberalismo e o direito à cidade. *Novos Cadernos NAEA*, v.12, n. 2, pp. 269-274, 2009. Disponível em:

HARVEY, D. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HARVEY, D. *Rebel cities: from the right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso, 2012.

HARVEY, D.; SLAVOJ, Ž.; ALI, T. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 0, n. 19, pp. 267-270, 2011.

HOLSTON, J. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/327/513>. Acesso em: 15 abr. 2021.

JAYME, J. G.; TREVISAN, E. *Intervenções urbanas, usos e ocupações de espaços na região central de Belo Horizonte*. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, pp. 359-377, ago. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892012000200359&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 abr. 2021.

KNELLER, G. F. *Arte e ciência da criatividade*. [s.l.]: 1978

LIMA; Bárbara Nascimento de. *Pessoa de ocupação*. MAGALHÃES, José Luiz Quadros et al. (org.). *DICIONÁRIO DE DIREITOS HUMANOS*. Porto Alegre: Fi, 2021. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/wp-content/uploads/2021/11/323-Diciona%CC%81rio-de-Direitos-Humanos.pdf>. Acesso em 06 mai. 2022.

LOURENÇO, Tiago Castelo Branco. *Ocupações urbanas em Belo Horizonte: conceitos e evidências das origens de um movimento social urbano*. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, v. 24, n. 35, 2º sem. 2017.

MARTINEZ, A. et al. *O Estado como instrumento, o Estado como impedimento: contribuições ao debate sobre*

- transformação social. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. 2. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.
- MAYER, Joviano Gabriel Maia. Ativismo cartográfico, autogestão e o comum urbano. *Interfaces. Revista de Extensão da UFMG*, pp. 331–374, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistainterfaces/article/view/20368>. Acesso em: 22 ago. 2022.
- MAYER, Joviano Gabriel Maia. *O comum no horizonte da metrópole biopolítica*. 2015. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MMMD-A7TP7N/1/dissertacao_joviano.pdf. Acesso em: 14 jun. 2021.
- MIGLIANO, M. Praia da estação como ação política, Texto apresentado no *Corpocidade 3*, Salvador, UFBA, maio 2012.
- NASCIMENTO, Denise Morado. As políticas habitacionais e as ocupações urbanas: dissenso na sociedade. *Cad. Metrop.*, v. 18, n. 35, pp. 145-164, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cm/a/J9Ky7XMyxZnkFNTzTVTVQNx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 31 jan. 2022.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *ONU-Habitat Brasil reúne desafios e conquistas de 2020 em relatório anual*. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/137253-onu-habitat-brasil-reune-desafios-e-conquistas-de-2020-em-relatorio-anual>. Acesso em 22 mar. 2022.
- PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PESAVENTO, S. J. Memória, história e cidade: lugares no tempo, momentos no espaço. *ArtCultura*, vol. 4, n. 4, 2002.
- POGREBINSCHI, Thamy. Liberdade + igualdade = emancipação. In: BELLO, Enzo; LIMA, Martônio Mont Alverne Barreto (Orgs). *Direito e marxismo*. São Paulo: Lumen Juris, pp. 169 -189, 2009.
- PREFEITURA DE BELO HORIZONTE. Decreto N.º 13.961 de 04 de Maio de 2010. 2010. Diário Oficial do Município. Disponível em: <http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=1050019>. Acesso em 19 abr. 2022.
- RAPOSO, P. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 2, 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cadernosaa/909>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- RODRIGUES, Léo. Movimentos de ocupação do espaço público fizeram ressurgir blocos de rua de BH. *Agência Brasil*. 11 fev. 2017. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2017-02/movimentos-de-ocupacao-do-espaco-publico-fizeram-ressurgir-blocos-de-rua-de>. Acesso em: 22 ago. 2022.
- SALLES, C. A. *Criação em processo: Ignácio de Loyola Brandão e Não verás país nenhum*. 1990. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem).
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Manifestações de rua no Brasil 2013: encontros e*

desencontros na política. *Caderno CRH*, v. 27, n. 71, pp. 417-429, mai./ago. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/Gms8JdT866XVMzqKLHYJSrB/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 03 mai. 2022.

TONUCCI FILHO, João B. M. Do direito à cidade ao comum urbano: contribuições para uma abordagem lefebvriana. *Revista Direito e Práxis*, v. 11, n. 1, pp. 370-404, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/48273/32637>. Acesso em: 22 ago. 2022.

TOSTA, Sandra Pereira. *Ocupação Espaço Comum Luiz Estrela: culturas e sociabilidades na cidade de Belo Horizonte MG – Brasil*. [S.d.]. Disponível em:

<https://pdfs.semanticscholar.org/e12b/d5c6b3bd2261856ec17e4b677383032975aa.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2022.

Recebido em 31 de maio de 2022

Aceito em 20 de julho de 2022



Belo Monte, Canudos ou a “comunidade que vem” em estado fenomênico*

Belo Monte, Canudos or the “coming community” in a phenomenical key

Thaís Maria Rocha Lemos**

Resumo: A propriedade, enquanto um dispositivo, possui a capacidade de interceptar e modelar subjetividades, de modo a constituir viventes amuralhados em si mesmos em identidades petrificadas e oposicionais que refreiam o irromper do comum. Por esse motivo, ciente da premissa benjaminiana de que a lembrança do passado serve a sua presentificação, objetivo neste artigo analisar a experiência do Arraial de Canudos (1893-1897), no qual diversas singularidades se reuniram na experiência comunitária – no sentido prenhe da palavra – de Belo Monte. Esse movimento é feito tendo em vista o meu entendimento de que ali se deu uma desativação do dispositivo proprietário que captura nossa humanidade comum, a recodificando em identidades jurídico-sociais.

Palavras-chave: Canudos; comunidade; comum; identidade/propriedade.

Abstract: Property, as a device, has the ability to intercept and model subjectivities, in order to constitute living beings walled in themselves in petrified and oppositional identities that holds back the erupting of the common. For this reason, aware of Benjamin's premise that the remembrance of the past serves its presentification, the objective of this article is to analyze the experience of the Canudos Village (1893-1897), in which several singularities came together in the community experience - in the pregnant sense of the word – from Belo Monte. This movement is made in view of my understanding that in this village took place a deactivation of the proprietary device that captures our common humanity, recoding it in legal-social identities.

Keywords: Canudos; community; common; identity/property.



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.

* Este artigo é resultante de uma pesquisa maior que estou realizando em sede doutoral, na qual busco no contexto brasileiro “paradigmas genuinamente políticos” nas experiências e fenômenos que habitualmente não são considerados políticos, por entender que ali podemos encontrar saídas para o eclipse permanente que a política parece hoje atravessar.

** Doutoranda e Mestra em Direito e Justiça pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Graduada em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. Bolsista CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo”. E-mail: thaisaa-lemos@hotmail.com.

A verdadeira comunidade é apenas uma comunidade não pressuposta.
Giorgio Agamben¹

“Quem não entende Canudos,² não entende o Brasil”.³ É dessa maneira que o escritor Ariano Suassuna se refere ao episódio ocorrido no interior da Bahia no final do século XIX, em que os habitantes da Comunidade de Belo Monte, em sua maioria ex-escravizados e sertanejos pobres lutaram contra o exército brasileiro para defenderem suas formas de vida frente as ingerências estatais. Mas, do que deriva a importância atribuída por Suassuna a tal evento, que considera o “mais significativo da história brasileira”⁴? Entendo que a relevância conferida pelo paraibano a tal fato histórico, o qual afirma ter “estudado profundamente”, deriva de sua sagacidade acentuada em percebê-lo como uma “constelação saturada de tensões”⁵ que o configura como uma mônada, figura que na leitura de Walter Benjamin, confere à perspectiva histórica uma “dimensão de totalidade” que não conhece passado, presente ou futuro, pois se apresenta enquanto uma estrutura “abreviada e ensombrada do restante do mundo”.⁶ A aptidão monadológica de condensar em si “todo o decurso da história”⁷ da qual o episódio de Canudos é detentor diz respeito ao modo como ali se revela uma autêntica imagem da “tradição dos oprimidos”, ou seja, o ponto no qual o constante insurgir-se dos oprimidos e suas lutas emancipatórias

contra os grupos dominantes e estruturas de opressão são postas em jogo. Não é difícil constatar tal percepção nos escritos de Suassuna, que após no apresentar Canudos como um confronto entre “o ‘país oficial’ dos descendentes poderosos de europeus, e o ‘país real’, o do povo pobre, escuro e mestiço” e afirmar que na sua época, assim como no tempo de Antônio Conselheiro, o Brasil continuava dividido e tensionado entre esses dois países distintos, o oficial e o real,⁸ nos convida a perceber como os acontecimentos de Canudos têm se repetido, ao longo da história, em diferentes temporalidades e espacialidades:

Os acontecimentos de Canudos continuam a se repetir a cada instante. Em todos os lugares. Em todos os campos de atividade. Diariamente, incessantemente. Quando, no interior do país, uma milícia de poderosos, governamental ou não, assassina um pobre posseiro e sua família, é o Brasil dos que incendiaram e arrasaram Canudos que está atirando no Brasil real e matando seu povo. Quando, numa grande cidade, a polícia invade uma favela ou destrói uma “invasão”, são outros tantos dos nossos inumeráveis “arraiais de Canudos” pertencentes ao Brasil real que estão sendo destruídos e assolados pelo país oficial, que, para isso, consegue recrutar, a seu serviço, outros pobres integrantes do Brasil real.⁹

O trecho de Suassuna acima transcrito, que data de 1999, se insere em um conjunto de publicações semanais do autor no jornal *Folha de São Paulo*, no qual o tema Canudos e as constantes violações do Brasil oficial ao Brasil real são recorrentes – o que não é de se

¹ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 32.

² Canudos ou o Arraial de Belo Monte, foi uma experiência comunitária constituída às margens do Rio Vaza-Barris, no interior da Bahia, entre os anos de 1893 a 1897, e que teve, antes de sua destruição pelo Exército Republicano, cerca de 20.000 moradores, sendo Antônio Conselheiro o seu membro mais conhecido (Cf. CASALANS, *Cartografia de Canudos*).

³ BRANDÃO, *Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido*, s/p.

⁴ BRANDÃO, *Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido*, s/p.

⁵ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

⁶ BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 21.

⁷ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

⁸ SUASSUNA, *Canudos, nós e o mundo*, s/p.

⁹ SUASSUNA, *Canudos, nós e o mundo*, s/p.

estranhar, pois apesar de garantir não ser dado a política, uma vez que, como parte do Brasil oficial, seria ela também caricata e grotesca, ele afirmava, por outro lado, militar politicamente por intermédio de seu ofício de escritor.¹⁰ Suassuna foi um verdadeiro compadecido, pois a despeito ter nascido integrante da poderosa classe do “patriarcado rural” brasileiro,¹¹ ele se identificava com o oprimido, pelo qual se sentia “convocado”: “como escritor pertencente a um País pobre e a uma sociedade injusta, estou ‘a serviço’”.¹² Esse compromisso ético com uma causa não originariamente sua é explicitado de maneira clara em seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras em 1990: “desejo identificar meu trabalho de escritor com aquilo que Machado de Assis chamava o Brasil real e que, para mim, é aquele que habita as favelas urbanas e os arraiais do campo”.¹³

O que há de comum entre a destruição da Comunidade de Belo Monte, a qual seguiu-se a execução de todos os prisioneiros mediante degola e a venda de mulheres e crianças¹⁴ e o assanhamento da face genocida do Brasil oficial da qual tomamos conhecimento recorrentemente é o caráter necropolítico da atuação estatocêntrica, ou seja, da “política como trabalho de morte”, que nos revela que a soberania, vista pelo prisma do Brasil real, aquele marcado racialmente,

“consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*)”,¹⁵ o que demonstra que o estado de exceção, longe de se constituir enquanto medida excepcional, tem sido a regra para os oprimidos.¹⁶ Diante de um cenário de reiteração de vários Canudos que nos comprova que o “inimigo não tem cessado de vencer”,¹⁷ a tarefa de análise desse fragmento histórico não comporta uma atitude meramente contemplativa, mas envolve também a percepção de que a tradição dos oprimidos nele expressa é composta por um momento de instauração de um “efetivo estado de exceção”¹⁸ que, ainda que efêmero, possuiu o condão de romper com o contínuo da opressão e da experimentação necropolítica.

Se, conforme afirmava Benjamin, “a empatia com os tempos passados serve à sua presentificação”,¹⁹ entendo que a função de um artigo que pretende analisar a experiência de Canudos não pode se prestar a outro papel que não seja o de compreendê-la enquanto “um passado carregado de tempo-de-agora”, de “material explosivo”, capaz de lançar às lutas do presente uma “centelha de esperança”. Tal percepção da necessidade da rememoração enquanto atualização material também não escapou ao mestre Suassuna, que afirmava que, ao seu ver, o Brasil só encontraria o seu verdadeiro destino no dia em que, pelo caminho popular,

¹⁰ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹¹ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹² SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹³ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹⁴ Cf. GALVÃO, *No calor da hora*, p. 1322.

¹⁵ MBEMBE, *Necropolítica*, p. 32.

¹⁶ Cf. BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

¹⁷ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

¹⁸ A exceção, sob a perspectiva dos oprimidos, longe de medida excepcional apresenta-se como regra – conforme aponta Benjamin em sua tese VIII sobre o conceito de história. Desse modo, o estado de exceção efetivo é aquele que, fugindo ao estado de exceção permanente e ao ciclo ininterrupto de violência que põe o direito/ violência que conserva o direito, rompe com a violência mítico-jurídica aniquilando o direito (Cf. BENJAMIN, *O anjo da história*; BENJAMIN, *Para uma crítica da violência*).

¹⁹ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 112.

somasse-se aos acertos de Antônio Conselheiro e ampliasse e aprofundasse “a comunidade verdadeira mas local de Canudos em uma comunidade nacional”, assim como preconizava, de maneira extremamente benjaminiana,²⁰ que a “força da tradição verdadeira [é] aquela na qual não nos limitamos a cultivar as cinzas dos antepassados, mas tentamos, sim, levar adiante a chama imortal que os animava”.²¹

É por esse motivo que pretendo nesse artigo analisar a experiência comunitária constituída às margens do Rio Vaza-Barris, no interior da Bahia, entre os anos de 1893 a 1897, entendendo, de partida, que ali teve lugar um gesto profanatório²² que tornou inoperante²³ o dispositivo²⁴ político da propriedade a que estamos assujeitados. Se a política ocidental – a cujos parâmetros estamos submetidos – opera por meio de dispositivos que constituem a esfera pública como o espaço no qual os indivíduos podem entrar em contato uns com os outros apenas na forma de sua dissociação, ela também torna ausente o *munus* social – ou seja, a obrigação de doação recíproca entre os indivíduos – e previne o irromper do comum. O indivíduo imunizado é, nesse sentido,

aquele dispensado de cargas, que outros devem suportar sozinhos. Ademais, o dispositivo da propriedade, ao negar o *munus*, ou seja, a ideia de mútua pertença, acaba por estabelecer uma unidade sem relação na qual o contato se dá apenas na forma dissociativa, nessas sociedades marcadas pela “multiplicidade de coisas que de comum só tem o fato de serem todas próprias enquanto apropriadas pelos respectivos proprietários”,²⁵ os indivíduos irão se submeter, diante da incapacidade de se reconhecerem uns nos outros, à esfera transcendente do direito, que atuará como um dispositivo emulador do sistema comunitário ausente. Dessa maneira, resta configurada a importância da análise do gesto profanatório dos canudenses e da maneira como diferentes singularidades se reuniram para a constituição comunitária de Belo Monte sem que houvesse ali uma reivindicação identitária, o qual foi capaz de restituir uma humanidade comum que hoje nos é negada.

E é desde a esperança de atualização de um modo comum de vida e produção, “desde o ponto de vista do projeto de uma sociedade centrada na solidariedade e não no dinheiro” que

²⁰ Em seu ensaio sobre Eduard Fuchs, Benjamin afirma “a necessidade de tecer na trama do presente os nós da tradição que se perderam durante séculos” (LOWY, *Walter Benjamin*, p. 122).

²¹ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*.

²² O conceito de profanação se constrói em oposição ao de sacralização e consiste em uma operação que restitui uso e acesso humano aquilo que, sacralizado, passou a pertencer exclusivamente aos deuses. O conceito de profanação se refere, portanto, a uma neutralização dessa operação disjuntiva (sacralização), uma vez que devolve ao livre uso dos seres humanos aquilo que havia sido confiscado e compartimentalizado em uma esfera transcendente (Cf. AGAMBEN, *Profanações*).

²³ O tornar algo inoperante, no léxico agambeniano, “a capacidade de desativar – 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” (AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 105). Conforme aponta Sergei Prozorov, “afirmar a inoperatividade não é afirmar inércia, inatividade ou apraxia, muito menos disfuncionalidade ou destruição, mas sim uma forma de práxis desprovida de qualquer telos ou tarefa, que não realiza nenhuma essência e não corresponde a nenhuma natureza” (*Agamben and politics*, p. 33).

²⁴ “Dispositivo” é tudo aquilo que apresenta a capacidade de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar ou proteger gestos, comportamentos, opiniões ou discursos de seres vivos” (AGAMBEN, *What is an apparatus?*, p. 14, tradução nossa). No original: “capture, orient, determine, intercept, model, control or secure the gestures, behaviors, opinions, or discourses of living beings”.

²⁵ ESPOSITO, *Bíos*, p. 101.

“essas tradições, tão antigas e tão futuras, são uma parte essencial da mais genuína identidade americana: uma energia dinâmica, não um peso morto”.²⁶ Sob esse ponto de vista, conforme afirma Eduardo Galeano, nós somos tijolos de uma casa ainda por fazer.²⁷ É baseada nessa premissa que parti aqui, não para apenas contar a história de um movimento passado, mas para, a partir da narração de sua experiência, contribuir com o “afiar das armas da guerra em andamento”.²⁸

Em uma conferência datada de 1984, Giorgio Agamben afirmou que “nenhuma verdadeira comunidade humana surge com base em um pressuposto – seja ela a nação, seja a língua ou ainda o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica”.²⁹ Tal afirmação parece se inserir no contexto de obras que, inspiradas nos trabalhos Georges Bataille, buscam formular uma nova ideia de comunidade a partir do desprendimento de elementos que até então eram tidos como seus organizadores, como a dos franceses Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (1983) e Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (1983). Comum a tais obras é a percepção – compartilhada por Agamben – de que critérios de pertencimento comunitário, mesmo quando formulados e interpretados de maneira supostamente flexível, acabam por gerar exclusão e violência.³⁰ Em

Blanchot, por exemplo, há uma recusa a essa espécie de “supraindividualidade” que reúne elementos particulares para fundi-los em unidades generalizáveis, as quais denomina de as “formas habituais da transcendência”,³¹ por meio das quais a comunidade se suprimiria e se anularia enquanto comunidade, uma vez que para ele, seria “a relação com o outro [que forma] a comunidade mesma”.³² Nancy também afirma que a comunidade não é dotada de pressupostos – sendo esse o motivo pelo qual é correntemente assombrada por ideias ambíguas como fundação e soberania³³ – e que, apesar de não possuir uma essência, seria constituída a partir de um “ser-em-comum”, o qual gravitando em torno da ideia de exposição, impede que as singularidades sejam capturadas em uma identidade substancial e única, tendo em vista que a abertura comum das singularidades a outras envolveria apenas o compartilhamento de uma “falta de identidade”,³⁴ em uma “homogênea heterogeneidade”. No entanto, essa recusa em afirmar a comunidade por “palavras aleatórias que não saberiam garanti-la”,³⁵ conforme afirma Blanchot, apresenta uma dificuldade essencial, apresentada por Nancy na seguinte indagação: “como a comunidade sem essência (a comunidade que não é ‘povo’ nem ‘nação’, nem ‘destino’ nem ‘humanidade

²⁶ GALEANO, *Nosotros decimos no*, p. 378, tradução minha. No original: “desde el punto de vista del proyecto de una sociedad centrada en la solidararidad y no en el dinero”; “estas tradiciones, tan antiguas y tan futuras, son una parte esencial de la más genuína identidad americana: una energía dinámica, no um peso muerto”.

²⁷ GALEANO, *Nosotros decimos no*, p. 378.

²⁸ TIQQUN, *Isto não é um programa*, p. 14.

²⁹ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 32.

³⁰ Cf. DURANTAYE, *Giorgio Agamben*, p. 159.

³¹ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 19.

³² BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 30.

³³ Cf. NANCY, *The inoperative community*, p. xxxix.

³⁴ Cf. NANCY, *The inoperative community*, p. xxxviii.

³⁵ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 33.

genérica, etc.) pode ser apresentada como tal?”.³⁶

Acredito que podemos encontrar a resposta a tal pergunta em uma obra publicada em 1990 por Agamben, na qual o autor se esforça para nos apresentar paradigmas do que entende ser a comunidade que vem, sendo esse o nome escolhido para designar “comunidades puras”, que não são “ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade” e que, por isso, se apropriam e comunicam através do “pertencimento mesmo”.³⁷ A figura que o filósofo entende ser capaz de alterar as relações entre o particular e o universal – que até então serviram de fundamento imaginário às comunidades – é o ser qualquer, uma singularidade que não se determina por meio de adesão à propriedades comuns ao todo ou pela mera ausência de pertencimento e, dessa forma, é apenas o seu ser-tal,³⁸ subtraído de todos os predicados positivos. Entretanto, a existência do ser qualquer – da singularidade – não depende da destruição de seus atributos, uma vez que ele os mantém, mas apenas não é mais definível por meio deles: “nem este nem aquele, nem assim nem assim – mas assim como é, com todos os seus predicados (todos os predicados não é um predicado)”.³⁹ Isso é, o ser qualquer torna inoperante as identidades particulares, uma vez que “nega cada predicado como propriedade (no plano da essência), mas retoma a todos como

im-propriedade (no plano da existência)”.⁴⁰ Tal característica, por sua vez, é inerente à vida messiânica, cujo distintivo é o de encarnar “um movimento imanente – ou, caso se queira, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência”,⁴¹ uma vez que, de acordo com Agamben, “a vocação messiânica é a revogação de toda vocação”.⁴²

Viver messianicamente, em consonância com a chave de leitura decorrente dos textos bíblicos legados pelo apóstolo Paulo – cujas proposições são conhecidas por Conselheiro, que o cita diversas vezes em suas *Prédicas*⁴³ – implica, portanto, uma “desapropriação de toda propriedade jurídico factícia” que não funda uma nova identidade, mas constitui uma “forma vivendi integralmente subtraída à esfera do direito”.⁴⁴ De tal forma de vida, por meio da qual as singularidades, “sem se ligar[em] denotativamente às coisas e sem valer[em] ela[s] mesma[s] como uma coisa, sem permanecer[em] indefinidamente suspensa[s] na sua abertura e sem se fechar[em] no dogma”, surge a possibilidade para uma experiência comunitária – que “se apresenta como uma pura e comum potência”,⁴⁵ a qual, como vimos, Agamben denomina de a comunidade que

³⁶ NANCY, *The inoperative community*, p. xi, tradução minha. No original: “How can the community without essence (the community that is neither ‘people’ nor ‘nation’, neither ‘destiny’ nor ‘generic humanity, etc.) be presented as such?”.

³⁷ Cf. AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 19.

³⁸ Cf. AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p.10.

³⁹ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 88.

⁴⁰ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 88

⁴¹ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 529.

⁴² AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 490.

⁴³ Cf. CONSELHEIRO, *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo*.

⁴⁴ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 557.

⁴⁵ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 2639.

vem.⁴⁶ A utilização no início desta seção do verbo “vir” em sua conjugação pretérita serve para assinalar o modo como Belo Monte, ao assumir o *factum pluralitatis* – ou seja, o “puro fato de que os homens formam comunidade”⁴⁷ – sem buscar justificá-lo mediante uma reivindicação identitária, constitui-se enquanto uma comunidade na qual os seres humanos se copertenciam “sem uma condição representável de pertencimento”,⁴⁸ a qual, rompendo com o nexos fundante do Estado moderno, demonstrou a “potência libertadora” de “tirar os homens de uma prática e uma teoria que os mutila separando-os”.⁴⁹

O “povo”, enquanto categoria fundante do Estado, representa a maneira como a constituição de um corpo político único sob sua égide traz consigo uma fratura biopolítica fundamental, na medida em que esse mesmo termo “nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política”.⁵⁰ Diante dessa cisão constitutiva, Agamben irá denominar de “Povo” o “corpo político integral” e “povo” a “multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”⁵¹ e afirmar que a “guerra interna que divide cada povo terá um fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirem e não houver mais,

especificamente, povo algum”.⁵² O esfacelamento dessas separações pode ser observado na subjetivação coletiva que teve lugar na Comunidade de Belo Monte, afinal, de acordo com o historiador José Calasans, “o séquito do Bom Conselheiro reunia todas as ‘nações’ do sertão”⁵³ sem se constituir enquanto uma: negros libertos, conhecidos por “13 de maio”; indígenas Kiriri e Kaimbé, provenientes dos antigos aldeamentos de Mirandela e Rodelas; pessoas com deficiência, física ou intelectual, mas não só.⁵⁴ Calasans ainda nos informa sobre a presença de homens brancos e de recursos.⁵⁵

Se a sociedade sem classes representa, de acordo com Benjamin, a secularização da ideia do Reino Messiânico⁵⁶ e aquela não é, conforme Agamben, “uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos”⁵⁷ de separação, torna-se importante ressaltar que, a despeito do substantivo “negro” servir hoje para designar uma identidade de cunho homogeneizante, forjada durante anos de luta, a transposição desta pressuposição à Bahia do século XIX seria equivocada, haja vista que ali havia entre os africanos e afrodescendentes uma fragmentação por nações, a qual, de acordo com Pierre Verger, não

⁴⁶ A comunidade que vem não deve ser entendida enquanto um evento futuro, uma vez que “não há que se entender a *parousía* como o regresso do messias ao final dos tempos, mas como a presença messiânica que está junto a cada momento cronológico acompanhando-o” (CASTRO, *Introdução a Giorgio Agamben*, p. 197), uma vez que, conforme entendimento benjaminiano, cada instante pode ser a porta estreita pela qual entra o messias.

⁴⁷ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 66.

⁴⁸ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 78.

⁴⁹ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 32.

⁵⁰ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 35.

⁵¹ AGAMBEN, *Meios sem fim*, pp. 36-37.

⁵² AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 38.

⁵³ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 66.

⁵⁴ CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 72.

⁵⁵ Cf. CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 64.

⁵⁶ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 112.

⁵⁷ AGAMBEN, *Profanações*, p. 67.

conseguiu ser superada nem mesmo pela “desgraça comum” da escravização: “os africanos na Bahia eram muitas vezes separados um dos outros por rancores antigos de nação para nação e pela lembrança das guerras que os opunham na África”.⁵⁸ Tal diagnóstico é apoiado ainda pelo relato de Nina Rodrigues, que em *Os Africanos no Brasil* diz que “não se deve crer que todos os africanos confundem-se em uma colônia estrangeira grande e uniforme”, afinal, “cada um procura viver junto dos da sua terra e é de acordo com os sentimentos e as afinidades da pátria que se dividem os africanos em pequenos círculos e sociedades”.⁵⁹ Entretanto, no cenário do pós-abolição baiano – e em virtude da inclusão-exclusiva inerente à exceção –, no qual corpos negros ao mesmo tempo em que foram transformados em sujeitos de direito se viram desprovidos de condições materiais que garantissem a assunção de tal categoria, os impeliu a um movimento de desativação desse fechamento em uma identidade substancial, o qual rompeu “com a pretensão do Eu de bastar-se a si mesmo”.⁶⁰

Embora a atratividade de Canudos ser explicada de maneira quase auto-evidente nos casos dessas singularidades – que, de acordo com Calasans, possuíam a “necessidade de amparo material, de solidariedade humana”⁶¹ – a sua “força sugestiva” não pode ser resumida a isto. Nesse sentido, o antropólogo Edwin Ressink, a partir de pesquisa etnográfica, afirma que o movimento conselheirista foi, sobretudo, um movimento de salvação e que, com a formação da

Comunidade de Belo Monte, houve a territorialização deste movimento em um espaço-tempo no qual vigorava o modo correto de se viver para alcançá-la.⁶² Tal constatação contradiz as representações frequentes na literatura especializada acerca da comunidade canudense como sendo marcada por perspectivas iminentemente escatológicas e me permite uma abertura para propor uma outra abordagem que pode ser desenvolvida a partir da premissa de que o tempo escatológico – conforme pontua Agamben – não se confunde com o messiânico: enquanto o primeiro é voltado à tensão apocalíptica do último dia, de cólera e julgamento, o fim dos tempos, o segundo não diz respeito ao “instante em que o tempo acaba, mas [a]o tempo que se contrai e começa a acabar, ou, caso queiram, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim”.⁶³

O título dado por Conselheiro ao seu manuscrito, *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo para a salvação dos Homens*, parece sugerir uma preocupação com uma temporalidade anterior ao fim do tempo, na qual ainda resta tempo para que os homens possam se salvar. Tal escolha está em consonância com o teor do conteúdo ali disposto, que estabelece uma série de regras que objetivavam instituir um “regime de salvação”⁶⁴ que difere, sobremaneira, das descrições – essas sim propriamente apocalípticas – contidas na obra *Missão abreviada*, considerada uma das maiores influências de Conselheiro, na qual seu autor, o padre português Manuel José Gonçalves Couto, afirma constantemente que o “fim

⁵⁸ VERGER, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos*, p. 549.

⁵⁹ Apud VERGER, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos*, p. 552.

⁶⁰ AGAMBEN, *Profanações*, p. 15.

⁶¹ CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 64.

⁶² RESSINK, *Till the end of time*, p. 08.

⁶³ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 1255.

⁶⁴ Cf. RESSINK, *Till the end of time*.

virá” e se presta a descrevê-lo com o objetivo de amedrontar seus leitores.⁶⁵ A hipótese aventada de o que estava em jogo na comunidade de Belo Monte era o tempo messiânico, o tempo do fim e não o apocalíptico fim do tempo, apoia-se ainda em relatos de sobreviventes indígenas de Canudos e seus descendentes, que afirmaram à Ressink que na Comunidade se comungava a crença de se viver no tempo do fim, não no fim dos tempos: “Não, ele [Conselheiro] não disse que o fim do mundo estava próximo. Ele costumava dizer que chegaria esse tempo, chegaria aquele tempo, mas não era imediato, ainda não era aquele momento exato”.⁶⁶

A temporalidade messiânica vivida em Canudos sob a forma do tempo que temos até o tempo acabar é, dessa forma, uma espécie de “tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e transforma a partir do interior”.⁶⁷ Essa transmutação do tempo cronológico para tempo messiânico – que interpreto aqui em chave de leitura paulina/agambeniana por entender coincidir com o objeto de estudo – é operada a partir do chamado para a vida messiânica, a *klēsis*, que “indica a peculiar transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de serem colocados em relação com o evento messiânico”.⁶⁸ Essa mutação se constitui enquanto uma “dialética imóvel”, um “movimento *sur place*” –

tendo em vista que novos elementos não são chamados a instituir uma nova síntese –, por meio do qual há “uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas nas quais ou tais alguém é chamado”⁶⁹ e sobre as quais as singularidades não se portam mais como proprietárias, mas apenas fazem “uso”. Por mais ínfimo que possa parecer à primeira vista, esse deslocamento promove a “revogação de toda vocação” por meio de uma lógica destituente, na medida em que a condição factícia ou jurídica de alguém, ao deixar de ser encarada como propriedade, deixa de produzir sujeitos amuralhados em si mesmos e que precisam a todo instante defender suas individualidades frente à exposição à alteridade.

O uso é, de acordo com Agamben, a definição que o apóstolo Paulo dá à vida messiânica na *Carta aos Romanos*, o qual assume ali a forma do “como não”:

Isso então vos digo, irmãos, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não [*hōs mē*] possuidores e os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores. A aparência desse mundo, de fato, passa. Quero que estejais sem preocupação.⁷⁰

Nesse trecho, Paulo apresenta a *klēsis* messiânica como um movimento de nulificação que destitui a propriedade das categorias factícias e/ou jurídicas

⁶⁵ Cf. COSTA, *Dos medos e esperanças*.

⁶⁶ RESSINK, *Till the end of time*, p. 10. “No, he did not say that the end of the world was near. He used to say that there would come this time, there would come that time but it was not right away, it was not just yet”.

⁶⁷ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 1352. A respeito desta característica inerente a esta espécie de temporalidade, Agamben afirma: “Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que escapa, o seu incessante faltar a si mesmos –, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo que nós mesmos somos” (AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 1352).

⁶⁸ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 471.

⁶⁹ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 477.

⁷⁰ *Apud* AGAMBEN, *O tempo que resta*, pp. 484-490.

nas quais cada um se encontra chamado, ao expor, sob a forma do “como não”, que a “vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: É uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”.⁷¹ Esse cenário no qual as identidades formadas por conjuntos de hábitos, culturas e tradições são restituídas   condição de um conjunto de máscaras que usamos, mas não somos possuidores, acaba por evidenciar, também, “a verdadeira natureza da propriedade, que não é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito”.⁷² Desse modo, temos que este “uso identitário” acarreta a percepção de que o “não pertencer propriamente a nenhum lugar” – conforme pontua Achille Mbembe – nem estabelecer com suas características uma relação de propriedade é o “próprio do homem”, “uma vez que ele é composto de outros seres vivos e de outras espécies, e pertence a todos os lugares em conjunto”.⁷³ Tal diagnóstico está em consonância com o de Agamben que, a partir da constatação de que “o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”⁷⁴ arrisca-se na proposição de uma comunidade que não é pressuposta, que tem em seu centro uma “estrutura não fusional e vinculativa”⁷⁵ e que se funda a partir de um movimento de abertura e desprendimento de “singularidades não identitárias”:⁷⁶ proposição essa que

encontra correspondências no que Mbembe denomina de a “ tica do passante”, e que consiste, em última análise, naquilo que Frantz Fanon já havia convencionado chamar de “orientação  tica”, ou seja, o “movimento de doação de si”,⁷⁷ a “obrigação do homem de se sentir responsável pelo seu semelhante”.⁷⁸

A instituição da Comunidade de Belo parece guiada por essa forma de  tica, a qual se constitui enquanto um valor político que é bem retratado nos veículos de informação correntes da época, que se valiam, para representá-lo, do qualificativo “comunismo”. O jornal *O País*, do Rio de Janeiro, anunciava em 1897 que “sertanejos fanáticos” se dirigiam   Canudos “acreditando na ideia de comunismo, tão apregoada pelo Conselheiro”.⁷⁹ O *Jornal de Notícias da Bahia* também publica naquele ano um artigo do Barão de Jeremoabo – rico proprietário de terras daquela região – que se refere   Belo Monte como uma “seita, cuja doutrina é o comunismo”.⁸⁰ Na *Revista Brasileira*, um mês após o fim dos conflitos de Canudos, Nina Rodrigues também apresentou tal entendimento, ao afirmar que Ant nio Conselheiro “anormalizava” de maneira extraordinária “a vida pacífica das populações agrícola e criadora da província, distraíndo-as das suas ocupações habituais para uma vida errante e de comunismo” na qual “os mais abastados cediam dos seus recursos em favor dos menos protegidos da

⁷¹ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 551.

⁷² AGAMBEN, *Profanações*, p. 65.

⁷³ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 248.

⁷⁴ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 45.

⁷⁵ BARBOSA, *Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa*, 237.

⁷⁶ BARBOSA, *Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa*, 241.

⁷⁷ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 53.

⁷⁸ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 88.

⁷⁹ *Apud* FACÃO, *Cangaceiros e fanáticos*, p. 94.

⁸⁰ *Apud* CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 65.

fortuna”.⁸¹ Mais próximo a realidade que nos é informada pelos sobreviventes e descendentes de Canudos é o relato de Afonso Arinos em *Os jagunços*, publicado pelo jornal *O Comercio de São Paulo* em 1898, texto no qual afirma a presença em Canudos do “socialismo e certas praticas de comunismo”, que teria, em sua visão, analogia apenas com o “comunismo dos peruanos, sob a organização theocratica dos Incas”: “alli não havia pobres; todos trabalhavam para a comunidade, a medida de suas forças. Não prohibia o commercio, nem que o indivíduo também trabalhasse um pouco para si”.⁸²

A alcunha “comunismo” parece ser utilizada para representar o modo como na Comunidade de Belo Monte, de acordo com Adonel Matos – descendente de sobrevivente – se “trabalhava em conjunto. Ninguém tinha nada. Todo mundo fazia roça, todo mundo trabalhava. Colheu... colheu. Toma o seu...toma o seu. Ninguém ficava com menos ou com mais”.⁸³ Madalena dos Santos, sobrinha de Manezão – afilhado de Antônio Conselheiro – afirma ainda que em Canudos “o povo era todo de mutirão. Fazia as coisas... Tudo... Ninguém não ganhava dinheiro próprio não”.⁸⁴ Tais relatos apontam a maneira como em Belo Monte houve a institucionalização de um circuito de doação recíproca, consubstanciado na ajuda mútua (“o povo era todo de mutirão”) e na redistribuição de excedentes (“ninguém ficava com menos ou com mais”) que nos sugere que não era a categoria do próprio, mas sim a do

impróprio que determinava aquela comunidade. Tal constatação nos aproxima do plano conceitual de “comunidade” traçado pelo filósofo Roberto Esposito, a partir da etimologia do termo latino *communitas*. O italiano afirma que tal substantivo é formado pelo radical *commun* e pelo o sufixo *munus*. Enquanto o primeiro termo possui um significado canônico nos dicionários, o de indicar aquilo que não é próprio, o segundo possui uma significação menos pacífica, e pode se referir tanto a um ônus, quanto a um ofício ou ainda a um dom. Apesar do caráter plurivalente, Esposito afirma que a concepção prevalecente é a do *munus* enquanto uma reciprocidade de dar que estabelece um compromisso comum⁸⁵ e nos apresenta, a partir de tal conceituação, a constituição comunitária como derivada do compartilhamento de um encargo e qualifica a comunidade, então – e em uma posição que o distancia da filosofia política de cunho tradicional, que teria apenas mistificado o seu significado –, como “o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, mas justamente por um dever ou uma dívida; um grupo de pessoas unidas não por um ‘mais’, mas por um ‘menos’, por uma falta”.⁸⁶

Todos as narrativas fundacionais sobre a comunidade que a filosofia política nos legou não fariam outra coisa, ainda que de modo cifrado, segundo Esposito, senão citar de maneira metafórica essa falta que, como *munus* originário de nossa finitude mortal, ao mesmo tempo

⁸¹ RODRIGUES, *As coletividades anormais*, p. 46.

⁸² ARINOS, *Os jagunços*, p. 172.

⁸³ *Apud* MARTINS, *Canudos*, s/p.

⁸⁴ *Apud* MARTINS, *Canudos*, s/p 1995.

⁸⁵ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, pp. 25-29.

⁸⁶ ESPOSITO, *Communitas*, p. 29, tradução minha. No original: “el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda, conjunto de personas unidas no por un ‘más’, sino por un ‘menos’, una falta”.

que nos constituí, nos destitui,⁸⁷ uma vez que o reconhecimento do caráter precário e finito do ser humano implica em uma desapropriação e descentramento do sujeito que o força a sair de si mesmo e estabelecer vínculos de convivência associativa: “um dever une os sujeitos da comunidade e faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmos”.⁸⁸ No entanto, frente a esse vazio radical que faz com que os membros da *communitas* promovam um intercâmbio horizontal mediante o estabelecimento de um ônus circular, a sociedade moderna busca constituir-se – tal como propõe o mitologema hobbesiano – a partir da imunização contra o perigo do comum, a qual se dá mediante o preenchimento desse vazio por um ainda mais radical: com a instituição do Estado-Leviatã há a dissolução de todos os laços e de todas as relações sociais estranhas ao binômio proteção-obediência por ele constituído, o que dá origem a uma sociedade na qual se vive na e da renúncia de conviver.⁸⁹

Ao contrário de seguir pela perspectiva mitológica que os filósofos da comunidade moderna abriram ao ignorarem como objeto de reflexão o vazio do *munus* ou procurar preenchê-lo com conteúdos subjetivos e identitários, Esposito irá afirmar que a única coisa que em comum que os membros de uma comunidade possuem é o “nada em comum”, de modo que o que os membros da *communitas* partilham é, acima de tudo, uma expropriação de suas

substâncias, a qual não se limita ao que se tem, mas que aflige inclusive suas subjetividades.⁹⁰ Se em Belo Monte, segundo Alexandre Otten, todos eram irmãos, iguais e colocavam tudo em comum,⁹¹ podemos pensar como tal localidade se consubstanciou enquanto arquétipo de uma *communitas*, que empurrava os indivíduos para fora de si, para uma “relação exigente e perigosa” que nos revela que o modo propriamente político – ou ético – de relacionar-se com os outros é o de co-abri-los, co-abrindo-se à comum responsabilidade existencial.⁹² Irrupções históricas desse tipo são capazes de colocar em curto-circuito os fundamentos mitológicos do Estado ao mostrar a possibilidade de que os “homens copertenciam sem uma condição representável de pertencimento”⁹³ – e isso, o Estado não pode tolerar. E tal como aconteceu no massacre à Canudos, “onde quer que essas singularidades manifestem pacificamente o seu ser em comum, cedo ou tarde, aparecerão carros armados”.⁹⁴

⁸⁷ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 34.

⁸⁸ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 30, tradução minha. No original: “un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad que hace que no sean enteramente duenos de sí mismos”.

⁸⁹ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 42.

⁹⁰ Esposito afirma: “En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (ESPOSITO, *Communitas*, p. 32).

⁹¹ Cf. OTTEN, *Só Deus é grande*, p. 45.

⁹² Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 162.

⁹³ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 78.

⁹⁴ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 79.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. [E-book].
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005a.
- ARINOS, Afonso. *Os jagunços*. São Paulo: Jornal O comércio de São Paulo, 1898.
- BARBOSA, Jonnefer F. Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa. In: *Princípios Revista de Filosofia*, n. 32, pp. 229-251, jul./dez. 2012.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Almeida Filho. Brasília: Ed. UNB; São Paulo: Ed. Lumme, 2013.
- BRANDÃO, Marcelo. Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido. *Agência Brasil*. 06 jul. 2013. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-07-06/em-novo-projeto-suassuna-conta-historias-sobre-brasil-esquecido>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: Ed. É Realizações, 2017.
- COSTA, VANDERLEI MARINHO. *De medos e esperanças: uma história das crenças apocalípticas, messiânicas e milenaristas no contexto do movimento de belo monte (1874-1902)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1976.
- FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

- GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.
- GALVÃO, Walnice. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*. Recife: Ed. Cepe, 2019. Versão Kindle.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARTINS, Paulo. Canudos: organização, poder e o processo de institucionalização de um modelo de governança comunitária. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, n. 4, pp. 1-16, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1, 2018.
- NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Trad. Peter Connor et. al.. Minneapolis-EUA: Minnesota University, 1991.
- OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, n. 21, pp. 9-50, 1989.
- PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Ediburgo: Ed. Edimburgh University, 2014.
- RESSINK, Edwin B. Till the end of time: the differential attraction of a ‘regime of salvation’ and the ‘entheotopia’ of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, n. 2, v. 2, 2000. Disponível em: <http://www.bu.edu/mille/publications/winter2000/winter2000.html-ree-sink>. Acesso em: 05 ago. 2020.
- RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006.
- SUASSUNA, Ariano. *Canudos, nós e o mundo*. Jornal Folha de São Paulo. Opinião. São Paulo, 01 dezo. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz0712199907.htm>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- TIQQUN. *Isto não é um programa*. Trad. Daniel Lühmann. São Paulo: Aurora, 2014.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tassl Gadzanis. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em 23 de junho de 2022

Aceito em 13 de agosto de 2022



Anna O'Meara. Empress

Considerações sobre direito, justiça, força e obediência na perspectiva de Jacques Derrida

Considerations about law, justice, force and obedience in the perspective of Jacques Derrida

Bárbara Nascimento de Lima*

Resumo: O presente texto objetiva traçar o caminho teórico trilhado por Jacques Derrida ao analisar a relação entre direito, justiça e força a fim de demonstrar a injustificabilidade da obediência às leis e ao direito. Retomando alguns aspectos dos trabalhos de Kant, Pascal e Montaigne, tenta-se demonstrar, no presente artigo, a falseabilidade da pressuposição do vínculo supostamente indissociável e necessário entre direito e justiça, apontando, ao contrário, que a condição de existência do direito é, em verdade, a força resultado do fundamento místico que sustenta o próprio direito.

Palavras-chave: direito; justiça; força; Jacques Derrida; fundamento místico da autoridade.

Abstract: The present paper aims to trace the theoretical path taken by Jacques Derrida when analyzing the relationship between law, justice and force in order to demonstrate the unjustifiability of obedience to the law. Going back to the works of Kant, Pascal and Montaigne, we try to demonstrate the falsifiability of the presupposition that assumes the

inseparable and necessary link between law and justice, pointing out that the condition of existence of law is, in fact, the resultant force of the mystical foundation that sustains law itself.

Keywords: law; justice; force; Jacques Derrida; the mystical foundation of authority.

Introdução

Derrida¹ aponta a existência de determinada relação intrínseca entre direito, força e autoridade que não necessariamente se estende à concretização ou à realização daquilo que comumente é chamado de justiça. O autor nos conta sobre a preciosidade de certas expressões idiomáticas que, ao serem traduzidas do inglês para o francês (e também para o português), acabam perdendo parte de seu sentido. Dentre as expressões por ele citadas, interessa-nos uma em particular, que se refere precisamente à relação entre direito, força e justiça.

Em 1989 Jacques Derrida apresenta, sob a forma de leitura no colóquio *Deconstruction and the possibility of justice*



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 Filosofia Radical e Teoria Crítica do Direito e do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais com bolsa CAPES. Mestre em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Integrante do Grupo de Pesquisa "O estado de exceção no Brasil contemporâneo". Pesquisadora em desobediência política e Filosofia do Direito. E-mail: barbara.nlima@hotmail.com.

¹ DERRIDA, *Força de lei*.

realizado na *Cardozo Law School* e organizado por Drucilla Cornell, um ensaio intitulado *Do direito à justiça*. Algum tempo depois, em 1990, o autor apresenta um segundo ensaio, intitulado *Prenome de Benjamin no colóquio Nazism and the final solution*. Em 1994 ambos os ensaios são publicados em uma única obra, denominada *Força de lei*.²

Em *Força de Lei* Derrida³ traz à tona o dever de nos endereçarmos falando a língua original de nosso público (em seu caso, ao apresentar seu ensaio *Do direito à justiça*, em inglês). Para o autor, esse dever (devo-o) quer dizer muitas coisas: em primeiro lugar, ele acredita que deve se endereçar em inglês porque as circunstâncias lhe apresentam uma condição imposta por uma espécie de força simbólica, ou, talvez, uma lei que caracteriza uma obrigação relacionada à apropriação da língua daquela que se deseja fazer ouvir. Em segundo lugar, porque endereçando-se em inglês, aquilo que é dito seria mais justamente apreciado, ou julgado de forma mais justa, uma vez que permitiria uma melhor adequação “entre o que é e o que é dito ou pensado, entre o que é dito e o que é compreendido, ou entre o que é pensado e dito ou ouvido pela maioria dos que aqui estão e que, de modo manifesto, fazem a lei”.⁴ Em terceiro lugar, o dever de se falar em uma língua que não é a língua original do autor advém da justiça presente no ato de se falar em uma

língua que é a da maioria, principalmente quando essa concede ao estrangeiro a palavra, por hospitalidade.

Observamos que algumas expressões ou palavras, ao serem traduzidas, acabam perdendo parte de seu significado por não encontramos seu exato equivalente em outro idioma.⁵ Derrida nos apresenta duas expressões dessa natureza: *to adress*, relacionada com a já citada importância de se fazer entender na língua daqueles que irão ouvir e *to enforce the law* (ou *enforceability of law or of contract*), que se relaciona com a também já anunciada relação entre direito, força e justiça.

1. Força e direito

Considerando a impossibilidade de uma tradução⁶ que seja verdadeiramente fiel à língua original, Derrida nos conta que, ao traduzirmos a expressão *to enforce the law* para o francês (e também para o português), fazemos com que ela perca o vigor com o qual ela se expressa, de maneira clara, a força que o direito contém. Para Derrida, a expressão *to enforce the law* possui tão extraordinária pertinência em inglês exatamente pela

² DERRIDA, *Força de lei*, p. VII.

³ DERRIDA, *Força de lei*, pp. 5-7.

⁴ DERRIDA, *Força de lei*, p. 6.

⁵ A ideia de tradução presente nessa frase se refere à passagem de um idioma para outro. A questão da tradução em Derrida é um tema extremamente complexo, visto que ela se relaciona com o problema metodológico da própria desconstrução. Em verdade, ao abordar o tema, seria mais apropriado mencionar a ideia de *intraduzível*, que não se relaciona com a superioridade do original, mas sim com o “elemento perturbador da reapropriação de sentido que faz parte de toda tradução; introduzível é aquilo que perturba a nomeação, a passagem à língua realizada pelo processo tradutório” (SISCAR, 2000, p. 59).

⁶ Para Derrida (2010, p. 7), a tradução permanece sempre como um compromisso possível, embora imperfeito, entre dois idiomas. Para o autor ela, no entanto, é sempre necessária e simultaneamente impossível em um sentido de absoluto rigor (WORTHAM, 2010, p. 230).

alusão precisa que faz à força⁷ que vem do interior do direito.

Poderíamos traduzir *to enforce the law* e *enforceability of law* como *aplicar o direito* ou como *aplicabilidade do direito*. Contudo, caso quiséssemos nos manter, ainda que na medida do possível, fiel às locuções originais, teríamos que dizer *aplicar o direito pela força* ou, ainda, *aplicabilidade do direito pela força*. Segundo Derrida,⁸ “a palavra ‘*enforceability*’ chama-nos, pois, à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo*, a priori, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser ‘*enforced*’, aplicado pela força”.

Ao traduzir *enforceability* como *aplicabilidade pela força*, consideramos ser essa aplicabilidade não uma possibilidade exterior ou secundária, mas sim a força essencialmente implícita no próprio direito ou no conceito de justiça enquanto direito (da justiça que, na medida em que se torna lei e da lei que é direito). De acordo com Negrís, a força a qual Derrida se refere seria anterior ao direito. Segundo o autor “a força seria um ‘a priori’ do direito. Isso significa dizer que a força já está contida no próprio conceito de direito, uma vez que não há direito sem aplicabilidade, sem força”.⁹

Derrida parece insistir em nos apresentar essa relação inerente entre força e direito para “preservar” a possibilidade de uma justiça que não se relacione com

o direito, ou que o exceda, ou que o contradiga, desvinculando ambos, assim, de uma relação que se expresse enquanto condição de existência.

Trata-se de uma especulação sobre as várias possibilidades de ligação entre direito e justiça. Falar em uma justiça que exceda o direito é falar em uma justiça que não seja a consequência direta da aplicação do direito. É inegável, no entanto, que, para Derrida, ambos os termos se relacionem de forma paradoxal. Por um lado, o direito, que não é em si nem justo nem injusto, necessita da justiça para justificar o uso da força, ainda que essa força seja indissociável a ele. Por outro lado, a justiça carece do direito para que seja efetivada.¹⁰

Sobre a relação entre justiça e direito, diz Derrida:¹¹

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra.

Embora ambos os conceitos não se confundam e não se relacionem enquanto condição de existência um do outro, é inegável a dependência do uso da força que implica na coerção dos sujeitos que se submetem ao direito. “Se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu

⁷ Derrida (2010, pp. 10-11) diz ter recorrido ao uso da palavra força em diversas outras oportunidades. Trata-se, aliás, de um recurso frequente e até mesmo estratégico, mas que deve ser sempre acompanhado de certa reserva ou de um certo alerta tendo em vista a possibilidade de que tal conceito se torne demasiadamente obscuro ou ocultista-místico. De forma semelhante, o emprego da palavra força deve ser cumprido com cautela para que ele não conceda à força violenta, sem regra, injusta e arbitrária, autorização ou autoridade.

⁸ DERRIDA, *Força de lei*, p. 8.

⁹ NEGRIS, *Violência sem fundamento*, p. 152.

¹⁰ NEGRIS, *Violência sem fundamento*, p. 152.

¹¹ DERRIDA, *Força de lei*, p. 30.

primeiro instante, sua primeira palavra”.¹²

Retomando a ideia de Kant presente em *Introdução à doutrina do direito*, Derrida afirma existirem leis que de fato não são aplicadas, o que não significa que elas não tenham aplicabilidade. Ao contrário, a aplicabilidade faz parte da essência do próprio direito, não podendo esse ser dela dissociado. Prosseguindo com o raciocínio, o autor ainda nos diz que, da mesma forma em que não há leis sem aplicabilidade, tampouco há aplicabilidade sem força, seja essa última direta ou indireta, sutilmente discursiva/hermenêutica ou brutal, reguladora ou coercitiva, física ou simbólica *et cetera*. Para Negris¹³ “Derrida aponta Kant como o autor da lição de que não há direito sem força, não há lei sem aplicabilidade e não há aplicabilidade da lei sem força”.

Para Derrida, Kant não compreende a força e a aplicabilidade pela força (*enforceability*) como fenômenos adjacentes ou complementares que ocorreriam apenas quando a lei é aplicada ou mantida. Ao contrário, para Kant, ambas seriam compreendidas como essenciais ao próprio conceito de direito ou, melhor dizendo, ao conceito de direito enquanto exercício da justiça.¹⁴

Kant¹⁵ diz em seu livro *A metafísica dos costumes* que o direito se apoia na possibilidade de uma coerção exterior. Para o autor, o conceito de direito deve ser fundado na possibilidade de conciliar

a liberdade individual de cada um com uma coerção que seja recíproca e universal. Essa coerção é externa ao que Kant denomina de *Direito estrito*,¹⁶ tendo em vista ser esse apartado dos preceitos de virtude, apresentando-se como puro.

Para o autor, o direito

[...] fundamenta-se, na verdade, na consciência da obrigação de cada um segundo a lei; mas, para determinar o arbítrio em conformidade com ela, não lhe é lícito nem pode, se é que deve ser puro, apelar a esta consciência como móbil; apoia-se, isso sim, no princípio da possibilidade de uma coerção exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo leis universais.¹⁷

Dessa forma, a obediência ao direito não pode ser motivada a partir consciência individual dos sujeitos, devendo, ao contrário, basear-se em uma coerção exterior que, embora compatível com a existência da liberdade de cada um, só possui aplicabilidade pela força. Para Kant,¹⁸ “direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e a mesma coisa”. Essa coerção a que Kant se refere não pode se dar de outra forma a não ser por uma certa força que seja ela mesma associada de forma inegável ao conceito de direito. Da mesma maneira, para Derrida, devemos considerar o direito como uma força autorizada que tem a aplicação justificada ou como uma força que se justifica, ainda que essa justificação não possa ser julgada como justa ou injusta. Não há, pois, para ambos os autores, direito sem força.

¹² DERRIDA, *Força de lei*, p. 17.

¹³ NEGRIS, *Violência sem fundamento*, p. 125.

¹⁴ WORTHAM, *The Derrida dictionary*, p. 53.

¹⁵ KANT, *Introdução à doutrina do direito*, p. 233.

¹⁶ Para Kant (2004, p. 232) Direito estrito é aquele que não inclui uma dimensão ética, diferenciando-se do Direito em geral que só tem por objeto o que é exterior nas ações. O Direito estrito é, portanto, “o que não exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio; pois que, então, é puro e não está misturado com preceitos de virtude. Só pode, portanto, chamar-se Direito estrito (Direito em sentido mais restringido) ao Direito completamente externo” (KANT, 2004, p. 232).

¹⁷ KANT, *Introdução à doutrina do direito*, pp. 232-233.

¹⁸ KANT, *Introdução à doutrina do direito*, p. 232.

Há, então, uma relação intrínseca e, conseqüentemente, indissociável entre aplicabilidade, lei/direito¹⁹ e força que condiciona a presença de um desses elementos à existência dos outros dois e que nos leva à seguinte indagação: como distinguir essa força de lei da violência que julgamos ser injusta ou de uma força qualquer, alheia ao direito e, portanto, ilegal?

2. Força e justiça

A partir da indagação acima somos levadas a pensar em duas forças distintas. Por um lado, a *força de lei*, com potencial para ser justa ou, no mínimo, uma força legítima ou considerada legítima que é “não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito”.²⁰ Por outro lado, temos uma violência que nada possui de justa, sendo apenas violência arbitrária, alheia ao direito e, portanto, injusta.

Tal questionamento é essencial uma vez que “existe uma autoridade – portanto, uma força legítima da forma questionadora, a respeito da qual podemos nos perguntar de onde ela tira uma força tão grande em nossa tradição”.²¹ Podemos dizer que em nossa tradição, ou seja, na tradição do direito ocidental, existe uma autoridade que extrai de sua essência uma força verdadeiramente grandiosa e que o direito ou a lei não são necessariamente a justiça ou sequer justos, mas sim

legitimados. Em verdade, a lei apenas poder tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando ela atua em conjunto com a força, elemento indissociável de sua essência a qual a lei ou o direito recorrem desde seu primeiro ato fundacional, de seu primeiro instante.²²

Retomando as ideias de Pascal²³ presente em *Pensamentos*, Derrida dá continuidade ao tema da relação entre justiça e força. Pascal²⁴ diz que “justiça, força. – É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido”.

Seguindo o que é dito por Pascal, compreendemos que aquilo que é justo deve ser seguido (seguido de conseqüências, de aplicação, deve ser *enforced*) da mesma forma em que aquilo que é o mais forte também deve ser seguido (seguido de conseqüências, de aplicação, deve ser *enforced*). Entretanto, o dever que torna factível o que é justo e o que é o mais forte não parte da mesma origem.²⁵

Deve-se seguir o que é justo por que isso é justo. Por outro lado, deve-se seguir o que é mais forte porque isso é necessário. Há, de fato, um *dever* de se seguir tanto o que é justo quanto o que é necessário, mas esse *dever* comum ao justo e ao mais forte é justo em um caso e necessário no outro. Assim, o conceito ou a ideia do justo, no sentido de justiça, implica analiticamente *a priori* que o justo seja seguido.²⁶

¹⁹ Derrida não distingue com clareza o que ele considera ser o direito ou a lei, não impondo, tampouco, limites que cerceiem as definições de cada um desses conceitos ou elementos. Para ele a diferença entre a lei e o direito, a justiça e o direito, a justiça e a lei permanecem aberta sobre um abismo (DERRIDA, 2010, p. 35).

²⁰ DERRIDA, *Força de lei*, p. 9.

²¹ DERRIDA, *Força de lei*, p. 13.

²² DERRIDA, *Força de lei*, p. 17.

²³ PASCAL, *Pensamentos*.

²⁴ PASCAL, *Pensamentos*, p. 478.

²⁵ DERRIDA, *Força de lei*, p. 18.

²⁶ DERRIDA, *Força de lei*, pp. 18-19.

A justiça sem força é impotente [por outras palavras: a justiça não é a justiça, ela não é feita se não tiver a força do ser 'enforced'; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso, pois, colocar junto a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo.²⁷

Há, então, uma ligação entre a justiça e a força, fazendo dessa última uma espécie de predicado essencial da justiça que torna a lei o que se poderia chamar de um poder mascarado segundo o qual a razão do mais forte é sempre melhor. Derrida²⁸ se questiona se a expressão “é preciso” escrita por Pascal se refere ao que é determinado por aquilo que é justo na justiça ou por aquilo que é necessário na força. O autor, no entanto, logo em seguida considera a indagação secundária, dizendo que a referida expressão possui uma significação mais profunda já que a justiça exige, enquanto justiça no direito, a atuação da força. Para Derrida:²⁹

Quanto ao ‘é preciso’ dessa conclusão (“É preciso pois colocar juntas a justiça e a força”), é difícil decidir ou concluir tratar-se de um “é preciso prescrito por aquilo que é justo na justiça ou por aquilo que é necessário na força. Hesitação que podemos considerar também como secundária. Ela flutua na superfície de um “é preciso” mais profundo, por assim dizer, já que a justiça exige, enquanto justiça, o recurso à força. A necessidade da força está, pois, implicada no justo da justiça.

Segundo Pascal,³⁰ “e assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo”. Tal consideração nos faz pensar que não obedecemos às leis ou ao direito pela justiça neles

contidos, posto que poderiam ser (e o são) tão justos quanto injustos. Ao contrário, seguimos as leis simplesmente porque são leis. Porque elas contêm em si uma força com *autoridade*.

[...] um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda a equidade, pela simples razão de ser recebida; é o fundamento místico da autoridade. Quem a remente a seu princípio a aniquila.³¹

A obediência que conferimos às leis parte de ficções legítimas que nós mesmas criamos para fundamentar a verdade daquilo que queremos que seja a justiça. O direito positivo, construído e contingente, necessita se apropriar dessa ficção de *legitimidade* para preencher o vazio deixado pelo legado do direito natural; para fazer crer justo aquilo que ele determina ser a justiça.³²

Uma vez instaurado pela mesma força que possibilita sua aplicabilidade, o direito tem, assim, instaurada sua legalidade, cuja imparcialidade em relação à justiça ou à injustiça realça seu caráter histórico, artificial e, portanto, necessariamente pós-discursivo. Faz-se necessário, dessa forma, evidenciar a coincidência entre legalidade e legitimidade em uma relação de causalidade recíproca indiferente ao que se poderia considerar como justiça.

3. Direito e justiça

Como já previamente enunciado, Derrida expõe em sua obra *Força de lei* certa relação entre direito e justiça que não se manifesta enquanto condição de

²⁷ PASCAL, *Pensamentos*, p. 480.

²⁸ DERRIDA, *Força de lei*, p. 19.

²⁹ DERRIDA, *Força de lei*, p. 19.

³⁰ PASCAL, *Pensamentos*, p. 481.

³¹ PASCAL, *Pensamentos*, p. 481.

³² ANDRADE, *Derrida e o direito*.

existência, mas que é paradoxal em virtude da dependência entre ambos: enquanto a justiça carece do direito para que seja efetivada, o direito precisa da justiça para justificar sua aplicabilidade.

Durante todo o percurso da tradição jurídica ocidental, foram inúmeras as justificações e os fundamentos que se propuseram a explicar a existência do direito. Entretanto, seja pela justificativa da vontade de Deus atrelada a uma suposta origem divina, seja afirmando que o direito se origina da pactuação entre sujeitos livres, a questão da justiça está sempre presente.³³

Ao falar sobre a possibilidade de desconstrução do direito, Derrida enuncia também o caráter histórico desse último, apontando o direito como uma construção humana e afastando-o do processo de naturalização que alguns lhe atribuem. Uma vez compreendido enquanto construção social, sua contingencialidade é demonstrada e seus limites, traçados. O direito é retirado, assim, da condição de portador da verdade, permitindo a aceitação de eventuais mudanças que venham a ocorrer em seu interior.³⁴

Para Castro³⁵, “o direito tem que se reconhecer como não possuidor da verdade absoluta e por isso mesmo ver-se obrigado a ir mudando com os tempos, caso contrário ele incorreria no grave erro de reificar a sua noção particular de justiça e acabaria “[...] excluindo toda possibilidade de essa acontecer”.

A desconstrutibilidade do direito é possível porque o direito é uma construção humana, um conjunto de infinitos atos performativos colocados sucessivamente em camadas, mas que são também mutáveis e disponíveis a alterações, já que seu fundamento último não é, de fato, fundado. E, para Derrida, é precisamente a possibilidade de sua desconstrução que pode levar ao progresso histórico do direito:

É talvez porque o direito (que tentarei, portanto, distinguir regularmente da justiça) é construível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez, na medida em que ultrapassa essa oposição que ele é construível – portanto desconstruível e, ainda mais, que ele torna possível a desconstrução que, no fundo, trata sempre de questões de direito ou relativas ao direito.³⁶

É também a possibilidade de desconstrução do direito que possibilita a desconstrução da ideia de justiça enquanto direito pois, “a justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível”.³⁷ Enquanto experiência³⁸ do impossível, a desconstrução encontra-se no limiar entre a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito, existindo exatamente onde não está presente. Segundo Derrida³⁹, devemos pensar “a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito como possibilidade do exercício da desconstrução”. Para o autor, a justiça seria a experiência daquilo que não se pode experimentar. Ela é a experiência do impossível, “uma vontade, um desejo,

³³ CASTRO, *Caminho do impossível*.

³⁴ CASTRO, *Caminho do impossível*.

³⁵ CASTRO, *Caminho do impossível*, p. 233.

³⁶ DERRIDA, *Força de lei*, p. 27.

³⁷ DERRIDA, *Força de lei*, p. 27.

³⁸ Para Derrida (2010, p. 29) “uma experiência é uma travessia, como a palavra o indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível”.

³⁹ DERRIDA, *Força de lei*, p. 28.

uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um apelo à justiça”.⁴⁰

A justiça pode ser compreendida, nesse sentido, como um processo colocado em marcha, operando entre o possível e o impossível, entre a desconstrutibilidade do direito e sua própria indestrutibilidade. Dizemos que a cada momento em que as regras são respeitadas, quando as normas não são infringidas ou quando o que deve acontecer acontece adequadamente, o direito é aplicado e respeitado. Entretanto, o mesmo não pode ser dito da justiça, pois ela, ao contrário do direito, é incalculável. Diferentemente do direito que pode ser exercido por uma decisão, a justiça de forma alguma pode ser garantida por uma regra.

Assim, não há que se falar em uma decisão que seja justa ou injusta, sendo possível apenas analisar se tal decisão foi legal ou ilegal, legítima ou ilegítima, em consonância com o direito que foi fundado e estabelecido a partir de uma força performativa. Por ser incalculável, uma decisão não pode ser analisada em termos de justiça ou injustiça.

Ademais, seria possível, então, conciliar a justiça e o direito em uma decisão ou em um único ato? Derrida faz esse questionamento levando em consideração as características de ambos: enquanto a justiça deve ser singular, referente a certos indivíduos, grupos ou existências insubstituíveis, o imperativo da justiça (justiça enquanto direito) deve ter uma forma universal que

prescreva normas gerais que se apliquem a todos.⁴¹

Para o autor é impossível a tarefa de conjecturar com certeza a esse respeito. Ainda assim, a desconstrução não pretende o abandono da questão ético-político-jurídica da justiça e da justiça como direito em uma tentativa de definir o que é justo ou injusto. “A justiça não se confunde nem com a lei nem com o direito, dessa forma, ela não é o fundamento nem da instauração do direito, nem tampouco da sua manutenção como mecanismo moderador das atitudes das pessoas em sociedade”.⁴²

4. Violência e direito ou o fundamento místico da autoridade

Assumir a historicidade e o caráter contingencial do direito é assumir também sua instituição a partir de um ato fundador. Derrida⁴³ nos conta sobre esse momento que funda e justifica o direito (e a justiça), dizendo que ele, assim como a aplicabilidade do próprio direito, necessariamente carece de uma força, que é simultaneamente poder e violência. Em verdade, o momento do ato fundador do direito, que é também o momento de *fazer a lei*, é um golpe de força sem nenhuma justificativa *a priori*. Para o autor:

[...] a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar.⁴⁴

⁴⁰ DERRIDA, *Força de lei*, p. 30.

⁴¹ DERRIDA, *Força de lei*.

⁴² ANDRADE, *Derrida e o direito*, p. 63.

⁴³ DERRIDA, *Força de lei*.

⁴⁴ DERRIDA, *Força de lei*, p. 24.

Percebemos, assim, que o direito e as leis em seu momento de fundação ou formulação não são justos nem injustos e que o direito, portanto, não se funda na justiça, mas sim em uma violência performativa presente desde o instante de sua instauração. A força performativa, a qual Derrida também atribui o nome de violência, é “sempre uma força interpretadora e um apelo à crença”.⁴⁵

Baseando-se na teoria dos atos de fala, a qual distingue linguagem performativa e linguagem constativa,⁴⁶ Derrida fala de certos enunciados que não podem ser nem verdadeiros nem falsos⁴⁷ e que contrariam aquilo que seria a essência dos enunciados constativos, os quais têm justamente a propriedade de serem falsos ou verdadeiros. “O enunciado constativo tem, sob o nome de afirmação tão querido dos filósofos, a propriedade de ser verdadeiro ou falso. Ao contrário, o enunciado performativo não pode jamais ser nem um nem outro: tem a sua própria função, serve para realizar uma ação”.⁴⁸

Os enunciados performativos realizam uma ação por si só, ou seja, eles são atos performativos pelo simples fato de serem anunciados, em uma situação na qual as próprias palavras são as responsáveis pela realização da ação. O mesmo ocorre com as leis em seu momento fundacional, uma vez impostas enquanto enunciados performativos. “Nesse sentido, quando utiliza a expressão força performativa, o filósofo

está se referindo a uma força que está sendo exercida, que está acontecendo quando é pronunciada e, por isso, essa força é também interpretadora e um apelo à crença”.⁴⁹

Tal força performativa é, aliás, o limite do discurso. Limite chamado por Derrida⁵⁰ de místico e inserido no interior da linguagem, no qual o autor inclui e delinea o conceito de *silêncio murado*. Místico porque, ainda que se crie *a priori* convenções e acordos como condições de surgimento, a origem da autoridade, em seu ato fundacional e instituidor, será sempre uma violência performativa.

Todavia, ainda que se trate de uma força violenta ou de uma violência, ela não será necessariamente injusta (assim como também não será necessariamente justa). Uma vez que a instituição ou criação de leis não pode basear-se senão nela mesma, essas leis tampouco serão legais ou ilegais em seu momento fundador. O que a violência fundadora faz é romper com a tessitura social até então vigente, estabelecendo um novo direito, uma nova ordem. Para Andrade:⁵¹

Nesse sentido, percebemos que há uma violência fundadora no instante em que um novo direito se funda no “fazer a lei”, e essa violência é “performativa” e “interpretativa”, o que nos faz pensar que desde a primeira palavra, o primeiro instante, a lei se faz impor por uma força violenta que lhe garante a aplicação [enforced].

Em seu momento fundador, havendo apenas força enquanto violência performativa do direito não há que se falar em justiça ou injustiça, havendo

⁴⁵ DERRIDA, *Força de lei*, p. 24, grifo nosso.

⁴⁶ Derrida (2010) apresenta uma firme distinção entre os termos *performativo* e *constatativo*, criticando veementemente a ideia de que a linguagem pode simplesmente constatar ou descrever aquilo que o enunciadador observa.

⁴⁷ WORTHAM, *The Derrida dictionary*.

⁴⁸ OTTONI, *Visão performativa da linguagem*.

⁴⁹ ANDRADE, *Derrida e o direito*, p. 61.

⁵⁰ DERRIDA, *Força de lei*.

⁵¹ ANDRADE, *Derrida e o direito*, p. 61.

apenas a instituição de um novo direito ou a criação de uma nova lei. Leis que são construídas e impostas pela força performativa sem nenhuma razão anterior que as justifique a não ser elas mesmas.

Palavras finais

Em seus *Ensaio*s, Montaigne⁵² escreve a respeito de um *fundamento místico* da autoridade das leis: “ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico da autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve”.

Considerando a dissociabilidade entre justiça e direito apresentada anteriormente, não há como fundar a obediência ao direito e às leis no seu caráter justo ou no potencial de justiça que elas podem apresentar, tendo em vista que tanto o direito quanto as leis podem ser tão justas quanto injustas. Em verdade, para Derrida,⁵³ a obediência advém do crédito que concedemos às leis pelo simples fato de elas serem leis, confusão ou coincidência fundamentada na relação de causalidade *naturalizada* entre legalidade e legitimidade. De acordo com o raciocínio apresentado, tal credibilidade não possui outra razão de ser ou outro fundamento.

Montaigne, na passagem acima apresentada, distingue claramente as leis e o direito⁵⁴ da justiça. Para o autor, a justiça do direito ou a justiça como direito não é justiça, pois as leis não são justas como leis ou por serem leis. Da mesma forma, não obedecemos às leis ou ao

direito porque elas são justas, mas sim porque elas têm *autoridade*.

Montaigne usa o vocábulo *crédito* que, para Derrida (2010), contém toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter místico da autoridade, pois, sob esse ponto de vista, a autoridade das leis repousaria ou basear-se-ia meramente no crédito que lhes concedemos. Trata-se, em verdade, de um ato de fé e não de um fundamento ontológico ou racional.

Em outra passagem, diz Montaigne:⁵⁵

[...] nosso próprio direito tem, ao que dizer, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça”. Nesse contexto, as ficções legítimas são absolutamente necessárias para fundar a verdade da justiça, um artifício suscitado por uma deficiência da natureza, “como se a ausência de direito natural solicitasse o suplemento de direito histórico ou positivo, isto é, um acréscimo de ficção, como – e é a aproximação proposta por Montaigne.

Não havendo outra justificativa para a obediência a não ser certa autoridade de fundamento místico, ou seja, de fundamento infundado, faz-se necessário pensar em caminhos outros que podem levar à concretização de ações justas por via que experiências que estejam para além do direito (quem sabe, talvez, em experimentações de atos políticos de *desobediência* ao próprio direito). Ao mesmo tempo, devemos pensar também em formas de resistir a essa estrutura necessariamente hierárquica e violenta a qual chamamos de direito, uma vez que a injustiça pode ser nela encontrada tanto quanto a própria justiça.

Referências

ANDRADE, Edilamara Peixoto de. Derrida e o direito: uma introdução.

⁵² MONTAIGNE, *Ensaio*s, p. 725.

⁵³ DERRIDA, *Força de lei*.

⁵⁴ Nesta passagem Derrida dá a entender a utilização de leis e direito enquanto sinônimos.

⁵⁵ MONTAIGNE, *Ensaio*s, p. 727.

Prometeus, ano 10, n. 24, pp. 57-65, set./dez. 2017.

CASTRO, Jacopo López. Caminho do impossível: arredor da noção de justiça em Jacques Derrida. *Agália*, n. 108, pp. 229-252, 2º sem. 2013.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade”*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

KANT, Immanuel. Introdução à doutrina do direito. In: KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

LUCY, Niall. *A Derrida dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2006.

NEGRIS, Adriano. Violência sem fundamento: a origem da autoridade segundo Jacques Derrida. *Análogos*, Rio de Janeiro, v. 1, pp. 151-156, 2016.

OTTONI, Paulo Roberto. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Unicamp, 1998.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

SISCAR, Marcos. Jacques Derrida, o intraduzível. *Alfa*, v. 44, pp. 59-69, 2000.

WORTHAM, Simon Morgan. *The Derrida dictionary*. London: Continuum, 2010.

Recebido em 16 de janeiro de 2022
Aceito em 28 de março de 2022



Anna O'Meara. Albany

O potencial democratizante da desobediência civil

A democratic perspective on civil disobedience

Robin Celikates*

Tradução do inglês por Bárbara Nascimento de Lima

Resumo: O presente artigo objetiva demonstrar que as principais tradições liberais da desobediência civil falham ao não conseguir capturar completamente as características específicas desse fenômeno enquanto prática de contestação genuinamente democrática e política, uma vez que a desobediência civil não pode ser simplesmente reduzida a uma compreensão legal ou ética em termos de consciência individual ou de fidelidade ao direito. Ao desenvolver essa proposta com mais detalhes, primeiro defino a desobediência civil com o propósito de explicar cuidadosamente porque o modelo liberal padrão, embora capaz de prover um ponto de partida útil, em última análise leva a uma compreensão excessivamente restrita, domesticada e higienizadora da complexa prática política que é a desobediência civil. Em segundo lugar, eu localizo a prática política da desobediência entre dois polos opostos: a política simbólica e o confronto real, argumentando que a irreduzível tensão entre esses polos explica precisamente seu potencial politizante e democratizante. Ao final, examino brevemente o papel da desobediência

civil nas democracias representativas, abordando, para tanto, uma série de argumentos recentes feitos em resposta a esse entendimento radicalmente democrático da desobediência.

Palavras-chave: desobediência civil; crítica ao liberalismo; teoria democrática; contestação política; violência e não-violência.

Abstract: The goal of this article is to show that mainstream liberal accounts of civil disobedience fail to fully capture the latter's specific characteristics as a genuinely political and democratic practice of contestation that is not reducible to an ethical or legal understanding either in terms of individual conscience or of fidelity to the rule of law. In developing this account in more detail, I first define civil disobedience with an aim of spelling out why the standard liberal model, while providing a useful starting point, ultimately leads to an overly constrained, domesticated and sanitized understanding of this complex political practice. Second, I place the political practice of civil disobedience between



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.

* Professor de Filosofia Social na Universidade Livre de Berlim e editor de comissão para a revista *Critical Times* (<https://www.dukeupress.edu/critical-times>). Anteriormente, foi Professor Associado de Filosofia Política e Social no Departamento de Filosofia da Universidade de Amsterdã (2010-2019) e membro do Instituto de Estudos Avançados de Princeton (2018-2019). Membro associado do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt-am-Main. Dirige o projeto de pesquisa "Transformações da desobediência civil", financiado pela NWO (<https://thedisobediencproject.wordpress.com/>). Seu trabalho atual se concentra principalmente nos temas da teoria crítica, desobediência civil, democracia, migração e cidadania. E-mail: r.celikates@uva.nl.

two opposing poles: symbolic politics and real confrontation. I argue that the irreducible tension between these poles precisely accounts for its politicizing and democratizing potential. Finally, I briefly examine the role of civil disobedience in representative democracies, addressing a series of recent challenges made in response to this radically democratic understanding of disobedience.

Keywords: civil disobedience; critique of liberalism; democratic theory; political contestation; violence and non-violence.

Introdução

Embora para alguns a desobediência civil nada mais é do que uma forma de chantagem política que não tem lugar uma democracia liberal governada pelo Estado de Direito,¹ outros a compreendem como uma forma de protesto politicamente inofensiva e essencialmente burguesa incapaz de desafiar o *status quo*.² Evidentemente, tais pontos de vista apresentam-se como perspectivas demasiadamente extremas e não esgotam o espectro de opiniões presentes no debate sobre o tema. De acordo com a corrente liberal dominante, a verdade sobre essa variedade de definições deve ser encontrada em um meio-termo: a desobediência civil pode ser um ato legítimo e efetivo de protesto, embora apenas sob condições claramente circunscritas e quando cumprir os requisitos normativos exigidos.

O presente artigo objetiva demonstrar que tanto a tradição liberal quanto as duas perspectivas extremas acima mencionadas falham em capturar por completo as nuances da desobediência civil enquanto prática de contestação genuinamente política e democrática que não pode ser simplesmente reduzida a uma compreensão ética ou legal em termos consciência individual ou de fidelidade ao Estado de Direito. Ao desenvolver minha perspectiva com mais detalhes, definirei, primeiro, a desobediência civil com o propósito de explicar minuciosamente porque o modelo liberal, embora interessante enquanto ponto de partida útil, em última análise leva a uma compreensão excessivamente restrita, domesticada e higienizada dessa complexa prática política. Em segundo lugar, situo a desobediência civil como uma prática política entre os polos opostos da política simbólica e do confronto real, argumentando que é precisamente a tensão irreduzível entre essas duas extremidades que explica o potencial politizante e democratizante da desobediência civil. Por último, examinarei brevemente o papel da desobediência civil em uma democracia representativa ao mesmo tempo em que tratarei de uma série de desafios recentemente levantados em resposta à compreensão radicalmente democrática de desobediência.³

¹ Um influente exemplo histórico – e o objeto de uma crítica igualmente famosa realizada por Howard Zinn – é fornecida por Abe Fortas em *Concerning dissent and civil disobedience* (publicado em 1968); para uma abordagem mais recente, cf. o texto de Anne Applebaum *What the occupy protests tell us about the limits of democracy* publicado em 2011. Perspectivas similares foram articuladas em no debate alemão por Habermas em *Civil disobedience: litmus test for the democratic constitutional state*, publicado em 1985.

² Cf., por exemplo, o texto de Peter Gelderloos *The failure of nonviolence: from the Arab spring to occupy*, publicado em 2013.

³ Eu desenvolvi essa compreensão com maior riqueza de detalhes em outros trabalhos. Cf. *Rethinking civil disobedience as a practice of contestation: beyond the liberal paradigm* (2016), *Learning from the*

1. O que é desobediência civil

A influente definição de desobediência civil criada por John Rawls provou ser eficaz por colocar a desobediência civil na agenda do pensamento político liberal. Na opinião do autor, a desobediência civil é, distinguindo-se de outras formas de resistência, “[...] um ato político público, não-violento, consciente e, não obstante, contrário ao Direito, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo”. Com sua proposta, pode-se apelar apenas ao “senso de justiça” da maioria ao mesmo tempo em que se permanece “dentro dos limites da fidelidade ao Direito”, expressa por meio da aceitação da possibilidade de punição.⁴ No debate filosófico sobre a desobediência civil, praticamente todos os aspectos de sua definição têm se mostrado controversos. Dessa forma, no presente artigo posso apenas indicar brevemente alguns dos problemas mais óbvios.

Em que consiste exatamente o critério da desobediência civil ser “pública”? Esse critério requer que as autoridades sejam informadas com antecedência sobre o ato de desobediência, tal como sugerem Rawls e Habermas?⁵ Não é difícil perceber que o exercício e a efetividade de formas já consolidadas de desobediência civil, como o bloqueio de rodovias, a ocupação de universidades ou a obstrução da deportação dos assim chamados ‘imigrantes ilegais’ dependem

necessariamente de não avisar previamente as autoridades. Da mesma forma, o critério da não-violência oferece problemas similares. A ideia de ‘civil’ implica realmente a ‘não-violência’, no sentido de uma desobediência puramente simbólica, como afirma Habermas,⁶ ou a não-violência é conciliável com formas específicas de coerção – como, por exemplo, restringir a liberdade de ir e vir de transeuntes –, com a violência contra coisas (como prédios e carros) e com a violência contra si mesmo? Sem problematizar como a violência e a não-violência são compreendidas tanto na teoria quanto na prática e sem dar muita atenção em como essa distinção é instrumentalizada na esfera política, insistir na obrigatoriedade da não-violência nas formas ‘civis’ de contestação é, ao mesmo tempo, política e teoricamente problemático. Em vários países, sentar-se coletivamente em um determinado local e invadir ou causar danos à propriedade privada pode configurar (não apenas no discurso público, mas também no âmbito judicial) atos de coerção violenta comparáveis a sérias violações à integridade física de pessoas reais. Mais recentemente, formas digitais de desobediência civil – desde o vazamento de informações por *Wikileaks* e por Edward Snowden até o *Distributed Denial of Service* [DDoS] do *Anonymous* – são criminalizadas como formas de *cyber-vandalismo* e *terrorismo*.⁷ Como consequência, seus ativistas estão sendo processados, condenados e encarcerados sem nenhum

streets: civil disobedience (2015), *Civil disobedience as a practice of civic freedom* (2014), *La désobéissance civile: entre nonviolence et violence* (2013), *Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie: Konstituierende vs. konstituierte Macht?* (2010).

⁴ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 404.

⁵ HABERMAS, *Civil disobedience*.

⁶ HABERMAS, *Civil disobedience*.

⁷ Cf. o texto *Hacker, hoaxer, whistleblower, spy: the many faces of anonymous*, publicado em 2015 e escrito por Gabriella Coleman. Cf. também sua recente palestra *How anonymous (narrowly) evaded the cyber-terrorist rhetorical machine*, proferida em 2015 e disponível no Youtube.

reconhecimento do caráter político e moral de suas ações. O padrão que emerge aqui é uma característica da tolerância repressiva presente na proposta de Marcuse: governos adotam uma estratégia de dividir e governar quando se trata de protestos, retratando e celebrando certas formas de protesto (boas em termos de quem protesta, como o protesto ocorre e com qual objetivo) ao mesmo tempo em que rotulam e reprimem outras formas de protesto – em geral aquelas organizadas e executadas por grupos marginalizados, taxando-os de violentos, rudes e criminosos. Nesse contexto, descrever um evento, pessoa ou grupo como ‘violento’, ao contrário de ser uma observação neutra, é, em verdade, uma ação discursiva politicamente carregada que tem o potencial de reproduzir formas de exclusão e marginalização que não raro são racializadas e engendradas.⁸ Por essa razão, uma categoria fixa de não-violência demonstra ser de uso limitado para uma análise da desobediência caracterizada por sua realidade política e social.⁹

Devemos também nos perguntar como os aspectos comunicativos e simbólicos da desobediência civil se relacionam com as formas de ação direta que frequentemente vão além do apelo moral. Sob esse ponto de vista, é difícil compreender porque casos paradigmáticos de desobediência civil¹⁰ como bloqueios, confrontos diretos ou até

mesmo sabotagens¹¹ – conquanto sejam até certo ponto autocontidos e seus esforços comunicativos possam ser percebidos – devem ser excluídos, por definição, da categoria de desobediência civil, independentemente do que alguém possa pensar a respeito de sua justificativa em casos concretos.¹² Dentro desse contexto, o objetivo de persuadir terceiros inviabiliza a tentativa de aumentar significativamente os custos econômicos e simbólicos de um determinado curso de ação (como deportar refugiados, por exemplo). Em vários casos, parece óbvio que os aspectos simbólicos e materiais ou confrontantes da desobediência civil estão necessariamente conectados – pense, por exemplo, na campanha DDoS ‘*Deportation class*’ contra a Lufthansa com o objetivo de forçar a companhia aérea a repensar seu envolvimento lucrativo com a deportação de refugiados em colaboração com as autoridades alemãs.¹³ Como veremos na próxima seção, a conexão não pode ser explicada como uma mera questão de circunstâncias contingentes, constituindo, ao contrário, parte da própria prática da desobediência civil.

Considerando os sempre lembrados casos paradigmáticos de Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr., devemos nos perguntar se, de fato, tais acontecimentos foram situações nas quais houve apelo ao senso de justiça da maioria (seja lá como isso

⁸ Cf., por exemplo, o texto *Nonviolence as compliance*, publicado em 2015.

⁹ Para uma discussão mais aprofundada, cf. meu texto, *La désobéissance civile*.

¹⁰ Pode-se considerar como casos paradigmáticos de desobediência civil, por exemplo, o bloqueio do transporte de lixo atômico, o confronto direto com forças de segurança que isolam locais de reunião com o objetivo de impedir os cidadãos de exercerem seu direito de protestar ou a sabotagem instalações para testes de animais ou instalações construídas em territórios em disputa.

¹¹ Em relação à construção de instalações em territórios em disputa, pense nas formas de resistência realizadas pelos membros das Primeiras Nações dos Estados Unidos da América. Cf. SIMPSON, *Mohawk interruptus*.

¹² Cf. BROWNLEE, *Conscience and conviction* e BROWNLEE, *Race, rioting and civil disobedience*.

¹³ Para mais informações sobre essa discussão cf. SAUTER, *The coming swarm*, que infelizmente contém alguns equívocos em relação aos processos judiciais subsequentes aos fatos.

possa ser identificado) e se eles lutaram para mudanças dentro do próprio sistema – e o que significaria para nosso conceito de desobediência civil caso eles houvessem buscado uma mudança contra o sistema vigente (e o que significaria para a compreensão da nossa prática se parássemos de analisar esses casos como paradigmáticos, o que é, claro, outra opção). Tanto nesses casos como em outros, a desobediência civil parece estar em conflito e dirigida contra os sentimentos morais da maioria; não raro, são precisamente os fracassos de um senso de justiça equivocado que toram a desobediência civil necessária em primeiro lugar. Dessa forma, o caso de Martin Luther King Jr. e do movimento por direitos civis dos EUA revelam que não é claro se eles objetivavam simplesmente uma correção mais ou menos pontual dentro do sistema já existente ou se a desobediência por eles cometida tinha o intuito de questionar a legitimidade geral do sistema. Da mesma forma, vários dos movimentos civis que emergiram nos últimos anos – desde o Occupy por meio dos Indignados até o ativismo que defende os refugiados – de fato questionam a legitimidade de características essenciais do sistema existente sem, no entanto, deixarem de ser civil. Embora isso pareça depender de como o ‘sistema’ é definido aqui, as restrições impostas por Rawls se colocam em tensão com uma atitude muito mais radical que é caracteristicamente expressa na declaração de King Jr. de que “a coisa a fazer é se livrar do sistema”.¹⁴

Nesse contexto e levando em consideração a injustiça estrutural das condições políticas e sociais que os

autores acima citados enfrentavam, parece duvidoso supor que Thoreau, Gandhi e King se considerassem sujeitos ao dever de prover uma justificativa para suas ações – embora fornecer justificativas e dirigir-se ao público constituía, é claro, parte tanto de sua estratégia política quanto do *ethos* político que incorporavam. Como aponta David Lyons, “nenhum desses três autores compreendia o sistema vigente como ‘razoavelmente justo’ ou tampouco aceitava uma presunção moral que favorecia a obediência à lei”.¹⁵ Sob essas condições, o requisito geral de que as ações de desobediência devem permanecer “dentro dos limites da fidelidade ao direito” para ser consideradas como desobediência civil deixa de ser plausível, ainda que, por uma miríade de razões complexas – algumas delas mais estratégicas e políticas do que princípios e baseadas nas leis – Thoreau, Gandhi e King continuaram a apelar ao Direito.

Essa linha de pensamento também provoca dúvidas sobre a suposição de que aqueles que desobedecem são realmente obrigados a aceitar a punição de seus atos. Aqui, algumas das razões que geram dúvidas se relacionam com a expectativa razoável de um julgamento justo – como no caso de Snowden¹⁶ – enquanto outros decorrem de um exame mais atento das evidências históricas. Como afirma Erin Pineda em um artigo recentemente publicado:

O discurso de cadeia, prisão e punição que surgiu pela primeira vez nos *sit-ins* em 1960 complica a ideia de que aceitar ser preso significa delimitar a forma de protesto ou sinalizar a legitimidade geral do Estado. Ao contrário, no contexto do movimento por direitos civis no início da década de 1960, a

¹⁴ KING Jr., *Love, law, and civil disobedience*, p. 47, tradução nossa.

¹⁵ LYONS, *Moral judgment, historical reality, and civil disobedience*, p. 33, tradução nossa.

¹⁶ Cf. o texto de William Scheuerman, *Whistleblowing as civil disobedience: (mis)Reading justification and strategy from SNCC to Snowden*, publicado em 2014.

ideia era frequentemente o oposto: multiplicar os protestos em novas arenas, estender e intensificar a crítica das redes interligadas de instituições injustas, a fim de aproveitar o tempo de prisão como uma forma de construir solidariedade ao mesmo tempo em que também perturba o funcionamento institucional e – talvez ainda de forma mais criativa – promulgar agenciamento e liberdade em meio à dominação e ao encarceramento. Além disso, embora o apelo à consciência foi certamente um objetivo que permitisse suportar a prisão voluntária, ele não foi o único e nem talvez o mais importante.¹⁷

Considerando que as questões levantadas aqui a respeito da definição liberal demonstram que seus elementos estão longe de ser perfeitos e incontestáveis, parece apropriado definir a desobediência civil de uma forma que seja menos exigente sob o ponto de vista normativo e, conseqüentemente, menos restritiva. Assim sendo, pode-se definir a desobediência civil como um ato de protesto coletivo intencionalmente ilegal e baseado em princípios (em contraste com a ideia de protesto legal, com a noção de uma ação criminosa ‘comum’ e com a proposta de uma revolta ‘imotivada’),¹⁸ com o qual os cidadãos¹⁹ têm o objetivo político de alterar leis, políticas e instituições específicas de maneiras que podem ser percebidas como ‘civis’ (em contraste com a objeção de consciência, que é protegida em alguns Estados como um direito fundamental e que não visa tais mudanças). Aqueles que praticam atos civis e cívicos de desobediência e de contestação continuam a agir como cidadãos – eles exemplificam o que

significa ser um cidadão ao reafirmar sua atuação política contra formas de dominação, exclusão e marginalização comumente invisíveis e politicamente arraigadas. Ao agirem enquanto cidadãos, eles reconhecem uma espécie de vínculo civil com seus adversários, o que anda de mãos dadas com certas formas de autocontrole e autolimitação (excluindo ações paramilitares que objetivam a destruição do inimigo) que são mais flexíveis e menos restritivas do que a ênfase liberal de desobediência civil no caráter não-violento, simbólico e obediente à lei.

Essa definição minimalista deixa propositalmente em aberto se a desobediência civil deve ser sempre pública, não violenta, direcionada apenas às instituições estatais, limitada em relação aos seus objetivos e restrita a simplesmente corrigir o sistema dentro de seus limites existentes. Igualmente, essa definição deixa em aberto se aceitar a punição estatal é também um critério necessário. Obviamente, esses critérios desenvolvem um papel importante ao responder se os atos concretos de desobediência civil são justificáveis. Todavia, é um erro incluí-los dentro da própria definição de desobediência civil. Apesar da desobediência civil ser distinta da oposição legal, da revolução e de outras formas de resistência, esses limites são politicamente contestados na prática e provavelmente não podem ser tão facilmente delineados como a teoria sugere.²⁰ Pelo menos não por essa razão: a questão da definição não deveria se

¹⁷ PINEDA, *Civil disobedience and punishment*, p. 10, tradução nossa.

¹⁸ Obviamente, embora tumultos (*riots*) não se enquadrem exatamente na categoria de desobediência civil, essas ações podem ser politicamente motivadas e até mesmo politicamente legítimas. Cf., por exemplo, o texto *The hidden morale of the 2005 French and 2011 English riots* de Ferdinand Sutterluty e o texto *Uprisings in the Banlieues* de Etienne Balibar.

¹⁹ A noção de cidadão aqui utilizada deve ser compreendida em sentido amplo, ou seja, para além na noção de sujeitos que são reconhecidos como cidadãos por um Estado específico.

²⁰ Para uma perspectiva mais histórica, cf. *Disobedience in Western political thought: a genealogy* de Raffaele Laudani, publicado em 2013.

misturar com a questão da justificativa ou até mesmo da estratégia.

As limitações da perspectiva liberal da desobediência civil e a necessidade de uma perspectiva mais democrática, pluralista e baseada na experiência prática se tornam ainda mais evidentes quando nos voltamos ao viés liberal para lidar com a questão da justificativa da desobediência civil. Seguindo a proposta de Rawls, os teóricos liberais tendem a justificar a desobediência civil com base nos princípios de justiça e direitos individuais. Todavia, o foco nos direitos fundamentais tende a tirar de vista certas formas de desigualdade socioeconômicas, bem como déficits institucionais e procedimentais de um sistema político democrático que impede a participação efetiva no processo legislativo. Devemos nos lembrar, afinal, que essas falhas também podem ser utilizadas como justificativa para atos de desobediência civil. A partir dessa perspectiva, a desobediência civil entra em foco como uma força democratizante e não como uma simples resposta transitória em circunstâncias excepcionais e extremas.

Nesse contexto, ela se apresenta como parte integral de qualquer sociedade democrática complexa, fazendo-se necessária em razão dos defeitos constitutivos institucionais dessa mesma sociedade. A desobediência civil objetiva, por exemplo, iniciar ou reabrir o debate, especialmente quando os cidadãos são confrontados com “as falhas do governo para debater ou implementar opções de políticas nas quais a discussão ou realização dessas opções é obstruída pelo fenômeno da inércia deliberativa”.²¹ Eu vou retornar a essa importante adição à perspectiva

liberal sobre justificativas para a desobediência civil na terceira seção deste artigo.

2. Desobediência civil entre políticas simbólicas e confronto real

Como observado, duas das mais proeminentes tradições da desobediência civil, quais sejam, as de Rawls e Habermas, evidenciam seu caráter fundamental ou exclusivamente simbólico. Além dos problemas conceituais que essa ideia levanta, ela também ameaça reduzir a desobediência civil a um mero apelo moral, o que deposita todas as esperanças em uma resposta coletiva a um apelo razoável. Ao contrário, a fim de ser politicamente efetiva, a desobediência civil parece requerer um momento de confronto real que vai além das formas de apelo simbólicas e razoavelmente restritas permitidas pelas instituições políticas existentes. Todavia, como a relação entre o simbólico e a dimensão confrontante da desobediência deve ser compreendida? Dois caminhos se apresentam como resposta.

Em primeiro lugar, pode-se adotar uma perspectiva militante a respeito da violência. A partir desse ponto de vista, uma oposição ‘não-violenta’ é frequentemente diagnosticada como baseada em uma forma fundamental de autoengano: sua essência autopacificadora, em última instância, equivale à auto-neutralização política. Um exemplo dessa posição pode ser encontrado no contexto dos debates sobre a militância dentro da esquerda radical. Como apresentado em um relato sobre os protestos relativamente

²¹ SMITH, *Civil disobedience and deliberative democracy*.

violentos contra a cúpula do G8 em Heiligendamn, na Alemanha, em 2007:

Para muitas pessoas, isso não foi sobre 'estabelecer um diálogo' com os poderes estabelecidos, ou sobre 'ser ouvido', ou, ainda, sobre uma 'crítica construtiva' (i.e., ser parte da organização de como o capital é valorizado). Os protestos de Rostock são um dos poucos sinais contra a cúpula dos auto-declarados líderes mundiais que não puderam ser integrados ou, de certa forma, reinterpretados. Aqui, símbolos do sistema capitalista foram atacados, sejam bancos ou policiais, com o objetivo de dizer 'Não'... o slogan "Ataque o capitalismo" foi agressivamente implementado em 02 de junho de 2007.²²

Além de formulações específicas e da equação de instituições ('bancos') e indivíduos que trabalham para instituições ('policiais') que podem ser consideradas problemáticas, essa afirmação parece ser um exemplo de uma compreensão militante equivocada de ativismo que adere à noção fantasmática (e de certa forma masculinista e "manarquista")²³ de confrontar o aparato estatal (ou 'sistema') nas ruas. Tal abordagem, – embora aponte corretamente para o fato de que os protestos possam ser poderosos 'sinais' políticos – ameaça exagerar e hipostasiar o significado do momento do confronto real sob o risco de deixar escapar a necessidade e a complexidade da mediação simbólica que é constitutiva para qualquer prática política que pretenda manter sua civilidade e não se transformar (e desmoronar) em um confronto militarista. Esse parece ser exatamente o tipo de erro que Wendy Brown diagnostica em relação à problemática tendência dentro do movimento Occupy que ameaça debilitar seu potencial radicalmente emancipatório e democrático:

A política, o Estado, os confrontos cara-a-cara com o que era considerado a face do poder, tornaram-se distrações ao ponto da absorção, o que eu gostaria de chamar de uma *edipalização*, e a personificação do poder no pai, no Estado, nos policiais, ou no reitor de uma universidade. Uma vez que você faz isso, você perde de vista o contexto geral e a agenda em questão.²⁴

Por outro lado, pode-se também argumentar que, como um segundo e mais promissor caminho de se abordar a questão, a desobediência civil tem, de fato, uma dimensão irrevogavelmente simbólica. Todavia, a desobediência civil não pode ser reduzida a essa dimensão, já que, sem momentos de confronto real, ela perderia também seu poder simbólico, transformando-se em um mero apelo à consciência dos poderes constituídos e da maioria que os apoia. A necessidade de ir além do meramente simbólico se baseia, conseqüentemente, na própria função simbólica da desobediência civil, sendo uma condição de sua efetividade.

A desobediência civil é uma forma de prática política que basicamente depende de encenações e re(presentações) – mais do que outras formas de ação política. Esse é o caso em pelo menos duas circunstâncias, ambas vinculadas a momentos de confronto. Inicialmente, como Martin Luther King Jr. já observou, a desobediência civil atua em primeiro lugar como uma dramatização: "ações diretas não-violentas procuram criar tamanha crise e abrigar tamanha tensão que a comunidade que constantemente se recusou a negociar é forçada a confrontar a questão. Ela busca dramatizar o problema até que ele não possa mais ser ignorado"²⁵. Esse efeito simbólico da desobediência civil, no

²² RILLING, *A question of violence*. Cf. também GELDERLOOS, *The failure of nonviolence*.

²³ anarquista masculinista. (N.T.)

²⁴ CELIKATES; JANSEN, *Reclaiming democracy*.

²⁵ KING Jr., *Letter from Birmingham City Jail*.

entanto, evidentemente depende da eficácia de suas estratégias de confronto – caso contrário, tal efeito simplesmente desapareceria. Em segundo lugar, a prática da desobediência civil está sempre associada às lutas simbólicas, sobretudo em relação à própria nomenclatura *desobediência civil*. As lutas são simbólicas, mas elas não são somente simbólicas, uma vez que elas possuem consequências políticas e jurídicas tangíveis em termos de como o grande público e o sistema jurídico reagem aos atos de desobediência. Consequentemente, essas lutas envolvem conflitos sobre como práticas de confronto real – tal como bloqueios, ocupações, ações DDoS – são consideradas ou taxadas pelo público em geral e, mais especificamente, pelo Estado (ex.: taxadas de cyberterrorismo). Uma teoria crítica da desobediência civil não pode se colocar à parte dos conflitos pela terminologia e enquadramento que são inevitavelmente parte de qualquer luta política.

Em outras palavras, nem o aspecto da dramatização e tampouco a centralidade das lutas simbólicas pode ser adequadamente compreendida se a desobediência civil é reduzida a um protesto puramente simbólico. A desobediência civil pode funcionar como um protesto simbólico somente se ela envolver momentos de confronto real, como as práticas de bloqueio e ocupação que, às vezes, conterão elementos da violência (especialmente se a destruição da propriedade privada e o bloqueio de avenidas e prédios – formas de ações que claramente pertencem ao repertório da desobediência civil – são percebidas enquanto violentas). Ao mesmo tempo, a desobediência civil apenas pode funcionar enquanto um confronto real somente se aqueles que a praticam restarem cientes de sua irredutibilidade

à dimensão simbólica, ou seja, do fato de que seus efeitos não podem ser separados de suas mediações simbólicas e da captação comunicativa na esfera pública. Essa dimensão parece ter sido esquecida por aqueles que compõem parte da esquerda militante, insatisfeitos com a prática demasiadamente restrita da desobediência civil que é guiada pela ideia fantasmagórica de que o Estado é um monstro sem coração e que devemos (e podemos) lutar diretamente nas ruas. A alternativa dualística da verdadeira militância *versus* o puro simbolismo, como consequência, arrisca perder a complexidade dessa prática política e de seu potencial democratizante.

3. O papel democratizante da desobediência civil

A diferença entre uma perspectiva liberal (mais orientada por direitos) e uma perspectiva democrática radical da desobediência civil (que situa a desobediência civil dentro da tensão acima explicada) é também evidente no contexto do papel dessa prática contestatória em sociedades mais ou menos democráticas-liberais. Considerando que sob o ponto de vista de uma perspectiva liberal a desobediência civil aparece principalmente como uma forma de protesto consciente realizada por titulares de direitos individuais contra governos e majorias políticas que transgridem os limites estabelecidos por princípios e valores morais garantidos constitucionalmente, uma perspectiva democrática radical não vê a desobediência civil a partir de características que a limitam. Uma perspectiva democrática radical, ao contrário, a percebe antes como a expressão de uma prática democrática de autodeterminação coletiva e como um

contrapeso dinamizador às tendências enrijecidas das instituições estatais.²⁶

No contexto dos sistemas políticos existentes, os processos políticos de deliberação e tomada de decisão são distorcidos por déficits democráticos estruturais quase inevitáveis – por exemplo, nas dimensões de representação, participação e deliberação, mas também devido à influência de diferenças assimétricas de poder no debate público, discursos hegemônicos e autoconcepções ideológicas.²⁷ Esse fato constitui o ponto de partida do conceito democrático radical de desobediência civil. Considerando essas deficiências estruturais da democracia, a desobediência civil pode ser entendida como uma forma de empoderamento democrático que visa uma forma mais intensa e/ou mais extensa de autodeterminação democrática.²⁸ Portanto, não se trata tanto de prevenir ou implementar uma determinada política. Ao contrário, trata-se de iniciar ou retomar o engajamento político. Em vez de ser vista como ações de portadores de direitos individuais, a desobediência civil surge, assim, como uma prática essencialmente coletiva e política de contestação, em que a forma vertical de autoridade estatal – poder constituído – é confrontada com o poder constituinte horizontal da associação dos

cidadãos ou dos governados.²⁹ Uma vez que é improvável que esses déficits estruturais – apesar de todas as promessas de representação e participação – sejam resolvidos dentro das instituições existentes, formas ativistas de protesto político, como a desobediência civil, desempenham um papel central em uma democracia. E, embora as motivações por de trás dessas formas de protesto sejam muitas vezes substanciais, sua justificativa segue uma lógica processual e não de conteúdo, apontando para problemas com o *input* e a organização ou processo de formação democrática de opinião e vontade, e não com o *output* ou decisões que esses processos geram. Do ponto de vista da teoria democrática deliberativa, por exemplo, a desobediência civil pode ser exigida em situações de ‘inércia deliberativa’, ou seja, em situações em que bloqueios ou distorções em processos institucionalizados de formação de opinião e vontade impedem certos tópicos, argumentos ou posições de entrar no debate público. Ou, ainda, quando tais bloqueios e distorções prejudicam a tradução de opiniões públicas amplamente compartilhadas no processo formal de tomada de decisão.³⁰ Nesses casos, mesmo formas de desobediência disruptiva e não deliberativa – que não parecem visar diretamente a persuasão racional, que podem envolver pressão ou mesmo

²⁶ Cf. *Civil disobedience* de Hannah Arendt e *Democracy and the politics of extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* de Andreas Kalyvas.

²⁷ Cf. o texto de Iris Marion Young *Activist challenges to deliberative democracy*. Como argumento por David Lefkowitz, até mesmo em um Estado democrático e liberal no qual os cidadãos têm o dever de obedecer às leis – i.e., em uma situação na qual, sob meu ponto de vista, é significativamente mais idealista do que os sistemas políticos existentes – em circunstâncias caracterizadas pela necessidade de ações coletivas e dissenso sobre as formas específicas de ações coletivas que devem ser empreendidas, o dever moral dos cidadãos de participar leva ao direito moral à desobediência civil. Cf. *On a moral right to civil disobedience*, tradução nossa.

²⁸ Cf. o texto de Daniel Markovits *Democratic disobedience*, o texto de James Tully *On global citizenship* e o texto de Claire Moulin-Doos *CiviC disobedience: taking politics seriously*.

²⁹ Cf. *Civil disobedience* de Hannah Arendt, *Sur la désobéissance civique* de Etienne Balibar e, para uma discussão mais detalhada, *Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie* de Robin Celikates.

³⁰ SMITH, *Civil disobedience and deliberative democracy*. Para uma discussão sobre esse ponto de vista, Cf. *William Simith: civil disobedience and deliberative democracy* de Robin Celikates.

coerção, e que correm o risco de minar a qualidade deliberativa e o respeito deliberativo – podem desempenhar um papel importante para a deliberação ou para o aprimoramento da deliberação. E, de fato, os próprios movimentos de desobediência podem ser deliberativos em termos de sua motivação, organização e efeitos de curto e longo prazo.

Para encerrar, gostaria de abordar uma série de objeções a essa proposta de virada democrática. Bill Scheuerman recentemente argumentou vigorosamente que tal visão sobre desobediência civil corre o risco de cair em um “antilegalismo problemático”.³¹ Longe de ser um tipo de ‘antilegalismo’, no entanto, essa posição simplesmente explicita as implicações da observação de Hannah Arendt de que, para evitar concepções errôneas sobre o que a lei pode alcançar, temos que reconhecer que “[...] a lei pode, de fato, estabilizar e legalizar a mudança uma vez que ela tenha ocorrido, mas a mudança em si é sempre o resultado de uma ação extralegal”.³² Pode ser que Arendt exagere em sua opinião, e pode ser verdade, como Scheuerman aponta, que “ações legais muitas vezes têm implicações que transcendem o contexto no qual elas estão inseridas, resultando em consequências politicamente transformadoras”. Entretanto, esses

efeitos geralmente dependem de formas verticais de reivindicação – nem todas exclusivamente simbólicas ou comunicativas em sentido estrito – que são empurradas para fora do ordenamento jurídico e que muitas vezes dependem de outros canais que não os oficiais fornecidos pelo sistema existente para até mesmo se fazerem ouvir.

Além disso, como Arendt concordaria, há alguma plausibilidade na afirmação de Scheuerman de que sem um “sistema de direito compartilhado e obrigatório que realize com sucesso um quociente substancial de virtudes jurídicas” nenhum sistema político legítimo e estável pode existir. Todavia, disso não decorre – especialmente sob a forma de uma “razão simples, mas decisiva” – que a fidelidade à lei, tal como ela existe, com suas reivindicações de fato sobre nossa obediência aqui e agora, é exigida em igual medida de todos aqueles que estão sujeitos ao Direito.³³ Da mesma forma, é correto afirmar que “em um contexto pluralista, mesmo apelos de consciência bem formulados provavelmente parecerão subjetivos e insustentáveis para nossos compatriotas; [...] e argumentos políticos controversos não parecerão menos”. No entanto, a ideia de que o Direito – enquanto “um código público compartilhado” – poderia “oferecer uma linguagem normativa

³¹ Essa citação, assim como as seguintes, estão presentes na contribuição de William Scheuerman para a obra na qual o original deste texto se encontra. Cf. também SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience: an anti-legal turn?*. Aqui, eu devo me limitar a uma resposta breve à crítica feita por Scheuerman à desobediência civil. Minha resposta, todavia, não faz jus às complexidades e aos desafios que a posição de Scheuerman levanta. Eu comento mais detalhadamente acerca do trabalho do autor em um artigo que ainda está sendo escrito.

³² ARENDT, *Civil disobedience*.

³³ Como argumentado por Tommie Shelby, a falta de justiça em uma estrutura básica e a necessidade legítima de defender o respeito próprio pode alterar o conjunto de obrigações e, conseqüentemente, a base em potencial para a resistência que nós podemos legitimamente atribuir àqueles que estão sistematicamente em desvantagem. Cf. *Justice, deviance, and the dark Ghetto* de Tommie Shelby. Apesar de parecer que a categoria de desobediência civil deixa de ser aplicável sob certas circunstâncias, já que ela pressupõe uma obrigação de obedecer ao Direito, esse não é necessariamente o caso. Ao invés de pressupor conceitualmente uma obrigação de obediência ao Direito, a desobediência civil também pode ser percebida como um fenômeno que pressupõe um dever muito mais frágil de justificação nas situações em que a desobediência de alguém infringe os direitos de terceiros ou impõe um custo significativo tanto em terceiros como na população em geral.

coletiva e comum que nem a consciência privada nem as ideias políticas controversas podem substituir ou suplantam” pressupõe uma imagem do Direito – do processo legiferante, da implementação das leis e dos processos decisórios – que é altamente contrafactual e idealizadora. Além disso, essa ideia está fundamentalmente em desacordo com as experiências do dia-a-dia que os cidadãos oprimidos e marginalizados (assim como os não-cidadãos residentes ou migrantes “irregulares”) sofrem quando a lei os confronta – experiências que muitas vezes estão impulsionando atos de desobediência (pense no movimento *Black Lives Matter*).³⁴ Ademais, esse argumento corre o risco de introduzir uma dicotomia entre “política controversa” e “lei incontroversa”, uma questão profundamente problemática tanto do ponto de vista político quanto teórico. É claro que, sob certas circunstâncias, pode ser verdade que a desobediência civil ‘funciona melhor’ dentro dos limites da fidelidade à lei “[...] e é mais bem justificada como parte de um apelo mais fundamental a um sistema mais amplo de legalidade” (uma explicação pluralista como a defendida aqui pode reconhecer isso, mas se esse é o caso, ele depende do contexto). A suspeita que motiva a perspectiva democrática é que essas circunstâncias estão longe de ser típicas, mesmo em sociedades mais ou menos democráticas sob a égide do Estado de Direito. Na verdade, a meu ver, é a perspectiva democrática que, por sua lógica de justificação processual e não substancial, ajusta-se melhor às circunstâncias do pluralismo que Scheuerman esboça: em vez de argumentar pela incompatibilidade substancial de certas leis ou políticas com princípios de justiça ou a lei como um

‘código público compartilhado’, a desobediência democrática aponta para déficits procedimentais e democráticos que torna censurável o processo de formação de opinião e a vontade e de tomada de decisão independentemente de se achar seu resultado substancialmente problemático ou não.

Contra e além do foco ético unilateral na consciência individual e do foco liberal-constitucionalista nos direitos individuais, princípios constitucionais e procedimentos institucionalizados, a perspectiva radicalmente democrática insiste no potencial democratizante da desobediência civil como prática de cidadãos que não percebem outra alternativa (institucionalizada e legalizada) para expressar seus próprios pontos de vista e contestar as políticas de seus governos e outras instituições (incluindo instituições privadas) que efetivamente os governam (mesmo quando seus próprios direitos básicos podem não estar diretamente em jogo, como protestar contra as decisões do governo de ir à guerra, construir usinas nucleares ou ignorar as mudanças climáticas). Como tal, é vital revigorar o que resta das energias políticas anárquicas da esfera pública e pressionar ou “incentivar” as instituições a prestar mais atenção aos pontos de vista e demandas articuladas por aqueles que carecem de uma voz institucionalizada ou institucionalmente reconhecida.

A desobediência civil como forma episódica, informal e extra ou mesmo anti-institucional de ação política permite que os cidadãos (e mesmo aqueles que estão excluídos desse *status*, como “migrantes irregulares” e “*sans papiers*”) protestem e participem, quando – como é frequentemente o caso, mesmo em

³⁴ Cf., por exemplo, *After Ferguson* de Brandon M. Terry.

democracias representativas mais ou menos funcionais, mas cada vez mais disfuncionais – os canais de ação e comunicação institucionais oficiais e regulares estão fechados para elas ou são ineficazes para transmitir suas reivindicações e objeções. Além disso, essas instituições e canais são muitas vezes limitados, tornando impossível ou, ao menos, extremamente difícil para os cidadãos acessá-los ou se fazer ouvir por meio deles. Dessa forma, essas próprias instituições e canais tornam-se obstáculos à ação democrática. Nesse contexto, a desobediência civil e a contestação política em sentido amplo podem cumprir a função de corretivo dos déficits democráticos que parecem ser uma parte estrutural dos estados liberais existentes. A desobediência civil, portanto, tem o potencial de permitir a participação coletiva nos espaços em que ela é bloqueada ao invés de reforçada por processos políticos institucionalizados.

Essa linha de argumentação não pretende substituir o modelo liberal dominante de desobediência, mas sim destacar as maneiras pelas quais essa concepção oculta características essenciais – relativas à definição, justificação e papel – da prática da desobediência civil tal como ela tem sido historicamente desenvolvida (e como ela é exercida no presente). Partindo uma perspectiva pluralista, o problema, portanto, não é que o modelo liberal esteja completamente equivocado, já que ele identifica e desenvolve sistematicamente aspectos importantes da prática da desobediência civil. Ao contrário, a crítica aqui presente incide em sua generalização, que leva a restrições indevidas que são problemáticas tanto do ponto de vista político como também do ponto de vista teórico. Contra estas

restrições, faz-se importante sublinhar o potencial democratizante da desobediência que se move entre os polos da política simbólica e do confronto real, mantendo vivas as dúvidas sobre as reivindicações do sistema político e seus representantes e questionando se a democracia foi de fato concretizada e se tudo o que precisamos para uma maior democratização são os procedimentos e instituições que esse sistema oferece. Para evitar o risco de perder ou marginalizar essa dinâmica, uma teoria crítica da desobediência civil deve permanecer atenta tanto aos movimentos e lutas de desobediência existentes quanto às lições que eles podem ensinar àqueles que buscam teorizá-los.³⁵

Falar de “desobediência democratizante” reúne, assim, duas afirmações: que a desobediência é uma parte essencial das lutas pela democratização (partindo “de baixo”) e que teorizar sobre a desobediência deve ser algo democratizante tanto do ponto de vista metodológico quanto de um ponto de vista substancial para que seja possível compreender adequadamente o potencial democratizante da desobediência.

Referências

- APPLEBAUM, Anne. *What the occupy protests tell us about the limits of democracy*. Disponível em: http://www.washingtonpost.com/opinion/s/what-the-occupy-protests-tell-us-about-the-limits-of-democracy/2011/10/17/gIQAay5YsL_story.html. Acesso em 15 abr. 2015.
- ARENDR, Hannah. Civil disobedience. In: ARENDR, Hannah. *Crises of the republic*. New York: HARcourt Brace Jovanovich, 1972.

³⁵ Cf. o texto *Learning from the streets* de Robin Celikates.

- BALIBAR, Etienne. Uprisings in the Banlieues. *Constellations*, v. 14, n. 1, pp 47-71, 2007.
- BROWNLEE, Kimberley. *Conscience and conviction: the case for civil disobedience*. Oxford: Oxford University, 2012.
- BROWNLEE, Kimberley. Race, rioting and civil disobedience: Martin Luther King, Malcom X and the philosophy of non-violence. *The Critique*, 17 mar. 2015. Disponível em: <http://www.thecritique.com/articles/race-rioting-and-civil-disobedience/>. Acesso em: 18 out. 2021.
- CELIKATES, Robin; JANSEN, Yolande. Reclaiming democracy: an interview with Wendy Brown on occupy, sovereignty, and secularism. *Krisis*, v. 31, n. 3, pp. 68-76, 2012.
- CELIKATES, Robin. A désobéissance civile: entre non-violence et violence. *Cairn.info: Matières à Réflexion*, n. 77, pp. 35-51, 2013.
- CELIKATES, Robin. Civil disobedience as a practice of civic freedom. In: *On global citizenship: James Tully in dialogue*. London: Bloomsbury, 2014.
- CELIKATES, Robin. Rethinking civil disobedience as a practice of contestation: beyond the liberal paradigm. *Constellations*, v. 23, n. 1, [s.p.] 2016.
- COATES, Ta-Nehisi. Nonviolence as compliance: officials calling for calm can offer no rational justification for Gray's death, and so they appeal for order. *The Atlantic*, 27 abr. 2015. Politics. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2015/04/nonviolence-as-compliance/391640/>. Acesso em 21 out. 2021.
- COLEMAN, Gabriella. *Hacker, hoaxer, whistleblower, spy: the many faces of anonymous*. London: Verso, 2015.
- FORTAS, Abe. *Concerning dissent and civil disobedience*. New York: The New American Library, 1968.
- GELDERLOOS, Peter. *The failure of nonviolence: from the Arab spring to occupy*. Seattle: Left Bank Books, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. Civil disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. *Berkeley Journal of Sociology*, v. 30, pp. 95-116, 1985.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- KING Jr., Martin Luther. Love, law, and civil disobedience. In: KING Jr., Martin Luther. *A testament of hope: the essential writings and speeches*. New York: HarperCollins, pp. 43-53, 1991.
- LAUDANI, Raffaele. *Disobedience in Western political thought: a genealogy*. Cambridge: Cambridge University, 2013.
- LEFKOWITZ, David. On a moral right to civil disobedience. *Ethics*, v. 117, n. 2, pp. 202-233, 2007.
- LYONS, David. Moral Judgment, historical reality, and civil disobedience. *Philosophy and Public Affairs*, n. 27, pp. 31-49, 1998.
- MARKOVITZ, Daniel. Democratic disobedience. *Yale Law Journal*, v. 114, pp. 1897-1925, 2005.
- MOULIN-DOOS, Claire. *Civil disobedience: taking politics seriously*. Baden-Baden: Nomos, 2015.
- PINEDA, Erin. Civil disobedience and punishment: (mis)reading justification and

- strategy from SNCC to Snowden. *History of the presente*, v. 5, n. 1, pp. 1-30, 2015.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University, 1971.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RE:PUBLICA 2015 – Gabriella Coleman: how anonymous (narrowly) evaded the cyberterrorism rhetori. *Re:publica*, 6 mai. 2015. 1 vídeo (28:24 min). Publicado por Re:publica. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7blX-1oVUCk>. Acesso em 21 out. 2021.
- SAUTER, Molly. *The coming swarm: DDOS actions, hacktivism, and civil disobedience on the internet*. London: Bloomsbury, 2014.
- SCHEUERMAN, William E. Recent theories of civil disobedience: na anti-legal turn?. *Journal of Political Philosophy*, v. 23, n. 4, pp 427-449, 2015.
- SCHEUERMAN, William E. Whistleblowing as civil disobedience: the case of Edward Snowden. *Philosophy & Social Criticism*, v. 40, n. 7, pp. 609-628, 2014.
- SHELBY, Tommie. Justice, deviance, and the dark ghetto. *Philosophy and public Affairs*, v. 35, pp 126-160, 2007.
- SIMPSON, Audra. *Mohawk interruptus: political life across the borders of settler states*. Durham: Duke University, 2014.
- SMITH, William. Civil disobedience and deliberative democracy. *Constellation*, v. 21, n. 3, pp. 434-436.
- SUTTERLUTY, Ferdinand. The hidden morale of the 2005 French and 2011 English riots. *Thesis Eleven*, v. 121, pp. 38-56, 2014.
- YOUNG, Iris Marion. Activist challenges to deliberative democracy. *Political Theory*, v. 29, pp. 670-690, 2001.

Recebido em 26 de maio de 2022
Aceito em 28 de junho de 2022

Ok, daqui a pouco eu autorizo o registro do projeto de extensão no sistema da Universidade

Fernando Nogueira Martins Júnior*

Enquanto isso
É preciso arrancar, à força bruta,
O Sentido, das profundezas
Da Natureza
Estupradora e assassina,
Como ensinava
O diretor do hospital.

Enquanto isso
É preciso gritar
Com os livros dispostos
Na Estante
Impávidos, arrogantes
Contando a história
Do odor dos cadáveres.

Enquanto isso
É preciso cortar,
Lacerar, sangrar
A carne tenra
Da bondade humana
Esquartejá-la
E pendurá-la nos ganchos.

* Brasileiro. Latino-americano. Advogado e professor. Nascido em 3 Ventoso, Ano CXCI da República.

Enquanto isso,
É preciso gozar
Na boca dos cães
De estimação
Sorrir, docemente
Com a porra pendendo dos dentes.

Enquanto isso
É preciso saltar
Do quinto andar
Do prédio
Com duas facas na mão
Prestes a serem cravadas
No vistoso lombo do nada.

Enquanto isso
É preciso raiva, ódio
E a paz dos cemitérios.
É preciso punhal, corda
E as folhas de um livro esquecido.
É preciso, como os antigos oráculos
Ler o futuro – brilhante –
Da Humanidade
Nas entranhas
Quentes, expostas
De um fascista
Recém fuzilado.

**histórias que não
me pertencem!:
série sim!**

Rosilene Souza

A "**série sim!**" faz parte do trabalho "**histórias que não me pertencem!**", que é composto por 8 fotocolagens pintadas digitalmente. **O ensaio** é um misto de fantasia digladiando com a realidade.



histórias que não me pertencem!

série - sim!

rosilene souza

2022

fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!

série - sim!

rosilene souza

2022

fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!

série - sim!

rosilene souza

2022

fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!
série - sim!
rosilene souza
2022
fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!

série - sim!

rosilene souza

2022

fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!
série - sim!
rosilene souza
2022
fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!

série - sim!

rosilene souza

2022

fotocolagem e pintura digital



histórias que não me pertencem!

série - sim!

rosilene souza

2022

fotocolagem e pintura digital

Rosilene Souza é mineira, graduanda em Artes Plásticas - Licenciatura na Escola Guignard/UEMG, graduada em Comunicação Social no UNI-BH. Desenvolve pesquisa nas linguagens artísticas: colagem, escrita criativa, fotografia e vídeo. Investiga o excesso de imagens e escritas consumidas e produzidas pela sociedade.

As técnicas de apropriação, justaposição e sobreposição de imagens e escritas perpassam todo o seu trabalho. Este exprime sua forma de ler/perceber/sentir as variadas realidades presentes em um espaço, lugar, tempo; cujo desejo é instigar o leitor/espectador/produtor olhar o seu entorno sob diferentes ângulos.

Participa de exposições, feiras e mostras de Arte. Tem trabalhos artísticos e literários publicados em catálogos impressos e virtuais; livro e revistas de fotografia e literárias; e sites.

O processo artístico desenvolvido por Rosilene desperta variadas possibilidades de percepção e ressignificação de estar, interferir e questionar o mundo e sua existência, dando vazão a um campo multissensorial de significados.

Abecedário de Riobaldo

Riobaldo from “A” to ...

Resenha de PORTO, Renan. *Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra*. Recife: CEPE, 2021.

Murilo Duarte Costa Corrêa*

Tendo escrito uma tese sobre a memória em Henri Bergson – aquele judeu intuitivo finalmente convertido ao universalismo (*pero no mucho*) cristão para quem a memória era tudo, menos uma lembrança do vivido –, eu mesmo me sinto nietzschiano ao extremo. Minha consciência abriga uma força de apagamento tão brutal que sou capaz de esquecer praticamente tudo – exceto o extemporâneo.

Por esses dias, dei de reler *Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra* – livro do poeta e pesquisador matreiro Renan Porto. O texto de Renan me assombra não pela sua presciência, mas pela sua permanente extemporaneidade – que é também o sinal de sua urgente atualidade. Li-o em uma primeira versão na sua qualificação em 2017 – temerário ano; depois, em fevereiro de 2019, em sua versão final, sob orientação do parceiro e amigo Alexandre Mendes – bolsonário ano; e recentemente, no final de 2021, com uma nova introdução e prefácio de Silviano Santiago.

Políticas de Riobaldo é, para mim, um emaranhado de três coisas que se encontram. Literalmente, formam uma Terceira Margem; instalam um Porto no meio do sertão:

(1) É um pequeno tratado de emenda e correção do intelecto;

(2) É uma exploração expansiva dos limites do movimento *Law & Literature* – sem ceder aos americanismos cacetes do que se pretende *critical* e *legal* ao mesmo tempo;

(3) É uma teoria da justiça, da ação política e da liberdade jagunças – que rememora em sentido forte (não como lembrança, mas como devir) que “o sertão é o mundo”, mas também que “o jagunço é o sertão”. Há, portanto, uma teoria da subjetivação e do sensível sem a qual uma cosmologia sertaneja não poderia se articular.

E essas três coisas que alinhavo, e se conjugam no processo do livro, vão devindo muitas outras – justamente porque elas se emaranham transformando-se reciprocamente. Seu enovelamento faz desse texto uma peça de classe mundial. Tentemos sintetizar algo de maneira parcelar, e na forma de



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.

*

* Professor Associado de Teoria Política. Vinculado ao Departamento de Direito de Estado e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas (UEPG). Fez estágio de pós-doutorado na VUB (Bélgica). Doutor (USP) e Mestre (UFSC) em Filosofia e Teoria Geral do Direito. Escreveu, entre outros, *Filosofia Black Bloc* (Circuito/Hedra). Academia.Edu: <http://uepg.academia.edu/MuriloCorrêa>. E-mail: murilodccorrea@gmail.com.

algumas poucas teses, ou de um abecedário – rápido como corre um rio:

A. Em *Políticas de Riobaldo*, GSV não é um objeto a ser analisado por um sujeito, mas um campo experimental em que sujeito e objeto se contraefetuem, se dissolvem mutuamente e indeterminam. Isso dispara séries de teses suplementares.

B. Se GSV não é um objeto, então Renan não é um sujeito de conhecimento. Este é um jeito de acenar dizendo “*Adieu, Herr Kant!*”. Não se trata apenas de captar uma outra noção de justiça, que não passe pelo juízo, mas de derrubar os frutos apodrecidos da própria teoria do conhecimento Ocidental (essa forma de particularismo com pretensões universais). A revolução copernicana agora é aquela em que *a terra gira em torno do solo!* Longe de isto constituir uma proposição terraplanista; é uma afirmação da *imanência absoluta...*

C. Na medida em que GSV é um campo experimental, a literatura predispõe as condições da experiência na qual Renan se deixa arrastar, até formar com ela uma parte da paisagem – o jagunço é o sertão e o sertão é o jagunço.

D. Mas a literatura não tem, neste mundo, privilégio algum. Ela é um disparador de mundos como qualquer outro: como a filosofia política, a ética, a ontologia, a antropologia, as técnicas, o arcaico, a linguagem também são... Então, o texto de Renan não é “interdisciplinar”, nem “transdisciplinar”, mas a constante reticulação de problemas, tensões, conflitos, caminhos divergentes em que – como para Simondon – conhecer e operar com o que se conhece são uma e mesma coisa.

E. Este gesto – indisciplinar e rizomático (ou *micelar*, para dizer como Ingold) – já

é um tratado da correção do intelecto 2.0 que usa a bricolagem como tensor proliferante e direção intuitiva. Nem mesmo a beleza do “encontro fortuito sobre uma mesa de dissecação, de uma máquina de costura e um guarda-chuva” – na formulação de Lautréamont – é páreo para este “encontro fortuito sobre uma filosofia da justiça, de um GSV e um Anti-Édipo”. Ele resulta na instauração de um pensamento não-domesticado pela forma-Estado que, selvagem à *la Pierre Clastres* – entregue à sua própria consistência de alianças e querelas –, cria uma máquina de guerra que permanece exterior a ele.

F. Que este encontro de bricolagem tenha se dado nos estertores da filosofia do direito (de tradição liberal) e do Direito e Literatura (de tradição crítica), é sinal de que se tratava de criar um *outro* conceito de justiça e um *outro* conceito de crítica – que, Renan lembra bem, para Deleuze é sinônimo de criação. E para isso, seria preciso um pensamento selvagem, não-domesticado, nômade, em que o que se produz não é um simples acoplamento entre heterogêneos (seguido de gritinhos neoidentitários impotentes de “Viva o múltiplo!”), mas o “encontro fortuito” – eis o essencial da fórmula de Lautréamont, e do pensamento selvagem de Lévi-Strauss relido por Eduardo Viveiro de Castro. É o encontro fortuito e transversal, mais do que a heterogeneidade predisposta dos elementos, que abre sua relação de outra forma impensável na direção do devir. É a alteridade que Renan não deixa virar idêntico. Cito:

[...] é a presença da diferença, do contraste, da distinção. Aquilo que rompe com meu ‘mesmo’ e me coloca diante do que é ‘outro’. É arrombamento do estrangeiro nas paredes da minha identidade. Como ser hospitaleiro com os mistérios da aventura de um encontro e não ver o que lhe há de estranho como pura ameaça? Como permitir a liberdade daquilo que não é continuidade do meu mundo?

Imaginando o pensamento como território, a alteridade me desterritorializa e me reterritorializa em outro lugar. Me arranca as raízes com terra e tudo e me joga no mar. Me deixando boiar até uma terra nova.¹

G. Renan – como já disse, poeta matreiro –, atento à composição poética do conceito, segue sua dimensão intuitiva como o rastro fresco de um bicho na mata, e fornece talvez a definição mais sintética e complexa de devir que já li: “O devir, que é abertura do ser para a variação no tempo [...]” (p. 38). O “que”, deste enunciado, é a bala de prata – retoma o devir como conjunção, como relação recombinante, e a um só tempo implode a substância (o Ser) e o reconcilia com a abertura, a variação, a duração bergsoniana. Se Rosa consegue contraefetuar a linguagem cotidiana, Renan usa Rosa para contraefetuar a linguagem filosófica e bem-pensante das academias que se acostumaram a pensar *nonadas* que façam a terra tremer.

H. Nada disso é metafísico. Renan não quer fazer escola, nem filosofia. A experiência da consciência de Renan reduplica a de Riobaldo e, num duplo movimento, tanto a dilata quanto se vê dilatada por ela. O livro é uma profusão variada de problemas concretos que não cessam de exigir deslocamentos de sensibilidade – e, daí, sim, novas poéticas para os conceitos. A literatura, como campo experimental, como disparadora de mundos em que fabulação e real se recombina e expandem, não é nem material a ser interpretado, nem campo transcendental a ser percorrido. Ela reabre as condições poéticas da experiência. E, neste ponto, Renan fabrica um anti-Kant: não é o sensível que se sustenta na universalidade *a priori* das condições transcendentais – é o sensível que dispara novas e moduláveis

condições transcendentais para universos de liberdade. E é isto o sertão, que é o jagunço: um *sujeito-paisagem*, e uma *paisagem-sujeito*. Ser-ambíguo que distribui universos entre o ser-fazendeiro (o *nómos* da terra) e o devir-jagunço (a terra do *nómos*).

I. GSV, então, é imediatamente um campo experimental extramoderno em que o justo, a liberdade, o crime, o juízo, a violência, a lei não apenas mudam de figura – tornam-se figuras mutantes, que cintilam com a variação de uma paisagem subjetiva, com os deslocamentos dos bandos, o *frenesi* da guerra, os antagonismos coronelistas, a indecidibilidade da própria vida.

J. É isto um empirismo sertanejo: não uma *droguerie* reconfortante, uma memória arcaica de um Brasil profundo, mas um *antídoto* ambíguo, cravejado de perigos, para o que o *hoje* tem de intolerável: seu código de pensamento, seu romantismo decolonial que vende como pãezinhos, o arcaico que habita o moderno – e o moderno que coloniza o arcaico nas sociedades de controle que Renan descreve –, os possíveis codificados, os conceitos políticos *prêt-à-penser*, as performances inesgotavelmente reativas que precisamos esgotar – porque elas não desenvolvem nenhum virtual!

K. A liberdade aparece como um problema que se distribui tanto no nível das representações, quanto se articula no nível do hábito – e é nesse sentido que este livro é um pequeno tratado de correção do Intelecto Geral. Quando a formalização do Estado e da guerra produzem uma codificação das formas de pensar e um reativismo generalizado nas formas de agir politicamente; e quando o arcaico do coronelismo (a violência das milícias) se cruza com o

¹ PORTO, *Políticas de Riobaldo*, p. 118.

moderno dos controles (a disciplina difusa do capitalismo de vigilância) conformando o proceder, o problema da liberdade precisa ser endereçado nos níveis que subjazem à representação e ao hábito. É preciso reencontrar, como faz Renan, o pensamento sob as representações; e a ação sob a reação e o hábito. Mas, mais profundamente, retomar a linha do desejo: a atração diabólica de Riobaldo. O pacto que Riobaldo não tem certeza de ter feito com aquele que tem muitos nomes – insabível, irrepresentável, inconsciente e virtual. Mas também a polimorfia do desejo que se desenvolve *entre* Riobaldo e Diadorim.

[...].

Paro na tese K, de Kafka, que também comparece naquilo que sua literatura tem de *menor* – o piolhar de povos a inventar em uma língua bastarda. Eu poderia

fazer um Abecedário das teses que vejo voar em minha direção, como balas, quando folheio este livro de Renan. Eu paro por aqui porque gostaria sinceramente que vocês, que nos vêem/ouvem/lêem, também fossem alvejados por elas em breve. Não há colete que resista aos buracos que Renan deixou para sempre no campo transcendental, no sujeito e no objeto kantianos, nos textos de *Law & Literature*, nas teorias políticas e da justiça liberais ou comunitárias... *As políticas de Riobaldo...* tratam de outra coisa; de um real que *violenta* a pensar. E “pensar” – deixo o último tiro por conta de Renan: “é experimentar no próprio corpo o poder de uma ideia e ser capaz de avaliar seus usos”². É no meu corpo que eu experimento o poder da ideia de uma justiça jagunça – resta-nos avaliar seus usos.

² PORTO, *Políticas de Riobaldo*, p. 55.

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.

