

{DES}

# DESOBEDIÊNCIAS

VOLUME 3  
NÚMERO 2  
JUL./DEZ.  
2022



{DES}  
revista de  
**TPO**  
pensamento  
**ÇOs**  
radical

DES

uma disputa de conceitos

ED

desobediência como ethos

EN

RESISTIR AO  
POPULISMO  
AUTORITÁRIO

CA

# OB

# DESO- BEDI- ÂNCIA CIVIL

# S

fidelidade  
à verdade

VOLUME 3  
NÚMERO 2  
JUL. / DEZ.  
2022

(DESTROÇOS)  
revista de pensamento radical

ISSN 2763-518X

**Editor-chefe:** Andityas Matos (andityas@ufmg.br)

**Organização do dossiê:** Andityas Matos e Bárbara Lima

**Revisão de texto:** Bárbara Lima

**Projeto gráfico:** Thiago Santos

**DOI da Edição:** <https://doi.org/10.53981/destroos.v3i2>

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

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

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, Centro  
Edifício Vilas Boas, 9º andar  
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil  
E-mail: [destrococos@direito.ufmg.br](mailto:destrococos@direito.ufmg.br)

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-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*.

Nossa linha editorial propõe escovar a tradição filosófica a contrapelo, fazendo emergir correntes subterrâneas ou marginais do pensamento com o objetivo de promover uma crítica radical e não disciplinar dos discursos filosóficos que moldaram e moldam a construção do Direito e do Estado no Ocidente. Esses discursos, embasados em visões autoritárias do político, ocultam estruturas e dispositivos de dominação, tais como gênero, classe, raça e sexualidade, os quais acabam por normalizar a exceção e legitimar a violência do poder político-jurídico. O periódico aceita artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções, além de experimentações artísticas, para os dois dossiês temáticos anuais, além de receber, em fluxo contínuo, trabalhos dentro da linha editorial geral.

# EQUIPE EDITORIAL

## **Editor-chefe**

Andityas Soares de Moura Costa Matos

## **Editoras de seção**

Ana Clara Abrantes Simões

Ana Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Bárbara Nascimento de Lima

Igor Campos Viana

Joyce Karine de Sá Souza

Jailane Devaroop Pereira Matos

Fransuelen Geremias Silva

Luísa Côrtes Grego

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 Culp	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 Aguero	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
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
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
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
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	École des hautes études en sciences sociales, Paris, França
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	Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Itália
Robin Celikates	Freie Universität Berlin, Berlin, Alemanha
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
William E. Scheuerman	Indiana University Bloomington, Indiana, Estados Unidos da América

## Editorial

---

08

**Andityas Soares de Moura Costa Matos**

**Bárbara Nascimento de Lima**

Por uma prática política desobediente

## Dossiê especial

---

10

**Alexander Livingston**

**Tradução por Bárbara Nascimento de Lima**

Fidelidade à verdade: Gandhi e a genealogia da desobediência civil

36

**Bárbara Nascimento de Lima**

Civil disobedience: a dispute of concepts

65

**José Luís Ferraro**

A desobediência como *ethos*: Foucault leitor de *O anti-Édipo*

82

**William E. Scheuerman**

**Tradução por Bárbara Nascimento de Lima**

Como resistir ao populismo autoritário

## Artigos

104

**Daniel Arruda Nascimento**

Agamben contra Agamben: por uma vida nua

121

**Jailane Devaroop Pereira Matos**

**Júlia Vidal**

Normas de gênero e normas jurídicas: reflexões sobre dildo e violência

142

**Jairo Marchesan**

**Krishna Schneider Tremi**

**Sandro Luiz Bazzanella**

Biopolítica, desenvolvimento, insegurança, exclusão e violência

163

**Rafael Leopoldo**

Estética da ferocidade

176

**Victor Hermann Mendes Pena**

#80tiros: como contar a violência? Análise sobre a percepção da violência policial

## Produções artísticas

199

**Luísa Cunha Machala**

Ainda quando

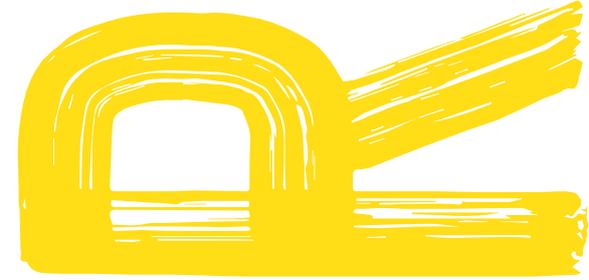
205

**Rafael Tavares dos Santos Almeida**

**Matheus Santiago**

**Camilo Vladimir de Lima Amaral**

As ruas reinventam o caminho da desobediência: barricadas contra máquinas coloniais



## POR UMA PRÁTICA POLÍTICA

# DESOBEDIENTE

Andityas Soares de Moura Costa Matos  
Bárbara Nascimento de Lima

Neste quinto número da *(des)troços*, propomo-nos a repensar a prática política a partir da desobediência. Vivemos em uma época na qual as estruturas hierárquicas de poder político nos atravessam incessantemente. Em especial, estamos submetidas a um paradoxo teórico e material que se concretiza sob a forma da "democracia representativa", assumida enquanto paradigma institucional máximo de realização política, mas que nada mais é do que um sistema deliberadamente escolhido com o objetivo de afastar do poder aquelas que não preenchem suas condições de uso e acesso. Nesse contexto, é inegável que os métodos tradicionais de controle e/ou resistência ao poder político estratificado já não são suficientes para alterar o *status quo* ou para provocar mudanças concretas e efetivas em resposta às demandas da sociedade.

Contra esse poder político estratificado, surge, nas ruas, a desobediência política confeccionada pelos gestos comuns de pessoas ordinárias. Nas praças em que corpos desobedientes se aglutinam na formação do espaço político, os afetos do combate anunciam a possibilidade de um novo porvir inegavelmente desutópico, no qual a experiência da desobediência se constitui enquanto uma nova prática política que rompe com a separação e com a hierarquia em nome do comum.

A desobediência política é o dispositivo subversivo que desativa o que está posto e determinado. Ela rompe com o constituído, com as estruturas árquicas e nômicas que separam, dividem e excluem. Sendo ela mesma vulgar, ela está ao alcance de qualquer uma, bastando, para usá-la, abandonar a aquiescência. Interromper o tempo da produção, ocupar espaços intocáveis, dizer não ao comando que se impõe de cima: eis os gestos desobedientes que subvertem a ordem hierárquica e divisora sob a potência criativa do caos, do não saber e do lançar dos dados que é a aposta democrática, pois a desobediência política é aquela que desnuda o rei.

Dessa forma, pensada a partir de uma perspectiva radical, a democracia pode ser compreendida como um espaço de desobediência precisamente porque ela é o que Andityas Matos, em seu livro *A an-arquia que vem*, chama de *an-arquia*, ou seja, "não uma doutrina política que objetiva negar o poder, mas sim uma experiência política que objetiva trazer o poder à tona". Experimentar uma vida democrática, nesse sentido, nada mais é do que viver, ao mesmo tempo, uma vida an-árquica (sem fundamento) e uma vida desobediente (sem divisões ou hierarquias). Trata-se, afinal, de reconhecer que "não há nenhuma vocação a realizar, nenhum destino histórico a concretizar, nenhuma ética natural a efetivar, nenhum dever a cumprir, havendo apenas a vida da potência, na qual as possibilidades se abrem diante do ser, que não precisa forçosamente realizar nenhuma delas".

Neste número, estão presentes os textos *Agamben contra Agamben: por uma vida nua*, de Daniel Arruda Nascimento; *Civil disobedience: a dispute of concepts*, de Bárbara Nascimento de Lima; *A desobediência como ethos: Foucault leitor de O anti-Édipo*, de José Luís Ferraro; *Biopolítica, desenvolvimento, insegurança, exclusão e violência*, de Jairo Marchesan, Krishna Schneider Treml e Sandro Luiz Bazzanella; *Normas de gênero e normas jurídicas: reflexões sobre dildo e violência*, de Júlia Vidal e Jailane Devaroop; *Estética da ferocidade*, de Rafael Leopoldo e *80 Tiros: como contar a violência? Análise sobre a percepção da violência policial nas redes sociais*, de Victor Hermann Mendes Pena.

Além disso, o presente dossiê temático também conta com duas traduções sobre o tema da desobediência civil: *Como resistir ao populismo autoritário*, de William E. Scheuerman e *Fidelidade à verdade: Gandhi e a genealogia da desobediência civil*, de Alexander Livingston.

Por fim, nosso número dedicado ao tema da desobediência também é composto pelos trabalhos artísticos de Luísa Cunha Machala, por meio da obra *Ainda quando*, e de Rafael Tavares dos Santos Almeida, Matheus Santiago e Camilo Vladimir de Lima Amaral, com a obra *As ruas reinventam o caminho da desobediência: barricadas contra máquinas coloniais*.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, disobedient, digital art, abstract, revolution, resistance, democratic, utopia, organical machine

# FIDELIDADE À VERDADE: GANDHI E A GENEALOGIA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Alexander Livingston

Tradução do inglês por Bárbara Nascimento de Lima

## Resumo

Mohandas Gandhi é o criador de mitos mais influente e o teórico mais original da desobediência civil. Como editor de jornal na África do Sul, ele narrou suas experiências com *satyagraha* traçando paralelos com nobres precedentes históricos, dentre os quais os mais duradouros foram Sócrates e Henry David Thoreau. A genealogia que Gandhi inventou nesses anos se tornou a pedra angular das narrativas liberais contemporâneas de desobediência civil como uma tradição contínua de apelo consciencioso que vai de Sócrates a King e Rawls. Uma consequência dessa canonização contemporânea da narrativa de Gandhi, no entanto, foi obscurecer a crítica radical da violência que originalmente a motivou. Este ensaio se baseia no relato de Edward Said sobre a teoria da viagem para desestabilizar o mito da doutrina que se formou em torno da desobediência civil. Ao colocar a genealogia de Gandhi no contexto de sua crítica da civilização moderna, bem como seu encontro formativo (embora muitas vezes esquecido) com o movimento sufragista feminino britânico, ele reconstrói a noção paradoxal de Gandhi de que a ação política sacrificial é a expressão mais completa do autogoverno. Para Gandhi, Sócrates e Thoreau exemplificam a desobediência civil como uma prática destemida de fidelidade à verdade, profundamente em desacordo com as concepções liberais de desobediência como fidelidade à lei.

## Palavras-chave

Mohandas Karamchand Gandhi; desobediência civil; não-violência; resistência passiva.

## FIDELITY TO TRUTH: GANDHI AND THE GENEALOGY OF CIVIL DISOBEDIENCE

### Abstract

Mohandas Gandhi is civil disobedience's most original theorist and most influential mythmaker. As a newspaper editor in South Africa, he chronicled his experiments with *satyagraha* by drawing parallels to ennobling historical precedents. Most enduring of these were Socrates and Henry David Thoreau. The genealogy Gandhi invented in these years has become a cornerstone of contemporary liberal narratives of civil disobedience as a continuous tradition of conscientious appeal ranging from Socrates to King to Rawls. One consequence of this contemporary canonization of Gandhi's narrative, however, has been to obscure the radical critique of violence that originally motivated it. This essay draws on Edward Said's account of travelling theory to unsettle the myth of doctrine that has formed around civil disobedience. By placing Gandhi's genealogy in the context of his critique of modern civilization, as well as his formative but often-overlooked encounter with the British women's suffrage movement, it reconstructs Gandhi's paradoxical notion that sacrificial political action is the fullest expression of self-rule. For Gandhi, Socrates and Thoreau exemplify civil disobedience as a fearless practice of fidelity to truth profoundly at odds with liberal conceptions of disobedience as fidelity to law.

### Keywords

Mohandas Karamchand Gandhi; civil disobedience; non-violence; passive resistance; traveling theory.

Submetido em: 26/03/2023  
Aceito em: 05/04/2023

Como citar: LIVINGSTON, Alexander. Fidelidade à verdade: Gandhi e a genealogia da desobediência civil. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 10-35, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

## Introdução

---

Mohandas Gandhi é o teórico mais original da desobediência civil e o criador de mitos mais influente sobre o tema. Como um jovem ativista à frente da campanha contra o registro asiático na colônia do Transvaal, Gandhi reinventou a teoria e a prática da resistência não-violenta. Como editor de jornal, ele narrou suas experiências com *satyagraha* traçando paralelos com as lutas globais contemporâneas e enobrecendo precedentes históricos. As mais duradouras dessas comparações foram o julgamento de Sócrates em Atenas e a recusa de Henry David Thoreau em pagar impostos. O *Indian Opinion*, jornal do qual Gandhi era editor, publicou trechos da *Apologia* de Platão e de *Sobre a desobediência civil* de Thoreau traduzidos para Gujarati como exemplos inspiradores para a guerra espiritual dos indianos do Transvaal contra o registro. Os exemplos clássicos que espelham o presente podem enobrecer e dignificar as lutas políticas ao representar o presente em termos de um passado heroico. Todavia, tais exemplos também podem despolitizar o presente ao abstrair as particularidades das lutas políticas.<sup>1</sup> A agora canônica história de desobediência civil de Gandhi ilustra tanto as promessas quanto os perigos da mitologização política.

Como promessa, o apelo aos precedentes gregos e americanos universalizou a luta do Transvaal ao atravessar a dicotomia colonial das civilizações ocidental e oriental. Gandhi alistou Sócrates e Thoreau como parceiros em sua própria visão ampla da contra-modernidade global que inverteu o imaginário imperial para retratar os colonizados, e não os colonizadores, como os verdadeiros representantes da civilização.<sup>2</sup> A vida após a morte dessa narrativa anticolonial excedeu os propósitos de Gandhi, no entanto. Ativistas americanos de meados do século passado que lutavam pelos direitos civis e movimentos antiguerra reivindicaram o manto da não-violência de Gandhi, reiteraram essa genealogia e consolidaram a noção de uma tradição intelectual contínua de desobediência civil que vai de Atenas clássica ao Alabama do pós-guerra. Essa narrativa foi aprofundada e disseminada por meio de uma explosão de literatura acadêmica no final dos anos 1960 sobre a definição e justificação moral da desobediência civil. Sócrates e Thoreau tornaram-se “a alegria dos juristas”, observa Hannah Arendt, por ilustrar como a desobediência ao direito positivo é fidelidade a uma lei superior.<sup>3</sup> Um dos primeiros volumes sobre a teoria da desobediência civil invoca “um caminho definido” que leva direto da noite de Thoreau em uma prisão de Concord para a cela de Martin Luther King Jr. em Birmingham.<sup>4</sup> Outro livro popular do período apresenta a desobediência civil como uma “tradição de 2400 anos” conectando a América contemporânea ao mundo antigo.<sup>5</sup> O que Quentin Skinner chama de “mito da doutrina” se desenvolveu em torno da desobediência

---

<sup>1</sup> HONIG, *Antigone, interrupted*, pp. 31-35.

<sup>2</sup> A respeito da contra-modernidade de Gandhi, cf.: YOUNG, *Postcolonialism*, pp. 317-334; KOHN; MCBRIDE, *Political theories of decolonization*, pp. 142-154. Sobre a inversão do discurso civilizacional, cf.: GANDHI, *Concerning violence*, pp. 118-120.

<sup>3</sup> ARENDT, *Civil disobedience*, p. 51.

<sup>4</sup> BEDAU, *Civil disobedience*, p. 7.

<sup>5</sup> WOODCOCK, *Civil disobedience*, p. 3, tradução nossa.

civil ao migrar de uma prática política insurgente nas ruas para um problema de filosofia moral estudado em seminários universitários.<sup>6</sup>

Esse mito é perpetuado ainda hoje nos programas de graduação, nas revistas acadêmicas e na cultura política popular. De forma perigosa, mitificar a desobediência civil enfatiza a continuidade histórica às custas de descontinuidades relevantes e relê casos anteriores retrospectivamente nos termos de teorias liberais posteriores. A mais influente dessas teorias é a proposta teórica de John Rawls sobre a desobediência civil como "um ato público, não violento, consciencioso, mas político, contrário à lei, geralmente feito com o objetivo de provocar uma mudança na lei ou nas políticas do governo".<sup>7</sup> A desobediência civil é um dispositivo estabilizador de um sistema constitucional que corrige o desvio legal dos princípios de justiça subjacentes a um regime democrático "quase justo".<sup>8</sup> Com esse relato em mente, um volume de ensaios sobre a desobediência civil apresenta Sócrates, Thoreau, Gandhi e King como exemplos de um entendimento compartilhado da desobediência como a busca conscienciosa da reforma legal liberal.<sup>9</sup>

Estudos críticos recentes sobre a desobediência civil desafiaram o apelo a tais exemplos canônicos para sustentar um relato anacrônico e restritivo da desobediência que deturpa práticas contemporâneas de dissidência.<sup>10</sup> Os critérios de definição estritos do relato liberal ortodoxo (público, não-violento, acato à punição legal) destinados a legitimar uma certa visão de protesto muitas vezes funcionam para deslegitimar protestos considerados iliberais ou criminosos pelos mesmos critérios.<sup>11</sup> Essa situação não é surpreendente. Como observa Edward Said, a vida de uma teoria é definida por suas viagens. Quanto mais uma teoria migra do ponto de origem histórico, maior a autoridade que ela acumula e mais provável que "ela seja reduzida, codificada e institucionalizada".<sup>12</sup> O trabalho do crítico é retrazar a distância percorrida pela teoria, desde o contexto histórico de sua realidade insurgente até sua codificação como ortodoxia acadêmica. Fazê-lo é resistir à ossificação da teoria e renovar suas possibilidades como resposta itinerante às questões dos vivos. Este ensaio é um exercício de resistência à teoria. As experiências de Gandhi em fazer a desobediência civil viajar estavam a serviço de uma crítica radical da violência que questiona as mais profundas presunções do próprio legalismo liberal que reivindica a genealogia da desobediência civil como sua. Mapear a distância que separa passado e futuro, ou o que proponho chamar de fidelidade à verdade e fidelidade ao direito, é um convite a reconsiderar os modos como teorias e narrativas recebidas na teoria política que começaram sua carreira como ideias libertadoras podem

---

<sup>6</sup> SKINNER, *Meaning and understanding in the history of ideas*, pp. 59-67. Outros trabalhos iniciais canonizando Sócrates, Thoreau, Gandhi e King como exemplos de uma doutrina trans-histórica de desobediência civil incluem: MADDEN, *Civil disobedience and moral law in nineteenth century American philosophy*; MURPHY, *Civil disobedience and violence*; DAUBE, *Civil disobedience in antiquity*.

<sup>7</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 320, tradução nossa. Outros exemplos da teoria liberal da desobediência civil que surgiram nesse período incluem: BEDAU, *On civil disobedience*; COHEN, *Civil disobedience and the law*; SINGER, *Democracy and disobedience*; DWORKIN, *Taking rights seriously*.

<sup>8</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 293.

<sup>9</sup> BEDAU, *Civil disobedience in focus*, pp. 6-7.

<sup>10</sup> MARKOVITS, *Democratic disobedience*; MULLIGAN, *Civil disobedience*; SAUTER, *The coming swarm*; PINEDA, *Civil disobedience and punishment*; CELIKATES, *Democratizing disobedience*.

<sup>11</sup> ZERILLI, *Against civility*.

<sup>12</sup> SAID, *The world, the text, and the critic*, p. 321, tradução nossa.

se tornar armadilhas debilitantes quando perdemos de vista o trabalho interpretativo de tradução, transmissão e recrutamento que as teorias acumulam em suas viagens.

A fidelidade à lei afirma concepções distintamente modernas do eu e da liberdade como condições básicas da ação política ilegal, mas legítima. Como Rawls define a expressão, trata-se um compromisso público com os princípios morais que sustentam a estrutura básica de uma democracia constitucional mais ou menos justa. Um compromisso com a não-violência expressa o respeito final do desobediente pela ordem legal que ela busca reformar, mesmo quando ela viola uma lei específica que ela conscientemente julga injusta. Sofrer as consequências de suas ações, além disso, é uma expressão do compromisso sincero da desobediente com o Estado de Direito. A demonstração de fidelidade é crucial para que a desobediência civil funcione como um "modo de apelo" à concepção de justiça compartilhada pelo público.<sup>13</sup> A desobediência civil, em suma, é um exercício de razão pública por outros meios.

A fidelidade à verdade, ao contrário, representa uma ruptura com a racionalidade da civilização moderna por meio de uma prática de *ahimsa* que subordina a política à ética. Os pensadores políticos nacionalistas indianos da virada do século se basearam em vocabulários hindus de sacrifício e abnegação para fundamentar uma crítica ao liberalismo colonial orientado para o interesse próprio e a segurança.<sup>14</sup> A identificação de Gandhi com Thoreau e Sócrates como modelo de *satyagrahis* não pode ser totalmente compreendida fora desse contexto anticolonial. Ao apresentá-los a seus leitores, Gandhi caracterizou Thoreau e Sócrates como amantes destemidos da verdade. Em busca da verdade, ambos desconsideraram suas obrigações perante a lei, o Estado e até mesmo a autopreservação. Gandhi exortou os indianos a aprender com a descoberta de Thoreau segundo a qual não é necessário temer o Estado, uma vez que ele só pode ferir seu corpo, mas não sua alma, e com Sócrates – um "soldado da verdade" –, quando pediu a seus companheiros atenienses que se tornassem amantes da morte.<sup>15</sup> "Rezamos a Deus e queremos que nossos leitores também rezem, para que eles, e nós também, possamos ter a força moral que permitiu a Sócrates seguir a virtude até o fim e abraçar a morte como se fosse sua amada".<sup>16</sup> É o radicalismo de seu compromisso sacrificial de "fazer justiça e manter a verdade, custe o que custar", como Gandhi traduz liberalmente Thoreau, que ele defende como um modelo para os indianos imitarem.<sup>17</sup> Os indianos devem "beber um gole profundo" da coragem de Sócrates em a face da morte para combater a "doença" da civilização moderna.<sup>18</sup> Dessa forma, teria sido uma grande surpresa para Gandhi saber que esses dois *satyagrahis*, Sócrates e Thoreau, tornariam-se pedras de toque para essa mesma doença do liberalismo civilizacional.

O presente artigo argumenta que relacionamentos radicalmente diferentes com a experiência de si mesmo, segurança e medo estão no cerne da distinção entre essas duas concepções de fidelidade. Gandhi coloca o medo no centro do impulso à violência que aflige uma política embriagada pela ideia de civilização moderna. Uma política de não-

---

<sup>13</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 321.

<sup>14</sup> KAPILA, *Self, Spencer and Swaraj*, p. 109. Sobre o auto-sacrifício e o repúdio de Gandhi à segurança como um bem político básico, cf.: MEHTA, *Gandhi on democracy, politics, and the ethics of everyday life*; SKARIA, *Unconditional equality*.

<sup>15</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*.

<sup>16</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 8, pp. 305-306, tradução nossa.

<sup>17</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 199.

<sup>18</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 87, p. 248

violência, ao contrário, baseia-se em um espírito de destemor que, paradoxalmente, torna o auto-sacrifício a expressão mais completa do autogoverno. Como essa análise do medo e destemor nem sempre está na superfície dos escritos de Gandhi, este ensaio lê seus textos no contexto para reconstruir interpretativamente a lógica sacrificial que sustenta a *satyagraha* e a mitologia que Gandhi construiu em torno dela. A primeira seção examina as origens de *satyagraha*, o neologismo de Gandhi para seu novo relato de ação política sacrificial, em seu encontro muitas vezes esquecido com o movimento sufragista feminino. Embora Gandhi inicialmente olhasse para as sufragistas britânicas como um modelo de resistência passiva a ser imitado na África do Sul, com o tempo ele passou a ver a violência militante do movimento de mulheres como uma ilustração dos perigos da ação política não orientada em torno da fidelidade à verdade. A segunda seção coloca a crítica de Gandhi à resistência passiva dentro do contexto de sua crítica mais ampla da civilização em *Hind Swaraj*. A promessa da civilização de garantir felicidade corporal, segurança e liberdade é quebrada porque tem como premissa a experiência do medo da morte. O autogoverno, em contraste, gira em torno de uma concepção radicalmente diferente de liberdade e governo que abraça destemidamente a vida como um processo de sacrifício à sombra da morte. Em resposta à percepção de que o repúdio de Gandhi à civilização moderna se afasta da política e se volta para o ascetismo espiritual, a terceira seção examina como o autogoverno sem medo abre para outra visão de ação política não-violenta que Gandhi praticou na África do Sul. Reconstruir as jornadas dessa teoria itinerante revela importantes discontinuidades entre a fidelidade gandhiana à verdade e a fidelidade à lei que caracteriza os discursos liberais de desobediência civil. Ao mesmo tempo, revela continuidades negligenciadas entre a crítica espiritual de Gandhi à violência e a reinvenção inovadora da não-violência nos Estados Unidos como uma luta inacabada de e pelo autogoverno.

## 1. Resistência passiva e *Satyagraha*

Nas semanas que se seguiram a uma dramática reunião no *Empire Theatre* de Joanesburgo, no outono de 1906, no qual três mil indianos juraram abertamente violar o decreto de registro proposto pelo governo do Transvaal e enfrentar punição legal, os jornais sul-africanos deram um nome à ousada atitude política da comunidade indiana: resistência passiva. Gandhi inicialmente abraçou o rótulo em razão de como esse evocava o espírito sacrificial da não resistência cristã que ele descobriu em Leo Tolstói. A resistência passiva, argumentou ele, é "um dos métodos mais aprovados para obter reparação em determinadas circunstâncias, e é o único caminho que os homens pacíficos e cumpridores da lei podem adotar sem fazer violência à sua consciência".<sup>19</sup> Com o tempo, entretanto, Gandhi passou a rejeitar "a incompletude da expressão inglesa" e sua conotação de que havia algo de passivo no sofrimento.<sup>20</sup> A resistência passiva é uma arma dos fracos. "Embora evite a violência, não estando aberta aos fracos, não exclui seu uso se, na opinião de um resistente passivo, a ocasião o exigir."<sup>21</sup> A não-violência, ao contrário, é uma arma dos fortes. Repudia a violência devido à abundância de força da alma, em vez

<sup>19</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 181, tradução nossa.

<sup>20</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 14, p. 217, tradução nossa.

<sup>21</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 22, p. 452, tradução nossa.

da escassez de força bruta. Gandhi cunhou o termo *satyagraha* (“firmeza/insistência na verdade”) depois de pedir aos leitores do *Indian Opinion* que propusessem uma alternativa apropriada em Gujarati para a expressão inglesa “resistência passiva”.

A “resistência passiva” continha uma infinidade de associações para os leitores coloniais na virada do século. Por um lado, insinuava uma relação com a resistência inconformista ao Ato de Educação de 1902. O movimento *British Passive Resistance*, uma coalizão de metodistas e batistas liderada pelo clérigo John Clifford, empreendeu uma campanha de protestos fiscais contra o Parlamento como um ato de objeção consciente. Outra foi a campanha das mulheres britânicas pelo direito ao voto. Os escritos posteriores de Gandhi citam essas associações indesejadas como razão para repudiar o rótulo. Em *Satyagraha*, na África do Sul, ele relata sua surpresa quando um aliado inglês descreveu a resistência passiva como uma arma dos fracos empunhada por inconformistas, sufragistas e indianos do Transvaal. Todos os três movimentos eram fracos em número e nenhum poderia esperar ganhar sua causa pela força das armas. Todavia, essa fraqueza estratégica obscureceu a força espiritual da luta indiana para repudiar a violência da campanha sufragista. “Algumas sufragistas incendiaram prédios e até agrediram homens. Acho que nunca tiveram a intenção de matar ninguém. Mas elas pretendiam espancar as pessoas quando surgisse uma oportunidade e, mesmo assim, tornar as coisas quentes para elas”.<sup>22</sup> A associação com a resistência violenta das mulheres levou Gandhi a concluir: “o uso da frase ‘resistência passiva’ era capaz de dar origem a um terrível mal-entendido”.<sup>23</sup>

A decisão de Gandhi de distanciar a luta do Transvaal dessa frase representa mais do que sua desilusão com as táticas do movimento sufragista. Ele marca a virada para o que se tornaria a crítica radical de Gandhi da ação política como um instrumento de “garantir reparação”, como ele disse anteriormente. Um exame do processo de desencantamento de Gandhi com a resistência passiva das sufragistas ilustra sua crescente consciência dos perigos da ação política não fundamentalmente orientada para a busca de *sat* ou verdade.<sup>24</sup> A busca da verdade é um bem humano básico para Gandhi. “A devoção à Verdade é a única justificativa para nossa existência. Todas as nossas atividades devem estar centradas na verdade. A verdade deve ser a própria respiração de nossa vida”.<sup>25</sup> *Ahimsa*, ou não-violência, é o meio para esse fim. Como explica Farah Godrej, *ahimsa* contém significados estreitos e amplos. Restritivamente, significa evitar danos ou ferimentos. De maneira mais ampla, *ahimsa* “significa a disposição de tratar todos os seres como a si mesmo, uma completa ausência de má vontade e boa vontade para com toda a vida”.<sup>26</sup> A busca da verdade, portanto, requer mais do que evitar a violência; envolve as exigentes virtudes da humildade, abnegação e sacrifício. “*Ahimsa* requer auto-sofrimento deliberado, não um ferimento deliberado do suposto malfeitor”.<sup>27</sup> A ação política que falha em fazer da busca da verdade seu fim e *ahimsa* seu meio permanece ligada a uma concepção de si que facilmente sucumbe às tentações da violência.

<sup>22</sup> GANDHI, *Satyagraha in South Africa*, p. 104.

<sup>23</sup> GANDHI, *Satyagraha in South Africa*, p. 103.

<sup>24</sup> KAPILA, *Gandhi before Mahatma*, pp. 431; SKARIA, *Unconditional equality*, pp. 49-51.

<sup>25</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 49, p. 383, tradução nossa.

<sup>26</sup> GODREJ, *Nonviolence and Gandhi's truth*, p. 295, tradução nossa.

<sup>27</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 250, tradução nossa.

Gandhi encontrou o movimento sufragista feminino durante um período de crescente militância sob a liderança da *Women's Social and Political Union*.<sup>28</sup> A WSPU lançou uma campanha de ação direta em resposta ao fracasso dos apelos legais convencionais para influenciar o apoio parlamentar às mulheres em relação ao direito ao voto. A ação direta sufragista foi um exercício tanto de pressão política quanto de subversão de gênero. Enquanto campanha política, a militância sufragista buscava forçar a ação do governo elevando os custos da recusa às demandas das mulheres. Enquanto um ato performativo, as mulheres reivindicavam a autoridade masculina que lhes era legalmente negada, adotando modos masculinos de comportamento público de forma subversiva, como importunar oradores, interromper reuniões e destruir propriedades. Essas últimas táticas levaram a uma série de julgamentos contenciosos e greves de fome que agitaram ainda mais a opinião pública e aprofundaram a transgressão dos papéis tradicionais de gênero. Enquanto Gandhi originalmente celebrava as sufragistas como modelos de resistência passiva, ele finalmente passou a ver sua violência como uma consequência não acidental de sua compreensão instrumental – e, em última análise, masculina – do protesto político.

Gandhi chegou a Londres para fazer uma petição ao governo imperial em nome dos indianos do Transvaal, em outubro de 1906, dias antes de um grupo de sufragistas ser preso em uma marcha da WSPU no Parlamento. O relatório de Gandhi sobre as prisões no *Indian Opinion* elogia a coragem das sufragistas como uma ilustração da força exigida pela promessa dos indianos de resistir ao registro. A afinidade mais óbvia entre as duas lutas reside em suas reivindicações mútuas por direitos iguais de cidadania e em sua crença compartilhada nos limites do apelo legal. O ponto que Gandhi destaca para suas leitoras, no entanto, é a disposição das mulheres para sofrer a prisão por sua causa. “Se até as mulheres demonstram tanta coragem, os indianos do Transvaal falharão em seu dever e terão medo da prisão? Ou eles preferem considerar a prisão um palácio e prontamente ir para lá? Quando chegar a hora, os laços da Índia se romperão por si mesmos”.<sup>29</sup> O destemor e a disposição ao sacrifício das mulheres são virtudes necessárias na luta indiana. Particularmente impressionante para Gandhi nos meses seguintes foram as greves de fome que às quais as mulheres se submeteram na prisão. “Cada indiano no Transvaal deve levar a sério o exemplo dessas mulheres corajosas”, ordena um artigo subsequente.<sup>30</sup>

A importância do gênero nessas campanhas paralelas não passou despercebida a Gandhi. Os nacionalistas indianos frequentemente invocavam a linguagem da emasculação para retratar a colonização como sinônimo de um processo de degeneração cultural que deixou os homens indianos impotentes e covardes. A resistência violenta, ao contrário, representava a recuperação corajosa da masculinidade. Gandhi compartilhava da visão de que o colonialismo havia levado à degeneração cultural dos colonizados e à perda da coragem masculina. Seus relatórios sobre a coragem das sufragistas, com títulos como *Quando as mulheres são viris, os homens seriam efeminados?* muitas vezes enfatizam a covardia dos homens indianos como um chamado à ação. No entanto, em vez de simplesmente reiterar os termos de gênero dos discursos colonial e nacionalista,

<sup>28</sup> Para uma discussão mais completa do encontro de Gandhi com o movimento feminista britânico e seu lugar no desenvolvimento de sua filosofia de não-violência, cf. HUNT, *An American looks at Gandhi*.

<sup>29</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 5, p. 432, tradução nossa.

<sup>30</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 5, p. 493, tradução nossa.

Gandhi os reelaborou, transformando a feminilidade em uma marca de força em vez de poluição. Considere a ambiguidade do título do artigo. Por um lado, Gandhi denuncia os homens na luta do Transvaal como efeminados por não terem demonstrado o mesmo destemor e coragem dessas sufragistas. Por outro lado, a coragem que Gandhi pede que imitem é distintamente feminina. Para Gandhi, a expressão mais completa da coragem altruísta da *satyagrahi* é representada pelo sacrifício altruísta da maternidade. O título do artigo, portanto, convida a uma concepção expandida de masculinidade que liga o destemor à abnegação da mãe, em vez da coragem marcial do guerreiro. A *Indian Opinion* pede às *satyagrahis* que aprendam a imitar a masculinidade materna das sufragistas, em vez da masculinidade marcial do discurso nacionalista, abraçando o sacrifício e a prisão sem medo.<sup>31</sup>

Notável também nesses relatórios é o silêncio de Gandhi sobre a destruição de propriedades e incêndios criminosos que levaram à prisão das mulheres. Essa elisão representa o desejo de Gandhi de defender as sufragistas como símbolos de pureza sacrificial. Ao fazer isso, ele reinscreve involuntariamente a própria autoridade masculina que procura perturbar ao definir o verdadeiro significado da mulher em oposição aos projetos políticos reais e às auto-interpretações oferecidas pelas próprias mulheres. O fracasso das sufragistas em concordar com o ideal de sacrifício materno de Gandhi acabaria se revelando inegável. Depois de três anos divulgando a coragem e o auto-sacrifício das mulheres, evitando mencionar suas ações cada vez mais violentas, o *Indian Opinion* começou a criticar abertamente o movimento em 1909, depois que as mulheres quebraram as janelas da residência de verão do primeiro-ministro Asquith. "Algumas dessas senhoras ficaram impacientes", anuncia Gandhi.<sup>32</sup> Ele reconhece o sofrimento das mulheres na prisão, mas agora pergunta se todo o sofrimento delas apenas desmoralizou o movimento e levou as mulheres à violência. Seus relatórios seguintes de Londres começam a reconsiderar a greve de fome como uma tentativa desesperada de coerção, em vez de uma performance altruísta de sofrimento. "Devemos tirar uma lição desse caso", anuncia o *Indian Opinion*. "Nunca devemos abandonar a espada de *satyagraha* e ficar impacientes. Se o fizermos, perderemos todos os ganhos que obtivemos até agora. Temos, portanto, grande necessidade de aprender a paciência com o exemplo dos outros".<sup>33</sup>

A conclusão que Gandhi tira de seus anos observando a resistência passiva das sufragistas é contra-intuitiva. A impaciência é frequentemente considerada uma virtude dos movimentos de protesto. Emmeline Pankhurst, fundadora da WSPU e interlocutora de Gandhi, argumentou que nenhuma reforma política foi conquistada sem impaciência.

Você tem que fazer mais barulho do que qualquer outra pessoa, você tem que ser mais intrometido do que qualquer outra pessoa, você tem que preencher todos os papéis mais do que qualquer outra pessoa, na verdade você tem que estar lá o tempo todo e se certificar que eles não te façam desistir, se você realmente pretende realizar sua reforma.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ashis Nandy discute a noção de masculinidade materna de Gandhi mais adiante em *Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi*. Para uma perspectiva mais crítica sobre o essencialismo de gênero de Gandhi, cf.: KISHWAR, *Gandhi on women*.

<sup>32</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 81, tradução nossa.

<sup>33</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 82, tradução nossa.

<sup>34</sup> PANKHURST, *When civil war is waged on women*, pp. 300-301, tradução nossa.

Uma conclusão semelhante ecoa meio século depois, quando Martin Luther King Jr., alegando seguir os passos de Sócrates, Thoreau e Gandhi, repudia os apelos liberais por paciência para pacificar a demanda urgente do movimento dos direitos civis por liberdade agora. Lido com esse último exemplo em mente, o apelo de Gandhi à paciência pode parecer uma crítica impensada às sufragistas por impor suas demandas de forma muito rápida e militante. Gandhi, no entanto, não estava sob o feitiço do mito da reforma legal progressiva que King critica em *Carta de uma prisão de Birmingham*. A paciência é uma virtude na busca não-violenta da verdade.

A impaciência pode ser politicamente vantajosa, mas não serve para buscar a verdade. Pior ainda, mesmo quando serve à luta pela justiça, a impaciência atrai atores e movimentos para a violência. A impaciência é um clima de antecipação tenso e desconfortável. É a experiência de se sentir presa no presente e o desejo apaixonado de um futuro ausente. Em seus limites, a impaciência transforma-se em desespero.<sup>35</sup> Tal postura prefigura uma relação com a experiência em busca de meios rápidos e eficientes para concretizar fins futuros. Uma tentação para a violência reside na impaciência de reduzir a vida a meios presentes para fins futuros. O apelo à paciência, ao contrário, repudia a própria ideia de que o futuro pode compensar o presente. A paciente *satyagrahi* é indiferente à passagem do tempo. Seu foco é direcionado para dentro de si mesma, em vez de para fora, para as urgências do mundo. O que poderia significar, então, fazer política sem sucumbir às tentações da impaciência? Como a *satyagraha*, como disciplina de busca da verdade, pode fornecer uma orientação diferente para o protesto que não perpetue a lógica da violência que procura curar? Para entender a crítica de Gandhi à resistência passiva e seu apelo à não-violência paciente, devemos interpretar esse episódio no contexto de sua crítica mais ampla à violência e ao medo na civilização moderna.

## 2. Autogoverno e o governo do medo

Nos meses seguintes, os despachos do *Indian Opinion* em Londres continuaram a elogiar de forma ambivalente a coragem das sufragistas enquanto criticavam sua violência crescente. Com o tempo, porém, Gandhi passa a revisar sua avaliação da violência delas como uma responsabilidade política. "As pessoas aqui cedem à força física, adoram-na. Portanto, as mulheres certamente obterão o voto. Mas depois praticarão o mesmo tipo de tirania a que se opõem agora, para que as massas permaneçam onde estão".<sup>36</sup> Essas percepções mutáveis do movimento sufragista feminino coincidem com o encontro de Gandhi com a violência nacionalista indiana. Madanlal Dhingra atirou e matou Sir Curzon Wylie, o ajudante de campo do Secretário de Estado da Índia, pouco antes da chegada de Gandhi em sua viagem de 1909 a Londres. Gandhi julgou o assassinato um ato de covardia ao mesmo tempo em que considerou que o próprio assassino era moralmente inocente. "O assassinato foi cometido em estado de embriaguez. Não é apenas o vinho ou o *bhang* que embriaga uma pessoa; uma ideia maluca também pode fazê-lo".<sup>37</sup> A ideia que entorpecia Dhingra era a mesma adoração à

<sup>35</sup> BILGRAMI, *Gandhi's religion and its relation to his politics*, p. 106.

<sup>36</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 179, tradução nossa.

<sup>37</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 9, p. 428, tradução nossa.

força que afligia as sufragistas britânicas. O nome de Gandhi para essa ideia narcótica é civilização moderna. Gandhi escreveu *Hind Swaraj*, sua crítica mais presciente das fontes civilizacionais de violência, navegando de volta à África do Sul a bordo do S.S. Kildonan Castle, em novembro.

O diálogo do livro é tipicamente interpretado como entre um editor *satyagrahi* e um jovem leitor nacionalista, representando a opinião de Dhingra e "da escola indiana de violência", sobre o verdadeiro significado de autogoverno (*swaraj*).<sup>38</sup> Esse contexto familiar para leitura de *Hind Swaraj*, entretanto, não é o único disponível para nós. Isabel Hofmeyr argumenta que *Hind Swaraj* é um "texto diaspórico" que se dirige a múltiplos públicos no curso de suas viagens globais, tanto literais quanto metafóricas. Dentre essas audiências, estavam os leitores sul-africanos do *Indian Opinion*, os mesmos leitores a quem Gandhi se dirigia em seus escritos sobre o movimento sufragista britânico. Colocar as indianas do Transvaal na posição do Leitor abre a possibilidade de ler o próprio texto como uma forma de *satyagraha* literária que "executa seu uso preferido".<sup>39</sup> O primeiro desses usos é uma crítica da impaciência como uma virtude política. Como o Editor castiga o Leitor: "Você é impaciente, não posso me dar ao luxo de ser o mesmo. Se você for paciente comigo por um tempo, acho que descobrirá que conseguirá o que deseja".<sup>40</sup> O Editor traça repetidamente a conexão entre impaciência e violência, como quando caracteriza a facção extremista do Congresso como "o partido impaciente".<sup>41</sup> A forma de diálogo de *Hind Swaraj* realiza esse apelo à lentidão, exigindo que seu leitor pratique a atenção paciente.<sup>42</sup> A própria forma do livro torna explícita a ligação entre impaciência e violência, a fim de lançar as bases para uma prática radicalmente diferente da política como a busca destemida da verdade.

A acusação de *Hind Swaraj* à doença da civilização moderna descentraliza o binário geográfico das civilizações oriental e ocidental para colocar em primeiro plano a antropologia filosófica da modernidade global. A civilização moderna está intoxicada por seu apego a uma concepção materialista do eu como um corpo orgânico lutando para manter sua integridade corporal em um ambiente hostil. O maior bem da civilização moderna, explica o Editor, é "promover a felicidade corporal".<sup>43</sup> Três premissas são construídas nessa concepção de eu que prefiguram a violência característica da civilização moderna.<sup>44</sup> A primeira é que o eu é um sujeito autônomo. A segunda é um retrato da vida biológica como um processo de movimento incessante para satisfazer a fome inesgotável do corpo. Em terceiro lugar, está a vulnerabilidade desse corpo biológico. O próprio naturalismo que faz do corpo o centro do desejo e do apetite o torna um veículo frágil para o sujeito que deve ser perpetuamente protegido de danos ou lesões. Juntas, essas premissas moldam um retrato do eu como um animal antissocial lutando para se proteger de danos enquanto domina instrumentalmente a natureza em busca de vontades e desejos insaciáveis. *Hind Swaraj* usa a linguagem do sonho e da embriaguez para descrever essa concepção moderna de si mesma. "Um homem, enquanto dorme,

<sup>38</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 22, p. 260, tradução nossa.

<sup>39</sup> HOFMEYR, *Violent texts, vulnerable readers*, pp. 288, 293.

<sup>40</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 248, tradução nossa.

<sup>41</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 259, tradução nossa.

<sup>42</sup> NIGAM, *Towards an aesthetics of slowness*. A respeito da prática da paciência, cf.: MEHTA, *Patience, inwardness, and self-knowledge in Gandhi's Hind Swaraj*.

<sup>43</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 259, tradução nossa.

<sup>44</sup> Esta discussão se expande em razão do relato encontrado em PAREKH, *Gandhi's political Philosophy*.

acredita em seu sonho; ele é desenganado apenas quando é despertado de seu sono. Um homem que trabalha sob a civilização é como um homem que sonha".<sup>45</sup>

O Editor argumenta que o sonho da civilização transformou a vida indiana em um pesadelo. As próprias instituições, tecnologias e formas de conduta inventadas para maximizar a felicidade corporal têm o efeito cumulativo de perpetuar a frustração e a insegurança. "A civilização busca aumentar o conforto corporal, e falha miseravelmente mesmo ao fazê-lo".<sup>46</sup> *Hind Swaraj* ilustra esse ponto com sua acusação à medicina moderna. O Editor explica a um Leitor incrédulo que a medicina moderna está entre as "profissões parasitárias" que as indianas devem rejeitar se quiserem alcançar o domínio próprio.<sup>47</sup> A medicina considera o eu exclusivamente em termos de sua corporeidade. Pacientes que adoecem por negligência ou excesso de indulgência procuram o médico para receber curas para doenças corporais, em vez das fraquezas morais que os levam a agir sem restrições em primeiro lugar. O médico cura o sintoma corporal e deixa intacto o eu espiritual. O resultado é que as indianas estão arruinando seus corpos agindo sem autocontrole. Cuidar do corpo exige atenção para mais do que apenas o corpo; a saúde exige cuidados com a alma. A figuração da civilização moderna do corpo como a totalidade do eu, ao contrário, perpetua a doença ao deslocar a prioridade da interioridade do eu. Além disso, a medicina, como a representação política e outras facetas da civilização moderna, recompensa os interesses econômicos dos médicos em detrimento do bem-estar de suas pacientes. A doença é fruto da ciência da saúde da modernidade.

Aqui, como nos capítulos anteriores sobre ferrovias e governo parlamentar, o Editor diagnostica como o apego à felicidade corporal engendrado pela civilização produz doenças, decepção e, finalmente, medo. O eu moderno se apega à felicidade corporal por medo do dano e da morte; a civilização involuntariamente perpetua esse mesmo medo em sua tentativa de corrigi-lo. Gandhi localiza a verdadeira causa da opressão indiana no medo. Não pode haver verdadeiro autogoverno onde o eu é governado pelo medo. Como ele relata posteriormente em *Young India*, "estou coletando descrições de *swaraj*. Uma delas seria: *swaraj* é o abandono do medo da morte. Uma nação que se permite ser influenciada pelo medo da morte não pode alcançar *swaraj*, e não pode retê-la se de alguma forma ela for alcançada".<sup>48</sup> A ilusão da civilização moderna de que a felicidade corporal é a soma da existência humana gera um temeroso impulso de segurança mútua. Os indianos se tornaram efeminados por seu apego covarde à mera vida. "Se hoje somos pouco masculinos", afirma Gandhi em 1916, "o somos, não porque não saibamos como atacar, mas porque temos medo de morrer".<sup>49</sup>

Uday Mehta ressalta como a crítica de Gandhi à busca pela segurança corporal ilustra a centralidade do medo e da violência para o liberalismo moderno. O estado liberal procura proteger os indivíduos vulneráveis do medo da morte no estado de natureza, estabelecendo condições de segurança mútua. No entanto, o fim da segurança não é a não-violência. O monopólio do Estado sobre a violência é um elemento essencial para a preservação da ordem.<sup>50</sup> Enquanto no estado de natureza a insegurança individual era motivada pelo medo de interferência arbitrária de outros indivíduos, o Estado soberano

<sup>45</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 259, tradução nossa.

<sup>46</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 261, tradução nossa.

<sup>47</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 277, tradução nossa.

<sup>48</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 24, p. 85, tradução nossa.

<sup>49</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 253, tradução nossa.

<sup>50</sup> MEHTA, *Gandhi on democracy, politics and the ethics of everyday life*, p. 363.

assegura a paz como ordem ao reorientar o medo em relação a seu incrível poder. *Hind Swaraj* considera a incapacidade do liberalismo de confrontar as verdadeiras fontes da opressão indiana no capítulo sobre advogados. Gandhi repudia sua antiga profissão quando conclui que os advogados "escravizaram a Índia".<sup>51</sup> Como o Estado do Leviatã, a resposta da profissão jurídica ao medo e ao conflito serve apenas para aprofundar os antagonismos sociais por meio do *ahimsa*. Os indianos se tornaram "mais fracos e covardes" ao recorrer a um sistema jurídico baseado no interesse próprio e no medo mútuo, em vez de confrontar a base espiritual do antagonismo. Além disso, sem medo de seus vizinhos, os indianos não estariam em dívida com os tribunais coloniais e a profissão jurídica. "Se os pleiteantes abandonassem sua profissão e a considerassem tão degradante quanto a prostituição, o domínio inglês acabaria em um dia".<sup>52</sup> A embriaguez da civilização com o corpo cria uma cultura de medo na qual prospera a governança colonial. É isso que o Editor pretende transmitir ao Leitor quando define o verdadeiro *swaraj* como antes de mais nada uma luta ética. "É *swaraj* quando aprendemos a governar a nós mesmos. Está, portanto, na palma da nossa mão".<sup>53</sup>

O Editor relaciona o apego a essa liberdade com o apego à verdade praticado pela *satyagrahi*. Tanto *swaraj* quanto *satyagraha* exigem um afastamento do apego da civilização moderna ao corpo, sua busca ansiosa por segurança e seu medo da morte. "O verdadeiro governo doméstico só é possível onde a resistência passiva [*satyagraha*] é a força orientadora do povo. Qualquer outra regra é regra estrangeira".<sup>54</sup> A força das armas não pode levar ao verdadeiro *swaraj*. Tanto a ameaça de violência quanto seu uso têm como premissa a perpetuação do medo, e onde há medo não pode haver um verdadeiro autogoverno. Os ingleses podem conceder reformas por medo, "mas o que é concedido sob o medo só pode ser retido enquanto o medo durar".<sup>55</sup> Segue-se que fins destemidos exigem meios destemidos. Sofrer pacificamente como Sócrates e Thoreau sofreram em suas celas exige que o medo seja extinto. O Editor explica que um *satyagrahi* deve "observar a castidade perfeita, adotar a pobreza, seguir a verdade e cultivar o destemor".<sup>56</sup> *Swaraj*, como Ajay Skaria observa, não é garantido por meio da soberania, mas sim por meio de seu repúdio, ou o que o Editor chama de aprender a "nos sacrificarmos".<sup>57</sup> Gandhi colocou esse mesmo ponto durante a Campanha de Não-Cooperação: "Quando atingirmos *swaraj*, muitos de nós terão desistido do medo da morte; ou então não teremos alcançado *swaraj*".<sup>58</sup> Nenhum povo pode se libertar dos governantes coloniais até que, como Sócrates, libertem-se do pesadelo da civilização e de seu medo da morte.

Cultivar o destemor diante da morte não é simplesmente uma preparação para a ação política; é em si a prática da própria liberdade. Aqui está a pista para a afirmação contra-intuitiva de Gandhi de que o fracasso das sufragistas estava em sua impaciência. Elas também eram destemidas, mas seu destemor estava a serviço de uma liberdade futura. A busca da verdade, ao contrário, não tem história. "A história é realmente um

<sup>51</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 274, tradução nossa

<sup>52</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 277, tradução nossa.

<sup>53</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 282, tradução nossa.

<sup>54</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 296, tradução nossa. Apesar de repudiar a resistência passiva como um rótulo enganoso já em 1906, Gandhi continua a traduzir "*satyagraha*" como "resistência passiva" na edição inglesa de 1910 do *Hind Swaraj*.

<sup>55</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 286, tradução nossa.

<sup>56</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 296, tradução nossa.

<sup>57</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 285, tradução nossa.

<sup>58</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 24, p. 85, tradução nossa.

registro de cada interrupção do trabalho uniforme da força do amor ou da alma".<sup>59</sup> Gandhi faz essa afirmação intrigante de reorientar o tempo de ação para longe da busca teleológica de abstrações em direção à entrega de si mesma ao sugerir a experimentação de buscar a verdade no presente vivido. "Não me livrei do medo da morte, apesar de muito pensar", Gandhi confessa em outro texto. "Mas não sinto nenhuma impaciência. Continuo tentando e tenho certeza que um dia me livrarei disso. Não devemos abrir mão de uma única ocasião em que possamos tentar. Esse é o nosso dever".<sup>60</sup> É esse outro destemor, não como um meio para algum objetivo futuro, mas como a prática de *ahimsa* no presente, que Gandhi esperava aprender com as sufragistas. *Hind Swaraj* reitera seu relato anterior da masculinidade materna em sua crítica à masculinidade marcial de Dhingra. "Onde é necessária coragem – em explodir os outros em pedaços por de trás de um canhão ou com um rosto sorridente para se aproximar de um canhão e ser despedaçado? Quem é o verdadeiro guerreiro – aquele que mantém a morte como amiga do peito ou aquele que controla a morte dos outros?"<sup>61</sup> Dhingra morre destemidamente, mas, sob a embriaguez da civilização e sua concepção errônea de autogoverno, ele "deu seu corpo de maneira errada" como uma oferta de sacrifício à abstração da nação.<sup>62</sup> O verdadeiro guerreiro, ao contrário, pratica o sacrifício como um ato ritual de humildade e autoabandono em busca da verdade. A verdade, entretanto, não pode ser conhecida absolutamente; requer uma disciplina de esforço. Paciência é o estado de espírito de permanecer na experiência de buscar a verdade sem ressentimento de nossa incapacidade meramente humana de compreendê-la absolutamente.

*Hind Swaraj* propõe ensinar o destemor paciente a suas leitoras como um novo modo de política anticolonial. Um povo se torna livre quando recupera a coragem de se governar espiritual e politicamente. Essas duas faces do autogoverno não podem ser separadas, confundindo a distinção liberal entre privado e público. "De forma bastante egoísta, como desejo viver em paz em meio a uma tempestade que ruge ao meu redor, tenho experimentado comigo mesmo e com meus amigos a introdução da religião na política".<sup>63</sup> Afastar-se da racionalidade política do liberalismo civilizacional não é um repúdio do político pelo espiritual; é a abertura para uma visão radicalmente diferente da política. *Hind Swaraj* é um meio que representa esse fim com seu apelo urgente à paciência. Durante o Movimento de Não-Cooperação, Gandhi convidou o povo indiano a começar seu trabalho de despertar para o autogoverno e à prisão judicial vendendo cópias proscritas de *Hind Swaraj* nas ruas de Bombaim.

### 3. Ação política como fidelidade à verdade

O exigente relato de Gandhi sobre a fidelidade à verdade é um predecessor improvável da fidelidade à lei encontrada nas teorias liberais da desobediência civil. Portanto, não é surpreendente que os defensores da teoria liberal tenham tido dificuldade em colocar Gandhi na genealogia de sua compreensão da lei, punição e não-violência. Hugo Bedau se esforça para encaixar Gandhi em sua narrativa de desobediência civil

<sup>59</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 292, tradução nossa.

<sup>60</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 14, p. 103, tradução nossa.

<sup>61</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 295, tradução nossa.

<sup>62</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 285, tradução nossa.

<sup>63</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 20, p. 304, tradução nossa.

como uma tradição atemporal de apelo legal que vai de Sócrates ao rei. “É indiscutível que Thoreau, Gandhi e King basearam a legitimidade da desobediência civil em um apelo ao princípio moral”, afirma ele, apenas para confessar que pouco mais pode ser dito sobre o conteúdo de seus princípios ou sua relação com as lutas históricas em que se encontraram.<sup>64</sup> Em um artigo recente, William E. Scheuerman admite uma ambivalência semelhante sobre a linhagem filosófica que une Gandhi com King e Rawls.<sup>65</sup> Gandhi, como vimos, rejeitou as premissas existenciais do liberalismo moderno como elementos da perpetuação civilizacional da violência em massa. A fidelidade à verdade não pode ser reduzida à fidelidade à lei sem resquícios.<sup>66</sup>

O liberalismo enfrenta desafios semelhantes ao digerir o panteão de exemplos de Gandhi como seu. A celebração de Gandhi da *Apologia* como uma lição de fidelidade à verdade foi amplamente deslocada dentro dessa literatura pela análise acadêmica de *Crito* como um guia para entender a obrigação moral de aceitar a punição legal.<sup>67</sup> Insatisfações e debates semelhantes cercam a questão do status de Thoreau como um teórico da desobediência civil ou recusa meramente conscienciosa.<sup>68</sup> O mito de uma doutrina contínua de desobediência civil unindo Sócrates, Thoreau, Gandhi, King e Rawls só pode ser sustentado por meio de tais leituras que, apesar de criativas, são errôneas, embora talvez nada menos fiel ao original do que a própria apropriação imaginativa de Gandhi de Sócrates e Thoreau como *satyagrahis* exemplares.

No cerne da divergência de Gandhi em relação ao relato liberal hegemônico da desobediência civil está sua concepção de ação política como fidelidade à verdade. A busca da verdade reorienta a ação política para dentro, em direção a uma transformação do eu, em vez de primariamente para fora como um apelo à lei. Como ele explica em um discurso proferido após retornar à Índia, em 1915, “o segredo de *Satyagraha* na África do Sul”, o verdadeiro objetivo da campanha tinha que ser mantido em segredo ou “o povo teria rido de nós”.<sup>69</sup> O objetivo político de mudar a política do governo sempre permaneceu secundário; *satyagraha* era antes de tudo uma prática espiritual de si mesma. “Em resumo, o objetivo da luta *satyagraha* era infundir masculinidade nos covardes e desenvolver as verdadeiras virtudes humanas, e seu campo era a resistência passiva contra o governo da África do Sul”.<sup>70</sup> Sem uma reorientação tão radical da ação política para dentro liberdade e autotransformação, o apelo da desobediência civil aos princípios legais só pode entrar em colapso no ciclo de medo, instrumentalidade e violência da civilização moderna.

Considere novamente a crítica de Gandhi à resistência passiva das sufragistas. As sufragistas, apesar da destruição de suas propriedades, demonstraram fidelidade à lei em

<sup>64</sup> BEDAU, *Civil disobedience in focus*, p. 9, tradução nossa.

<sup>65</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*.

<sup>66</sup> Isso não é para negar que Gandhi às vezes enquadra a justificativa da desobediência civil em termos de apelo a uma lei superior. Os leitores erram, no entanto, quando interpretam tais observações em termos deontológicos como algo semelhante à lei natural cristã ou à lei kantiana da razão. Como observa Anthony Copley, os estudiosos muitas vezes são muito rápidos em reduzir a noção de *dharma* de Gandhi a uma variedade de obrigações legais. COPLEY, *Gandhi, freedom, and self-rule*, pp. 29-30.

<sup>67</sup> Melissa Lane discute essas mudanças nas avaliações do significado político de Sócrates em *Gadfly in God's own country*.

<sup>68</sup> BEDAU, *Civil disobedience*; RAWLS, *A theory of justice*; HABERMAS, *Civil disobedience*, p. 104.

<sup>69</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 238, tradução nossa.

<sup>70</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 242, tradução nossa.

um sentido amplamente rawlsiano. Pankhurst procurou expandir os termos da cidadania liberal e da representação dentro da ordem legal e política da Grã-Bretanha para incluir os direitos das mulheres. Sua militância pode ser plausivelmente interpretada como um exemplo da sinceridade de seu compromisso com o Estado britânico como uma democracia constitucional mais ou menos justa. A crítica de Gandhi à impaciência das sufragistas não deixa de estar relacionada à sua relação com a lei. Depois que duas mulheres interromperam um discurso em Birmingham jogando pedaços afiados de ardósia no primeiro-ministro e na polícia, Gandhi observou que "não há dúvida sobre a coragem das mulheres, mas elas usaram sua coragem para um fim errado".<sup>71</sup> Essa observação é curiosa por sua fusão de meios e fins. O objetivo do movimento sufragista, o reconhecimento legal como cidadãs iguais, era semelhante ao que as indianas do Transvaal reivindicavam. O problema, ao que parece, está em seus meios violentos. O que, então, significa culpar sua coragem por seu fim e não por seus meios?

Gandhi culpa o objetivo não por sua imoralidade. É simplesmente pelo fato de ser um objetivo ou um fim entendido como uma finalidade fixa que transcende a prática vivenciada da vida cotidiana. Orientar a ação política em torno de abstrações que transcendem o contexto, como princípios de justiça, corre o risco de cair perpetuamente na violência. Essa orientação para o fim instrumentaliza o presente em prol do futuro e solapa a relação radicalmente presentista com o eu, característica do *ahimsa*. Além disso, conceber a ação política como um modo de razão pública torna seu sucesso dependente da capacidade de resposta das majorias e das instituições legais. Essa relação coloca os termos da liberdade de um nas mãos do outro e, portanto, perpetua sentimentos de ansiedade, impaciência e medo que levam o conflito político à violência. A ação política voltada para fins caracteriza as armas dos fracos: a não-violência é um compromisso que permanece condicionado à boa vontade dos outros de ceder à justiça de suas demandas. *Satyagraha*, em contraste, gira em torno de uma concepção de política orientada para os meios.<sup>72</sup> Ela reorienta a ação principalmente para suas consequências performativas para o eu no presente, em vez de seus efeitos externos e futuros sobre os outros. A ação política em busca da verdade é, portanto, um exercício paradoxal. Ela depende de resistir ao instrumentalismo orientado para o futuro da civilização moderna por meio do cultivo de um desapego paciente às próprias consequências que a ação engendra. Como Gandhi afirma esse paradoxo em 1936, "é preciso esquecer o objetivo político para realizá-lo".<sup>73</sup>

A compreensão paradoxal da ação política como um processo de busca paciente da verdade, em vez de luta impaciente por resultados, baseia-se na apropriação criativa de Gandhi do não-dualismo *Vedanta* e da prática iogue.<sup>74</sup> A fidelidade à verdade é um experimento de libertação do eu do sujeito. O eu espiritual excede o mero ego em termos de sua relação com a verdade como uma unidade espiritual impessoal que une toda a vida, tanto humana quanto não-humana. Conhecer verdadeiramente a verdade do eu é conhecer a si mesmo como uma força espiritual interdependente de todos os outros seres vivos. Gandhi invoca esse entendimento não dualista da libertação espiritual do ciclo de reencarnação (*moksha*) na introdução de sua *Autobiografia*:

<sup>71</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 133, tradução nossa.

<sup>72</sup> MANTENA, *Another realism*.

<sup>73</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 68, p. 123, tradução nossa. Faisal Devji discute esse paradoxo temporal da não-violência em *The impossible Indian: Gandhi and the temptations of violence*.

<sup>74</sup> PAREKH, *Colonialism, tradition, and reform*; PAREL, *PaxGandhiana*.

O que eu quero alcançar – o que tenho me esforçado e almejado alcançar nestes trinta anos – é a auto-realização, ver Deus face a face, para atingir *moksha*. Eu vivo, me movo e tenho meu ser em busca desse objetivo. Tudo o que faço por meio da fala e da escrita, e todos os meus empreendimentos no campo político, são direcionados para esse mesmo fim”.<sup>75</sup>

O caminho hindu tradicional para tal conhecimento do divino é um caminho de ascetismo e auto-renúncia. “O corpo existe por causa de nosso ego”, explica Gandhi, “A total extinção do corpo é *moksha*”.<sup>76</sup> A vida do *sannyasi*, o sacerdote abnegado, é celebrada na filosofia vedântica como o estágio mais elevado e final da libertação espiritual.

Gandhi, como outros críticos nacionalistas do domínio colonial, politiza essas práticas espirituais de libertação religiosa e auto-renúncia.<sup>77</sup> Enquanto as práticas religiosas de auto-renúncia envolvem um repúdio à preocupação política como apego mundano, Gandhi reformula a esfera política como o local privilegiado da libertação espiritual. Como sua tentativa de sintetizar maternidade e masculinidade, ele funde a renúncia do sacerdote *sannyasi* com a atividade destemida da classe guerreira (*kshatriya*) como dois lados de uma busca singular pela verdade. Tanto a coragem do guerreiro quanto o ascetismo do sacerdote giram em torno do mesmo desapego destemido aos frutos da ação corporificada.<sup>78</sup> A ação política, em vez de ser um obstáculo para *moksha*, é o próprio caminho para ela. “Cada era é conhecida por ter seu modo predominante de esforço espiritual mais adequado para a obtenção de *moksha*”, explica ele.<sup>79</sup> Na era contemporânea, é a ação política altruísta. “Nenhum indiano que aspire seguir o caminho da verdadeira religião pode se dar ao luxo de permanecer distante da política”.<sup>80</sup>

Gandhi expõe concisamente as três afirmações que sustentam sua ideia de que a ação política deve ser espiritualizada no prefácio que ele contribuiu para um volume de ensaios de Gokhale, em 1918. A primeira é uma afirmação histórica sobre as circunstâncias mutáveis da vida religiosa. As normas e instituições políticas modernas, apesar de suas ameaças à vida religiosa, são um elemento inevitável da vida cotidiana na sociedade colonial. A segunda é a afirmação ética de que o fato da política moderna transforma os termos dos deveres éticos de alguém para com os outros. É porque “hoje estamos tão envolvidos na máquina política que é impossível servir ao povo sem fazer política”.<sup>81</sup> O amor altruísta pelo próximo deve passar pelo campo da política porque as injustiças que sofrem têm sua origem na persistência do domínio colonial. A terceira é uma afirmação religiosa de que a renúncia de si mesma é alcançada por meio da identificação amorosa com os outros. O *sannyasi* supera seu apego ao ego por meio do serviço altruísta do guerreiro. Essas três reivindicações espiritualizam o político como um campo privilegiado para a busca da verdade. O conflito, a animosidade e a violência característicos do político como cenário de batalha é justamente o que o torna um rico laboratório para experimentos com a verdade.

<sup>75</sup> GANDHI, *An autobiography*, p. xxvi, tradução nossa.

<sup>76</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 26, p. 365, tradução nossa.

<sup>77</sup> KAPILA, *A history of violence*.

<sup>78</sup> GODREJ, *Ascetics, warriors, and Gandhian ecological citizenship*.

<sup>79</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 16, p. 268, tradução nossa.

<sup>80</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 16, p. 269, tradução nossa.

<sup>81</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 16, p. 269, tradução nossa.

Essa espiritualização da política oferece outra perspectiva sobre a afirmação em *Hind Swaraj* de que *satyagraha* é o único caminho para *swaraj*. *Satyagraha* é um modelo de busca da verdade porque é uma prática de auto-renúncia que exige todas as virtudes de *ahimsa*: humildade, paciência, destemor, castidade, pobreza e assim por diante. Como explica a um membro da Assembleia Legislativa do Transvaal, "a função da violência é obter a reforma por meios externos; a função da resistência passiva, isto é, da força da alma, é obtê-la pelo crescimento de dentro; que, por sua vez, é obtido pelo auto-sofrimento, auto-purificação".<sup>82</sup> Erin Pineda observa corretamente que essa forma de entender a punição, como um meio de autopurificação, não se "adequa" às teorias liberais da desobediência civil.<sup>83</sup> O que Gandhi encontrou em Thoreau não foi uma compreensão da punição como fidelidade sincera à lei; era antes a ideia de que a cela da prisão era um local privilegiado para aprender as virtudes da não-violência.<sup>84</sup> O *satyagrahi* julga a prisão como uma oportunidade para aprender destemor, humildade e paciência.

Gandhi abraçou a punição com esse espírito quando, enfrentando sua primeira prisão entre muitas na África do Sul, pediu para receber uma sentença mais severa do tribunal. Em um discurso sobre a ética da resistência passiva proferido pouco antes de deixar Londres, em 1909, Gandhi explica: "a maior ajuda para o desenvolvimento de um caráter forte, puro e belo, que é nosso objetivo, é a resistência ao sofrimento. Autocontrole, altruísmo, paciência, gentileza, essas são as flores que brotam sob os pés daqueles que aceitam, mas se recusam a impor o sofrimento, e as sombrias prisões de Joanesburgo, Pretória, Heidelberg e Volkrust são como os quatro portais para este jardim de Deus".<sup>85</sup> O *ahimsa* destemido pode ser aprendido atrás das paredes da prisão. Gandhi frequentemente distribuía instruções detalhadas aos *satyagrahis* sobre como eles deveriam se comportar na prisão: eles deveriam ser limpos, civilizados, educados *etc.* Embora essas instruções se assemelhem a algumas das virtudes do desobediente civil decorrentes da fidelidade à lei, elas têm uma semelhança mais forte com os códigos de disciplina espiritual que Gandhi exigia em seus *ashrams*.

A cela da prisão, no entanto, não era apenas um *ashram*. Foi também o campo de batalha em que Gandhi se envolveu na luta política contra o governo do Transvaal. A prisão de mulheres *satyagrahis*, em 1913, provocou uma escalada radical da campanha sul-africana que levou a uma greve em Joanesburgo e a uma marcha em massa para cruzar ilegalmente a fronteira do Transvaal. Os milhares de resistentes passivos lotando as prisões prejudicaram a capacidade do governo de controlar o movimento e trouxeram uma pressão internacional renovada. O contraste entre, por um lado, o relato espiritual sincero de auto-sofrimento de Gandhi e, por outro lado, as maneiras pelas quais as táticas concretas de *satyagraha* coagiam os adversários a obedecer à sua vontade é frequentemente vista como um exemplo de como a prática política de Gandhi excedeu os termos de sua teoria espiritual.<sup>86</sup> A dimensão coercitiva da resistência não violenta parece transgredir a distinção entre as armas dos fracos e a *satyagraha* dos fortes que Gandhi procurou manter tão separados "como o Pólo Norte do Sul".<sup>87</sup>

<sup>82</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 11, p. 39, tradução nossa.

<sup>83</sup> PINEDA, *Civil disobedience and punishment*, p. 8.

<sup>84</sup> Cf.: GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 201, tradução nossa

<sup>85</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 159, tradução nossa

<sup>86</sup> PAREKH, *Gandhi's political philosophy*, pp. 152-153; GUHA, *Dominance without hegemony*.

<sup>87</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 19, p. 206, tradução nossa.

Esse quebra-cabeça surge apenas quando perdemos de vista o *ahimsa* como o caminho para a verdade. *Ahimsa*, em seu sentido mais amplo, exige mais do que evitar danos ou coerção; é a prática da autopurificação através do "maior amor, maior caridade".<sup>88</sup> Os próprios corpos que Gandhi mobiliza como uma arma dos fortes são inevitavelmente também fontes de dano ou *himsa*. Comer, por exemplo, envolve fazer mal aos seres vivos. Responder a esse fato morrendo de fome apenas inflige danos de outra maneira. *Ahimsa*, então, envolve aprender a viver com os fardos do inevitável *himsa*, agindo corajosamente sem apego aos frutos da ação. Lembre-se dos julgamentos inconstantes de Gandhi sobre as greves de fome das sufragistas. O mesmo ato é visto, alternativamente, como um ato de *ahimsa* e um ato de coerção. A conclusão final de Gandhi de que as greves de fome das sufragistas são coercitivas gira em torno de seu julgamento sobre sua própria relação com seu sofrimento e não sobre seu efeito sobre os outros. Ao mobilizar o sofrimento para obrigar o governo a ceder às suas reivindicações, as sufragistas continuam apegadas aos frutos da ação. O auto-sacrifício, ao contrário, abandona pacientemente o apego às consequências para minar os motivos psicológicos da escalada violenta. Abraçar o sacrifício como o fim da ação neutraliza a espiral dinâmica da impaciência que Gandhi localiza na busca do interesse próprio e no medo da morte.

Esse exemplo ilustra a torção entre a força da verdade e a força bruta na ação política não violenta. Ao cultivar o desapego das consequências, a ação mundana paradoxalmente acumula uma força política que de outra forma não poderia ter. O intérprete americano de Gandhi, Richard Gregg, capta esse ponto quando descreve o poder da não-violência como uma forma de *jiu jitsu*: ao sofrer violência sem medo, a *satyagrahi* volta a força de seus oponentes contra eles.<sup>89</sup> Onde a *satyagrahi* aceita a morte destemidamente e não é movida pela impaciência, ela não pode ser ameaçada, coagida ou dominada por seu adversário. "Um braço golpeando o ar ficará desarticulado".<sup>90</sup> O *ahimsa* praticado em meio à política torna a força bruta inoperante, frustrando o poder do outro para continuar no caminho crescente do conflito. "Por quanto tempo você pode assediar um homem pacífico?", Gandhi pergunta. "Como você pode matar os mortos que morrem voluntariamente?".<sup>91</sup> A polícia e o Estado não podem ameaçar ou coagir onde não há medo da morte. A possibilidade de um diálogo não-violento entre iguais reside nessa interrupção do ciclo de impaciência, medo e autopreservação da civilização moderna. Onde a violência endurece o apego ao ego e ao senso de separação humana, a superação do medo abre o caminho para uma busca colaborativa da verdade. A verdade é uma, mas nossas perspectivas sobre ela são plurais. Portanto, ela não pode ser apreendida sem a busca cooperativa com os outros.

## Conclusão

A distância conceitual que separa a fidelidade à verdade da fidelidade à lei é sublinhada pela tradução reveladora de Gandhi acerca da afirmação de Sócrates de ser

<sup>88</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 15, p. 252, tradução nossa.

<sup>89</sup> GREGG, *The power of nonviolence*.

<sup>90</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 10, p. 273, tradução nossa.

<sup>91</sup> GANDHI, *Satyagraha in South Africa*, p. 278.

um moscardo preso pelos deuses à cidade de Atenas. Gandhi analisa a passagem da *Apologia* da seguinte forma: "Assim como um cavalo forte precisa de rédeas, você precisa de rédeas. Como você também é forte, acho que é a vontade de Deus que eu sirva como suas rédeas e, se você seguir meu conselho, me poupará".<sup>92</sup> A substituição de "rédeas" por "moscardo" inverte o significado familiar da afirmação de Sócrates. A *satyagraha* de Sócrates não provoca nem estimula o *demos* ateniense; ensina autocontrole e paciência. Ele controla seu apego ao ego, aos fins políticos, aos projetos futuros e ao corpo para purgá-los da fraqueza servil que mantém muitos cativos de poucos carcereiros. A menos que os indianos aprendam a exercer esse autocontrole, nem mesmo os "remédios externos" do partido do Congresso salvarão sua causa da doença da violência.<sup>93</sup> A leitura de Sócrates feita por Gandhi — como a de Thoreau — é conscientemente revisionista e de olho em uma crítica da modernidade colonial que ele colocou no centro da luta sul-africana.

Examinar o desenvolvimento das críticas de Gandhi à resistência passiva lança luz sobre as preocupações intelectuais e políticas que informam sua celebração de Sócrates e Thoreau como exemplos inspiradores de *satyagraha*. Seu encontro com o movimento sufragista britânico ilustrou a natureza constitutivamente violenta da ação política. Dessa crítica da política e da civilização modernas emerge uma concepção radicalmente diferente da ação política como a busca corajosa da verdade, uma busca prefigurada pelos destemidos sacrifícios de Sócrates e Thoreau. Portanto, é uma espécie de ironia histórica que tanto Gandhi quanto seus exemplares se encontrem hoje conscritos como modelos do próprio liberalismo civilizatório do qual ele procurou escapar. A teoria, Said argumenta, "tende a ter paredes erguidas em torno de si mesma" à medida que migra da experiência vital de crise e luta que a gerou para a segurança de um contexto acadêmico profissionalizado, com a ilusão de que "uma vez insurgente, a teoria ainda é insurgente, viva, responsiva à história"<sup>94</sup> O agora ortodoxo discurso da desobediência liberal é um exemplo de como uma teoria se torna codificada e ossificada por meio de suas viagens. Mas se há uma resistência à teoria a ser encontrada na reconstrução dessa viagem, há também outra perspectiva que se pode adotar e que examina as maneiras pelas quais a desobediência civil foi revigorada, aumentada e transformada por meio de sua peregrinação global.

Uma percepção que podemos colher diz respeito aos usos da mitologização na história do pensamento político. Estudiosos posteriores que codificaram a teoria liberal da desobediência civil não estavam simplesmente errando sua história. Eles, como Gandhi, estavam recrutando pensadores do passado em um cânone a fim de criar um passado utilizável para as lutas contemporâneas contra o imperialismo e o racismo. A genealogia de Gandhi serviu como um guia útil para esse processo, mesmo que isso significasse ler essa história contra os próprios propósitos de Gandhi. Contextualizar a emergência do discurso liberal da desobediência civil como um episódio na história do pensamento político também nos lembra de perguntar como a mitologia dessa geração anterior serve ou restringe a política hoje. Thoreau, Gandhi e King ainda são fontes

---

<sup>92</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 8, p. 293, tradução nossa. Sobre as fontes de Gandhi e as licenças criativas que ele obteve em suas traduções de Platão, cf.: VASUNIA, *Gandhi and Socrates*, p. 181.

<sup>93</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 8, p. 248, tradução nossa.

<sup>94</sup> SAID, *The world, the text, and the critic*, p. 247.

autorizadas de inspiração? Ou precisamos reescrever essa história para criar nossos próprios mitos para as lutas presentes e futuras?

Outra é encontrada na reinvenção da desobediência civil não violenta como uma prática de autogoverno. A apropriação do *satyagraha* como uma arma da luta americana pelos direitos civis é frequentemente retratada como a mudança de uma concepção baseada em princípios para uma concepção pragmática de não-violência. *Mehta*, por exemplo, argumenta que King rompeu com a crítica radical de Gandhi à violência para abraçar a desobediência civil estritamente como "um instrumento para realizar um objetivo político".<sup>95</sup> A evolução da *satyagraha* de Gandhi nos Estados Unidos certamente diverge da visão de Gandhi em muitos aspectos, mas permanece fiel a ela de outra forma que esta narrativa convencional deixa passar. Bayard Rustin aborda esse vetor esquecido da viagem da desobediência civil em seu ensaio autobiográfico de 1942 *Nonviolence vs. Jim Crow*. Expulso de um ônibus segregado por se recusar a sentar no banco de trás e levado para uma delegacia de polícia em Nashville, Rustin é agredido pela polícia e instruído a falar com o capitão. Quando Rustin pergunta ao capitão o que ele pode fazer por ele, ele recebe a resposta: "você deveria estar com medo quando vem aqui!". A réplica de Rustin dá o tom para a revolução não-violenta que se seguiria nos próximos anos, alcançando um caminho radical para o autogoverno que está na palma de sua mão. "Sou fortalecido pela verdade, justiça e Cristo", eu disse. 'Não há necessidade de eu ter medo.'" O capitão ficou "estupefato e, por um tempo, completamente sem palavras" antes de declarar que Rustin devia estar louco.<sup>96</sup> Foi o mesmo poder transformador do destemor que King descobriu em Montgomery uma década depois, quando ele colocou a não-violência de Gandhi para trabalhar nos Estados Unidos em grande escala pela primeira vez. Crucial para a vitória legal externa da dessegregação foi a transformação espiritual interna que os afro-americanos encontraram na coragem de enfrentar Jim Crow. "Esse auto-respeito crescente inspirou o negro com uma nova determinação de lutar e se sacrificar até que a cidadania de primeira classe se torne uma realidade. Este é o verdadeiro significado da história de Montgomery. Nunca se pode entender o protesto dos ônibus sem entender que há um novo negro no Sul, com um novo senso de dignidade e destino".<sup>97</sup> Se não podemos entender o significado de Montgomery sem ver o poder que se encontra na libertação do medo, também não podemos começar a entender a história da desobediência civil sem vê-la como uma luta viva pelo autogoverno e do autogoverno.

---

<sup>95</sup> MEHTA, *Gandhi on democracy, politics, and the ethics of everyday life*, p. 370.

<sup>96</sup> RUSTIN, *Nonviolence vs. Jim Crow*, p. 2, tradução nossa.

<sup>97</sup> KING, Jr., *Stride toward freedom*, p. 183, tradução nossa.

## Referências

- ARENDRT, Hannah. Civil Disobedience. In: ARENDRT, Hannah. *Crises of the republic*. San Diego: Harcourt Brace, 1972.
- BEDAU, Hugo (ed.). *Civil disobedience: theory and practice*. New York: Pegasus, 1969.
- BEDAU, Hugo. *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 1991.
- BEDAU, Hugo. On civil disobedience. *Journal of Philosophy*, n. 21, pp. 653-65, 1961.
- BILGRAMI, Akeel. Gandhi's religion and its relation to his politics. In: BROWN, Judith M.; PAREL, Anthony (eds.). *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CELIKATES, Robin. Democratizing civil disobedience. *Philosophy and Social Criticism*, n. 10, pp. 982-994, 2016.
- COHEN, Carl. Civil disobedience and the law. *Rugers Law Review*, n. 1, pp. 1-17, 1966.
- COPLEY, Anthony. Is there a Gandhian definition of liberty?. In: PAREL, Anthony J. (ed.). *Gandhi, freedom, and self-rule*. Lanham: Lexington Books, 2000.
- DAUBE, David. *Civil disobedience in antiquity*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1972.
- DEVJI, Faisal. *The impossible Indian: Gandhi and the temptations of violence*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- GANDHI, Leela. Concerning violence: the limits and circulations of Gandhian 'ahimsa' or passive resistance. *Cultural Critique*, n. 35, 1996.
- GANDHI, Mahatma. *An autobiography: the story of my experiments with truth*. Trans. Mahadev Desai. Boston: Beacon Press, 1993.
- GANDHI, Mahatma. *Satyagraha in South Africa*. 2 ed. Ahmedabad: Navajivan, 1950.
- GANDHI, Mahatma. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. New Delhi: Publication Division Government of India. 98 vls. [S.d.]. (e-book).
- GODREJ, Farah. Ascetics, warriors, and Gandhian ecological citizenship. *Political Theory*, v. 40, n. 4, 2012.
- GODREJ, Farah. Nonviolence and Gandhi's truth: a method of moral and political arbitration. *Review of Politics*, n. 2, 2006.
- GREGG, Richard B. *The power of nonviolence*. Canton: Greenleaf Books, 1960.

- GUHA, Ranajit. *Dominance without hegemony: history and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Civil Disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. *Berkeley Journal of Sociology*, v. 30, 1985.
- HOFMEYR, Isabel. Violent texts, vulnerable readers: hind swaraj and its South African audiences. *Public Culture*, n. 2, 2011.
- HONIG, Bonnie. *Antigone, interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HUNT, James D. *An American looks at Gandhi: essays in Satyagraha, civil rights and peace*. New Delhi: Promilla, 2005.
- KAPILA, Shruti. A history of violence. *Modern Intellectual History*, v. 7, n. 2, 2010.
- KAPILA, Shruti. Gandhi before Mahatma: the foundations of political truth. *Public Culture*, v. 23, n. 2, 2011.
- KAPILA, Shruti. Self, spencer and swaraj: national thought and critiques of liberalism, 1890-1920. *Modern Intellectual History*, n. 1, 2007.
- KING, Jr., 97. *Martin Luther Stride toward freedom: the Montgomery story*. Boston: Beacon Press, 2010.
- KISHWAR, Madhu. Gandhi on women. *Economic and Political Weekly*, n. 40, pp. 1691-1702, 1985.
- KISHWAR, Madhu. Gandhi on women. *Economic and Political Weekly*, n. 41, pp. 1753-1758, 1985.
- KOHN, Margaret; McBride, Keally. *Political Theories of Decolonization* (New York: Oxford University Press, 2011).
- LANE, Melissa. Gadfly in God's own country': Socrates in twentieth-century America. In: TRAPP, Michael (ed.). *Socrates in the nineteenth and twentieth centuries*. London: Ashgate, 2007.
- MADDEN, Edward H. *Civil disobedience and moral law in nineteenth century American philosophy*. Seattle: University of Washington Press, 1968.
- MANTENA, Karuna. Another realism: the politics of Gandhian nonviolence. *American Political Science Review*, v. 106, n. 2, 2012.
- MARKOVITS, Daniel. Democratic disobedience. *Yale Law Review Journal*, n. 8, pp. 1897-1952, 2005.
- MEHTA, Uday S. Gandhi on democracy, politics, and the ethics of everyday life. *Modern Intellectual History*, n. 2, pp. 355-371, 2010.
- MEHTA, Uday S. Patience, inwardness, and self-knowledge in Gandhi's Hind Swaraj. *Public Culture*, n. 2, 2011.
- MULLIGAN, Tony. *Civil disobedience: protest, justification and the law*. New York: Bloomsbury, 2013.

- MURPHY, Jeffrie G. (ed.). *Civil Disobedience and violence*. Belmont: Wadsworth, 1971.
- NANDY, Ashis. Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi. In: *At the edge of psychology: essays in politics and culture*. New Delhi: Oxford University Press, 1991.
- NIGAM, Aditya. Towards an aesthetics of slowness: re-reading Gandhi's *Hind Swaraj*. In: SHAH, Ghanshyam.. *Re-reading Hind Swaraj: modernity and subalterns*. New Delhi: Routledge, 2013.
- PANKHURST, Emmeline. When civil war is waged on women. In: SCHNEIR, Miriam (ed.). *Feminism: the essential historical writings*. New York: Vintage Books, 1972.
- PAREKH, Bhikhu. *Colonialism, tradition, and reform: an analysis of Gandhi's political discourse*. New Delhi: Sage, 1999.
- PAREKH, Bhikhu. *Gandhi's political philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- PAREL, Anthony J. *Pax Gandhiana: the political philosophy of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press, 2016.
- PINEDA, Erin. Civil disobedience and punishment: (mis)reading justification and strategy from SNCC to Snowden. *History of the Present*, n. 1, pp. 1-30, 2015.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Harvard University Press, 1999.
- RUSTIN, Bayard. Nonviolence vs. Jim Crow. In: CARBADO, Devon W.; WEISE, Donald (eds.). *Time on two crosses: the collected writings of Bayard Rustin*. New York: Cleis Press, 2015.
- SAID, Edward. *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- SAUTER, Molly. *The coming swarm: DDoS actions, hacktivism, and civil disobedience on the internet*. New York: Bloomsbury, 2014.
- SCHEUERMAN, William E. recent theories of civil disobedience: an anti-legal turn?. *Journal of Political Philosophy*, n. 4, 2015.
- SINGER, Peter. *Democracy and disobedience*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- SKARIA, Ajay. *Unconditional equality: Gandhi's Religion of Resistance*. Minneapolis, University of Minnesota, 2016.
- SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. In: *Visions of politics*. V. 1 – Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- VASUNIA, Phiroze. Gandhi and Socrates. *African Studies*, v. 74, n. 2, 2015.
- WOODCOCK, George. *Civil Disobedience*. Toronto: CBC Publications, 1966.

YOUNG, Robert J. C. *Postcolonialism: a historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

ZASHIN, Elliot M. *Civil disobedience and democracy*. New York: Free Press, 1972.

ZERILLI, Linda. Against civility: a feminist perspective. In: SARAT, Austin (ed.). *Civility, legality, and justice in America*. New York: Cambridge University Press, 2014.

## **SOBRE AS AUTORAS**

### **Alexander Livingston**

Professor Assistente no Departamento de Governo da Cornell University. Seu livro recente, *Damn great empires! William James and the politics of pragmatism* (2016), examina o pensamento político de William James por meio das lentes de seus escritos sobre o imperialismo americano nas Filipinas. Seus textos foram publicados na *American Political Science Review*, *Political Theory*, *Contemporary Political Theory*, *Theory & Event*, *Humanity*, *Philosophy and Rhetoric* e *Contemporary Pragmatism*. Atualmente está escrevendo um livro sobre a ética e a política da não-violência nos movimentos sociais americanos do pós-guerra. E-mail: [alexander.livingston@cornell.edu](mailto:alexander.livingston@cornell.edu).

### **Bárbara Nascimento de Lima**

Doutoranda em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Teoria do Direito e Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Co-coordenadora do Grupo de Estudos em Democracia Radical. Bolsista CAPES. E-mail: [barbara.nlima@hotmail.com](mailto:barbara.nlima@hotmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, revolution, civil disobedience, uprising, faceless, no signs, utopia, organical, colorfull

# CIVIL DISOBEDIENCE: A DISPUTE OF CONCEPTS

Bárbara Nascimento de Lima

## Abstract

Adopting a genealogical methodology, this paper aims to unveil the historical intricacies of civil disobedience's many conceptualizations, particularly the ones related to the Thoreauvian concept and the liberal model of civil disobedience. As suggested by Hanson, there has been a long process of selective appropriation of Thoreau's *Resistance to civil government* – later republished as *Civil disobedience* – that goes from its editors until Gandhi. By the same token, there has been a second process, not of selective appropriation per se, but of colonization in which authors of the liberal model of civil disobedience impose a series of theoretical constraints in the form of constitutive elements that ought to be fulfilled in order for a political movement to be considered a legitimate case of civil disobedience. This has resulted in civil disobedients being required to recognize the legitimacy of legal and political systems and to demand changes only within the boundaries of the rule of law. Conversely, we suggest a different – and radical – approach to civil disobedience, one that acknowledges that civil disobedience's conceptualization should be practical-base, *i.e.*, determined from real political actions and not necessarily centered on legal foundations or normative status.

## Keywords

Civil disobedience; Henry David Thoreau; liberal model of civil disobedience; radical civil disobedience, political action.

## DESOBEDIÊNCIA CIVIL: UMA DISPUTA DE CONCEITOS

## Resumo

Adotando uma metodologia genealógica, o presente trabalho tem como objetivo revelar as complexidades históricas das muitas conceitualizações da desobediência civil, particularmente aquelas relacionadas ao conceito Thoreauviano e ao modelo liberal de desobediência civil. Conforme sugerido por Hanson, houve um longo processo de apropriação seletiva do texto *Resistência ao governo civil* de Thoreau – trabalho posteriormente republicado sob o nome de *Desobediência civil* – que vai desde seus editores até Gandhi. Da mesma forma, houve um segundo processo, não de apropriação seletiva em si, mas de colonização, no qual os autores do modelo liberal de desobediência civil impuseram uma série de restrições teóricas na forma de elementos constitutivos que devem ser cumpridos para que um movimento político seja considerado um caso legítimo de desobediência civil. Isso resultou na exigência de que os desobedientes civis reconheçam a legitimidade dos sistemas jurídico e político e exijam mudanças apenas dentro dos limites do Estado de Direito. Em contrapartida, propomos uma abordagem diferente – e radical – à desobediência civil, que reconheça que a conceituação da desobediência civil deve ser baseada na prática, ou seja, determinada a partir de ações políticas reais e não necessariamente centrada em fundamentos legais ou status normativo.

## Palavras-chave

Desobediência civil; Henry David Thoreau; modelo liberal de desobediência civil; desobediência civil radical, ação política.

Submetido em: 28/02/2023  
Aceito em: 31/03/2023

Como citar: LIMA, Bárbara Nascimento de. Civil disobedience: a dispute of concepts. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 36-64, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

## Introduction

---

The primary objective of this paper is to deconstruct the notion that civil disobedience has a definitive conceptualization. In the first section, adopting a genealogical approach, we undertake a critical examination of the concept of civil disobedience as proposed by Thoreau, which was originally described as “resistance to civil government”. Through this analysis, we aim to demonstrate how Thoreau's ideas were subverted as a result of a long process of selective appropriation – a term coined by Hanson<sup>1</sup> to refer to the modifications made to Thoreau's text from the second edition of *Resistance to civil government*, republished as *Civil disobedience*, to Gandhi's republication of *On the duty of civil disobedience*. In this process of selective appropriation, each modification was made to suit the editor's particular point of view, usually with the purpose of diminishing the radicalism present in the original text written by Thoreau, especially concerning the matter of violence.

In a similar vein, in the second section we attempt to establish that, while the liberal model holds undeniable significance, it also constitutes a secondary process of selective appropriation – or *colonization*. Due to its canonical appeal that still lingers in popular discourse, this second instance of selective appropriation can be better characterized as a process of colonization in which prominent figures such as Rawls, Bedau, Walzer, and others have endeavored to formulate a quintessential concept of civil disobedience, thereby imposing a set of prerequisites that civil disobedients must adhere to in order for their political movement to be deemed legitimate. With a view to demonstrating the historical intricacies of the liberal approach to civil disobedience and, consequently, its obviously non-ontological status, we use two different paths. While the first path criticizes how the liberal model imposes theoretical requirements that act as constitutive elements at the same time it disregards contemporary political movements and the particularities of our time, the second highlights that there is a romanticized perspective surrounding the civil rights movement narrative, allowing us to contest some of its suppositions. Within this section, we also provide a critique of two of these constituent elements, which arise as a result of their connection to the rule of law: the voluntary acceptance of legal sanctions and the limited requirements that civil disobedients are obligated to adhere to within the liberal framework of civil disobedience.

In the third section we offer a somewhat rudimentary radical perspective of civil disobedience. This attempt to reformulate civil disobedience's concept aims primarily to consider actual political movements, such as *Black Lives Matter*, instead of trying to conjecture a theoretical set of constituent elements that could eventually result in the creation of a more definitive concept. Furthermore, this practical-based approach is constructed beyond the legal framework claimed by the liberal model, resulting in a perspective of civil disobedience that presents itself as the expression of a collective political practice that rejects any normative status or legal foundation. Employing Agamben's definition of paradigm, we also present a contrast between the civil rights movement and *Black Lives Matter*, albeit their allegedly unbridgeable gaps.

---

<sup>1</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*.

## 1. Civil disobedience and its original meaning

The idea of civil disobedience gained relevance in 1849 when Henry David Thoreau, criticizing the war against Mexico and demonstrating his anti-slavery sentiment, wrote his famous essay, commonly known as *Civil disobedience*. From a theoretical point of view, civil disobedience is defined as such based on the figure of Thoreau. Although the author did not coin the expression *civil disobedience* (nor did he originally attribute it to his work), it is his writings that inspired, from a conceptual perspective, the most varied civil disobedience movements carried out during the 20th century, among which the most famous<sup>2</sup> are the Salt March led by Mohandas Karamchand Gandhi<sup>3</sup> and the civil rights movement led by Martin Luther King Jr.<sup>4</sup>

Since the publication of that work, disobedience, which is no longer simply apolitical, having become, above all, *civil*, had its contours defined with more clarity and theoretical precision, starting to be considered a form of legitimate and organized resistance whose foundation is located in the dissent of individuals in relation to the government and constituted authorities. As such, civil disobedience may be defined as a form of nonviolent<sup>5</sup> struggle based on the withdrawal of consent in which an individual or a group of individuals can withdraw support from the government. Thoreau<sup>6</sup> suggests, thus, the possibility of resisting the government and its institutions through disobedience. Returning to the theme of consent proposed by Lá Boétie<sup>7</sup> in the 16th century, he perceived the passivity of citizens as a form of agreeing with the iniquities promoted by governments and rulers.

It is interesting to notice, however, that the already mentioned essay (usually known as *Civil disobedience*) was originally published under the name of *Resistance to civil government* as a result of a lecture delivered in 1848 entitled *The rights and duties of the individual in relation to government*.<sup>8</sup> *Resistance to civil government* was originally published in the Transcendentalist journal *Aesthetic Papers* by invitation of the editor, Elizabeth Peabody.<sup>9</sup> Ticknor and Fields, who posthumously edited Thoreau's work, changed the original title in 1866, when the essay was republished and considerably modified<sup>10</sup> in

<sup>2</sup> As posed by Delmas (*A duty to resist*), Thoreau, Gandhi, and King constitute a form of "holy trinity of civil disobedience".

<sup>3</sup> GANDHI, *Autobiografia*; GANDHI, *Cartas ao Ashram*; GANDHI, *Somos todos irmãos*.

<sup>4</sup> KING Jr., *Grito da consciência*; KING Jr., *Letter from Birmingham Jail*.

<sup>5</sup> Most authors tend to describe civil disobedience as a nonviolent form of political action, even though the vast majority of them fail to describe precisely what nonviolence and/or violence is, especially when it comes to specify if nonviolence should apply both for people and property. As will be further discussed, the very idea of nonviolence in Thoreau's work is highly questionable.

<sup>6</sup> THOREAU, *Resistance to civil government*.

<sup>7</sup> LA BOÉTIE, *Discurso sobre a servidão voluntária*.

<sup>8</sup> GLICK, *Textual introduction*.

<sup>9</sup> GLICK, *Textual introduction*.

<sup>10</sup> "The second print of the essay was in the posthumous *A Yankee in Canada, with anti-slavery and reform papers* [...]. Collation of the 1849 text with that of the second printing discloses thirteen substantive variants, four of them very pronounced: the deletion of a portion of a sentence [...]; the addition of six inexactly rendered lines from George Peele's *The Battle of Alcazar* [...]; the addition of a sentence on Confucius [...]; and the altering of the title *Resistance to civil government* to *Civil disobedience*. The text at scattered points in 1866 retained what were apparently signs of haste: several awkward senses [...] could profitably have been reworked". (GLICK, *Textual introduction*, p. 314).

a volume called *A Yankee in Canada, with anti-slavery and reform papers*, which contained a variety of Thoreau's political writings. Nevertheless, notwithstanding the fact that "firm evidence of the circumstances of the revision and publication of the 1866 version is scant",<sup>11</sup> Thoreau, in his wish to reissue the essay shortly before his death, did not make any attempt whatsoever to change the title.

Changing the title was a deliberate choice of the editors, conceivably because the idea of civil disobedience in vogue at that time had a much less radical connotation than the idea of civil resistance – which meant direct opposition to the government. As stated by Hanson, the term 'civil disobedience' had a very specific meaning, usually used in a religious context and related to an anti-slavery sentiment. According to the author,

Ironically, the 1866 substitution of 'Civil Disobedience' for 'Resistance to Civil Government' placed Thoreau's argument squarely within a context of nonviolence. Before Thoreau's death in 1862 the term 'civil disobedience' had acquired a specific meaning, thanks to a bevy of sermons protesting the Fugitive Slave Law and its enforcement. The earliest was Nathaniel P. Hall's sermon, *The Limits of Civil Obedience: A Sermon Preached in the First Church, Dorchester, January 12, 1851*. Running a close second was Charles Beecher's *Duty of Disobedience to Wicked Laws: A Sermon on the Fugitive Slave Law*, published later in 1851. In 1853 Samuel Colcord Bartlett published *The Duty and Limitations of Civil Obedience: A Discourse Preached at Manchester, N.H. on the Day of Public Thanksgiving, November 24, 1853*.<sup>12</sup>

The notion of civil disobedience being related to a religious context before Thoreau's essay is confirmed by Johnson, to whom

Although the prominence of Thoreau's essay has led many to assume that he was the father of civil disobedience, that form of dissent was deeply rooted in Protestant tradition and the ethos of Transcendentalism. As David R. Weber has observed, the advocates of civil disobedience in our history have been numerous, influential, and extraordinarily varied and reach back to Quakers, Baptists, and other dissenters against limitations on religious liberty in the Massachusetts Bay Colony, especially the legal requirement that they pay taxes to support ministers of orthodox (Congregational) Standing Order. The concept of civil disobedience, broadly defined as the violation of unjust laws in the name of conscience or religious principle, was more fully developed and widely applied by antislavery activists during the decades leading up to the Civil War.<sup>13</sup>

Additionally, "the word 'resistance' in the original title belied an unequivocal commitment to nonviolence, as Thoreau made clear in his 1854 speech on *Slavery in Massachusetts* and his staunch defense of John Brown's bloody raid on Harpers Ferry".<sup>14</sup> Nowadays, nonviolence is a characteristic *almost* inextricably intertwined with civil disobedience, a perspective that derives both from the false assumption that Thoreau himself was an unconditional pacifist and from the liberal conceptualization of civil disobedience conducted by John Rawls's writings and Martin Luther King Jr. actions.

The new volume edited by Ticknor and Fields in 1866 did not indicate that the title had been changed nor did it mention that the essay had been already published. Furthermore, the content of the essay was altered and new materials were incorporated

<sup>11</sup> GLICK, *Textual introduction*, p. 316.

<sup>12</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 36

<sup>13</sup> JOHNSON, *The life and legacy of 'civil disobedience'*, p. 2.

<sup>14</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 30.

without reference or explanation in a process that can only be explained as *selective appropriation*.<sup>15</sup> Such a change was not unintentional. On the contrary, “from a marketing standpoint, Ticknor and Fields might have preferred the non-rebellious sounding “civil disobedience” as more palatable in the wake of civil war”.<sup>16</sup> Besides, the 1866 reprint of Thoreau’s 1849 essay presented changes that reinforced the connotation of Thoreau’s alleged appeal to nonviolence.<sup>17</sup>

This process of selective appropriation of Thoreau’s work, usually undergone accordingly to the editors preferences and political views and which took place soon after Thoreau’s death, in 1862,<sup>18</sup> did not stop at the second edition. Gandhi, for instance, had access to Thoreau’s work through a copy edited in 1903<sup>19</sup> by Arthur C. Fifield, who “[...] edited Thoreau’s essay with a very heavy hand, and gave it a new title, *On the duty of civil disobedience*, which suited his own pacifist views”.<sup>20</sup> In his attempt to create his own selective appropriation, Fifield’s modifications of Thoreau’s work was “breathtakingly bold”, differentiating it from the 1866 version and, of course, putting even more distance from the original essay in an attempt to “further pacifying Thoreau’s original argument” according to Fifield Christian anarchism views.<sup>21</sup>

Taken together, Fifield’s alterations obscure Thoreau’s willingness to consider violent forms of resistance to unjust laws. That process was begun in 1866, but Fifield carried it much further, taking passages in the essay out of context and ignoring the relevance of Thoreau’s defense of John Brown to the issues raised in “Civil Disobedience.” That defense was impossible to square with a Tolstoyan message of nonresistance, so Fifield led readers to assume that “Civil Disobedience” was Thoreau’s last word.<sup>22</sup>

Gandhi himself contributed intensely to this process of selective appropriation during his fight in South Africa to end both legal and racial discrimination against British Indians. Gandhi translated and published Thoreau’s work with a view to promoting his campaign in the journal *Indian Opinion*. With regard Thoreau’s work, Gandhi first published an editorial with the title *On the duty of civil disobedience*<sup>23</sup> on September 9, 1907, in which the author widely used Thoreau’s essay with supresions and amendments. For instance, for the purpose of converting civil disobedience into an obligation, Gandhi wrote a summary of Thoreau’s ideas using part of the original text while adding his own thoughts: “But, I do not ask for no government at once, but at once for a better government. *This is the duty of every citizen*”.<sup>24</sup> This is an extract of one of Thoreau’s famous passages with the addition of ‘*this is the duty of every citizen*’ as we can see from the original and from the 1903 edition: “But, to speak practically and as a citizen, unlike those who call themselves non-government men, I ask for, not at once no government, but at once a

<sup>15</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*.

<sup>16</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 35.

<sup>17</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 29.

<sup>18</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 35.

<sup>19</sup> Even though both Hanson (*The domestication of Henry David Thoreau*) and Johnson (*The life and legacy of ‘civil disobedience’*) mention a 1905 publication edited by Arthur C. Fifield and printed by The Simple Life Press, I was able to find one with the same specifications dated from 1903. Cf.: THOREAU, *On the duty of civil disobedience*.

<sup>20</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 29.

<sup>21</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*.

<sup>22</sup> HANSON, *The domestication of Henry David Thoreau*, p. 40.

<sup>23</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, pp. 187–189.

<sup>24</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 188, emphasis added.

better government"<sup>25</sup>; "But, to speak practically and as a citizen, unlike those who call themselves no-government men, I ask for, not at once no government, but at once a better government".<sup>26</sup>

In the same issue of the *Indian Opinion*, when translating the 1903 version *On the duty of civil disobedience* into Gujarati, Gandhi created a new title: *Duty of disobeying laws*,<sup>27</sup> which perfectly suited his needs to convey law breaking as an obligation (especially when it came to unjust laws that discriminate against British Indians). Similarly, using Thoreau's own words, Gandhi transformed this obligation to disobey unjust laws into a *divine duty* and introduced an religious aspect until then inexistent in Thoreau's work:

Many years ago, there lived in America a great man named Henry David Thoreau. His writings are read and pondered over by millions of people. Some of them put his ideas into practice. Much importance is attached to his writings because Thoreau himself was a man who practiced what he preached. Impelled by a sense of duty, he wrote much against his own country, America. He considered it a *great sin* that the Americans held many persons in the bonds of slavery.<sup>28</sup>

The most curious aspect of Gandhi's appropriation, however, is the fact that he portrayed Thoreau and his actions as the reason why slavery came to an end in the USA: "Historians say that the chief cause of the abolition of slavery in America was Thoreau's imprisonment and the publication by him of the above mentioned book after his release. Both his example and writings are at present exactly applicable to the Indians in the Transvaal".<sup>29</sup> This explicit exaggeration was used in order to create a narrative in which the impact of Thoreau's protest was unquestionable, even though "Gandhi almost certainly knew that Thoreau's actions and essay had done nothing to end slavery in the United States".<sup>30</sup> To put it mildly, Thoreau spent one night in jail and, although his action was indeed brave, he can hardly be considered a martyr or the main reason why slavery came to an end in the USA.

Nevertheless, to be fair with Gandhi, Arthur C. Fifield, the editor of the 1903 edition, did question if Thoreau's action had hastened the end of war and slavery:

Thoreau wrote his famous essay, *On the duty of civil disobedience*, as a protest against an unjust but popular war and the immoral but popular institution of slave-owning. He did more than write – he declined to pay his taxes, and was hauled off to gaol in consequence. Who can say how much this refusal of his hastened the end of the war and of slavery?<sup>31</sup>

After the The Salt March and the subsequent popularization of Thoreau's writings through Gandhi, civil disobedience started to gain different interpretations that cannot always be connected to *Resistance to civil government* and which modifications can no longer be traced in a linear tradition.

<sup>25</sup> THOREAU, *Resistance to civil government*, p. 64.

<sup>26</sup> THOREAU, *On the duty of civil disobedience*, pp. 8-9.

<sup>27</sup> JOHNSON, *The life and legacy of 'civil disobedience'*.

<sup>28</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, pp. 187-188, emphasis added.

<sup>29</sup> GANDHI, *The collected works of Mahatma Gandhi*, v. 7, p. 188.

<sup>30</sup> OHNSON, *The life and legacy of 'civil disobedience'*, p. 6.

<sup>31</sup> FIFIELD, *Note to this edition*, p. 6.

Taking into perspective the alterations of Thoreau's work, the intention of this essay is not to discover nor to reveal Thoreau's authentic, precise meaning of civil disobedience in order to impose a definitive conceptualization of the subject, considering that, as demonstrated, Thoreau himself was not the one responsible for introducing the expression *civil disobedience* in the political debate and since such a task would be, at the very least, futile. Even now, more than 175 years after the first publication of *Resistance to civil government*, there is no consensus regarding Thoreau's conceptualizations and countless are the Thoreauvian perspectives that overlap and even contradict themselves.<sup>32</sup> On this account, this paper aims to demonstrate that the concept of civil disobedience has been and still is in constant dispute.

Similarly, just as it is not possible to define, once and for all, the concept of civil disobedience for Thoreau, neither is it possible to present an ultimate definition of civil disobedience that encompasses the myriad of real political movements that have taken place in recent decades. Even if authors strive to establish limits or constraints such as 'the highest respect for the law', or 'the mandatory use of nonviolence', or 'the acceptance of the State's punishment', there will always be a conceptual opening, which will be fulfilled by dissidents who put their bodies and lives at risk in order to live a political life (it is, indeed, very dangerous to impose an abstract definition when the police and the law enforcement tend to be lenient or aggressive to protesters according to what the movement is classified).

As a matter of fact, instead – or against – any search for an origin, it is more relevant to reject “[...] the metahistorical deployment of ideal significations and indefinite teleologies”<sup>33</sup> in order to follow “[...] the threads back to something like the moment when knowledge, discourses, and spheres of subjects are constituted”,<sup>34</sup> which means that, adopting a genealogical approach, we are able to understand the political and historical context of the many conceptualizations of civil disobedience. This model, that Foucault reconstructs from Nietzsche, allows us to find the historical beginning of things not as a way of defining an “inviolable identity of their origin”, but as a means to understand what lays behind the many concepts of civil disobedience.

Therefore, the genealogical method is particularly helpful to demonstrate how Thoreau's ideas were indeed more radical than some authors claim and, especially, to show how the liberal model of civil disobedience tends to constrain political movements from a theoretical point of view. A genealogical approach to the changes made in *Resistance to civil government* over time demonstrates that nonviolence is not inextricably intertwined with Thoreau's 'original' visualization of civil disobedience, denoting that contemporary movements should not be necessary nonviolent in order to be considered legitimate actions of civil disobedience. By the same token, these *rules* imposed by the mainstream traditions<sup>35</sup> should be viewed as indicators of what civil disobedience *can be* and not as canons that *ought* to be followed.<sup>36</sup> As a matter of fact,

---

<sup>32</sup> For an anarchist perspective of Thoreau's ideas, cf.: INGRAM, *Anarchism*. For interpretation that perceives Thoreau's work as an expression of North-American political radicalism, cf.: LAUDANI, *Disobedience*.

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Genealogy, Nietzsche, history*, p. 77.

<sup>34</sup> AGAMBEN, *The signature of all things*, p. 84.

<sup>35</sup> For a better understanding of civil disobedience's main traditions, cf.: SCHEUERMAN, *Civil disobedience*.

<sup>36</sup> This, of course, imposes an extremely difficult task, which is to develop a theoretical idea of civil disobedience without creating a conceptualization that defines it in a limiting way. What is more,

this plurality of views can provide a better understanding of the term if both researchers and civil disobedients are willing to comprehend different points of view. As stated by Scheuerman,

unfortunately, far too many participants in debates about civil disobedience continue to interpret its conceptual contestability as a weakness rather than political strength. They view discord as a sign of theoretical immaturity, an unfortunate scenario to be overcome when we (finally) get the concept (and single correct theory) of civil disobedience 'right'.<sup>37</sup>

This plurality is particularly interesting when those participating in the debate take into consideration the political reality of our time. For instance, one should question the necessity of sustaining Thoreau's or even Rawls' perspective when the demands of contemporary movements are immensely different from those that took place in the last century, not only in terms of how to act, *i.e.*, if violent or nonviolent, but also in terms of what they aim to achieve. There is a blatant dissimilarity between the civil rights movement<sup>38</sup> and *Black Lives Matter*, for example. While the latter aimed to change the law hoping that such transformation would substantially diminish the effects of discrimination and end segregation, the former aims to eradicate racism and discrimination beyond the juridical realm, recognizing that both law and state are embedded in structural racism.<sup>39</sup> In fact, they seem "[...] uninterested in cutting deals or finding pathways to power. Rather, they are creating a new model of assertive and empowered citizenship for a generation that has witnessed a sharp rollback of civil and human rights".<sup>40</sup> In light of this, it would be insufficient to use King's or Rawls' perspective to theorize about what happened after Trayvon Martin's, George Floyd's, Breonna Taylor's and so many other deaths.

## 2. The liberal appropriation

It is well known that, despite the fact that the idea behind the expression 'civil disobedience' was created by Thoreau, its theoretical approach was defined and established by John Rawls in 1971 when a brief chapter named *Duty and obligation* was published in his famous book, *A theory of justice*. In the 42 pages that built the aforementioned chapter, Rawls sets the tone to the concept of civil disobedience that has been prevailing for almost fifty years, notwithstanding its obvious limitations. This tone is presented in an unequivocal liberal context that still lingers in contemporaneous conceptualizations of civil disobedience, especially in those concepts that tend to exclude

---

this radical approach implicates in a series of consequences, such as: how to differentiate, then, civil disobedience from direct actions, sabotage, riots, boycotts, resurrections or even revolutions or other models of political movements?; or: if until now civil disobedience has gained its legitimacy and acceptance because of its alleged organization and absence of violence, how will its positive perception be sustained if protesters start to use aggressive tactics? I try to answer these and other questions in my PhD thesis that is currently under development.

<sup>37</sup> SCHEUERMAN, *Why, once again, civil disobedience?*, p. 9.

<sup>38</sup> For an excellent analysis of how the civil right movements shaped and established a consensus regarding civil disobedience's concept, cf. PINEDA, *Seeing like an activist*.

<sup>39</sup> BIONDI, *The radicalism of Black Lives Matter*.

<sup>40</sup> BIONDI, *The radicalism of Black Lives Matter*, s/p.

radical forms of protests to the detriment of a romantic historical narrative of the civil rights movement.

Even though there is a conceptual opening concerning the term "liberalism", here, we can understand it as a tradition, both in a political and in an intellectual sense, that is focused on the individual freedom in relation to a constitutional government, a representative democracy, and the rule of law,<sup>41</sup> which means that the authors of the liberal perspective of civil disobedience are influenced by the "[...] shadows of the mid twentieth-century reconfiguration of liberalism as the ideological 'other' of totalitarianism [...]"<sup>42</sup> These authors admitted the existence of a variety of moral, ethical and religious points of view, *i.e.*, they recognized that pluralism is an undeniable feature of any society that claims to be free. Given this recognition of pluralism, one of the most important achievements of the liberal tradition is the surpassing of a sectarian perspective of civil disobedience, namely the religious one led by Gandhi and King. As stated by Scheuerman,

Recasting civil disobedience within the contours of modern pluralism, liberalism highlights its core persuasive and communicative functions. It also thoughtfully restates the intuition that some types of political illegality, when properly conducted, can successfully express an underlying attachment to law.<sup>43</sup>

In this instance, according to Rawls, for a rule breaking to be considered an act of civil disobedience it has to be a public, nonviolent and conscientious breach of law realized with political purpose, *i.e.*, with the intention to change a specific law or a government's policy. Additionally, such act must also be committed with the respect and fidelity to the law itself, meaning that the demonstrators should be willing to accept any legal punishments for lawbreaking, since civil disobedience should not be considered a revolutionary path, but simply, instead, a form of protest that can be available when all others – institutional – possibilities fail.

What is most remarkable in Rawls' work is that his idea of civil disobedience is proposed in the framework of a "nearly just democratic regime" and, being that the case, for a demonstrator to be considered a responsible citizen they must act in accordance to the political principles "[...] that underline and guide the interpretation of the constitution".<sup>44</sup> As a consequence, the concept proposed by Rawls disregards any attempt to change law's structure itself, being confined to the sole purpose of reformists alterations in a reality that, otherwise, functions 'nearly' perfectly. Furthermore, the liberal approach prescribes that an act of civil disobedience must take action so disobedients can negotiate their demands with states' authority, claiming their attention to an issue that should be changed not by the people – or the multitude, perhaps – but solely by those who are entitled by their hierarchical position to make political decisions.

Notwithstanding the fact that the liberal model is consolidated by Rawls' work,<sup>45</sup> its roots can be found in the two decades that precede the said author's book *A theory of*

---

<sup>41</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*.

<sup>42</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 33.

<sup>43</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 35.

<sup>44</sup> RAWLS. *A theory of justice*, p. 341.

<sup>45</sup> As pointed out by Scheuerman (*Recent theories of civil disobedience*), contemporary critics, more often than not, reduce the liberal account of civil disobedience to the Rawlsian perspective, neglecting other influences such as the works of King. I agree with his point of view. Albeit setting the tone of the liberal perspective due to the scope of his work, Rawls is not the

*justice*, mainly in the theoretical and practical achievements of Martin Luther King Jr.,<sup>46</sup> both leader and demonstrator of the civil rights movement.<sup>47</sup> What is more, regardless of its problems, the liberal model is responsible for bringing the subject of civil disobedience to the legal debate, unveiling its theoretical and practical features and, in a very dangerous move, validating some acts of political disobedience to the detriment of others.

Before the analysis of the liberal approach and the subsequent description of its predictable critics, it is important to clarify the significance of King's work in the context of civil disobedience, for, in general, it is a romanticized narrative of the civil rights movement associated with Rawls' writings that constitute the notion of civil disobedience in popular North-American discourse – and worldwide as well. If, on the one hand, Rawls's work sets the tone of the academic concept of civil disobedience, on the other hand, King is the one who prepared the ground and laid the foundations of the political struggle that inspired many lives in a way that congregated both a theoretical and, more important, a practical application of civil disobedience. Therefore, not only was King an outstanding strategist, but also an acute demonstrator who was able to persuade and convince through his nonviolent actions. Essentially, in his attempt to eliminate the unjustness present in law, he experienced a life that was undeniably politically lived.

King insisted that lawbreaking with a political purpose should be accomplished in an appropriate manner that demanded discipline and moral commitment from demonstrators. Of course, such a suggestion has in itself the idealization that civil disobedients should, invariably, accept any punishment the state considers fit. Regardless, it also has implied the use of one's body as a tool in a political struggle, which demands great courage and commitment to a cause. In fact, this is precisely what King desired: to demonstrate the moral grounds of a cause by showing commitment and responsibility toward a political action for, in doing so, a demonstrator could distinguish themselves from a criminal, someone who breaks the law with no political purpose. In his own words

We had no alternative except to prepare for direct action, whereby we would present our very bodies as a means of laying our case before the conscience of the local and the national community. Mindful of the difficulties involved, we decided to undertake a process of self-purification. We began a series of workshops on nonviolence, and we repeatedly asked ourselves: "Are you able to accept blows without retaliating?" "Are you able to endure the ordeal of jail?"<sup>48</sup>

Moreover, it is also important to notice that King's work was developed within the limits of his Cristian beliefs, a specific feature that more than once dislodged his proposal from a liberal comprehension of civil disobedience to a religious one. As stated before, the liberal model tried to distance itself from some of the religious features presented in King's

---

sole influence to the liberal model of civil disobedience, an account that is constituted by a variety of standpoints that usually converges to a legalistic approach to civil disobedience.

<sup>46</sup> Although the civil rights movement is perceived as the cornerstone of the liberal tradition of civil disobedience (mainly because of its nonviolent, law abiding features), the theoretical work of Martin Luther King Jr. can be better understood in a religious perspective that perceives civil disobedience as a sacred duty. Like Ghandi, King believed that motivated lawbreaking should be spiritually based, an idea that liberal authors, such as Rawls, rejected in order to pursue a more democratic approach. To better understand this classification of civil disobedience's models, cf.: SCHEUERMAN, *Civil disobedience*; LIMA, *Por uma desobediência não-civil*.

<sup>47</sup> KING JR. *Why we can't wait*; KING JR. *Where do we go from here*.

<sup>48</sup> KING JR, *Letter from Birmingham Jail*, p. 70.

ideas (and in Gandhi's propositions as well), and, in doing so, it surpasses the justification that civil disobedience must be taken into action in accordance to a higher – spiritual or natural – law. Michael Walzer,<sup>49</sup> a leading representative of the liberal approach along John Rawls, fathoms a concept of civil disobedience that is very similar to Rawls', debating, in his theory, about the dispute that commonly takes place between majorities and minorities. Both authors consider political pluralism in regard to a democratic stand, valuing dissent as a legitim form of political action, especially when performed through civil disobedience. Supplementary, the pair regards civil disobedience as the last resource to be considered given that it should only be employed when institutional methods are no longer able to correct cases of unjusticeness. As attested by Rawls, civil disobedience is

[...] a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government. By acting in this way one addresses the sense of justice of the majority of the community and declares that in one's considered opinion the principles of social cooperation among free and equal men are not being respected. A preliminary gloss on this definition is that it does not require that the civilly disobedient act breach the same law that is being protested. It allows for what some have called indirect as well as direct civil disobedience. And this a definition should do, as there are sometimes strong reasons for not infringing on the law or policy held to be unjust. Instead, one may disobey traffic ordinances or laws of trespass as a way of presenting one's case.<sup>50</sup>

The liberal model of civil disobedience can be considered as a set of principles that outlines the proper way for demonstrators to engage in civil disobedience. These principles demand that protesters act in accordance with certain requirements in order for their movement to be considered valid. The first requirement is civility, which means that protesters must act in a respectful and peaceful manner at all times. The second requirement is openness or publicity, which means that protesters must be transparent about their actions and motivations with the aim of communicating their objectives and justifications. The third requirement is nonviolence, which means that protesters must not use physical force or aggression against people and/or property.<sup>51</sup> The fourth requirement is conscientiousness, which means that protesters must have a sincere and principled objection to the law or policy they are protesting against. The fifth requirement is respect for the law, which means that protesters must recognize the legitimacy of the legal system and its processes. Finally, the sixth requirement is acceptance of legal penalties, which means that protesters must be willing to face the consequences of their actions in a court of law. By adhering to these requirements, the liberal model of civil disobedience seeks to ensure that protests are conducted in a peaceful and moral manner, and that they have the greatest possible impact on the society they seek to change. These elements can be found in Rawls' proposal, but also in the works of Walzer and Bedau. Based on Bedau's point of view:

---

<sup>49</sup> WALZER, *Obligations*.

<sup>50</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 320.

<sup>51</sup> There is a relentless debate about the subject of violence and nonviolence in the context of civil disobedience, particularly if violence can be employed against property without mischaracterizing nonviolence. I address this question in depth and detail in my doctoral thesis, which is currently being developed. Unfortunately, there is no time to engage in this topic on this essay.

At the outset, let me declare that the central or paradigm cases of civil disobedience I take to be acts which are illegal (or presumed to be so by those committing them, or by those coping with them, at the time), committed openly (not evasively or covertly), nonviolently (not intentionally or negligently destructive of property or harmful of persons), and conscientiously (not impulsively, unwillingly, thoughtlessly, etc.) within the framework of the rule of law (and thus with a willingness on the part of the disobedient to accept the legal consequences of his act, save in the special case where his act is intended to overthrow the government) and with the intention of frustrating or protesting some law, policy, or decision (or the absence thereof) of the government (or of some of its officers). It is sufficient for present purposes to report that all of the parties to the argument about to be examined seem to accept essentially such a conception of civil disobedience (especially that it is illegal, not violent, conscientious, not covert), and do so without thinking they have prejudged any issue as to the justifiability of particular acts of civil disobedience (or, for that matter, of other sorts of acts, e.g., of violent protest, including rebellion).<sup>52</sup>

It's curious to observe that, albeit his unequivocally liberal features, Walzer does question – at least up to a certain degree – the constraints imposed by the liberal model concerning the element of civility, which usually "requires first the adoption of methods that do not directly coerce or oppress other members of society, and second, it requires nonresistance to state officials enforcing the law".<sup>53</sup> For Walzer, there is a different type of disobedience that does not necessarily fit these requirements and yet can still be described within the limits of civility. The author argues that a narrow definition of civil disobedience can be disingenuous in the sense that it disregards the impact coercion has on innocent bystanders and the violence it provokes, for there are times when it is politically impossible to abide to nonviolence and to the absence of coercion and when it is actually morally required to use coercion and violence, even if such occasions should be carefully described and delimited.<sup>54</sup> As stated by the author, "by setting rigid limits to civil conduct, it virtually invites militants of various sorts to move beyond the bounds of civility altogether, and it invites the police to respond always as if they were confronting criminals [...]".<sup>55</sup>

The construct created by the liberal model is, thus, a collection of elements or *requirements* that ought to be met for a movement to be considered a legitimate form of civil disobedience. These requirements, perceived by Greenwalt as guidelines, "concern the reason people disobey, the conditions in which they do so, and the tactics they employ".<sup>56</sup> Though they may vary according to the author that describes them, each of these elements, understood as a condition of existence, imposes restraints, representing a shift in the way in which civil disobedience is comprehended. Additionally, each of these elements deserves a carefully executed analysis, a task that I undertake in my thesis but that cannot be employed here due to the risk of turning this essay into an overly long text. As a consequence, one feature of civil disobedience, in particular, will be better explored: the association to the rule of law enforced by the liberal tradition, predominantly expressed by the idea of *fidelity and respect to the law*. This feature, as will be demonstrated, presents two major entanglements that can be perceived as consequences.

---

<sup>52</sup> BEDAU, *Civil disobedience in focus*, p. 51.

<sup>53</sup> WALZER, *Obligations*, p. 24.

<sup>54</sup> WALZER, *Obligations*.

<sup>55</sup> WALZER, *Obligations*, p. 25.

<sup>56</sup> GREENWALT, *Justifying nonviolent disobedience*, p. 175.

As stated by Scheuerman, who openly recognizes the liberal model as the starting point for “any fruitful analysis of civil disobedience”, “although in decisive ways less restrictive than its religious predecessor, liberals tend to tether civil disobedience to a circumscribed and overly complacent brand of political reformism”,<sup>57</sup> which means that protestors not only have to “expresses disobedience to law within the limits of fidelity to law”,<sup>58</sup> as they also have to willingly accept any legal punishment the state considers adequate, for “only by demonstrating respect for the law can disobedients expect to persuade peers of their civic-minded intentions”.<sup>59</sup>

“For the liberals, as for Gandhi and King, politically motivated illegality needs to be sharply delineated from ordinary criminality”,<sup>60</sup> a task accomplished by demonstrating fidelity to the law, which means recognizing the legitimacy of the current legal order through accepting the legal consequences and through refraining from revolutionary goals. For the liberal account, there is, thus, an inextricably intertwined relation between civil disobedience and the rule of law; a correlation imposed by Rawls<sup>61</sup> through his *fidelity* to the law and by King<sup>62</sup> through his *highest respect* for the law. This mandatory connection between the rule of law and civil disobedience is possibly the most relevant feature inflicted by the liberal model given that it both (i) restrains the goals civil disobedients can achieve and, at the same time, (ii) requires that protestors suffer the burden of an unequal, biased criminal law. In other words, the liberal model's requirement that civil disobedience must necessarily be linked to the law generates two main consequences.

The first one is that the scope of protestors' demands is deeply curtailed as disobedients cannot challenge the legitimacy of the legal system and the institutions linked to it. As a result, disobedients can only fight for specific changes rather than structural changes. This means that civil disobedience is limited to challenging specific laws or policies, instead of questioning the broader legal and political system itself, restraining the effectiveness of civil disobedience as a tool for bringing about social change, as it restricts the scope of the demands that can be made.

The second consequence is that, in order to assert respect and loyalty/fidelity to the law, protestors must willingly accept the legal consequences of their violations of the law carried out for political purposes. This means that they must voluntarily submit to the punishment prescribed by the legal system, even though they may believe that their actions were morally justified. This can be seen as a form of coercion, as it forces protestors to accept the legitimacy of a legal system that they may fundamentally disagree with, and to accept the punishment that it imposes on them. This can also be seen as a way of limiting the potential impact of civil disobedience, as protestors may be less willing to engage in actions that could result in legal penalties. Accepting legal penalties represents, in this instance, what Rawls defines as fidelity to the law:

The law is broken, but fidelity to law is expressed by the public and nonviolent nature of the act, by the willingness to accept the legal consequences of one's conduct. This fidelity to law helps to establish to the majority that the act is indeed politically conscientious and sincere, and that it is intended to address the public's sense of

<sup>57</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 35.

<sup>58</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 322.

<sup>59</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 49.

<sup>60</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 49.

<sup>61</sup> RAWLS, *A theory of justice*.

<sup>62</sup> KING, Letter from Birmingham City Jail.

justice. To be completely open and nonviolent is to give bond of one's sincerity, for it is not easy to convince another that one's acts are conscientious, or even to be sure of this before oneself.<sup>63</sup>

To Rawls, civil disobedience is located between legal protest on the one hand, and a myriad of forms of protests and conscientious refusal, on the other. As a consequence, civil disobedience is perceived by him as a form of dissent "at the boundary of fidelity to the law".<sup>64</sup> In order to illustrate his point of view, Rawls opposes civil disobedience to both militant actions and obstruction, which, as claimed by him, are not organized forms of protest or resistance. Contrary to civil disobedience, militant forms of action are "much more deeply opposed to the existing political system",<sup>65</sup> meaning that a militant does not consider their political system as a near just one (according to Rawls, civil disobedience is only possible in a near just society). At the same time, a militant does not appeal to the sense of justice of the majority and their actions are acts of disruption and resistance,

Thus the militant may try to evade the penalty, since he is not prepared to accept the legal consequences of his violation of the law; this would not only be to play into the hands of forces that he believes cannot be trusted, but also to express a recognition of the legitimacy of the constitution to which he is opposed. In this sense militant action is not within the bounds of fidelity to law, but represents a more profound opposition to the legal order.<sup>66</sup>

The idea that the punishment for the lawbreaking committed as a form of civil disobedience must be accepted is widely acknowledged by liberal authors. As a matter of fact, this notion was recognized even before Rawls' *A theory of justice*, being openly used during the civil rights movement as a strategy to appeal to the conscience of others and to demonstrate respect for the law and for the legal system. As attested by King:

I hope you can see the distinction I am trying to point out. In no sense do I advocate evading or defying the law as the rabid segregationist would do. This would lead to anarchy. One who breaks an unjust law must do it openly, lovingly (not hatefully as the white mothers did in New Orleans when they were seen on television screaming 'nigger, nigger, nigger'), and with a willingness to accept the penalty. I submit that an individual who breaks a law that conscience tells him is unjust, and willingly accepts the penalty by staying in jail to arouse the conscience of the community over its injustice, is in reality expressing the very highest respect for law.<sup>67</sup>

For King, the "acceptance of punishment was not exclusively or even mainly strategic".<sup>68</sup> On the contrary,

King accepted a complex version of the idea that citizens, even in unjust societies like his own, typically stand under some general obligation to show respect for the law, even if in some instances such fidelity paradoxically demands disobedience: precisely because of this (general) obligation, disobedients are obliged to meet a demanding panoply of tests in order to legitimize their (exceptional) illegal acts.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 322.

<sup>64</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 322.

<sup>65</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 322.

<sup>66</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 323.

<sup>67</sup> KING, *Letter from Birmingham City Jail*, p. 74.

<sup>68</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*, p. 432.

<sup>69</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*, p. 432.

For Peter Singer,<sup>70</sup> to whom civil disobedience aims at “prodding the majority into reconsidering a decision it has taken”,<sup>71</sup> disobedience followed by acceptance of punishment may lead the majority to the realization that an unjust decision took place. At the same time, Singer<sup>72</sup> recognizes that there are situations in which evasion is justifiable: when, for example, there is no possibility of using punishment for publicity purposes, when there is no possibility of a public trial or when draconian punishment is used to persuade dissidents from publicizing their actions. There is also an interesting perspective by Storing, another liberal author, that is worth mentioning. His point of view, mainly derived from the writings of King, presents itself at the same wavelength with the ones already quoted. Its peculiarity resides, however, in the fact that Storing opted for illustrating his opinion with a much sexist example, a bold deed that deserves to be remembered through history so readers do not forget that even the most radical ideas about civil disobedience (which is not Storing’s case) can be embedded with race and gender discrimination:

A second issue is whether even an open and loving breaking of the law with a willingness to accept the penalty does not constitute or lead to a defiance of the law and whether it would not on any substantial scale lead to anarchy. An open refusal to obey an unjust law shows the highest respect for law in the same way that an open insult to a degraded woman, with a willingness to be slapped for the insult, shows the highest respect for womanhood. Our usual view, however, is that we owe respect to the law as law, to women as women, even when they do *not* in fact exhibit the traits we respect them for.<sup>73</sup>

The reasoning behind Storing’s perspective is indeed more elaborated than the example he provides. According to him, the breaking of an unjust law ought to be done in a loving, open manner and with a willingness to accept punishment *in a fundamentally just regime* (a very similar idea to Rawls’s *nearly just society*) as a means to “show respect for and concede the legitimacy of this system of law” and not to demonstrate respect to the law in abstract.<sup>74</sup> Nevertheless, despite his criticism of King’s reasoning, the association between civil disobedience and the rule of law remains the same.

If we assume, as stated above, that this *requirement* is a theoretical feature imposed by liberal authors in order to relate civil disobedience to the rule of law understanding, in doing so, the civil rights movement and King’s perspective as the starting point, we may ask why such an approach was chosen. First and foremost, it is essential to bring to light the fact that King’s highest respect to the law – latter transformed by Rawls into *fidelity* to the law – refers not only to the rule of law but also to a *higher law* that contains in itself a deeply religious meaning, a consideration that cannot be expected to be *imposed* as a collective moral or ethical ground. Secondly, the adoption of the civil rights movement as the cornerstone of civil disobedience is based on a rather romantic narrative that is constantly used not only as an example but, most importantly, as a *measure* according to which every contemporary political movement falls short to.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> SINGER, *Democracy and disobedience*.

<sup>71</sup> SINGER, *Disobedience as plea for reconsideration*, p. 122.

<sup>72</sup> SINGER, *Democracy and disobedience*.

<sup>73</sup> STORING, *The case against civil disobedience*, p. 93.

<sup>74</sup> STORING, *The case against civil disobedience*.

<sup>75</sup> PINEDA, *Seeing like an activist*.

The idea that a *properly* conducted lawbreaking can operate as a corrective to the unjustness present in some laws, decisions and politics is a perspective originated from the religious model of civil disobedience. In this context, both King and Gandhi believed that "a series of demanding conditions"<sup>76</sup> should be fulfilled so a movement could be considered a legitimate case of civil disobedience. What is more, both authors and their followers perceived these conditions as, for instance, accepting legal punishment, in *spiritual terms*.<sup>77</sup> As a consequence, for them, "civil disobedience represents a religious quest requiring of practitioners a proper moral bearing"<sup>78</sup> that has an unequivocal religious foundation. It is true that liberal authors successfully placed civil disobedience on a non-sectarian frame by acknowledging that a religious view is insufficient to give satisfactory rational grounds as to why disobedients should follow "supernatural commands or criteria".<sup>79</sup> As stated by Scheuerman, "subsequent, more secular, liberal, democratic, and anarchist accounts of civil disobedience all implicitly start with Gandhi's and King's ideas, trying to preserve their skeletal features while fitting them with a new philosophical and political body".<sup>80</sup> However, this process of emptying civil disobedience of its religious connotation while still demanding that requirements ought to be met so civil disobedience can be considered legitimate is, indeed, a *selective appropriation* very similar to the one mentioned by Hanson when describing how Thoreau's work was republished and modified by its editors and Gandhi according to their goals. The requirements used by Gandhi and King in order to fulfill spiritual demands are now employed to circumscribe civil disobedience to the limits of the rule of law.

Considering how the civil rights movement is engraved in the collective imagination as the most notorious example of civil disobedience, it is of the utmost importance to understand how its narrative was constructed so we may unveil its political and social intricacies. As stated by Pineda, "in popular American discourse, the civil rights movement operates not merely as a powerful example of civil disobedience but also as the horizon of judgment for *all* civil disobedience – one that is constantly receding and impossible to meet",<sup>81</sup> meaning that, unless dissidents are willing to exactly replicate the steps of King and his disciples, including going to jail and being prosecuted, it is very likely that a movement will not be considered a case of civil disobedience. How *Black Lives Matter* is generally perceived is a good example of this unattainable measurement: protesters were heavily criticized not only by far-right enthusiasts but by left political activists as well, including some civil rights activists. As stated by Barbara Reynolds, a civil rights activist: "trained in the tradition of Martin Luther King Jr., we were nonviolent activists who won hearts by conveying respectability and changed laws by delivering a message of love and unity. BLM seems intent on rejecting our proven methods. This movement is ignoring what our history has taught".<sup>82</sup> Remarkably, some reinterpretations of this important feature of the civil rights movement may unveil a different comprehension, as the one proposed by Pineda:

---

<sup>76</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 11.

<sup>77</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*.

<sup>78</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 11.

<sup>79</sup> COHEN, *Civil disobedience*, p. 116.

<sup>80</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 12.

<sup>81</sup> PINEDA, *Seeing like an activist*, p. 1.

<sup>82</sup> REYNOLDS, *I was a civil rights activist in the 1960s*, n.p.

The point of "jail, no bail" – withholding bail money and voluntarily staying in jail – was *not to signal fidelity to law, stabilize state authority, or contain the unruly potential of dissent*. Rather, through "jail, no bail" student activists transformed an experience defined by fear, stigma, and vulnerability into an enactment of courage, dignity, and freedom. They used their time in jail to multiply and extend their protest into new arenas: the jail cell was a site of solidarity building and a mechanism for mobilizing local and national black publics. Accepting arrest was thus a means of withholding collective and individual cooperation from illegitimate power, and thereby refusing the rituals of submission and domination that defined Jim Crow.<sup>83</sup>

If disobedients are expected to accept legal punishment because civil rights activists did so in the past, we should, at the very least, question why. In order to demonstrate respect to the law in abstract? To demonstrate acquiescence to the rule of law? To convince others (the majority, for instance) with "the kind of humility required of the civil disobedient"?<sup>84</sup> To honor King's legacy? To abide by a model of civil disobedience that no longer bears correspondence to the current reality? It is important to consider that the civil rights movement hoped to change the law and to convince others (particularly moderate whites and figures of authority) of the injustices of racism presented in *some* laws, policies, and decisions, a pertinent set of liberal goals in an allegedly "nearly just society" that only needs punctual correctives. However, are those still the objectives of contemporary political movements such as *Black Lives Matter*?

The popular history of the civil rights movement now served as testament to the power of American democracy. This framing was appealing – simultaneously sober about the history of racism, lionizing of Black courage, celebratory of American progress, and strategic in masking (and at times justifying) current inequities. This history as national progress naturalized the civil rights movement as an almost inevitable aspect of American democracy rather than as the outcome of Black organization and intrepid witness. It suggested racism derived from individual sin rather than from national structure – and that the strength of American values, rather than the staggering challenge of a portion of its citizens, led to its change. The movement had largely washed away the sins of the nation, and America's race problem could be laid to rest with a statue in the Capitol.<sup>85</sup>

Despite the fact that the "[...] King's Gandhian-inflected version of civil disobedience briefly succeeded in gaining the sympathy of moderate whites, eventually preparing the way for major reforms such as the 1965 Voting Rights Act",<sup>86</sup> both the civil rights movement and the liberal approach developed by Rawls present serious limitations concerning civil disobedients objectives. Based on Rawls and other liberal authors' perspective, civil disobedience cannot, in any case, oppose itself to the political or to the legal system. This idea is endorsed by Walzer, to whom

Civil disobedience is generally described as a nonrevolutionary encounter with the state. A man breaks the law, but does so in ways which do not challenge the legitimacy of the legal or political systems. He feels morally bound to disobey; he also recognizes the moral value of the state; civil disobedience is his way of maneuvering between these conflicting moralities.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> PINEDA, *Seeing like an activist*, pp. 19–20, emphasis added.

<sup>84</sup> PINEDA, *Seeing like an activist*, p. 1.

<sup>85</sup> THEOHARIS, *A more beautiful and terrible history*, s/p.

<sup>86</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 33.

<sup>87</sup> WALZER, *Obligations*, p. 24.

Albeit questioning some of the most traditional aspects of civil disobedience, *i.e.* its civility represented by the absence of coercion and violence (up to a point, at least), Walzer insists that civil disobedience must be circumscribed to a nonrevolutionary path, falling into the same category as Rawls, King, Bedau, Storing and so many others. This proposal is actually an attempt to reconcile civil disobedience to the limits of the law and the state. As stated by Storing in respect of King's death, "we have lost not only an eloquent advocate of civil disobedience but a leader who was in the course of transcending civil disobedience *in the direction of statesmanship*",<sup>88</sup> demonstrating that this approximation of civil disobedience and the law is, indeed, the leading attribute of the liberal model.

In fact, this is an attempt to *institutionalize* a political form of dissent that has nothing to do with institutions. On the contrary, civil disobedience arose *against* political institutions that produce unjust laws, decisions and politics. Therefore, civil disobedients do not have to recognize the legal system's legitimacy in order to be considered civil disobedients, nor do they have to demonstrate fidelity or respect to the law by accepting legal punishment and limiting their goals. It is possible that this attempt to almost legalize civil disobedience was an endeavor undertaken so as to transform civil disobedience into something more palatable, less revolutionary, perhaps (even though trying to legalize or institutionalize lawbreaking seems awfully like an oxymoron). The imposition of these constitutive elements can be interpreted, in this sense, as an attempt to create a defined concept of civil disobedience, bringing the subject to the academic debate and, by the same token, defending it against its most important critics of that period (1960-1980), such as Fortas, Griswold or even the then US President Richard Nixon who, amidst the civil rights movements agitation, claimed that the idea that every citizen has an inherent right to decide which laws should be obeyed or disobeyed was a corrosive doctrine.

[...] it is understandable that so much intellectual effort has been invested in an attempt to articulate and justify a doctrine of the permissible forms of civil disobedience. It must be used as a measure of last resort after all other means have failed to obtain one's desired goal; it must be non-violent; it must be openly undertaken; and its perpetrators must submit to prosecution and punishment; such acts must be confined to those designed to publicize certain wrongs and to convince the public and the authorities of the justice of one's claims; it should not be used to intimidate or coerce. Such and similar conditions have been much discussed and often favoured. All of them are open to objections similar to those deployed above against the non-violence requirements.<sup>89</sup>

Nevertheless, this theoretical effort converted civil disobedience into a *domesticated* form of protest, draining its potency and limiting its use to mere adjustments and corrections within the context of a allegedly nearly just society. In the next section, we will argue that a broader, radical conceptualization of civil disobedience is more appropriate to explain how contemporary movements work, sustaining that, instead of adopting a new concept, such as uncivil disobedience, it is more fruitful to dispute the concept of civil disobedience itself, especially against the circumscribed liberal model. In order to reason that there is no ultimate, definitive theoretical definition, we attempted hitherto to demonstrate how the idea of civil disobedience has always been disputed

<sup>88</sup> STORING, *The case against civil disobedience*, p. 85.

<sup>89</sup> RAZ, *Civil disobedience*, p. 162.

through a long process of selective appropriations with different intentions and consequences. Therefore, we suggest the possibility of a new concept of civil disobedience, a concept that takes into consideration the demands of the political struggles of our time so as not to neglect the praxis, placing an excessive emphasis on the academic point of view.

### 3. The radicalism of civil disobedience

---

For the liberal model, “[...] activists should keep in mind that the whole point of civil disobedience is persuasion”,<sup>90</sup> which means that “civil disobedients tackle common political concerns by addressing their political equals, with their actions structurally akin to public speech or communication”.<sup>91</sup> According to Rawls, civil disobedience “addresses the sense of justice of the community and declares that in one’s considered opinion the principles of social co-operation among free and equal men are not being respected”,<sup>92</sup> which means that, for the liberal model, civil disobedience presents itself as a *communicative tool* that can be used so as to bring an issue to light, to change the majority’s opinion, and to create political pressure on those who have political power to make decisions. As said by King,

You may well ask, ‘Why direct action?’<sup>93</sup> Why sit-ins, marches, etc.? Isn’t negotiation a better path? You are exactly right in your call for negotiation. Indeed, this is the purpose of direct action. Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and establish such creative tension that a community that has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored. [...] So the purpose of the direct action is to create a situation so crisis-packed that it will inevitably open the door to negotiation.<sup>94</sup>

Acknowledging civil disobedience mainly as an appeal to the majority’s sense of justice – and, by proxy, as a *communicative tool* –, in addition to being an overly restricted view, disregards that there are situations that cannot be perceived as appealing to anyone’s sense of justice but have as its objective “increasing the political and economical costs for a certain political option”.<sup>95</sup> What if, however, instead of considering civil disobedience as a way of producing political pressure or changing the majority’s opinion by communicating an issue, a characterization that can only be described as a selective appropriation made by the liberal account, we interpret civil disobedience as a form of doing politics?

If we adopt the point of view of one of the most prominent movements of our time, *e.g.*, *Black Lives Matter*, analyzing it as a paradigm, it is evident that protesters no longer aim to appeal to the conscience of moderate white citizens with a view to promoting legal equality. On the contrary, they explicitly *demand* the extinction of racial inequality altogether, including the one existent in law in the form of structural racism. If we take the

---

<sup>90</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 44.

<sup>91</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, p. 44.

<sup>92</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 320.

<sup>93</sup> In this case, direct action is understood as a synonym of civil disobedience.

<sup>94</sup> KING, *Letter from Birmingham City Jail*, pp. 70-71.

<sup>95</sup> CELIKATES, *Civil disobedience as a practice of civic freedom*, p. 216.

time to name those black lives that were lost due to police brutality or with police's and state's consent, we can easily understand that the time to rely solely on political solidarity, at least in these particular circumstances, has long gone. It seems highly unlikely that *trumpstis* or *bolsonarists* would be willing to hear or discuss any demands made by civil disobedients regarding police brutality or racial justice, even if civil disobedients were to act in a most humble, polite way that would have made King himself proud. By the same token, rather than trying to mollify politicians, protesters can easily try to engage in a new form of politics based on dissent (after all, the main idea behind civil disobedience is the possibility of withdrawing consent according to an individual or a collective principled justification).

As stated by Celikates,

whereas from a liberal perspective, civil disobedience mainly appears as a form of conscientious protest of individual rights-bearers against governments and political majorities that transgress the limits established by constitutionally guaranteed moral principles and values, a radical democratic perspective does not view civil disobedience primarily in terms of limitation. It views it rather as the expression of a democratic practice of collective self-determination, and as a dynamizing counterweight to the rigidifying tendencies of state institutions.<sup>96</sup>

As pointed out by Biondi<sup>97</sup> in an article about *Black Lives Matter* published almost four years before George Floyd's death, the radicalism now established in contemporary demonstrators are no longer compatible with a demure posture that was once used to persuade and to touch others about the immorality and injustices of racism, sexism, bigotry, and so forth. This idea was in fact proven by the wave of protests that has spread as wildfire in the United States following the death of George Floyd, when rioters, instead of sitting in silence in order to make a stand, burned police stations to the ground to emphasize the fact that, more than 50 years after the civil rights movement, the law - and the police, are not only not protecting black people, but are, instead, actively killing them on a regular basis.

This, of course, does not mean that every act of civil disobedience must be employed in a more radical fashion. If, for illustrative purposes, a movement seeks to ignite the public debate in regard to a particular subject, perhaps, taking into consideration a strategic approach, it is more productive to engage in actions that do not antagonize a substantial part of the population. The difference is that the liberal model defines what civil disobedience *ought to be* and a more broader - and radical - conceptualization aims to explain what civil disobedience *can be*. In this context, one could argue that a radical form of political activism should not be recognized as civil disobedience, reasoning, instead, that a different nomenclature must be adopted.<sup>98</sup> Contrastingly, we already established that there has always been a theoretical dispute concerning civil disobedience's conceptualization, even though the liberal model still prevails in the popular discourse with the civil rights movement as its cornerstone. What is more, it is possible that an approach of civil disobedience that recognizes this dispute, refraining itself from any attempt to colonize an idea that is historically built, is more honest and, consequently, more open to discussion.

<sup>96</sup> CELIKATES, *Democratizing civil disobedience*, p. 7.

<sup>97</sup> BIONDI, *The radicalism of Black Lives Matter*.

<sup>98</sup> For an interesting concept of uncivil disobedience, cf.: DELMAS, *A duty to resist*.

A radical perspective of civil disobedience is no novelty. As written by Scheuerman in an insightful paper published in 2015, in recent years, there has been a shift in the way in which civil disobedience has been perceived. This shift represents a displacement carried out not only by researchers but also by political activists as well, all of whom no longer accept that a liberal account of civil disobedience is sufficient to produce the necessary changes in today's society. In fact, as pointed out by Scheuerman,<sup>99</sup> for contemporary critics of civil disobedience, such as Robin Celikates and Kimberly Brownlee, it is high time to surpass the legalistic orientation that derives from the standard, liberal model, according to which a conscientious and moral challenge to the law can only be achieved if the demonstrators sustained the utmost respect for the law, even when breaking it: "For radicals critics, it is time to move beyond the 'hairsplitting legalistic' orientation of the standard liberal model, which forecloses possibilities for creative protest and stands in the way of far-reaching change".<sup>100</sup>

Many authors may argue, as Scheuerman does in his paper, that this shift, named by him as *an anti-legal turn*, "obscures civil disobedience's identifiably legal contours",<sup>101</sup> a very risky decision considering that, nowadays, the liberal model has become the commonplace account of the subject, leading civil disobedience to be inextricably intertwined with the highest respect for the law and, thus, with the rule of law. In this framework, "nonviolent direct action represented 'the ultimate form of persuasion'. However, even if we assume the fact that "in political communities based on the rule of law, not surprisingly, political discourse tends irrepressibly to take 'legalistic' forms",<sup>102</sup> we cannot presume that this ought to be civil disobedience's destiny. On the contrary, as mentioned before, the law-based approach of civil disobedience is a theoretical construct imposed by the liberal model (especially by King and Rawls) and by a romantic narrative of the civil rights movement that cannot be reconciled with today's political movements. The liberal ideal according to which the law can provide the necessary changes with a view to creating a democratic, just society does not have the same appeal it had in the 1960s and '70s. In fact, this goes hand in hand with a romanticized perspective according to which "the civil rights movement became a way for the nation to feel good about its progress – and King's legacy became enshrined in his 'dream speech'",<sup>103</sup> revealing an unmovable hope that the law and the legal system are just, despite some occasions injustices. Additionally,

The focus in fundamental rights that is characteristic for the discussion of civil disobedience within the liberal tradition of political philosophy tends to exclude from view certain forms of socio-economic inequality, as well as procedural and institutional democratic deficits that systematically prevent citizens from effectively engaging in collective self-determination and that will in many cases also qualify as potential grounds of justification.<sup>104</sup>

After all, if creating equality through legal channels were indeed enough to change the *status quo*, as suggested by the liberal model and by the mainstream narrative of the

<sup>99</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*.

<sup>100</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*, p. 427.

<sup>101</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*, p. 427.

<sup>102</sup> SCHEUERMAN, *Recent theories of civil disobedience*, p. 442.

<sup>103</sup> THEOHARIS, *A more beautiful and terrible history*, s/p.

<sup>104</sup> CELIKATES, *Civil disobedience as a practice of civic freedom*, p. 222.

civil rights movement, political movements such as *Black Lives Matter* would not have been created and would not have been needed. The liberal law-based defense of civil disobedience that seems to claim an ontological status must be questioned and its ideological inclinations must be unveiled so we are able to understand its intricacies and complexities, presenting, at the same time, an alternative approach.

When producing this alternative approach, to observe contemporary political movements – a proposition already voiced in this paper – is an engrossing methodological path that may be employed so as to avoid the same conceptual trap the liberal model presents. It seems fairly unreasonable to impose on civil disobedients, individuals who put their bodies at risk in order to protest and create political changes, theoretical requirements that must be followed to legitimize their political actions, even if these requirements were reproduced adopting the civil rights movement as a practical example, as some may suggest. More than a selective appropriation, this is best characterized as a colonization process in which abstracts rules and conceptualizations are imposed on actual civil disobedience movements of our time. Rather than trying to conform contemporary movements to a conceptual proposition made more than 50 years ago, it is more productive to interpret civil disobedience assuming these same contemporary movements as a starting point. In this circumstance,

They [liberal authors] rather seem to follow, at least in part, from treating ideal theory as an independent starting point and working towards a definition of this decidedly non-ideal political practice from there. Taking this perspective obscures the fact, easily observable in recent political history, that civil disobedience can be, at least to a certain degree, non-public, violent, based on motives other than conscientious considerations, that it can forgo or refuse appealing to the majority's sense of justice and that it can be revolutionary in scope without ceasing to be civil disobedience. These features would have been revealed by any contemporary and historical survey of that practice, as Tully's approach recommends it as a starting point.<sup>105</sup>

It is undeniable that the civil rights movement can be interpreted as a paradigm of civil disobedience, but so does *Black Lives Matter*, albeit their apparently irreconcilable differences. In the earlier mentioned discussion regarding the different interpretations and meanings of civil disobedience, the aspect of race and its associated insurgencies are significant, for they present a framework with the possibly two most prominent cases of civil disobedience. In this way, the civil rights movement and *Black Lives Matter* are two historical phenomena or, even, two paradigms "whose role [is] to constitute and make intelligible a broader historical-problematic context".<sup>106</sup> Since the liberal model was developed specifically to address the demands and nuances of civil disobedience during a different era, a new model of civil disobedience is needed to better interpret and explain modern instances of civil disobedience, assuming, in doing so, a practice-based point of view.

The idea of consent raised by Thoreau<sup>107</sup> reveals the fragility of hierarchical political power, as it highlights the fundamental importance of obedience in correspondence between rulers and ruled. Based on this perception, it becomes possible to think about social structure from a bolder and more radical point of view, which accepts

<sup>105</sup> CELIKATES, *Civil disobedience as a practice of civil freedom*, p. 217.

<sup>106</sup> AGAMBEN, *The signature of all things*, p. 9.

<sup>107</sup> THOREAU, *Resistance to civil government*.

the challenge of taking risks and building politics in a community based on disobedience and refusal. Recovering the notion that civil disobedience is a form of political action based on dissent, *i.e.*, based on the possibility of withdrawing consent according to an individual or a collective principled justification, we may define it “[...] as the expression of a democratic practice of collective self-determination, as a dynamizing counterweight to de-rigidifying tendencies of state institutions”.<sup>108</sup> This informal and extra- or anti-institutional form of political action provides individuals with the opportunity to participate in protests when official and regular institutional channels of action and communication fail to meet their needs, a frequent scenario in representative democracies.<sup>109</sup> As a consequence, the vertical structure of state authority is challenged by the horizontal power of the association of individuals, dislodging civil disobedience from a legalistic standpoint to a political one. Notwithstanding the fact that a broader conceptualization may incur in some problems, such as the difficulty to distinguish civil disobedience from revolution or even conscientious objection, it is preferable to incur in such error than to create a concept that constantly delegitimizes valid political actions.

## Conclusion

---

The primary concern of this paper was to unveil how civil disobedience’s many conceptualizations, particularly the liberal model, are permeated with ideological and historical intricacies that, more often than not, circumscribes political movements in terms of limitations to the law and state’s institutions and to a series of theoretical prerequisites. The second concern was to suggest a broader, practical-base concept of civil disobedience established on the idea of withdrawal of consent that does not impose constitutive elements and that does not require fidelity to the law. Within this framework, civil disobedients are not obliged to recognize the legitimacy of the legal or the political system, nor do they have to follow a set of rules for their actions to be considered legitimate.

Claiming or advocating for a radical approach to civil disobedience does not imply that conventional models are necessarily ineffective. On the contrary, traditional models may serve the demands of protestors, such as appealing to an authority or the majority, shedding light on a particular issue, or even changing a specific law or policy. The critique lies in the assumption that liberal democracies function as “nearly just societies” – a definition that even Rawls struggles to define accurately – and, because of that, civil disobedience should be constrained to operate within the bounds of the rule of law or constitutional order, always limited to reformist intentions and relegated to an almost symbolic role.

The idea according to which the withdrawal of consent is a form of political dissent is *not* a legalistic one, nor does it require a normative status. Here lies the core of civil disobedience: not in creating pressure on authorities or in following a set of rules imposed by a specific ideological account, but in doing politics in a non-institutional fashion, without hierarchical and legal structures. Of course, a radical conception of civil disobedience acknowledges its inherent incompleteness and seeks solutions from actual political

---

<sup>108</sup> CELIKATES, *Civil disobedience as a practice of civil freedom*, p. 223.

<sup>109</sup> CELIKATES, *Civil disobedience as a practice of civil freedom*.

movements, offering a significant advantage in that it allows for reinvention in response to the demands of a particular time, recognizing that it should not be the determinant of a movement's legitimacy.

If we consider, as Agamben and Feuerbach did, that the philosophical element present in each work is precisely what "remains unsaid and demands to be developed", it is up to the present essay to extrapolate the theoretical limits already established about civil disobedience, not to present a final definition elaborated in the light of the academic world as an absolute theoretical construct, but rather to think of civil disobedience as a radical form of political praxis. What Feuerbach and later Agamben defined as *Entwicklungsfähigkeit*, translated as "capacity to be developed", the philosophical element present in any work that has value, whether it be a work of art, science or thought, is what we sought in these pages. We hope that something still remains unsaid and that civil disobedients may discover and articulate it.

## Referências

---

AGAMBEN, Giorgio. *The signature of all things: on method*. Trad. Luca D'Isanto. New York: Zone Books, 2009.

BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

BEDAU, Hugo Adam. Civil disobedience and personal responsibility for injustice. In: BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

BIONDI, Martha. The Radicalism of Black Lives Matter: three years in, the youth-led movement has the power to transform the left. *In These Times*, Chicago, set., 2016. Disponível em <http://inthesetimes.com/features/black-lives-matter-history-police-brutality.html>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CELIKATES, Robin. Civil disobedience as a practice of civic freedom. In: TULLY, James (org.). *On global citizenship: James Tully in dialogue*. London: Bloomsbury, 2014.

CELIKATES, Robin. Democratizing civil disobedience. *Philosophy and Social Criticism*, v. 42, n. 10, 2016.

CELIKATES, Robin. Radical democratic disobedience. In: SCHEUERMAN, William E. (org.). *The Cambridge companion to civil disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

COHEN, Carl. *Civil Disobedience: conscience, tactics, and the law*. New York: Columbia University Press, 1971.

DELMAS, Candice. *A duty to resist: when disobedience should be uncivil*. New York: Oxford University Press, 2018.

FIFIELD, Arthur C. Note to this edition. In: THOREAU, Henry David. *On the duty of civil disobedience*. Edited by Arthur C. Fifield. London: The Simple Life Press, 1903.

FOUCAULT, Michel. Genealogy, Nietzsche, history. In: RABINOW, Paul. (Org.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

GANDHI, Mahatma. *The collected works of Mahatma Gandhi*. V. 7. 1907. Disponível em: <http://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-7.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2022.

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

GANDHI, Mohandas Karamchand. *Gandhi e a não-violência: textos selecionados de Mahatma Gandhi*. Petrópolis: Editora Vozes, 1967;

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

GLICK, Wendell. Textual introduction. In: GLICK, Wendell (ed.). *Reform papers: the writings of Henry David Thoreau*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

GREENWALT, Kent. Justifying nonviolent disobedience. In: BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

HANSON, Russel L. The domestication of Henry David Thoreau. In: SCHEUERMAN, William E. (ed.). *The Cambridge companion to civil disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

INGRAM, James D. Anarchism: provincializing civil disobedience. In: SCHEUERMAN, William E. (Org.). *The Cambridge companion to civil disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

JOHNSON, Linck. The life and legacy of civil disobedience. In: PETRULIONIS, Sandra; HARBERT, Laura; DASSOW, Laura; MYERSON, Joel. *The Oxford handbook of Transcendentalism*. New York: Oxford University Press, 2010.

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

KING, Jr., Martin Luther. Letter from Birmingham Jail. In: BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

KING, Jr., Martin Luther. *Where do we go from here: chaos or community*. Boston: Beacon Press, 2010.

KING, Jr., Martin Luther. *Why we can't wait*. Boston: Beacon Press, 2010.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017.

LIMA, Bárbara Nascimento de. *Por uma desobediência não-civil: resistências desobedientes não institucionais para além do direito*. 2019. Dissertação (Mestrado em Teoria do Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PINEDA, Erin R. *Seeing like an activist: civil disobedience and the civil rights movement*. New York: Oxford University Press, 2021.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAZ, Joseph. Civil disobedience. In: BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

REYNOLDS, Barbara. I was a civil rights activist in the 1960s. *The Washington Post*, 24 ago. 2015. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2015/08/24/i-was-a-civil-rights-activist-in-the-1960s-but-its-hard-for-me-to-get-behind-black-lives-matter/>. Acesso em: 22 nov. 2022.

SCHEUERMAN, William E. (org.). *The Cambridge companion to civil disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

SCHEUERMAN, William E. Introduction: why, once again, civil disobedience? In: SCHEUERMAN, William E. (org.). *The Cambridge*

*companion to civil disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

SCHEUERMAN, William E. Recent theories of civil disobedience. *The Journal of Political Philosophy*, v. 23, n. 4, pp. 427-449, 2015.

SINGER, Peter. *Democracy and disobedience*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

SINGER, Peter. Disobedience as a plea for reconsideration. In: BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

STORING, Herbert J. The case against civil disobedience. In: BEDAU, Hugo Adam (org.). *Civil disobedience in focus*. New York: Routledge, 2002.

THEOHARIS, Jeanne. *A more beautiful and terrible history: the uses and misuses of civil rights history*. Boston: Beacon Press, 2018.

THOREAU, Henry David. *On the duty of civil disobedience*. Edited by Arthur C. Fifield. London: The Simple Life Press, 1903.

THOREAU, Henry David. Resistance to civil government. In: GLICK, Wendell (ed.). *Reform papers: the writings of Henry David Thoreau*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

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

## **ABOUT THE AUTHOR**

### **Bárbara Nascimento de Lima**

Ph.D candidate in Radical Philosophy and Critical Theory of Law and State at the Federal University of Minas Gerais (UFMG) with a CAPES fellowship. Master's degree in Legal Theory from the Pontifical Catholic University of Minas Gerais (PUC-Minas) with a CNPq fellowship. Graduated in Law from PUC-Minas with a PROUNI scholarship. Coordinator of the Radical Democracy Study Group and member of the Research Group The State of Exception in Contemporary Brazil. E-mail: [barbara.nlima@hotmail.com](mailto:barbara.nlima@hotmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, revolution, civil disobedience, uprising, faceless, no signs, utopia, organical, colorfull

# A DESOBEDEIÊNCIA

## COMO *ETHOS*: FOUCAULT LEITOR DE *O ANTI-ÉDIPO*\*

José Luís Ferraro

### Resumo

O presente ensaio aborda a desobediência como *ethos* a partir da leitura do prefácio intitulado *Introdução a uma vida não fascista* à obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, lançada em 1972. Embora escrito em 1977 para edição publicada nos Estados Unidos, o prelúdio escrito por Michel Foucault nos oportuniza problematizar a desobediência como *ethos*. O olhar elogioso para o livro de Deleuze e Guattari o insere em uma dimensão ética que nos permite pensar nossa relação com o desejo a partir de um inconsciente que abandona sua condição fantasmática para assumir-se maquínico. Em sua alegoria como usina do desejo, no embate entre a psicanálise de então com uma esquizoanálise insurgente, abre-se a oportunidade para observarmos a crítica como ferramenta para problematizarmos o fascismo em suas múltiplas expressões os microfascismos contemporâneos. É nestes termos que o presente ensaio toma Foucault, leitor de *O anti-Édipo*, como possibilidade de evidenciar um horizonte de desobediência como *ethos*.

### Palavras-chave

Desobediência como ethos; Michel Foucault; Gilles Deleuze; Félix Guattari; microfascismo.

### DISOBEDIENCE AS *ETHOS*: FOUCAULT'S READING OF *THE ANTI-OEDIPUS*

### Abstract

This essay approaches disobedience as *ethos* from the reading of the preface entitled *Introduction to a non-fascist life* to Gilles Deleuze and Félix Guattari's *The Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*, released in 1972. Although written in 1977 for publication in the United States, the prelude written by Michel Foucault gives us an opportunity to problematize disobedience as an *ethos*. Foucault's laudatory look at the Deleuze and Guattari's book inserts it in an ethical dimension that allows us to think our relationship with desire from an unconscious that abandons its phantasmatic condition to assume itself as machinic. In his allegory as a factory of desire, in the clash between the psychoanalysis of the time with an insurgent schizoanalysis, the opportunity to observe critique as a tool to problematize fascism in its multiple expressions, the contemporary microfascisms, opens. It is in these terms that the present essay takes Foucault, reader of *The Anti-Oedipus*, as a possibility to evidence a horizon of disobedience as *ethos*.

### Keywords

Disobedience as ethos; Michel Foucault; Gilles Deleuze; Félix Guattari; microfascism.

Submetido em: 30/11/2022  
Aceito em: 10/01/2023

Como citar: FERRARO, José Luís. A desobediência como ethos: Foucault leitor de *O anti-Édipo*. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 65-81, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

\* Agradecimento ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela Bolsa Produtividade em Pesquisa.

## O *ethos* da desobediência no bojo de uma vida não fascista

Este texto não tem outra pretensão senão a de servir como uma espécie de balão de ensaio para uma problematização que tem como fulcro argumentativo a desobediência como *ethos*. Não a desobediência civil como no sentido descrito por Henry Thoreau<sup>1</sup> – da resistência pacífica em relação a um outro do governo (e que, geralmente, [nos] governa conduzindo as nossas condutas) –, mas aquela que nos impele à produção de linhas de fuga; aos processos de (des)territorialização e de(s)colonização das formas (e das máquinas) desejanter frente a um sistema bem estruturado elevado à forma de racionalidade – atualmente referida como neoliberal – que nos captura cotidianamente e que em tempos de ascensão mundial da extrema-direita tem se agenciado às mais diversas formas e manifestações do fascismo.

Para tanto, é preciso destacar que ambos os fluxos, de territorialização e desterritorialização, no interior da proposição conceitual deleuzo-guattariana implicam em sincronismo. É neste sentido que se opta pela grafia (des)territorialização ou, talvez, devêssemos falar em (des/re)territorialização, considerando que toda desterritorialização de um lugar – ou que se dá em um plano – consiste em uma reterritorialização em outro. Logo, a (des)materialização contida no movimento de (des/re)territorializar-se nos conduz a compreensão de outros dois conceitos propostos por Deleuze e Guattari: o molar (ligado a ideia de território, materialidade e, portanto, sedentariedade) e o molecular – vinculado, por sua vez à desterritorialização, às linhas de fuga. Àquilo que escapa, à multiplicidade, aos processos-devir.<sup>2,3</sup>

Trata-se, assim, de pensar a desobediência a partir das luzes que podem ser direcionadas a uma (re)composição que, pelo menos, desde 1977 com a publicação da edição estadunidense de *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*<sup>4</sup>, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, esteve sempre aí; produzindo alertas frente às ameaças de dominação das potências criadoras; da colonização das micropolíticas do desejo, por sua vez, tomadas de assalto pela matriz da estrutura neurótica freudiana.<sup>5</sup>

O que torna a edição publicada nos Estados Unidos tão especial é o seu prefácio intitulado de *Introdução a uma vida não fascista* e escrito pelo filósofo francês Michel Foucault. Se foi Francisco de Sales o autor de *Filotéia: introdução à vida devota*<sup>6</sup> – em perspectiva exatamente contrária, preconizando a obediência a Deus com vistas à elevação espiritual (ascética) – será Foucault a se valer de título semelhante como uma

<sup>1</sup> THOREAU, *A desobediência civil*.

<sup>2</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O que é a filosofia?*

<sup>3</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Mil platôs*.

<sup>4</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>5</sup> A matriz da estrutura neurótica está relacionada à organização das tópicas freudianas, principalmente à primeira tópica, com a consolidação dos sistemas *Pré-consciente/Consciente e Inconsciente* – relacionada ao desenvolvimento do indivíduo a partir da possibilidade de recalçamento, bem como da autonomização de seu ego. No caso dos lactentes, a distância inexistente entre a criança e a mãe (sujeito e objeto) começa a existir a partir do momento em que momentos de presença e de ausência da genitora vão contribuindo para a dissociação de ambos, para a percepção da existência de diferentes mundos (externo e interno) o que permite a ultrapassagem pela criança de uma espécie de zona de funcionamento entendida como psicótica em direção à consolidação/conformação da estrutura neurótica entendida como condição “normal”.

<sup>6</sup> SALES, *Filotéia*.

espécie de paródia para corroborar a ruptura deleuzo-guattariana do enquadre edípico, trazendo à baila à dimensão ética que julga fundamental e que pode ser depreendida de *O anti-Édipo* – por ele compreendido como um importante “tratado de ética”.<sup>7</sup>

Para tanto, Foucault assinala o quanto Deleuze e Guattari se “divertem” com Freud ao longo das páginas do livro, mas também o quanto a obra conjunta do filósofo e do psicanalista foi – e continua sendo – capaz de nos deslocar por diferentes terrenos. Destarte, abordar a desobediência como *ethos* na proposição do prelúdio foucaultiano se inicia precisamente pela referência à esperança materializada como ausência de posições “tranquilizadoras”; ao mesmo tempo que a leitura livro não remete à pompa de um texto hegeliano; tampouco, pretendendo assumir-se como algum tipo de filosofia extraordinária. Pelo contrário: para Foucault, *O anti-Édipo* deve ser entendido como uma arte (*ars*), e não como coisa possuidora de quaisquer outras pretensões.

É nesse sentido que, como leitores, somos convocados a assumir uma posição não apenas ética, mas estética a partir de *O anti-Édipo*. Ao longo de suas páginas, somos jogados para o interior de um exercício reflexivo que nos conduz a (re)pensar nosso estilo de vida, *uma vida não fascista*; cuja conduta e os discursos – mesmo os considerados militantes, de pretensão revolucionária – possam ser liberados de todos e quaisquer rastros e/ou reminiscências dos fascismos mais ínfimos e cotidianos que podem se alojar nos escaninhos mais recônditos de nossos corpos.

Ser anti-Édipo é muito mais uma *ars* do que uma *scientia*, afinal trata-se da elaboração de um pensamento que contempla uma série de possibilidades de sujeito em relação a si mesmo, de um ocupar-se consigo como uma espécie de ideal ascético tal qual abordado por Foucault em sua *História da Sexualidade*.<sup>8</sup> Logo, compreender *O anti-Édipo* como *ars* nos remete àquilo que Miguel Morey<sup>9</sup> denominou de fase ou domínio ético de Foucault (uma denominação para efeitos didáticos). Nestes termos, o Foucault da ética é aquele que se indaga – ao mesmo tempo que permite e incita que nos indaguemos – como nos tornamos sujeitos da moral. Opera-se, aqui, no domínio da ética o que corresponde a relação do *ser-consigo* (MOREY, 1991).

A percepção foucaultiana encontra não apenas justificativa, mas sentido na obra do próprio filósofo, afinal é no curso *A Hermenêutica do sujeito*<sup>10</sup> que, ao abordar sobre o tema da *estética da existência* entre os gregos, na antiguidade clássica, o autor se aproxima da ideia de desobediência a partir de uma noção peculiar que envolve a perspectiva da governamentalidade<sup>11</sup>; mais especificamente do autogoverno. Isso

<sup>7</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>8</sup> FOUCAULT, *A história da sexualidade*.

<sup>9</sup> MOREY, *La cuestión del método*.

<sup>10</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*.

<sup>11</sup> A governamentalidade deve ser entendida tal qual Foucault a descreve em *Segurança, Território e População*, curso ministrado no *Collège de France* em 1978, como o “[...] conjunto constituído pelas instituições, pelos procedimentos, análises e reflexões, pelos cálculos e pelas táticas que permitem exercer esse modelo bem específico, ainda que complexo, de poder, que tem por alvo principal a população, por modelo principal de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade, eu entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, conduziu incessantemente, durante muito, muito tempo, à preeminência desse modelo de poder que se pode chamar de governo sobre todos os outros: soberania, disciplina etc. [...] enfim, por governamentalidade, eu acredito que seria preciso entender o processo, ou melhor, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, como se viu pouco a pouco governamentalizado.”. (FOUCAULT, *Segurança, território e população*, pp. 143-144).

implica uma abordagem da desobediência em uma esfera do exame da conduta de si em relação à moral, o que marca uma aproximação com a proposição de Deleuze e Guattari, afinal ser anti-Édipo é romper com a tradição psicanalítica que ainda na década de 1970 carregava fortemente o legado de uma *scientia* investida de parâmetros analíticos menos construtivos e mais interpretativos<sup>12</sup>; ao mesmo tempo que naquele momento se propunha, também a romper com a estrutura de um *setting* onde o divã foi tomado como alegoria; objeto simbólico do aprisionamento do paciente como objeto de um psicanalista convertido, segundo o próprio Foucault, em técnico do desejo<sup>13</sup>.

*O anti-Édipo*<sup>14</sup> leva as palavras "capitalismo" e "esquizofrenia" em seu subtítulo por interessantes razões. Em relação a primeira, trata-se não apenas de um sistema econômico ainda vigente que ao longo da história – tendo suas práticas levadas ao seu limite – evoluiu para uma forma de racionalidade, convertendo-se em forma de governamentalidade (neoliberal). Ela também está associada às formas de captura do desejo por este sistema – agora forma de organizar a realidade – da mesma maneira que o inconsciente dos sujeitos neuróticos é levado a reprimir, ou até mesmo a recalcar<sup>15</sup>, seus desejos. Com isso, Deleuze e Guattari, estabelecem a relação entre neurose e capitalismo, que tem como pedra angular um conceito de desejo constituído a partir da falta: um desejo que pela ótica da psicanálise freudiana a partir da estrutura edípica (principalmente da angústia de castração) necessita ser inscrito (pelo outro) no sujeito.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> A interpretação corresponde à intervenção do analista em relação ao paciente; a um exercício de tradução de símbolos presentes em sonhos, atos falhos, chistes, em um primeiro momento ininteligíveis – que passam a ser inseridos em uma rede de significação a partir de um processo de rememoração do analisando. Ao examinar o conteúdo da memória do analisando, o psicanalista se coloca em uma posição de poder ao realizar a interpretação. Já as construções constituem outra forma de intervenção psicanalítica estando mais associada ao ato de elaboração do que, propriamente, ao ato recordar, afinal, segundo Freud (*Além do princípio do prazer*, 1987), devido ao recalçamento, talvez não seja possível ao paciente recordar com clareza elementos essenciais que poderiam ajudá-lo em seu processo analítico relacionado a um fato específico.

<sup>13</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>14</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>15</sup> Para Freud (*Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*), o recalçamento implica separação entre afeto e imagem (ou ideia) no sistema Pré-consciente/Consciente, enviando a mesma para o sistema Inconsciente. Por outro lado, a repressão permanece enquanto mecanismo consciente atuando tão somente ao nível da censura. Segundo Laplanche e Pontalis (*Vocabulário de psicanálise*) a repressão ocorre quando algum material é excluído do campo da consciência sendo depositado na pré-consciência, o que pode estar relacionado por motivações morais, por exemplo.

<sup>16</sup> Ao longo da escrita de sua teoria, Freud faz várias aproximações em relação à ideia de angústia, produzindo não um conceito, mas algumas possibilidades para sua definição. Sua última incursão sobre o termo diz respeito à relação que pode ser estabelecida ou sustentada a partir de investimentos libidinais e a ameaça da castração – que surge como um perigo real da exigência pulsional. O psicanalista passa a perceber que é o mecanismo da angústia que ativa o recalçamento e que em homens e mulheres estaria relacionada com a perda objetual, não apenas do objeto fálico, mas de uma cadeia de outros objetos interligados ele (FREUD, *Inibição, sintoma e angústia; Análise terminável e interminável; A divisão do eu no processo de defesa*). No caso do complexo de Édipo, a angústia de castração se manifesta no desfazimento da díade mãe-bebê com a perda do objeto materno que, na concepção de Jacques Lacan é elemento essencial para estruturação do desejo, evidenciando a castração como a inscrição do nome do pai, a apresentação da criança à lei e, portanto, à cultura e a proibição ao incesto em um movimento de normatização do desejo. Para Lacan, a castração é elemento essencial e estruturante do desejo (LACAN, *O Seminário, livro 7; O Seminário, livro 10*).

Com relação a esquizofrenia a opção dos autores se dá claramente pela oposição à neurose. O neurótico corresponde ao sujeito capaz de recalcar, ou seja, tem suas tópicas psíquicas minimamente bem construídas a ponto de ter bem diferenciados seus sistemas *inconsciente* e *pré-consciente/consciente* que lhes possibilitam não apenas o recalque, mas a repressão dos desejos e das memórias. Em face a isto, considera-se o neurótico o indivíduo capaz de conformar e ser conformado ao aceitar a intervenção "preso" ao divã – alegoria anteriormente citada e reintroduzida ao debate; essencial à produção de um sujeito do desejo estrangido pelas intervenções de psicanalistas que naquele momento lançavam mão de práticas totalizadoras, colocando-se em posições não abstinentes em relação aos analisandos.

Deleuze e Guattari optam pelo *esquizo* como o nômade.<sup>17</sup> Embora a esquizofrenia seja a patologia que leve o sujeito a construir uma realidade que lhe é própria; ela não é tomada pelos autores como a patologia, mas sim na perspectiva de um modo de vida militante, pois neste movimento há resistência – principalmente ao Édipo: o esquizofrênico não é edipianizável. Neste sentido, sob a perspectiva de uma razão edípica não teríamos o enquadre do esquizofrênico ao *setting* psicanalítico, pois sua desobediência como modo de resistência o faria abandonar o divã para efetuar o que Deleuze e Guattari denominaram de "passeio do esquizo"<sup>18</sup>: que implica na produção de linhas de fuga, na produção de formas de desejo cuja potência não permite que permaneçam confinadas e, tampouco, resistem às formas de captura e colonização. Trata-se de dar vazão a criação, as potências criadoras em constantes movimentos de (des/re)territorialização.

Foucault percebe este movimento em *O anti-Édipo* pelo tom provocativo com que o livro incita a produção de formas de vida como *ars*; fazer dos modos de existência obras de arte – a performatividade da estética da existência. Formas dissidentes empenhadas em resistir à dureza de uma realidade puramente concreta e porque não dizer, miserável; portanto, destrutiva. A dimensão estética surge como elemento de resistência e oposição a todas as formas de fascismos, os fascismos cotidianos – referidos como microfascismos.<sup>19</sup>

Foucault, então, sugere a partir da leitura de Deleuze e Guattari algumas premissas fundamentais para que escapemos, para que não nos deixemos capturar pelas armadilhas das condutas microfascismos que tendem a nos seduzir. Em outras palavras, faz referência a elementos que contribuem para que sejamos o *esquizo* em uma realidade

<sup>17</sup> Deleuze e Guattari propõe a figura do nômade – o nomadismo ou o pensamento nômade – como a possibilidade de pensar a multiplicidade de arranjos, agenciamentos, encontros possíveis, materializando a perspectiva do rizoma. Sujeitos que se movem pelo território considerando a dimensão afetiva, opondo-se às máquinas déspotas, administrativas, convertendo-se em máquinas de guerra – que não se interessam por quaisquer transcendências ou essências ou pela fixidez da identidade; apenas pelos fluxos de suas jornadas, pelas linhas de fuga, pelas potências dos encontros uma vez que, por adotarem posturas errantes, distribuem-se ocupando incessantemente diferentes espaços recusando a gregarismo dos modos de vida capitalísticos (DELEUZE, *A ilha deserta*; DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*).

<sup>18</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>19</sup> Segundo Sílvio Gallo (*Microfascismos, fundamentalismo e educação*, p. 27) tratam-se dos "fascismos do cotidiano, aqueles cristalizados nas relações de casal, nas relações entre irmãos, entre pais e filhos, nos locais de trabalho, nas relações pedagógicas, que tornam o fascismo um fenômeno socialmente forte. São os fascismos que se constituem e dispersam em níveis de estratificação moleculares que puderam, em alguns momentos históricos, fazer emergir um fascismo molar, um Estado fascista".

neurótico-capitalista: sujeitos capazes de explorar ao máximo o potencial criativo do desejo a partir de múltiplas (des/re)territorializações e agenciamentos, (re)conexões rizomáticas<sup>20</sup> que diagramam diferentes estratos sobre os quais possamos avançar.

Assim, maquinar possibilidades infinitas (da ordem  $n-1$ ) assumindo compromissos revolucionários, sempre novos-outros-devires éticos e estéticos e não reacionários, aprisionados à moral, aos moralismos ou às tradições que se impõem sobre os corpos e comportamentos. É dessa forma que a proposição esquizoanalítica nasce em *O anti-Édipo*.<sup>21</sup>

Tampouco, vê possibilidade de uma prática como a do recalçamento como operando em um inconsciente que funciona sob uma lógica fantasmática. Para a esquizoanálise, desejo é produção, não falta. Ele é inerente ao sujeito, não precisando ser inscrito, mas enquanto potencial criativo, suas potências deverão ser canalizadas para a produção de uma multiplicidade de linhas de fuga que possam ser convertidas em agenciamentos positivos. É nesse sentido que em sua *Introdução para uma vida não fascista*, Foucault contribui para uma espécie de liberação (ou superação) do que poderíamos nos referir como razão edípica.

Assumir-se anti-Édipo está conectado a um modo de vida expresso por uma arte, seus desdobramentos são observados em diferentes aspectos da relação dos sujeitos tanto consigo, quanto com os outros – ou seja, que investem libidinalmente em direção a si mesmo e a alteridade – considerando, também, que nessa relação do *ser-consigo* e do *ser com o outro* está dada uma relação de governo. No entanto, por tratar-se de uma subversão da ordem neurótico-capitalista – afinal, é disso que se trata a *ars anti-edípica* – o desejo introduzido no pensamento, discurso e na ação assume um desdobramento político que busca reverter uma ordem (moral) pré-estabelecida que se apresenta como única saída civilizatória. Há a colonização da significação e, portanto, das formas de representação de significantes importantes (como a própria “civilização”), mas também “democracia”, “liberdade” e tantos outros cujos devires diminuídos são conformados no interior de determinadas ideologias as quais não apenas são confundidos, mas afeiçoam-se a elas, estabelecendo uma falsa relação pertinência a um campo discursivo ao qual estão longe de pertencer exclusivamente adotando um sentido único, abrindo mão da multiplicidade ou da polissemia – como se uma palavra pudesse renegar a semântica.

É nesse sentido que Foucault<sup>22</sup> identifica os adversários que confrontam a “desobediência” anti-edípica. Adversários a serviço de uma anti-contraconduta manifestamente contrários à desobediência como *ethos*.

O primeiro são os ascetas políticos que se esforçam cotidianamente para manter a assepsia do ambiente político, de uma ordem política pré-estabelecida, historicamente dada. O filósofo francês se refere a eles como os burocratas da revolução, os funcionários da verdade; de uma verdade centralizada, hierarquizada, baseada em uma lógica

<sup>20</sup> Para Deleuze e Guattari (*Mil platôs*) “um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas. A árvore é filiação, o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e...e...e...”. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”.

<sup>21</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>22</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

totalizante, que não gosta de ser questionada – o que remonta os modos de organização dos regimes autoritários.<sup>23</sup>

A seguir, Foucault faz referência aos psicanalistas e ao contexto psicanalítico então vigente à época. Os psicanalistas como técnicos do desejo, lembrando que a ideia de *techné* é o que desvela, o que faz aparecer, emergir algo. Na Grécia, por exemplo, a *techné toû bioû* dizia respeito ao sujeito que aperfeiçoava a sua conduta, através do uso do *logos* como racionalidade; estando associando ao cuidando de si como uma espécie de melhoramento de si, o que faz a filosofia abandonar um caráter especulativo fazendo-a surgir como uma espécie de exercício ascético.<sup>24</sup>

No caso dos psicanalistas o analisando é tomado como o objeto da intervenção analítica; logo, objeto da interpretação, de uma *scientia* onde cada sintoma, cada signo, possui uma possibilidade de registro. Há uma semiologia útil ao exercício do psicanalista que reduz a multiplicidade, a potência do desejo à lei binária estruturada pela falta<sup>25</sup>; capaz de inscrever o desejo em um momento em que os psicanalistas atuavam mais interpretando do que fazendo construções ou quaisquer outros tipos de intervenções – o que implica certo empoderamento do analista em relação ao paciente, o que marca o rompimento da (pres)suposta relação assimétrica que deveria existir entre ambos.

Por fim, o terceiro e último adversário observado por Foucault. Também o mais perigoso: o fascismo.<sup>26</sup> Não apenas o fascismo de Estado presente nos movimentos de massa como aqueles que marcaram a história no início do século XX seja na Itália com Benito Mussolini, seja na Alemanha sob a batuta de Adolph Hitler, mas os denominados microfascismos; os fascismos cotidianos que nos fazem cair de amores pelo poder, nos paralisam e, ao dominar-nos, nos exploram. Fascismos que têm a força de colonizar nossos desejos, direcionando-o a modelos de desejo dos colonizadores; a uma economia política que se impõem sobre o quê e os modos como devemos desejar.

A economia libidinal do fascismo é peculiar, pois trata do desejo que deseja a aniquilação do próprio desejo; a efetivação do niilismo ou a captura das potências – a colonização das linhas de fuga, a servidão das formas desejanças. É esta economia libidinal que desde sempre foi direcionada para as massas.<sup>27</sup>

Em termos macropolíticos, sua dimensão molar está associada à organização dos estados totalitários, em que pese possa haver estados com estas características sem fascismo. Por outro lado, em termos micropolíticos, há cotidianamente a tentativa de subversão deste estado, da máquina estatal, por máquinas de guerra (microfascismos). De fato, o fascismo não é a efetivação da guerra como meio, mas como fim em si mesma: ele consiste na destruição de tudo o que é diferente.<sup>28,29</sup>

<sup>23</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>24</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>26</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>27</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Mil platôs*.

<sup>28</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Mil platôs*.

<sup>29</sup> A normalização dos comportamentos e práticas fascistas criou no Brasil entre 2019 e 2022, no período do governo de Jair Bolsonaro, levou a normalização de absurdos que atentaram contra direitos humanos e outros direitos fundamentais – vide a necropolítica adotada durante o manejo da pandemia no país e as reformas que atentam contra a qualidade de vida do trabalhador –, bem como reabilitou práticas de censura relacionada a prestação de contas na gestão pública brasileira.

Na seara do cotidiano, a referência feita aos microfascismos faz alusão às formas de fascismo descentralizadas, instauradas nas instituições. São os fascismos os quais nos deparamos no dia a dia, nos discursos das pessoas que conhecemos e que, em alguns casos, dependendo de suas posições hierárquicas, são utilizados para gerir pequenos medos e instaurar situações de insegurança permanente. São práticas (neste caso, de gestão) que se cristalizam em microcélulas das organizações para aniquilar quaisquer perspectivas criadoras.<sup>30</sup>

A máquina estatal é sedentária. Como máquina abstrata, organiza os estratos e o todo um sistema de sobrecodificação que funciona sobre um diagrama onde se observam os dispositivos, as forças os fluxos, as linhas de segmentaridade. As máquinas de guerra a serviço do fascismo não desejam apenas dominar as linhas de fuga que surgem como ressonância desses jogos de força, dessas relações de poder, mas terminar com elas. O projeto de aniquilação do estatal coincide com a ideia de Paul Virilio<sup>31</sup>, do estado fascista ser um estado suicidário, em referência ao famoso telegrama 71 de Hitler, afinal “se a guerra está perdida, que a nação pereça”.<sup>32</sup>

Cabe ressaltar que o fascismo seja em sua perspectiva molar ou molecular é um fenômeno de massa que aproveita espaços abertos, afinal não existe vácuo de poder.<sup>33</sup> Assim, é catapultado por meios de comunicação de massa, o que um dia foi papel fundamental do rádio e da televisão, hoje se populariza pela internet por meio das redes sociais mais populares; onde os conteúdos se disseminam rapidamente.

No entanto, compreender o fascismo na perspectiva dos microfascismos significa mirar tal problemática a partir de uma multiplicidade que na contemporaneidade parte de uma analítica que nos convida a analisar uma série de relações de forças, bem como seus fluxos, que se dão ao nível dos corpos que afetam e deixam-se afetar. Corpos que nesse movimento cotidiano vão negociando suas existências em uma multiplicidade de fluxos que os atravessam. Assim, os microfascismos agem em um nível que é o da subjetividade, que pode ou não deixar-se capturar pelas forças destes modos de afecção negativos que despotencializam nossas existências, nossos devires e nos mobilizam negativamente em relação às potências de uma ética criadora e de uma estética da existência em nome da (re)produção de um *indivíduo-massa* e, portanto, que deve obediência a um comportamento coletivo com suas respectivas crenças – modos de vida gregários como a perversão do fascismo, diriam Deleuze e Guattari<sup>34</sup>.

Segundo Deleuze<sup>35</sup> fascismo se institui como a dobradiça entre o poder disciplinar (disciplinamento) e o poder de controle (vigilância). Não à toa que onde estes poderes encontram suas práticas aumentadas vê-se o fascismo imperar. Para ilustrar tal afirmação, poderia citar a iniciativa de militarização das escolas públicas brasileiras (a instituição de escolas cívico-militares), que entre 2019 e 2022 foi pauta política do Ministério da Educação de um governo totalmente investido de uma libido fascista. Escolas estas onde disciplinamento e controle são a tônica do exercício de conformação das subjetividades a partir de uma educação castrense. O militarismo enquanto ideologia

<sup>30</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Mil platôs*.

<sup>31</sup> VIRILIO, *La inseguridad del territorio*.

<sup>32</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Mil platôs*.

<sup>33</sup> DELEUZE, *Curso sobre Foucault*.

<sup>34</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>35</sup> DELEUZE, *Curso sobre Foucault*.

é fascista por excelência e serve à manutenção da lógica neoliberal porque se apoia em uma lógica meritocrática.

Logo, sob a lógica da desobediência como *ethos* a partir do célebre prefácio *Introdução a uma vida não fascista*, significa mirar o ser humano para além das relações que institui – e o constituem – em face aos estratos, aos segmentos binários, circulares ou progressivos passíveis de serem observados no campo social entre configurações molares. Também permite com que nessa relação macropolítica seja possível identificar as fugas, a incorrência daquilo que (ir)rompe; as dissidências, os escapes como atos revolucionários, insurgentes. Toda revolução é molecular,<sup>36</sup> e surge como ressonância.

A partir disso, as premissas destacadas no prefácio foucaultiano acabam por emergir como tópicos essenciais para que a desobediência como *ethos* nelas se configure como aquilo que impeça que caiamos na armadilha de uma vida condicionada seja pelo condicionamento da ação política ou psíquica.<sup>37</sup> O sedentarismo do desejo como falta se configura na estratificação e na sobredefinição de categorias que impedem seus fluxos como potência; a constituição da máquina desejante que supera sempre um ideal de totalização. Afinal, sempre algo escapa dos cortes e fluxos das maquinações.

Assim, sendo, é preciso liberar a ação política “de toda forma de paranoia unitária e totalizante”,<sup>38</sup> o que significa a inclusão da multiplicidade, seu reconhecimento no discurso. Considerar a potência do múltiplo ao mesmo tempo que a totalização é despotente porque é limitada. Os autoritarismos como regimes totalitários são, desta forma, limitados, pois não reconhecem as multiplicidades; a vontade de potência, lançando mão de uma expressão nietzschiana.<sup>39</sup> As totalizações estão comprometidas com a assepsia discursiva das metanarrativas históricas cada vez mais fragilizadas frente ao desenvolvimento da crítica como exercício não apenas racional, mas prático; mantendo-se na busca por conceitos únicos, fechados, não contemplando aberturas, dissidências, irregularidades ou quaisquer tipos desvios.

A cristalização do desejo – o desejo como falta – é essencial para que a desobediência não se converta em um *ethos* enquanto prática da diferença. Assim, seria a inscrição da falta um mecanismo de captura para instauração de um processo civilizatório a partir de uma economia política do desejo (de certa forma, “comum” a todos) ou a submissão à lei implicaria no reforço à ideia de identidade como esmagamento desta diferença? Parece pertinente pensar a articulação entre a libido, a falta, a diferença e o que está no bojo do fascismo; evidenciando a importância de um *ethos* que nos permita avaliar os limites da (des)obediência. Lembrando que Foucault, em outro momento, já nos indagou: “é inútil revoltar-se?”<sup>40</sup>

Foucault ainda alerta sobre a necessidade de um conhecimento que se organize – cresça – a partir de movimentos moleculares entrópicos de (dis)junção. Não havendo mais espaço para a hierarquização piramidal, subdivisões e até mesmo para categorias que operem com a negatividade (ausência) que implica em preencher o que falta em uma atitude presunçosa do ser humano que pressupõe e insere características no objeto – tal qual o psicanalista que naquela época detinha uma verdade sobre o desejo e o sentido da falta, porque não construía este sentido conjuntamente com seu paciente.

<sup>36</sup> GUATTARI, *Revolução molecular*.

<sup>37</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>38</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>39</sup> NIEZTSCHKE, *Vontade de potência*.

<sup>40</sup> FOUCAULT, *É inútil revoltar-se?*

O filósofo francês já indicava a necessidade da escolha da multiplicidade, da diferença, características positivas para que a esta positividade (presença) pudesse ser atribuído algum sentido<sup>41</sup>. Tratava-se, já, de inverter a lógica, buscando o nomadismo nessa produtividade que não terá uma atribuição una, fixada, mas ao contrário: ela poderá ter seu sentido modificado ao longo do tempo pela própria subjetividade que se transmuta e se reinterpreta.

Compreender a relação desejo/realidade, suas formas de representação como um fenômeno revolucionário; os deslocamentos que a ela se quer atribuir, bem como as formas de militância que se instituem para que esta se torne realidade. Isso implica alegria na melhor concepção spinozana;<sup>42</sup> na alegria dos agenciamentos positivos (do aumento da potência de ação, do *conatus*),<sup>43</sup> por mais abominável que seja aquilo que se está combatendo. É preciso ser alegre para superar – em termos da soma das forças – aquilo que se encontra externo a nós e que necessita ser combatido.<sup>44</sup>

Foucault alerta sobre a adoção de uma prática política como intensificadora do pensamento e da análise do cenário político como multiplicadora dos domínios ou campos de intervenção da própria política, fazendo surgir possibilidades de (re)pensar nossa própria ação política sem esquecer que os indivíduos são produtos do poder e a função dos grupos – ao contrário da manutenção de uma hierarquização ou da promoção de uma identificação – deve ser a de desindividualizar, desconstruindo tal lógica.<sup>45</sup>

Por fim, o filósofo nos pede: não caiam de amores pelo poder.<sup>46</sup> Mas, o que de fato isto significa – e principalmente, à luz do que até agora foi debatido? Sobre esta questão, o conselho foucaultiano diz respeito à necessária manutenção de um distanciamento em relação aos efeitos do poder.<sup>47</sup>

Assim, Foucault não admite a possibilidade de que poderíamos escapar totalmente, nos desenredando das malhas deste poder, mas de mitigar seus efeitos a partir da modulação de nossa própria conduta em relação a ele – de uma distância segura de sua lógica autoritária e soberana, de suas práticas de vigilância e de controle; exercidas com o intuito de dominação dos corpos, da conformação dos comportamentos. É preciso desenvolver a atenção cotidiana necessária para a liberação de quaisquer constrangimentos em direção a uma arte de um bem viver, de uma estética da existência que potencialize as formas de vida não conformadas, desobedientes, nômades e, em assim sendo, caosmóticas.<sup>48</sup>

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>42</sup> SPINOZA, *Ética*.

<sup>43</sup> O *conatus* corresponde a uma força interna, como uma espécie de pulsão de preservação da existência, que materializado poderia ser o apetite (no corpo) ou na psique poderia corresponder ao desejo (SPINOZA, *Ética*).

<sup>44</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>45</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>46</sup> FOUCAULT, *An introduction to the non-fascist life*.

<sup>47</sup> É preciso lembrar que para Foucault, não existe um “fora” do poder ao mesmo tempo em que ele não é, tampouco, uma instituição ou uma estrutura. Para o filósofo, o poder é considerado uma relação e, exatamente, por corresponder a esta ordem que é relacional, complexa – e nem sempre repressiva – insere-se em uma situação estratégica no interior de uma determinada sociedade considerando seu espaço-tempo (FOUCAULT, *Microfísica do poder*).

<sup>48</sup> Diz respeito aos constantes deslocamentos dos modos de vida nômades, às (des/re)territorializações; da estrutura (*cosmos*) para fora da estrutura (*caos*) – do cosmos ao caos, do caos ao cosmos, caosmose (GUATTARI, *Caosmose*).

É aí que repousa o embate entre a razão edípica – de ordem psicanalítica – e o anti-Édipo como crítica esquizoanalítica com Deleuze e Guattari.<sup>49</sup> Como reflexo da ruptura pós-maio de 1968 o desejo passa a ser objeto de disputa entre uma psicanálise com uma técnica psicanalítica naquele momento colonizada pela prescrição de uma semiologia interpretativa, que submetia à lei e à castração e uma esquizoanálise que propunha liberar o inconsciente da fantasmagoria e o desejo da falta com a proposição de um inconsciente maquínico. As palavras de ordem passam a ser produção, criação, transbordamento como elementos de um sujeito que não seria mais o da falta, mas uma máquina desejante em agenciamentos constantes e infinitos.<sup>50</sup>

A questão neste ponto é menos pensar a existência de um discurso entendido como prática verdadeira<sup>51</sup> entre psicanálise e esquizoanálise, mas pensar a perspectiva de qual deles – na perspectiva do poder, no desejo de agir conformando, corrigindo, submetendo, normalizando – acaba por associar-se de maneira mais íntima, alinhando-se com as necessidades de emergência das condições ou de manutenção dos microfascismos. Isso não significa de modo algum afirmar que a psicanálise ao longo da história não tenha se transformado e reconfigurado suas práticas no interior das técnicas psicanalíticas a partir do que poderíamos chamar de *revolução anti-edípica*, afinal como o próprio Foucault fez questão de assinalar, a obra corresponde a um tratado de ética.<sup>52</sup> O que é claro, nestes termos, é que todo microfascismo, em sua arqueogenealogia, possui uma relação com formas específicas de submissão à lei, à cultura – principalmente a uma cultura de massa.<sup>53</sup>

A arqueogenealogia<sup>54</sup> diz respeito à maneira como Michel Foucault interroga o conhecimento. Nesse sentido, muitos pesquisadores a tomam como “método”. A referência a ela neste ensaio se dá no âmbito de uma tomada de posição frente àquilo que se deseja conhecer. A arqueologia interrogando as formas de emergência do saber e a genealogia, por sua vez, do poder. Nestes termos, como discursos autoritários podem ser tomados como objetos do saber a ponto de fazer com que na relação com esses discursos passemos a nos tornar sujeitos de ação, da ação política. Isso implica considerar que ao conhecer o modo de funcionamento destes discursos, como eles operam, corremos o risco – caso nos apaixonemos pelo poder – de nos deixarmos dominar por eles, a ponto de sermos dirigidos, termos nossa ação política condicionada por eles.

O certo é que Deleuze e Guattari estremeceram as bases da psicanálise vigente à época dando elementos essenciais e ao mesmo tempo necessários para uma virada de chave no campo psicanalítico; principalmente quando se pensa uma psicanálise comprometida com o social, que considera investimentos libidinais em uma via de mão dupla – não apenas do sujeito em relação ao *socius*, mas deste em relação ao sujeito. Há aí a oportunidade para a reatualização de ambos e, portanto, não apenas para que haja a submissão à lei, mas a possibilidade de transformação, da modificação da lei por estratégias de ressignificação, de mudança da cultura. É aí que reside a desobediência como *ethos*, como a essência da crítica.

---

<sup>49</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>50</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>51</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*.

<sup>52</sup> DELEUZE & GUATTARI, *Anti-Oedipus*.

<sup>53</sup> FREUD, *Psicologia das massas e análise do eu*.

<sup>54</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*.

Logo, não se apaixonar pelo poder na perspectiva da libertação dos fascismos cotidianos é exercer a crítica como forma de não se deixar converter em uma forma de vida servil (subjetividades servis), mas de questionar a realidade. Foucault, em outro de seus textos intitulado *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*<sup>55</sup>, em língua portuguesa *O que é a crítica? Crítica e esclarecimento*, diria que o cuidado diário para que isso não ocorra – esta vigilância cotidiana que o indivíduo exerce em relação a si mesmo – é exatamente uma crítica de si; afinal, segundo ele, o que é a crítica senão o discurso da inservidão voluntária – em uma clara paródia ao título da obra de Étienne La Boétie.<sup>56</sup> Portanto, a crítica também é em si mesma a prática da desobediência como *ethos*.

## À guisa de conclusão

Se os microfascismos buscam a construção cotidiana por meio de práticas instituídas socialmente, tão somente o fazem porque não reconhecem a alteridade e, portanto, buscam aniquilá-las. Não sem antes acentuar as relações de poder que visam submetê-las, dominá-las, colonizar suas formas de ser por meio de seus pensamentos, subjugar-las nos termos de uma racionalidade dominante que as dessubjetiva e, portanto, as objetiva coisificando-as. A racionalidade fascista é dada para a massa. Assim, pronta, de cima para baixo. Daí depreende-se o fato de que o fascismo é dissonante do pensamento nômade, mas é compatível com um *nomos* como lei, inquestionável.

É por isso que podemos falar na existência de uma *economia do fascismo* ou que há no fascismo uma *economia libidinal*, onde a libido, é sempre uma pulsão e colonizada. Sob esta realidade, não há espaço para estratificações moleculares, mas apenas molares. E é nestes termos que no universo sedentário dos estratos molares do fascismo, a produção de um *corpo sem órgãos*<sup>57</sup>, das linhas de fuga, da multiplicidade e da potência, dos devires, se torna impossível. Um corpo voltado para si mesmo, como plano de imanência do desejo e constituído pelos seus fluxos e intensidades.

A produção dos corpos fascistas, a captura dos indivíduos, os processos de individuação e de subjetivação aos quais são expostos para reforçar seu compromisso com o que há de mais reacionário, dependem de uma docilização disciplinar levada ao extremo. Dependem de táticas, de estratégias de sedução, de fazê-lo apaixonar-se pelo poder e suas tecnologias de dominação e reafirmação social – como a da virilidade que se agencia com o armamentismo e a filiação à tradição binária, cis, heteronormativa e patriarcal. Há uma série de discursos agenciados para esconder as diferenças, fazendo valer a hegemonia e a supremacia de determinadas identidades.

O presente ensaio abordou a desobediência como *ethos* a partir da leitura de Michel Foucault leitor de *O anti-Édipo*, mais especificamente de seu prefácio, intitulado *Introdução a uma vida não fascista* à edição estadunidense de 1977. Ao qualificar o livro de Gilles e Deleuze e Félix Guattari como um tratado de ética, Foucault insere o texto

<sup>55</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*

<sup>56</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*.

<sup>57</sup> Para Deleuze e Guattari (*Mil platôs*) o corpo sem órgãos (CsO) é o plano de imanência do anti-Édipo, afinal um corpo sem os órgãos é um corpo potente, um corpo como campo aberto (às intensidades), desprovido daquilo que a teleologia dos órgãos lhes encerraria retirando-lhe a potência de ser mais. Logo, pode ser dizer que o CsO é um corpo em devir, uma antiprodução a serviço da produção.

deleuzo-guattariano como um dos grandes clássicos úteis para que possamos pensar as relações humanas – principalmente nossa relação com o desejo, afinal a proposta de inconsciente freudiano passou a ser tensionada na década de 1970 com a publicação da obra em questão.

Da esfera da representação da triangulação edípica para usina do desejo, do sujeito da falta para o sujeito do devir, que transborda, as modificações foram substanciais. Render-se ao recalque e à repressão do desejo, aceitar a castração como o grande rito civilizatório de quem aceita a lei e submete-se à cultura ou dar vazão aos processos criativos, ressignificar as formas do desejo? O que implicava naquela época este conflito e o que implica hoje? Qual a relação deste *ethos* desobediente em relação às formas identitárias totalizantes (ou totalizadoras) e os espaços que podem ser abertos em direção à diferença, ao diferente, às multiplicidades?

Foucault leitor de *O anti-Édipo* a partir de *Introdução a uma vida não fascista* é uma importante chave de leitura para compreendermos, entre outras coisas, o tempo presente: onde mais do que nunca a desobediência é necessária. A desobediência como *ethos*, que começa com a crítica e que por sua recorrência se converte em prática de resistência; se estende encontrando diferentes loci de resistência ao antifascismo que não necessariamente se materializam em lugares, mas em corpos que lutam, formas de vida dissidentes, modos de existência contra-hegemônicas que entenderam a máxima foucaultiana, do perigo de deixar-se seduzir, de cair de amores pelo poder.

## Referências

---

- DELEUZE, Gilles; Félix Guattari. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 3. Rio de Janeiro. Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; Félix Guattari. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 5. Rio de Janeiro. Editora 34, 2000.
- DELEUZE, GILLES; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. Rio de Janeiro. Editora 34, 1995.
- DELEUZE, GILLES; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Foucault*. Tomo 2: El Poder. Buenos Aires: Cactus Editorial, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007d.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007c.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. An introduction to the non-fascist life. In: DELEUZE, Gilles Deleuze; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. New York: Viking, 1977.
- FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se?. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREUD, Sigmund. A divisão do eu no processo de defesa. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, Sigmund. Análise terminável e Interminável. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GALLO, Silvio. A Vila: Microfascismos, Fundamentalismo e Educação. In: VEIGA-NETO, Alfredo Veiga-Neto; GALLO, Silvio (Orgs.) *Fundamentalismo & educação*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LA BOÉTIE, Ettiënne. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MOREY, Miguel. La cuestión del método. In: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, pp. 9-44, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011.

SALES, Francisco. *Filotéia: introdução à vida devota*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Editora Companhia das Letras, 2012.

VIRILIO, Paul. *La Inseguridad del Territorio*. Buenos Aires: La Marca, 1999.

## **SOBRE O AUTOR**

### **José Luís Ferraro**

Doutor em Educação e Professor dos Programas de Pós-Graduação em Educação e Educação em Ciências e Matemática da PUCRS. Licenciado em Ciências Biológicas, estudou Bacharelado em Direito na mesma instituição. Foi professor visitante da University of Oxford (UK), University of Edinburgh (UK) e Universidade de Coimbra (POR). É pesquisador-líder do grupo de pesquisa Currículo, Cultura e Contemporaneidade, registrado no CNPq. E-mail: [jose.luis@pucrs.br](mailto:jose.luis@pucrs.br).



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Digital art, abstract, disobedience, revolution, resistance, democratic, futuristic, banksy style

# COMO RESISTIR AO POPULISMO AUTORITÁRIO\*

William E. Scheuerman

Tradução do inglês por Bárbara Nascimento de Lima

## Resumo

O populismo autoritário impõe grandes desafios à democracia. No entanto, relativamente pouca análise sistemática político-teórica ou filosófica se concentrou na melhor forma de se opor ou resistir a ele. O presente ensaio se dedica a três abordagens possíveis que, no momento, estão sendo timidamente discutidas. Alguns escritores enfatizam as possíveis virtudes da desobediência civil, outros defendem uma estratégia ainda mais ampla de resistência civil e outros, ainda, abandonam ambas as abordagens "civis" em favor da desobediência não-civil. Apesar de seus muitos pontos fortes, cada abordagem possui pontos fracos, em parte porque cada uma responde de forma incompleta aos desafios do populismo autoritário e ao uso de modos cada vez mais comuns de repressão "inteligente". Com implicações sinistras para aqueles preocupados com o destino da democracia, os populistas estão adotando técnicas coercitivas destinadas a reprimir a dissidência sem gerar a simpatia do público ou uma reação popular.

## Palavras-chave

Autoritarismo; desobediência civil; resistência civil; não-violência; populismo; protesto; desobediência não-civil; violência.

## HOW TO RESIST AUTHORITARIAN POPULISM

### Abstract

Authoritarian populism poses major challenges to democracy. Yet relatively little systematic political-theoretical or philosophical analysis has focused on how best to oppose or resist it. The present essay focuses on three possible approaches now being tentatively discussed. Some writers emphasize the possible virtues of civil disobedience, others are advocating a related yet broader strategy of civil resistance, and yet others abandon both "civil" approaches in favor of uncivil disobedience. Despite their many strengths, each approach suffers from weaknesses, in part because each responds incompletely to the challenges of authoritarian populism and its use of increasingly commonplace modes of "smart" repression. With ominous implications for those worried about democracy's fate, populists are embracing coercive techniques designed to squelch dissent without generating public sympathy or a popular backlash.

### Keywords

Authoritarianism; civil disobedience; civil resistance; nonviolence; populism; protest; uncivil disobedience; violence.

Submetido em: 07/02/2023

Aceito em: 10/02/2023

Como citar: SCHEUERMAN, William E.. Como resistir ao populismo autoritário. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 82-103, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

\* Texto originalmente publicado na revista *Populism* em 17 de fevereiro de 2022.

## Introdução

Inúmeros estudiosos já se dedicaram a dissecar a política do populismo analisando seus complexos contornos discursivos, diagnosticando possíveis perigos e explorando peculiaridades nacionais e regionais. O populismo se baseia em um imaginário no qual um “povo” homogêneo, muitas vezes interpretado em termos excludentes étnicos ou nacionais, é nitidamente justaposto a uma “elite” corrupta.<sup>1</sup> Em princípio, o populismo pode assumir formas de esquerda ou de direita, embora haja boas razões para desafiar tanto a deseabilidade normativa quanto a viabilidade política na vida real das variantes de esquerda.<sup>2</sup> O populismo pode surgir de tensões internas à própria democracia, embora a desfigurando e até a incapacitando. Ele explora de forma parasitária a tensão entre o princípio da soberania popular e as instituições da democracia representativa liberal.<sup>3</sup> Com os riscos que o populismo representa à democracia em mente, considero, aqui, abordagens concorrentes para resistir às suas variantes autoritárias (principalmente de direita) e suas figuras de destaque como, por exemplo, o Brasil de Bolsonaro, a Índia de Modi e a Hungria de Orban.<sup>4</sup> Por que os considero ameaçadores? Porque eles começaram a incapacitar instituições e normas democráticas básicas.

Em suas versões mais extremas, os regimes populistas autoritários institucionalizam com sucesso o que o cientista político Andreas Schedler caracteriza como “autoritarismo eleitoral”: mantêm-se “as instituições da democracia liberal no papel ao mesmo tempo em que elas são subvertidas na prática por meio de manipulação severa, generalizada e sistemática”.<sup>5</sup> A Hungria e a Turquia, por exemplo, permanecem formalmente como sistemas multipartidários que realizam eleições regulares para os principais detentores de cargos políticos, enquanto sujeitam esses detentores “a múltiplas formas de manipulação autoritária” que são “severas e sistemáticas o suficiente para fraturar a *minima moralia* [democrática]”; ou seja, os elementos centrais mínimos da democracia.<sup>6</sup> Estes regimes imitam de forma parasitária a democracia enquanto removem sua essência.<sup>7</sup> Ainda que as eleições aconteçam e permaneçam competitivas, em algum sentido circunscrito os partidos e candidatos da oposição estão sujeitos ao assédio e à intimidação generalizada. Os resultados das eleições são, às vezes, manipulados. Por meios diretos e indiretos, a sociedade civil é eviscerada e a imprensa e a mídia “livre” se tornam complacentes e subservientes. Formas manipuladas e encenadas de deliberação e participação são usadas para fabricar o consentimento popular e, embora os líderes populistas contornem o emprego aberto da força bruta, eles dela se valem quando necessário. Tais líderes também usam o poder e o prestígio de seus

<sup>1</sup> A literatura a respeito do populismo é enorme. Dentre trabalhos recentes, encontrei os seguintes textos que podem ser úteis: JÖRKE; SELK, *Theorien des Populismus*; MÜLLER, *What is populism?*; REVELLI, *The new populismo*; URBINATI, *Me the People*.

<sup>2</sup> Por razões exploradas em outros textos, sou cético, *pace* Chantal Mouffe (*For a left populismo*), em relação à perspectiva de um populismo de esquerda identificável: SCHEJERMAN, *Donald Trump meets Carl Schmitt*.

<sup>3</sup> URBINATI, *Democracy disfigured*.

<sup>4</sup> Para uma discussão geral, cf.: HIRSCHMANN, *Populism and protest*.

<sup>5</sup> SCHEDLER, *The politics of uncertainty*, s/p.

<sup>6</sup> SCHEDLER, *The politics of uncertainty*, p. 2.

<sup>7</sup> KEANE, John. *The new Despotism*. s/p.

cargos oficiais para legitimar novos modos de pensamento conspiratório que funcionam para degradar a democracia e seus principais pilares.<sup>8</sup>

Em casos menos extremos (como, por exemplo, os EUA sob o governo do ex-presidente Trump), os líderes populistas e seus seguidores aspiram desativar a *minima moralia* presente na democracia, tomando medidas nesse sentido.<sup>9</sup> Não obstante a clara evidência de seus esforços para dismantelar os elementos essenciais da democracia, os líderes populistas ainda falharam em fazê-lo. Tais casos representam cenários políticos especialmente complexos, com elementos tanto do autoritarismo quanto da democracia liberal se sobrepondo e se entrecruzando de forma ainda mais confusa do que aquela segundo a qual o autoritarismo eleitoral opera. Tais variações entre os populismos autoritários são significativas para a discussão a seguir: o grau em que a desobediência civil não-violenta, por exemplo, permanece politicamente viável depende, em parte, se o regime visado fraturou apenas de forma incompleta, mas não severa e sistemática, os fundamentos do núcleo básico ou o mínimo da democracia liberal.<sup>10</sup>

Não ofereço, no presente texto, respostas fáceis e escrevo não como um estrategista político, mas como um teórico político, preocupado principalmente com questões relativamente abstratas sobre princípios políticos. Infelizmente, os resultados também são mais críticos do que construtivos. Embora eu duvide que os limites entre a teoria política e a análise política contextual (e questões intimamente relacionadas a estratégia e tática) sejam tão claros quanto alguns colegas da filosofia possam desejar, faz-se necessário ceder território intelectual e político para aqueles devidamente versados em contextos políticos específicos, histórias e trajetórias. Limito-me, assim, a levantar questões críticas sobre três diferentes abordagens gerais de resistência política que estão sendo propostas atualmente. Nenhuma das abordagens ou seus defensores desafiam o lugar-comum político de que movimentos de resistência bem-sucedidos envolvem “coordenar um conjunto diversificado de métodos” e táticas, enquanto movimentos malsucedidos naufragam devido à falta de imaginação política e à tendência de apostar todas as fichas em um só lugar (político-estratégico).<sup>11</sup> Da mesma forma, essas abordagens tampouco negam o possível valor da ação “comum” política e dentro da lei (por exemplo, manifestações, petições, mobilização eleitoral), sempre que possível, no combate ao populismo autoritário. Mesmo quando os regimes populistas sucumbiram ao pleno autoritarismo eleitoral, o campo de batalha eleitoral ainda “dota os atores da oposição com oportunidades de contestação e mobilização” que podem ser politicamente vantajosas.<sup>12</sup> Eleições fraudulentas são, em princípio, melhores do que nenhuma eleição. Não obstante, em última análise, os relatos de resistência política discutidos abaixo destacam o papel central de atividades políticas militantes (muitas vezes ilegais), considerando-as como indispensáveis em condições mais ou menos populistas

---

<sup>8</sup> MUIRHEAD; ROSENBLUM, *A lot of people are saying*. Os autores acabam minimizando, receio, as ligações necessárias entre o “conspiracionismo” contemporâneo, como eles o chamam, e o populismo autoritário.

<sup>9</sup> Quaisquer possíveis dúvidas sobre a agenda autoritária de Trump deveriam ter sido dissipadas, no mínimo, pelo papel decisivo do ex-presidente no ataque violento e fracassado ao Capitólio dos Estados Unidos em 6 de janeiro de 2021.

<sup>10</sup> Existem divergências legítimas sobre a melhor forma de conceber esse núcleo democrático. Os famosos “critérios democráticos” de Robert Dahl continuam sendo um ponto de partida útil para refletir sobre eles (DAHL, *On democracy*, pp. 37-43).

<sup>11</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 3.

<sup>12</sup> SCHEDLER, *Politics of uncertainty*, p. 6.

autoritárias. Alguns escritores contemporaneamente enfatizam as possíveis virtudes da *desobediência civil* (I), outros defendem uma estratégia relacionada à ainda mais ampla *resistência civil* (II), e outros abandonam ambas as abordagens "civis" em favor da *desobediência não-civil* (III). Apesar de seus pontos fortes, cada abordagem possui pontos fracos, em parte porque cada uma responde de forma incompleta aos desafios do populismo autoritário e seu uso de modos cada vez mais comuns de repressão "inteligente". Com implicações sinistras para aqueles preocupados com o destino da democracia, os populistas estão adotando técnicas coercitivas destinadas a reprimir a dissidência sem gerar a simpatia do público ou uma reação popular.

## 1. Desobediência civil

A ascensão mundial do populismo autoritário de direita gerou um interesse renovado na desobediência civil (DC), em parte porque ativistas e intelectuais esperam que ela possa fornecer um antídoto político e estratégico eficaz.<sup>13</sup> Considerando a ilustre história da DC e o seu emprego por figuras canônicas como Mahatma Gandhi e o Dr. Martin Luther King, por que não a trazer à tona novamente para resistir a graves injustiças políticas? Por que o populismo autoritário, em resumo, deveria se mostrar mais impermeável aos métodos bem testados de DC em massa do que a segregação racial dos EUA ou o domínio colonial britânico?

A DC é um conceito inevitavelmente contestado e uma prática política que se apresenta de diferentes formas e tamanhos. Nesse sentido, não existe um modelo "ortodoxo" único e normativamente incontroverso de DC ao qual aqueles que a consideram possam apelar mecanicamente. Na versão liberal impressionantemente teorizada pelo filósofo John Rawls, a DC é definida "como um ato público, não-violento, consciencioso, porém político, contrário à lei, geralmente realizado com o objetivo de provocar uma mudança na lei ou nas políticas do governo".<sup>14</sup> Na influente formulação de Rawls, a DC opera idealmente "dentro dos limites da fidelidade à lei", com desobedientes politicamente motivados a aceitar as consequências legais como uma forma de demonstrar que protestos políticos "no limite da lei" ainda assim demonstram respeito básico pela lei.<sup>15</sup> A DC representa um "modo de comunicação" público semelhante ao discurso político por meio do qual minorias políticas cujos direitos foram sistematicamente violados apelam para princípios políticos liberal-democráticos compartilhados, muitas vezes especificados em documentos constitucionais fundamentais. Assim, a DC é adequada para "o caso especial de uma sociedade quase-justa", baseada fundamentalmente em ideais liberais comuns de justiça, mas na qual "graves violações da justiça, no entanto" ocorrem ocasionalmente.<sup>16</sup> Dentro de comunidades liberais mais ou menos justas, os desobedientes civis devem agir publicamente, não-violentamente e acatar as repercussões legais de suas ações: apenas então seus atos estarão de acordo com os ideais liberais de participação política livre e igualitária, com a responsabilidade pública e com o Estado de Direito.

<sup>13</sup> SCHEUERMAN, *Cambridge companion to civil disobedience*.

<sup>14</sup> Tradução livre da tradutora. RAWLS, *A theory of justice*, p. 366.

<sup>15</sup> RAWLS, *A theory of justice*, pp. 366 e 368.

<sup>16</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 363.

Igualmente, na ausência de princípios liberais compartilhados e de cultura política, Rawls observou sobriamente que “a sabedoria da desobediência civil” torna-se “altamente problemática”.<sup>17</sup> Nos locais em que nenhum senso liberal comum de justiça pode ser identificado, ou nos quais os ideais centrais que motivam os atores políticos são fragmentados e profundamente conflitantes, os desobedientes civis acharão extraordinariamente difícil persuadir grupos políticos poderosos a reconhecer a possível legitimidade de seus esforços. Fora de contextos quase-justos, aqueles confrontados com a DC “podem simplesmente ser incitados a medidas mais repressivas se o cálculo das vantagens apontar nessa direção”.<sup>18</sup> Como Rawls observou, “nós temos que reconhecer então que a desobediência civil justificável é normalmente uma forma razoável e eficaz de dissidência apenas em uma sociedade regulada em um grau considerável por um senso de justiça [liberal]”.<sup>19</sup> Embora seus críticos de esquerda tendam a minimizar esse ponto, Rawls, um liberal de esquerda, adotou uma conclusão decididamente “radical”: fora de ordens quase-justas baseadas em princípios liberais compartilhados, “atos de ruptura e resistência” violentos e legalmente evasivos são normativamente permissíveis e, em algumas circunstâncias, politicamente apropriados.<sup>20</sup> Em cenários políticos profundamente divididos e basicamente autoritários, a resistência violenta e até mesmo a revolução podem ser justificadas, fazendo, às vezes, sentido político.

A análise de Rawls tem implicações de longo alcance para qualquer discussão sobre DC sob condições autoritárias, populistas ou não. O autor certamente não ficaria surpreso com as muitas maneiras pelas quais os regimes autoritários atuais (por exemplo, o governo apoiado pelo PRC em Hong Kong) reprimem com sucesso aqueles que se envolvem em DC, colocando manifestantes pacíficos na prisão com base em acusações forjadas e penalidades criminais draconianas. Rawls também não teria necessariamente ficado surpreso com a forma com a qual os regimes populistas autoritários impedem e neutralizam a DC. Como, por exemplo, infratores politicamente motivados podem fazer um apelo público plausível a seus pares quando a mídia de massa está sujeita ao controle político e a novos modos de manipulação? Ou quando os sites de mídia social estão repletos de teorias da conspiração e ficções de “pós-verdade” plantadas por grupos políticos dominantes?<sup>21</sup> Quando uma pluralidade e talvez a maioria dos concidadãos adotam ideais populistas autoritários, de fato, torna-se difícil para os manifestantes apelar para ideais liberais compartilhados ou para as “regras do jogo”.

De fato, nem a Índia de Gandhi nem a “terra do Sul” dos EUA de King eram ordens liberais, embora ambas estivessem, em última análise, sujeitas a autoridades políticas (quais sejam, o Estado central britânico e o governo federal dos EUA) que possuíam características liberais importantes. A DC, em algumas circunstâncias políticas notáveis, desempenhou um papel produtivo ao desafiar regimes autoritários. Ainda que Rawls talvez tenha exagerado sobre a existência de uma “afinidade eletiva” entre a DC e o liberalismo, o autor identificou um problema real. Em contextos autoritários, os praticantes de DC devem superar obstáculos mais altos do que em políticas mais ou menos liberais. Neste sentido, a DC se tornou um modo relativamente comum de ação

---

<sup>17</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 386.

<sup>18</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 387.

<sup>19</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 387.

<sup>20</sup> RAWLS, *A theory of justice*, pp. 367-368.

<sup>21</sup> Aqui se faz pertinente o texto de Paolo Gerbaudo: *The digital party: political organization and online democracy*.

política nas democracias liberais. Em contraste, em Estados autoritários, os desobedientes ainda precisam temer a reação repressiva que Rawls previu. Nesse contexto, as elites políticas respondem regularmente à DC com "táticas implacáveis" que mesmo uma política liberal falha, embora basicamente funcional, "não consegue tomar [...] para suprimir a minoria".<sup>22</sup>

Indiretamente, quando os regimes populistas se tornam quase ou completamente autoritários em vez de justos e liberais, parece irreal esperar muita tração política da DC, pelo menos quando convencionalmente caracterizada como violação à lei não-violenta e pública que evidencia respeito ou fidelidade à lei. Nesse contexto, os desobedientes muitas vezes enfrentarão repercussões draconianas. E não parece razoável exigir o heroísmo necessário de cidadãos comuns, especialmente quando as chances de sucesso parecem tão baixas: em termos rawlsianos, a DC é um *direito*, mas não um *dever*. Em regimes populistas autoritários totalmente desenvolvidos, a DC ainda tem algum papel a desempenhar, embora os ativistas tenham que se precaver contra expectativas exageradas e contra a ingenuidade política. Quando a repressão estatal se torna suficientemente sistêmica para resultar em uma "irrupção de violência" contínua na vida das pessoas comuns, ela libera "os cidadãos de seu dever democrático [padrão] de não-violência" e justifica formas mais militantes de protesto.<sup>23</sup> Certamente, razões morais e prudenciais ainda podem levar, de forma sensata, aqueles que se opõem a regimes populistas autoritários a rejeitar a violência. No entanto, não podemos excluí-la categoricamente com base em apelos a princípios políticos fundamentais.

Felizmente, a situação é menos sombria em contextos em que populistas autoritários tomaram posse e fizeram algumas incursões políticas sem, no entanto, iniciar mudanças institucionais e culturais de longo alcance ou duradouras. Os frequentes apelos à DC realizados por ativistas e intelectuais sob o governo Trump foram justificados. Os EUA, apesar de suas desigualdades estruturais e manchas políticas, sem dúvida permaneceram uma política mais ou menos democrática, na qual as pressuposições políticas e normativas implícitas da DC ainda estavam geralmente intactas. Ainda aguardamos uma análise empírica sistemática do impacto da DC na vida real durante a administração Trump. Todavia, há pelo menos algumas razões provisórias para esperar que seu registro, no geral, tenha sido positivo. A mobilização política maciça e esmagadoramente não-violenta que se seguiu aos assassinatos de Ahmaud Arbery, George Floyd e Breonna Taylor pela polícia, que incluiu infrações à lei e atos de DC, parece ter desempenhado um papel positivo na mudança da opinião pública e, pelo menos inicialmente, na construção do apoio para derrubar Trump.<sup>24</sup>

O livro *Democracy rules*, escrito por Jan-Werner Müller e publicado em 2021 como uma sequência da obra *What is populism?* (2016), oferece a defesa da tese segundo a qual a DC representa um antídoto político adequado ao populismo autoritário. Embora Müller reconheça algumas das questões difíceis em relação ao tema, o autor tende a se esquivar delas ao invés de enfrentá-las diretamente.

Müller observa corretamente que a fragmentação e as profundas divisões políticas correm o risco de tornar inviável a visão de Rawls sobre a DC, visão essa baseada em um apelo a princípios comuns de justiça; as esferas públicas distorcidas que encontramos

<sup>22</sup> RAWLS, *A theory of justice*, p. 387.

<sup>23</sup> SCHEDLER, *Democratic reciprocity*, p. 271.

<sup>24</sup> HAMBY, *New poll shows Trump's Black Lives Matter protest response could cost him 2020*.

em sociedades sujeitas ao populismo autoritário contrariam uma perspectiva efetiva de DC. Müller também acerta ao apontar que a civilidade atrelada à desobediência civil dificilmente implica decoro, polidez ou respeitabilidade: a DC é consistente com tipos de violação à lei que muitos atores políticos provavelmente considerarão grotescos e até chocantes. Desde que ajudem a reparar a “infraestrutura crítica” da política democrática que os populistas autoritários implacavelmente minam, os desobedientes são normativamente legítimos, além de poderem fazer sentido taticamente.<sup>25</sup>

A afirmação mais geral de Müller é a de que o populismo autoritário destaca as virtudes não de uma visão estritamente rawlsiana e liberal, mas sim de uma visão francamente democrática da DC, segundo a qual “a desobediência é mais plausível quando defende [...] o status de todos os membros de uma democracia como livres e iguais”.<sup>26</sup> Seguindo o jurista Daniel Markovits, Müller defende

[...] uma forma distintamente democrática de desobediência [...] justificada quando um processo político está sendo bloqueado ou interrompido de alguma outra maneira; vale a pena acrescentar que aqueles que desobedecem devem ser capazes de contar uma história plausível sobre o porquê do protesto não ser apenas uma questão de os partidários serem maus perdedores.<sup>27</sup>

Nessa nova conceptualização democrática da DC, sua principal função é corrigir as principais distorções processuais e também as principais distorções políticas relacionadas à democracia, cujas instituições e leis tendem ao longo do tempo a sofrer em decorrência de inércia e até de ‘esclerose’. A DC deve ter como objetivo desobstruir as artérias entupidas do corpo político (democrático), gerando contestação e debate público em defesa da democracia e de seus pilares. Como o populismo autoritário representa uma ameaça existencial à democracia, a DC enquanto desobediência democrática identificável é uma excelente maneira de enfrentá-lo. Atuando como um dispositivo autocorretivo pelo qual aqueles comprometidos com a democracia podem evitar ameaças autoritárias, a DC opera de forma análoga à “democracia militante”, institucionalizada com sucesso em vários estados democráticos em funcionamento.<sup>28</sup>

Compartilho a simpatia de Müller por um modelo democrático robusto de DC e também espero que tal modelo possa desempenhar um papel na resistência ao populismo autoritário.<sup>29</sup> Entretanto, Müller falha ao enfrentar adequadamente o enigma que Rawls previu astutamente: em contextos políticos nos quais os traços básicos da democracia liberal estão sujeitos a violações sistemáticas e contínuas, os oponentes do regime, tragicamente, podem buscar de forma legítima modos mais militantes de violação à lei. Müller segue Markovits, embora convenientemente ignore que sua teoria da

<sup>25</sup> MÜLLER, *Democracy rules*, pp. 171-178.

<sup>26</sup> MÜLLER, *Democracy rules*, p. 188.

<sup>27</sup> MÜLLER, *Democracy rules*, p. 184.

<sup>28</sup> Não considero a analogia útil. A democracia militante é um mecanismo institucionalizado de cima para baixo que nega os direitos democráticos básicos em nome da preservação da democracia, enquanto a DC é a ação política de base entre os cidadãos na qual se espera que os participantes evitem conscientemente quaisquer violações de direitos aos pares e frequentemente busquem expandir e/ou aprofundar a democracia. Müller tende a minimizar as características mais feias da história conturbada da democracia militante na República Federal da Alemanha e em outros lugares em que frequentemente serviu como instrumento de repressão política.

<sup>29</sup> SCHEUERMAN, *Civil disobedience*, pp. 55-80.

desobediência democrática foi projetada para sociedades basicamente democráticas em que a violação à lei atua como um mecanismo autocorretivo para evitar a decadência democrática. Escrevendo antes do ressurgimento do populismo, Markovits não tematizou situações em que políticos autoritários já dizimaram sistematicamente o cerne da democracia.<sup>30</sup> Em tais casos, os desobedientes civis frequentemente enfrentarão uma reação repressiva efetiva por causa das dificuldades de se apelar para um público democrático ou em razão das dificuldades de se realizar alguns compromissos democráticos comuns. Mesmo antes dos protestos, o uso flexível de novas tecnologias de vigilância pelo regime pode ter resultado em prisões preventivas de ativistas. Quando os ativistas conseguirem fazer seus protestos acontecerem de fato, eles serão recebidos prontamente por agentes de segurança usando armas não letais (e, portanto, menos dramáticas), mas eficazes (spray de pimenta, tasers *etc.*). Os manifestantes que antecipam o exagero habitual do governo e o teatro político resultante do uso da força por parte da polícia provavelmente ficarão desapontados: a chamada repressão “inteligente” envolve métodos coercivos que mitigam as chances de provocar uma indignação moral popular politicamente desestabilizadora que geralmente acompanha a repressão do Estado. Em muitos casos, uma mídia de massa complacente desacreditará avidamente os ativistas, definindo-os como “financiados por estrangeiros” e/ou “terroristas”, como funcionários do governo e seus aliados manipulando habilmente sites de mídia social para enquadrar os protestos de modo a ridicularizá-los e estigmatizá-los. Oficiais poderosos lançarão teorias de conspiração malucas que desacreditam os manifestantes. Eles também trabalham nos bastidores com aliados para coordenar contraprotostos aparentemente espontâneos que recebem cobertura favorável da mídia.

Embora muitas vezes se tratem de estratégias familiares ao “manual autoritário”, os populistas autoritários estão atualizando e compartilhando esse manual de novas maneiras, muitas vezes criativas.<sup>31</sup> Onde tais populistas autoritários ganharam hegemonia política e implantaram com sucesso os métodos de repressão “inteligente”, a desobediência civil enfrenta novos e imponentes desafios.

## 2. Resistência civil

Contemporaneamente, resistência civil (RC) é o termo conceitual e empírico preferido de estudiosos que analisam movimentos políticos não-violentos que realizam “atividades generalizadas que desafiam um poder, um regime ou uma política em particular”.<sup>32</sup> Mais inclusivo do que a DC, a RC inclui a própria DC, assim como uma vasta gama de outros atos relacionados a protestos (como, por exemplo, bloqueios, boicotes, construção de instituições alternativas, não-cooperações, greves *etc.*), melhor caracterizados como civis por compartilharem as características da não-violência e da tendência pública da DC. Traçando suas raízes desde Gandhi até, mais recentemente, o ativista e cientista político Gene Sharp,<sup>33</sup> estudos substanciais destacaram o papel frutífero e, às vezes, transformador da RC, não apenas em Estados mais ou menos

<sup>30</sup> MARKOVITS, *Democratic disobedience*.

<sup>31</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, pp. 233-40.

<sup>32</sup> SCHOCK, *Civil resistance today*.

<sup>33</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*. O trabalho de Sharp tem sido utilizado como uma espécie de manual para vários praticantes da RC.

liberais, mas também em contextos autoritários.<sup>34</sup> Consequentemente, não é de se surpreender que os colaboradores do debate acadêmico em andamento tenham tentado aplicar suas descobertas de pesquisa ao populismo autoritário atual.

Nesse sentido, a cientista política Erica Chenoweth defendeu de maneira contundente a resistência civil estritamente não-violenta como o melhor caminho para resistir a Trump e a populistas autoritários semelhantes em outros lugares.<sup>35</sup> Com base no que a autora considera evidências científicas sociais claras que provam a eficácia superior da não-violência, Chenoweth tem se apresentado como uma crítica ferrenha daqueles que toleram o uso da violência contra governos populistas. Em parte, porque a autora tem sido uma participante eloquente em debates contemporâneos e, em parte, porque ela afirma ter apoiado seus pontos de vista com a ciência social empírica, suas contribuições recentes para o gênero da RC justificam um olhar mais atento. Embora Chenoweth e seus aliados ofereçam uma defesa persuasiva da RC não-violenta como uma resposta ao populismo autoritário, eles exageram ao encobrir algumas incongruências conceituais e empíricas. De forma reveladora, esses autores recentemente admitiram que as taxas de sucesso do RC diminuíram em face das novas técnicas repressivas.

As fortes alegações de Chenoweth se baseiam, sobretudo, em seu premiado livro *Why civil resistance works: the strategic logic of nonviolent conflict*, publicado em 2011, no qual a autora e a coautora, Maria J. Stephan, empenharam-se em realizar um teste quantitativo abrangente da normativa e da defesa (é possível dizer que anedótica) da eficácia política da não-violência feita por Sharp.<sup>36</sup> Ao codificar centenas de casos que compõem a história dos movimentos de resistência como violentos ou não-violentos, Chenoweth e Stephan visaram demonstrar a superioridade da não-violência como fonte de mudança política desejável e duradoura. Crucialmente, ambas se concentraram na oposição não-violenta a regimes autoritários, a ocupantes militares e, com menos frequência, a movimentos separatistas. Em termos mais simples, a RC não-violenta se mostra vantajosa em relação à violência porque a primeira reduz as "barreiras morais, físicas, informativas e de comprometimento à participação" e, assim, abre as portas para a mobilização em massa.<sup>37</sup> Tal mobilização, por sua vez, está ligada a uma série de resultados políticos positivos como, por exemplo, a relativa resiliência dos movimentos, a criatividade tática superior e maiores chances de ruptura cívica, todos os quais funcionam para aumentar a pressão política sobre os governos. Movimentos não-violentos provam ser melhores do que seus primos mais violentos em gerar "mudanças de lealdade envolvendo [...] antigos apoiadores" do regime, "incluindo membros da força de segurança".<sup>38</sup> Para que ninguém exagere a quantidade de participação popular exigida pela RC não-violenta, Chenoweth apresenta a "regra dos 3,5%", ou seja, a tese empírica aparentemente comprovada de que nenhuma revolução não-violenta "fracassou uma vez que 3,5% da população participou ativamente de um evento de pico observável", ideia que

---

<sup>34</sup> ROBERTS; ASH, *Civil resistance and power politics*; SCHOCK, *Unarmed insurrections*.

<sup>35</sup> Dentre outros trabalhos, cf. CHENOWETH; STEPHAN, *Violence is a dangerous route for protestors*.

<sup>36</sup> CHENOWETH, *Why civil resistance works*. Sharp é referenciado na página 12, por exemplo.

<sup>37</sup> CHENOWETH, *Why civil resistance works*, p. 10.

<sup>38</sup> CHENOWETH, *Why civil resistance works*, p. 10.

foi entusiasticamente adotada por ativistas e que agora é utilizada para inspirar muitos deles a continuar lutando em qualquer batalha política que estejam travando.<sup>39</sup>

Infelizmente, *Why civil resistance works* sofre de tensões conceituais e empíricas internas que foram rapidamente identificadas por críticos astutos. Por um lado, a obra endossa uma definição estrita de não-violência que exclui “bombas, tiroteios, sequestros, sabotagem física, como destruição de infraestrutura e outros tipos de danos físicos a pessoas e propriedades”.<sup>40</sup> Assim, o arremesso de pedras por jovens palestinos durante a Primeira Intifada é caracterizado como violência coletiva; o colapso da Primeira Intifada é então atribuído ao seu fracasso em manter a estrita não-violência. Por outro lado, a análise quantitativa do volume operacionaliza a violência como insurgência armada, em parte porque o conjunto de dados “correlatos de guerra” em que Chenoweth e Stephan se basearam em seu estudo delineou claramente tal insurgência a partir de incidentes de violência coletiva desarmada (por exemplo, motins, danos materiais cometidos por pessoas desarmadas, danos físicos a funcionários cometidos por civis “desarmados”). Consequentemente, os casos em que a resistência envolve até violência desarmada relativamente generalizada são classificados por Chenoweth e Stephan como não-violentos.

O problema é que as robustas alegações das autoras em favor da eficácia da não-violência se baseiam em evidências substanciais de exemplos “codificados como não violentos [mas] que incluem elementos significativos de violência desarmada” como, por exemplo, a suposta não-violência da Revolução Iraniana (!) na qual os manifestantes frequentemente provocavam tumultos, cometeram destruição generalizada de propriedades e vandalismo e agrediram fisicamente os apoiadores do regime.<sup>41</sup> De modo geral, os críticos apontam que a premissa subjacente segundo a qual casos individuais podem ser utilmente codificados como violentos ou não-violentos obscurece a mistura confusa dos dois encontrada na maioria dos movimentos.<sup>42</sup> Como resultado, os autores correm o risco de minimizar o papel potencialmente significativo da violência marginal ou de “flanco”, mesmo em alguns movimentos predominantemente não-violentos.<sup>43</sup>

Embora reconheça implicitamente a necessidade de nuances mais conceituais e empíricas, o mais recente trabalho de Chenoweth, *Civil resistance: what everyone needs to know* (2021) não aborda abertamente essas tensões. Chenoweth agora define a violência de forma mais precisa como “uma ação ou prática que machuca fisicamente ou ameaça machucar outra pessoa”, admitindo que algumas atividades políticas amplamente descritas na linguagem cotidiana como “violentas” (por exemplo, danos à propriedade, automutilação e até mesmo alguns tumultos) não devem ser caracterizadas como tal.<sup>44</sup> Em outras palavras, a RC não-violenta, em sua descrição atualizada, inclui uma gama

<sup>39</sup> CHENOWETH, *Why civil resistance works*, p. 114. A regra dos 3.5% é comumente mencionada, por exemplo, por ativistas relacionados às questões climáticas. Ex.: UK XR: <https://rebellion.global/about-us/>.

<sup>40</sup> CHENOWETH, *Why civil resistance works*, p. 113.

<sup>41</sup> KADIVAR; KETCHLEY, *Sticks, stones, and molotov cocktails*. A respeito dos aspectos violentos da Revolução Iraniana (que, para Chenoweth e Stephan é, ‘sobretudo’, não-violenta), cf. NIKAZMERAD, *A chronological survey of the Iranian Revolution*.

<sup>42</sup> LEHOUCQ, *Does nonviolence work?*.

<sup>43</sup> Por exemplo, a literatura sobre o Movimento por Direitos Civis nos EUA e sobre o papel de um “flanco” militante e violento aponta para uma história complicada: HAINES, *Black radicalism and the Civil Rights mainstream*.

<sup>44</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 145.

mais ampla de protestos potencialmente controversos. A autora também admite que "mais de 80% dos levantes não-violentos em grande escala que tentaram derrubar ditaduras entre 1945 e 2013 envolveram algum uso mínimo de violência em algum momento, seja em brigas de rua ou em alguma outra atividade improvisada".<sup>45</sup> Dessa forma, a RC parece visivelmente menos imaculada do que em seu trabalho anterior.

Apesar dessas atualizações conceituais, Chenoweth permanece profundamente cética a respeito do papel de flancos violentos ou de grupos à margem dentro de movimentos geralmente não-violentos. A autora permanece enfatizando como a violência "normalmente significa [que] menos [e menos socialmente diversas] pessoas se envolvem com a causa", minando, assim, sua eficácia.<sup>46</sup> Sua recente obra oferece uma lista detalhada de razões pelas quais a violência política provavelmente afugentará possíveis apoiadores ao invés de enfraquecer os apoiadores mais fervorosos do regime como, por exemplo, os militares e as forças de segurança. Os movimentos violentos, por exemplo, têm mais dificuldade em mobilizar as mulheres. De modo geral, eles exigem demais das pessoas comuns e envolvem muitos riscos. Ainda que a violência pontual potencialmente gere benefícios políticos a curto prazo, as desvantagens a longo prazo os superam.<sup>47</sup>

Ao final, no entanto, a defesa de Chenoweth, antes aparentemente hermética, empiricamente sistemática e politicamente categórica da não-violência estrita, é atenuada. A autora admite que 35% dos movimentos majoritariamente não-violentos e politicamente bem-sucedidos incluíram violência de flanco mais ou menos significativa, uma descoberta que desafia suas amplas generalizações sobre as virtudes políticas da não-violência.<sup>48</sup> Movimentos predominantemente ou "principalmente" não-violentos – agora caracterizados de forma mais vaga para incluir danos à propriedade, "danos não intencionais e acidentais" a pessoas e até mesmo alguns casos de tumultos – ainda são mais propensos a derrubar regimes autoritários, mas são de longe muito mais confuso e controverso do que o esperado.<sup>49</sup> Chenoweth levanta inadvertidamente algumas questões difíceis, embora a autora nunca as enfrente de fato. Sob quais condições políticas tipos específicos de violência de flanco ou pontual são potencialmente vantajosos? Quando é melhor evitá-los? Quando e onde danos à propriedade ou tumultos são politicamente úteis e não contraproducentes? A simples divisão binária – não-violência versus violência – que moldou seu estudo empírico original continua a atrapalhar uma tipologia e uma análise mais diferenciadas das formas de protesto e ação política que precisamos.

Essas fraquezas são agravadas pela concessão de Chenoweth de que as taxas de sucesso dos movimentos não violentos diminuíram drasticamente desde 2010; recentemente, apenas 34% deles geraram resultados positivos.<sup>50</sup> Para seu crédito, ela identifica uma fonte-chave por trás da tendência: "os governos [autoritários] contemporâneos podem estar aprendendo e se adaptando aos desafios não-violentos de baixo" à medida que desenvolvem criativamente e agrupam técnicas de repressão "inteligente" que efetivamente desativam os movimentos de RC.<sup>51</sup> Esses métodos novos e, às vezes, atualizados representam desafios especiais para qualquer pessoa

<sup>45</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 149.

<sup>46</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 160.

<sup>47</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 172.

<sup>48</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 160.

<sup>49</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, pp. 37, 53-61.

<sup>50</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 227.

<sup>51</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 228.

comprometida com o protesto público não violento que visa dramatizar a injustiça e gerar mudanças políticas. Tendo observado regimes autoritários anteriores sendo surpreendidos e abruptamente paralisados por movimentos de massa não-violentos, os populistas autoritários agora estão trabalhando duro para evitar repetir os erros do passado. Consequentemente, eles preferem um punho de ferro envolto em uma luva de veludo: sempre que possível, expressões contundentes de violência do Estado e confrontos públicos dramáticos que podem facilmente sair pela culatra são contornados. Auxiliados e encorajados por corporações de mídia ocidentais cujas principais lealdades são para os acionistas e não para os cidadãos democráticos, os populistas estão usando as mais recentes tecnologias digitais para dominar “as artes da censura, manipulação e vigilância”.<sup>52</sup>

Compreendo que minhas reservas sejam minuciosas e provavelmente parecem tendenciosas; existem bases empíricas e normativas sólidas para imaginar a RC não-violenta como uma resposta plausível ao populismo autoritário, a despeito das muitas novas e velhas dificuldades à mão. Ao mesmo tempo, preocupa-me que os defensores da RC, como aqueles que clamam pela CD, prefiram ignorar as difíceis questões que Rawls, para seu crédito, ao menos identificou: se a resistência violenta pode ser justificada sob condições não liberais e autoritárias, quando e como isso faz sentido persegui-la? Quais são seus perigos? Se legítima, que formas deve assumir e por quê? À medida em que os regimes populistas autoritários consolidam seu poder e desmantelam instituições e normas democráticas centrais, essas questões tornam-se perturbadoramente pertinentes.

### 3. Desobediência não-civil

Contemporaneamente, uma miríade de filósofos e teóricos políticos defendem o que Candice Delmas e outros autores denominam de desobediência não-civil (DNC), caracterizada como “atos [legalmente] desobedientes que são baseados em princípios, mas também deliberadamente ofensivos, encobertos, anônimos, mais do que minimamente destrutivos” e evasivos no que se refere a leis e sanções.<sup>53</sup> Em seu perspicaz *A duty to resist: when disobedience should be uncivil* (2018), Delmas insiste que levemos a ideia de um dever moral de resistência – e, em algumas circunstâncias, de DNC – a sério, não o confundindo com visões convencionais de violação da lei política como permissível, mas não obrigatória.<sup>54</sup> A autora se baseia no trabalho filosófico anglófono convencional sobre obrigação política, com grande parte de sua exposição dedicada a demonstrar como as defesas influentes da ideia de um dever básico de seguir a lei de fato podem ser interpretadas como justificando uma obrigação principiológica de desobedecer à lei face a face de uma injustiça. “Dever de justiça”, equidade, samaritanismo e abordagens associativas à obrigação política, quando interpretadas adequadamente, deixam espaço substancial para um dever moral de resistência. Os

<sup>52</sup> CHENOWETH, *Civil resistance*, p. 236.

<sup>53</sup> DELMAS, *Civil disobedience*, p. 685. Cf. o número especial *Raisons Politique* (v. 69, n. 1, 2018) voltado ao tema e editado por Guy Aitchison.

<sup>54</sup> DELMAS, *A duty to resist*.

relatos teóricos convencionais podem ser lidos, contra a corrente, como sustentando uma teoria decididamente radical de resistência política.

Delmas dificilmente ficaria surpresa com algumas das tensões que identificamos na análise de Chenoweth e Stephan: a ideia de desobediência não-civil destina-se, em parte, a capturar as realidades confusas dos modos de protesto político que transcendem a estrita não-violência. Consequentemente, a autora está melhor posicionada para entender o papel da violência de flanco, dos danos à propriedade e de outros atos políticos igualmente "não-civis". Infelizmente, sua discussão muitas vezes perspicaz sofre de algumas falhas próprias.

Para ser claro: a defesa da desobediência não-civil dificilmente implica que "vale tudo". Como a autora argumenta, os desobedientes não-civis: "devem agir com respeito pelos interesses de outras pessoas, incluindo, mas não limitado, a seus interesses básicos na vida e integridade corporal; seus interesses na não dominação e na escolha dos valores que moldam suas vidas".<sup>55</sup>

Tais atores políticos também devem "buscar o curso de ação menos prejudicial possível para atingir seu objetivo",<sup>56</sup> favorecendo opções não-violentas sempre que possível. Protestos que envolvam possível violência contra pessoas, por exemplo, só podem ser justificados em circunstâncias extraordinárias. Com a condição de que a DNC deve sempre minimizar as ameaças à "integridade corporal" e demonstrar respeito pelos interesses dos outros, ressurgem ecos da ideia de civilidade como um compromisso compartilhado com um projeto político comum, e talvez até mesmo uma noção minimalista de não-violência. Ao também exigir que os participantes da DNC prestem atenção ao "interesse de proteção por um sistema de direitos estável e seguro", Delmas espelha a velha ideia de que atos justificáveis de DC envolvem fornecer evidências para o respeito do infrator (ou fidelidade) à lei.<sup>57</sup> Embora Delmas tenda a interpretar a DNC como radicalmente diferente da DC, sua análise infere que qualquer pessoa que se envolva em DNC deve atender a condições análogas, embora um tanto quanto mais flexíveis.

Em outros trabalhos, sugeri que Delmas vai longe demais ao justificar a DNC para configurações basicamente democráticas; parece improvável que a DNC melhore ou reforme leis, políticas e instituições, de acordo com as linhas que deveríamos exigir dos infratores nas democracias liberais.<sup>58</sup> Eu me preocupo que Delmas veja a DC de forma muito restrita, a ponto de minimizar suas virtudes políticas no avanço de mudanças de longo alcance. No entanto, Delmas ainda está certa ao inferir que a DNC permanece legítima e, às vezes, politicamente apropriada, especialmente quando populistas autoritários ganharam poder e deformaram gravemente a democracia.<sup>59</sup> Embora ela e outros defensores da DC tendam a criticar Rawls, o autor de fato teria concordado que, em contextos não liberais, a violação militante da lei que carece de algumas características padrões da CD (como, por exemplo, publicidade, não-violência, respeito pela lei), às vezes, pode ser justificada.

<sup>55</sup> DELMAS, *Duty to resist*, p. 49.

<sup>56</sup> DELMAS, *Duty to resist*, pp. 49 e 88.

<sup>57</sup> DELMAS, *Duty to resist*, p. 49.

<sup>58</sup> De modo geral, cf. SCHEUERMAN, *Porque não desobediência não-civil?*. Minha discussão aqui se baseia nesse artigo em que ofereço uma visão geral e uma crítica mais detalhada sobre a desobediência não-civil e seu número crescente de apoiadores.

<sup>59</sup> DELMAS, *Duty to resist*, pp. 229-253.

Quando a DNC salva ou ajuda a reconstruir as fundações cooperativas da política democrática, ao invés de simplesmente contribuir para sua erosão, pode haver um papel para ela. Vazamentos de dados anônimos ou mesmo secretos e “não-civis”, por exemplo, podem ser uma forma útil de “denunciar” aspirantes a líderes autoritários e seus discípulos.<sup>60</sup> Ao mesmo tempo, atos específicos de DNC podem, ao contrário, contribuir para a decadência democrática desejada pelos populistas autoritários. Não podemos simplesmente ignorar possíveis afinidades entre populismo e a DNC irresponsável ou mal concebida. Líderes populistas autoritários e seus discípulos também praticam a não-civilidade ao se engajar em ataques ofensivos contra adversários e ao demonstrar desdém por qualquer noção de política como um projeto comum entre iguais. A ideia de troca aberta ou pública baseada no respeito mútuo é deixada de lado. Os populistas infringem a lei quando conveniente e evitam agressivamente suas consequências. Eles toleram a violência contra os “inimigos”, com seus comícios políticos muitas vezes terminando em brigas e tumulto. Quando estão no poder, eles favorecem a criação discricionária de leis executivas, preferindo envolvê-la em segredo sempre que conveniente. Qualquer pessoa que opte por praticar atos específicos de DNC precisará, correspondentemente, certificar-se de que está reforçando as instituições e normas centrais da democracia, em vez de menosprezá-las.

Apesar de fornecerem *insights* valiosos, os proponentes da DNC ainda precisam apresentar uma resposta plausível para as perguntas que fiz na seção anterior deste ensaio. Delmas, por exemplo, agrupa uma rica variedade de atos “não-civis”, com a DNC atuando como uma categoria residual amorfa (significando, na verdade, “DnãoC”, com a DC estreitamente definida). Incluir protesto moralmente ofensivo, mas não-violento, sabotagem, resistência armada, vigilantismo e vazamento de dados sob a mesma rubrica conceitual abrangente, quaisquer que sejam suas outras vantagens analíticas, convida a uma falha “em distinguir diferentes situações em que diferentes formas de protesto e resistência ilegais são aceitáveis”.<sup>61</sup> Os tipos variados de DNC requerem uma análise mais refinada: antes de endossar a ideia de um direito e muito menos de uma obrigação de motim ou destruição de propriedade, um agente politicamente responsável desejará saber não apenas por que e como as teorias anglófonas dominantes da obrigação podem ser lidas, contra a corrente, como também apresentará fundamentação para fazê-lo. Da mesma forma, precisaremos saber mais do que Delmas e outros defensores recentes da DNC nos contam sobre a experiência política e histórica da vida real. Quando, por exemplo, tais atos foram vantajosos e para quem? Quando os danos à propriedade, por exemplo, podem ser justificados e como os manifestantes podem trabalhar para garantir que não sejam desacreditados como incêndio criminoso, saque ou vandalismo?<sup>62</sup> Quais foram seus custos? Quem arcou com eles? Quais lições gerais ou pelo menos provisórias, se houver, podemos tirar?

Em resumo, preocupo-me com o fato de que o enquadramento conceitual – e, sim, sobretudo normativo e filosófico – da defesa contemporânea da DNC corre o risco de deixar de lado questões políticas cruciais. Exigimos uma análise conceitual e normativamente diferenciada, bem como politicamente e historicamente mais bem informada, da miríade de tipos de DNC, com base em uma visão correspondentemente

<sup>60</sup> Para alguns exemplos da administração de Trump, cf. SCHEUERMAN, *Whistleblowing as civil disobedience*.

<sup>61</sup> JUBB, *Disaggregating political authority*, p. 956.

<sup>62</sup> Exploro essas questões no texto SCHEUERMAN, *Politically motivated property damage*.

complexa da legitimidade política que leva a sério as gradações entre e dentre os regimes (e instituições específicas). Nessa visão, qualquer teoria da obrigação política e legal necessariamente assumirá uma forma muito mais complexa e multifacetada do que os defensores da DNC até agora forneceram: as obrigações normalmente devidas "extensivamente" ou "principalmente" às instituições (e Estados) liberais ou democráticas são seguramente maiores do que aquelas devidas às instituições "pouco" ou nada liberais ou democráticas. Restam questões difíceis. Por exemplo, sob quais condições políticas (e sociais) concretas quais tipos de DNC são permissíveis, bem como talvez politicamente sensatos?

Atualmente, um problema adicional em relação à defesa da DNC é que ela fornece uma resposta insatisfatória à repressão "inteligente" agora comum em regimes autoritários. Muitos comentaristas recentes discutiram sobre o que parece, por exemplo, ter sido uma mudança dramática recente entre os jovens ativistas pela democracia em Hong Kong, mudança essa que vai da desobediência *civil* para a desobediência *não-civil*.<sup>63</sup> Militantes cada vez mais desesperados deixaram de basear seus protestos na proposta de Gandhi e King para jogar pedras e coquetéis molotov e, às vezes, usar luvas resistentes ao calor para jogar de volta bombas de gás lacrimogêneo contra o pessoal de segurança. Em um artigo provocativo escrito para a *Boston Review*, Delmas não apenas diagnosticou como parece também ter endossado essa transição.<sup>64</sup> No entanto, a mais recente repressão autoritária da RPC<sup>65</sup> em Hong Kong torna ainda mais implausível qualquer alegação em nome da eficácia superior da DNC. No mínimo, a adoção da DNC pelos ativistas pró-democracia de Kong Kong pode simplesmente ter oferecido uma abertura para a liderança da RPC e seus aliados locais acelerarem uma repressão autoritária.

De modo geral, quando ativistas políticos adotam a violência ou começam a se engajar na construção de organizações conspiratórias, eles encontram dificuldade em apresentar seus argumentos ao público e em atrair apoio político; os "custos de entrada" são realmente altos para movimentos militantes, violentos e clandestinos, e a maioria das pessoas comuns não está disposta a pagá-los. A DNC muitas vezes permite que regimes autoritários desacreditem os manifestantes, taxando-os como perigosos e "subversivos" que representam uma ameaça existencial.

Rawls estava certo ao considerar a resistência militante como legítima e, às vezes, politicamente apropriada em Estados não liberais. Os teóricos da DNC também estão certos ao defendê-la como um possível antídoto ao populismo autoritário. No entanto, sua justificabilidade dificilmente garante sua eficácia política, especialmente quando líderes e figuras autoritárias estão constantemente empregando técnicas "inteligentes" de repressão.

## Conclusão

No início deste ensaio, avisei aos leitores que minhas conclusões se mostrariam principalmente críticas e insuficientemente construtivas. Para o bem ou para o mal, mantive essa promessa. Aqueles que defendem a desobediência civil, a resistência civil e

<sup>63</sup> DAPIRON, *City on fire*.

<sup>64</sup> DELMAS, *Uncivil disobedience in Hong Kong*.

<sup>65</sup> Nota da tradutora: PRC significa People's Republic of China ou República Popular da China.

a desobediência não-civil como possíveis antídotos ao populismo autoritário ainda enfrentam questões difíceis que precisarão ser respondidas, sobretudo se se considerar as técnicas de repressão "inteligente" empregadas por Bolsonaro, Erdogan, Modi, Orban e muitos outros.

No entanto, não é minha intenção apoiar a apatia ou o desespero político. Ainda que ativistas precisem inovar e atualizar os métodos mais antigos de técnicas de protesto, não há razão para excluir a possibilidade de fazê-lo com sucesso. Os regimes populistas autoritários não são apenas antidemocráticos e injustos, mas são também, como qualquer ordem política e social, contraditórios e carregados de conflitos. A resistência não é, nesse sentido, inútil.<sup>66</sup> Apesar de suas limitações específicas, todas as três abordagens da resistência política acima apresentadas pressupõem implicitamente alguns *insights* compartilhados que permanecem pertinentes enquanto ativistas e intelectuais lutam para descobrir a melhor forma de resistir.

Em seu estudo clássico sobre métodos de resistência, Gene Sharp observou corretamente que "há um sentido significativo em que a obediência não é voluntária, em que o indivíduo é uma vítima mais ou menos indefesa de vastas forças sociais e políticas que o atingem".<sup>67</sup> De fato, ao implementar uma repressão "inteligente" impulsionada pelas tecnologias mais recentes, populistas autoritários estão efetivamente fabricando consentimento e obediência em massa de maneiras que seus predecessores históricos mais abertamente violentos jamais sonharam. Ditadores do passado faziam uso de filmes de propaganda e rádio, de uma imprensa estatal sujeita a censura pesada, de mobilização militar e sua cultura de austeridade e sacrifício nacional, e da polícia secreta. Seus descendentes autoritários atuais, por sua vez, manipulam habilmente as fontes de notícias e as mídias sociais para fazer com que suas ficções pareçam imitar os resultados de uma deliberação livre e de uma sociedade civil independente. Não importa que a sociedade civil já tenha sido efetivamente destruída e a deliberação democrática muitas vezes seja uma farsa. Eles permitem que seus governados perambularem por lojas de departamento bem abastecidas ou naveguem na Internet em busca dos últimos produtos de consumo. A polícia e as forças de segurança continuam mestres nas artes violentas, mas aprenderam a usar métodos coercitivos mais flexíveis. *Tasers* e spray de pimenta, ou dispositivos acústicos ensurdecadores, em vez do cassetete, obterão os resultados desejados.

No entanto, Sharp observou corretamente que, mesmo sob condições autoritárias, o consentimento e a obediência não são totalmente pré-programados:

a obediência do sujeito é consequência da influência mútua de várias causas que operam por meio de sua vontade. Essas causas de obediência não são, porém, constantes. As razões para a obediência são variáveis e podem ser fortalecidas ou enfraquecidas...[...] O grau de autoridade de um governante varia. Outras razões para obediência podem aumentar ou diminuir. Condições e perspectivas, o estado de conhecimento dos sujeitos, suas atitudes e emoções – tudo pode mudar. Eles podem alterar a vontade dos sujeitos de se submeter ou resistir.<sup>68</sup>

Os regimes autoritários exigem que seus "governados aceitem uma combinação das razões atuais para obedecer como sendo de fato suficientes para a obediência".<sup>69</sup> No

<sup>66</sup> Cf. também KEANE, *The new despotism*, pp. 242-255.

<sup>67</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*, p. 26.

<sup>68</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*, p. 30.

<sup>69</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*, p. 26.

entanto, uma multiplicidade de fatores molda tanto essas razões quanto o correspondente grau de complacência do sujeito e, em “graus variados”, a vontade independente do indivíduo pode subitamente vir a “[...] desempenhar um papel ativo na situação. Há, portanto, um sentido importante em que a obediência dos súditos é essencialmente o resultado da vontade”.<sup>70</sup> Uma vez que todos os governos dependem, em última análise, do consentimento ou pelo menos da aquiescência que pode diminuir rapidamente dadas as condições adequadas, “desobediência e não cooperação em larga escala” permanecem possíveis, especialmente quando “uma grande redução ou o fim do medo dos súditos” de sanções repressivas ocorre.<sup>71</sup> Como concluiu Sharp, “existem limites dentro dos quais um governante deve permanecer para que seus comandos sejam obedecidos. Esses limites estão sujeitos a mudanças ao longo da história de uma sociedade”.<sup>72</sup>

Populistas autoritários ainda dependem do consentimento e da aquiescência mais ou menos voluntárias daqueles sobre os quais eles governam. Uma vez que não há razão para supor que mesmo as ferramentas mais recentes de repressão “inteligente” constituam instrumentos perfeitos de dominação e manipulação, sob a combinação certa de condições, o consentimento pode ser retirado e a desobediência e a não-cooperação podem se espalhar.

---

<sup>70</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*, p. 26.

<sup>71</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*, p. 32.

<sup>72</sup> SHARP, *The politics of nonviolent action*, p. 24.

## Referências

- CHENOWETH, Erica; STEPHAN, Maria J. Violence is a dangerous route for protestors: activists' voices have to be heard first on protest tactics. *Foreign Police*, 18 dez. 2019. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2019/12/18/violent-resistance-protests-nonviolence/> Acesso em 22 dez. 2022.
- CHENOWETH, Erica. *Civil resistance: what everyone needs to know*. New York: Oxford University Press, 2021.
- CHENOWETH, Erica. Civil resistance. In: KURTZ, Lester R.; SMITHEY, A. Lee. (eds.). *The paradox of repression and nonviolent movements*. Syracuse: Syracuse University Press, 2018.
- DAHL, Robert. *On democracy*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- DAPIRON, Anthony. *City on fire: the fight for Hong Kong*. Melbourne: Scribe Publishing, 2020.
- DELMAS, Candice. *A duty to resist: when civil disobedience should be uncivil*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- DELMAS, Candice. Civil Disobedience. *Philosophy Compass*, v. 11, 2016.
- DELMAS, Candice. Uncivil disobedience in Hong Kong. *Boston Review*, 13 jan. 2020. Disponível em: <http://bostonreview.net/global-justice/candice-delmas-uncivil-disobedience-hong-kong>. Acesso em 15 dez. 2022.
- GERBAUDO, Paolo. *The digital party: political organization and online democracy*. London: Pluto, 2019.
- HAINES, Herbert H. *Black Radicalism and the Civil Rights Mainstream, 1954-1970*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1988.
- HAMBY, Peter. New poll shows Trump's Black Lives Matter protest response could cost him 2020. *Vanity Fair*, July 24, 2020). Disponível em: <https://www.vanityfair.com/news/2020/07/polling-trumps-protest-response-could-cost-him-2020>. Acesso em 02 dez. 2022.
- HIRSCHMANN, Nancy J. Populism and protest. *Frontiers in Sociology*, v. 5, pp. 1-5, 2021.
- JÖRKE, Dirk; SELK, Veith. *Theorien des Populismus zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2017.
- JUBB, Rob. Disaggregating political authority: what's wrong with Rawlsian political authority? *Political Studies*, v. 67, n. 04, 2019.
- KADIVAR, Mohammad Al; KETCHLEY, Neil. Sticks, stones, and molotov cocktails: unarmed collective violence and democratization. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, v. 4, n. 3, 2018.
- KEANE, John. *The new despotism*. Cambridge: Harvard University Press, 2020.

KURTZ, Lester R.; SMITHEY, A. Lee. "Smart" repression. In: KURTZ, Lester R.; SMITHEY, A. Lee. (eds.). *The paradox of repression and nonviolent movements*. Syracuse: Syracuse University Press, 2018.

LEHOUCQ, Fabrice. Does nonviolence work?. *Comparative Politics*, v. 48, n. 2, pp. 269-287.

MARKOVITS, Daniel. Democratic disobedience. *Yale Law Journal*, v. 114, pp. 1897-1952, 2004/2005.

MOUFFE, Chantal. *For a left populism*. New York: Verso, 2018.

MUIRHEAD, Russel; ROSENBLUM, Nancy L. *A lot of people are saying: the new conspiracism and the assault on democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

MÜLLER, Jan-Werner. *Democracy rules*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

MÜLLER, Jan-Werner. *What is Populism?* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).

NIKAZMERAD, Nicholas. A chronological survey of the Iranian Revolution. *Iranian Studies*, v. 13, n. 1-4, pp. 327-368, 1980.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

REVELLI, Marco. *The new populism: democracy stares into the abyss*. New York: Verso, 2019.

ROBERTS, Adam; ASH, Timothy Garton. (eds.). *Civil resistance and power politics: the experience of non-violent action from Gandhi to the present*. New York: Oxford University Press, 2011.

SCHEDLER, Andreas. Democratic reciprocity. *Journal of Political Philosophy*, v. 29, n. 2, 2021.

SCHEDLER, Andreas. *The politics of uncertainty: sustaining and subverting electoral authoritarianism*. New York: Oxford University Press, 2013.

SCHEUERMAN, William E. (ed.). *Cambridge companion to civil disobedience*. New York: Cambridge University Press, 2021.

SCHEUERMAN, William E. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press, 2018.

SCHEUERMAN, William E. Donald Trump meets Carl Schmitt. *Philosophy & Social Criticism*, v. 45, n. 9-10, pp. 1170-1185, 2019.

SCHEUERMAN, William E. Politically motivated property damage. *Harvard Review of Philosophy*, v. 28, pp. 1-18, 2021.

SCHEUERMAN, William E. Whistleblowing as civil disobedience. In: SCHEUERMAN, William E. (ed.). *Cambridge companion to civil disobedience*. New York: Cambridge University Press, 2021.

SCHEUERMAN, William E. Why not Uncivil Disobedience?. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, ahead of print, 2019.

Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13698230.2019.1693158>. Acesso em 19 dez. 2022.

SCHOCK, Kurt. *Civil resistance today*. Cambridge: Polity Press, 2015.

SCHOCK, Kurt. *Unarmed insurrections: people power movements in nondemocracies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

SHARP, Gene. *The politics of nonviolent action*. V. I-III. Boston: Porter Sargent, 1973.

URBINATI, Nadia. *Democracy disfigured*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

URBINATI, Nadia. *Me the people: how populism transforms democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

## **SOBRE AS AUTORAS**

### **William E. Scheuerman**

Doutor em Ciências Políticas pela Harvard University e Graduado em Filosofia pela Yale University. Foi professor na University of Minnesota e na University of Pittsburgh. Atualmente é professor de Ciências Políticas e Estudos Internacionais na Indiana University. *E-mail:* [wscheuer@indiana.edu](mailto:wscheuer@indiana.edu).

### **Bárbara Nascimento de Lima**

Doutoranda em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Teoria do Direito e Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Co-coordenadora do Grupo de Estudos em Democracia Radical. Bolsista CAPES. *E-mail:* [barbara.nlima@hotmail.com](mailto:barbara.nlima@hotmail.com).



# AGAMBEN CONTRA

## AGAMBEN: POR UMA VIDA NUA\*

Daniel Arruda Nascimento

### Resumo

No conjunto da obra de Giorgio Agamben, mas especialmente em seu célebre projeto político-filosófico, o conceito de *vida nua* aparece basicamente como a prestação fundamental do poder soberano e o elemento originário do mundo jurídico-político ocidental, em relação residual dissecada pela ameaça e pela violência. A investigação que ganha corpo nas reflexões que ora se resume tem o propósito de elucidar se há elementos na obra do filósofo que autorizem lançar outro olhar sobre a vida nua, para além de sua concepção teórica mais evidente. Abrangendo o longo período que separa *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* de *Quando la casa brucia*, com vinte e cinco anos de produção ininterrupta, procuramos agora aquilatar se há outro lado da vida nua, se o conceito pode ser observado por outro ângulo, que alternativas suporta, que sugestões infere, quais suas potencialidades, tanto pelos elementos arrolados pelo próprio autor quanto pelas acepções que podemos construir por vias argumentativas independentes. Assim como para o filósofo italiano, lemos em uma entrevista datada do início desse percurso, a leitura de Walter Benjamin pode servir de antídoto para o pensamento de Martin Heidegger, Giorgio Agamben talvez possa servir de antídoto contra si mesmo.

### Palavras-chave

Giorgio Agamben; vida nua; nudez.

### AGAMBEN VERSUS AGAMBEN: FOR A BARE LIFE

#### Abstract

In the work of Giorgio Agamben as a whole, but especially in his famous political-philosophical project, the concept of *bare life* basically appears as the fundamental provision of sovereign power and the original element of the Western legal-political world, in a residual relationship dissected by the threat and by violence. The investigation that takes shape in the reflections that are now summarized has the purpose of elucidating whether there are elements in the philosopher's work that authorize taking another look at bare life, beyond its most evident theoretical conception. Covering the long period that separates *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* from *Quando la casa brucia*, with twenty-five years of uninterrupted production, we now seek to assess if there is another side to bare life, whether the concept can be observed from another angle, what alternatives it supports, what suggestions it infers, what its potentialities are, both by the elements listed by the author himself and by the meanings that we can construct through independent argumentative paths. Just as for the Italian philosopher, we read in an interview dated from the beginning of this journey, Walter Benjamin's reading can serve as an antidote to the thought of Martin Heidegger, Giorgio Agamben can perhaps serve as an antidote against himself.

#### Keywords

Giorgio Agamben; bare life; nudity.

Submetido em: 14/03/2023  
Aceito em: 25/03/2023

Como citar: NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 104-120, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

\* O presente texto expressa o resultado do desenvolvimento do projeto de pesquisa *Por uma vida nua: releituras de Giorgio Agamben (2022-2023)*, em Pós-Doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a supervisão do professor Andityas Soares de Moura Costa Matos. A entrevista citada indiretamente na última frase do resumo consta nas referências bibliográficas (AGAMBEN; COSTA, 2006).

No incógnito ano de 2020, Giorgio Agamben faz publicar primeiro o texto, depois o livro, com o título *Quando la casa brucia*. Escrito provavelmente em setembro e outubro de 2020, quando a pandemia do novo coronavírus já havia interrompido a vida no planeta há vários meses, o escrito pode parecer mais um lamento de pandemia, a exemplo de vários outros que publicara especialmente no site da editora *Quodlibet*, salpicados dos sabores advindos das restrições à nossa liberdade republicana e contemporânea e do testemunhável fato de estar a nossa cultura democrática aprofundando em barbáries.<sup>1</sup> Contudo, parece-me que o texto é bem mais que isso: ele traz intuições que extrapolam o momento vivido, algumas delas já plenamente presentes no percurso filosófico do professor italiano. Esse texto carrega em si o movimento que procuro esmiuçar nas reflexões que aqui se seguem, ele se alimenta dele. Afinal, “apenas na casa em chamas se torna visível o problema arquitetônico fundamental”.<sup>2</sup> Por um lado, o mundo conhecido está em ruínas, pretendemos governar o próprio naufrágio, restam o pânico e a patifaria aos nossos apelos, somos impactados por um estado de exceção permanente e pela constante mobilização da condição de emergência, a casa queima não se sabe bem desde quando, ao menos desde 1914, talvez desde quando o impulso cego da humanidade para o progresso se uniu à potência do fogo e da máquina, eliminando tudo o que parecia restar íntegro e vivo.<sup>3</sup> Por outro lado, se vivemos “como se o poder cercasse de capturar a todo custo a vida nua que produziu [...] com todo dispositivo possível, não somente policialesco, mas também médico e tecnológico”, a vida é “por definição ineludível”, o homem não pode ser reduzido à “pura existência biológica”, escapando a toda captura definitiva, é possível vislumbrar “a outra vida, aquela que não vivi enquanto acreditava de vivê-la”, restituir politicamente “a vida à sua natureza”.<sup>4</sup> São esses indícios de um movimento pendular que dão margem à resistência da vida nua. Vida é potência, está imbuída de pujança própria que desafia todo dispositivo, toda tentativa de controle irrestrito, não se deixa imobilizar completamente. Em sua exuberância de energia, a vida natural encontra caminhos para se estender e resistir quando confinada. Além disso, a vida nua nunca pode ser reduzida à vida biológica. Por conceito, a corporeidade da vida nua nunca pode ser reduzida ao trançado de sensações e metabolismos que a sustentam. Sem cair na tradicional depreciação filosófica do corpo, compreendendo que vida biológica não traduz a experiência total da vida, podemos ler a citação seguinte: “que a alma e o corpo são indissociavelmente articulados – isto é espiritual. O espírito não é um terceiro entre a alma e o corpo: é apenas a sua sutil, maravilhosa coincidência. A vida biológica é uma abstração e é esta abstração que se pretende governar e curar”.<sup>5</sup>

Na primeira parte deste estudo, publicada durante o segundo semestre de 2022, tratava-se de realizar uma revisão geral do conceito de vida nua, tal como ele aparece no curso da obra filosófica de Giorgio Agamben. Cuidava-se, ali, de demonstrar que os sentidos do termo *vida nua* vêm em diversas passagens confundidos com os sentidos da vida natural, embora todo o esforço do filósofo italiano seja pela demarcação das suas diferenças, em direção à valorização metodológica e paradigmática da vida nua em

<sup>1</sup> Sobre o inventário das publicações do filósofo italiano durante a pandemia, conferir artigo veiculado pela *Revista (Des)troços* (cf. NASCIMENTO, 2021).

<sup>2</sup> AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, p. 11.

<sup>3</sup> Cf. AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, pp. 09–10.

<sup>4</sup> AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, pp. 11–12 e 16.

<sup>5</sup> AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, p. 14.

confronto com o poder soberano.<sup>6</sup> Agora, como anunciado anteriormente, queremos encontrar caminhos para se pensar o outro lado da vida nua, oferecer elementos que permitam elaborar alternativas políticas e éticas que tragam à baila as potencialidades da nudez filosoficamente compreendida. Trocando em miúdos, consoante a obra do filósofo italiano, *vida nua* é conceito gêmeo de *poder soberano*: seja qual for o momento histórico ou teórico por nós aproximado, toda vez que há constituição do poder soberano há como excrescência a vida nua. Ademais, na dinâmica de uma relação originária de exceção, a expressão *vida nua* reúne um conjunto de qualidades e imagens que a expressam como desprovida, desprotegida, expropriada, exposta, precária, provisória, vulnerável. Como resta claro em uma passagem paralela de *Il regno e il giardino*, uma pessoa nua é diferente de uma pessoa desnudada, a simples nudez de um corpo é diversa da nudez de um corpo que venha espoliado de suas vestes, vida é diverso de vida nua.<sup>7</sup> Cumpre agora avaliar se há outro lado da vida nua, se ela pode ser observada por outro ângulo, se há ali potencialidades, tanto pelos elementos arrolados pelo próprio autor quanto pelas acepções que podemos construir pelas nossas próprias vias argumentativas.

Estamos em condições de acompanhar as distintas acepções conceituais de *vida nua* tais como apresentadas em diferentes momentos por Giorgio Agamben. Desde o lançamento do primeiro volume de seu projeto filosófico mais conhecido no curso do ano de 1995, havia ficado evidente a preferência por um conceito que tivesse uma relação direta e residual com o conceito de *poder soberano*, o que se evidencia pelo título da obra, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, assim como a sutil diferença que deveria deslocá-lo da noção de vida natural, na medida em que *vida nua* é mera vida experimentada pelo poder soberano. Gostaríamos agora de avançar nesse terreno, girando o ângulo de observação sobre a *vida nua*, sem se deixar limitar pela exegese das obras do filósofo, compreensões, sentidos e influências, ou se empenhar apenas na busca por uma melhor expressão teórica que auxilie a sua recepção. Também não temos a intenção de sugerir que as interpretações de sua obra promovidas até a atualidade tenham sido equivocadas. Baseado na experiência produtiva filosófica de Giorgio Agamben, mas se movendo por vezes contra teses consolidadas, se necessário for, e sem prejuízo de outras referências que auxiliem nesse processo, temos então o propósito de defender outro olhar sobre o conceito de *vida nua*. São estas disposições que podem extrapolar o espaço deste texto, que estão em alguma medida aqui aventadas e apontam para desenvolvimentos futuros.

Podemos conhecer o panorama completo do recente, porém ressonante e incontornável, programa filosófico denominado genericamente de *Homo Sacer*, cujo plano consiste em quatro fases. Uma primeira fase, em que figura o livro *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (1995), serviria para situar as principais questões e os conceitos que servem de referência. Uma segunda fase, composta de uma sequência de diversas investigações genealógicas sobre paradigmas influentes no desenvolvimento e na política das sociedades ocidentais, seria preenchida por *Stato di eccezione* (2003), *Stasis: la guerra civile como paradigma politico* (2015), *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento* (2008), *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007) e *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* (2012). A terceira fase teria como

---

<sup>6</sup> Cf. NASCIMENTO, 2022, artigo publicado na *Revista Sofia* de Filosofia sob o título *Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua*.

<sup>7</sup> Cf. AGAMBEN, *Il regno e il giardino*, p. 92.

filho único o livro *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (1998) e a quarta e última fase dois livros cabedais, *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita* (2011) e *L'uso dei corpi* (2014). Nesse percurso e desde o início tratava-se de afirmar que "a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura".<sup>8</sup> Todavia, se na introdução do primeiro volume temos uma firme posição sobre a exigência de "uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua", sob pena de permanecermos aprisionados e sem alternativas de saída,<sup>9</sup> o livro termina com um parágrafo que traz uma afirmação enigmática e não suficientemente explorada pela literatura secundária: contrapondo a expressão *forma-de-vida* à *forma de vida* versada na vida nua, isto é, dominada pelo funcionamento próprio de uma vida nua, desprovida de direitos e exposta à morte pelo poder soberano, o filósofo italiano denomina *forma-de-vida* a um ser que é apenas sua *nua existência*, uma vida que é sua forma e resta inseparável de sua forma, mas é ainda *nudez*.<sup>10</sup> Segundo a passagem, essa é uma vida nua, de uma outra forma de nudez, que deverá ser procurada além do campo de pesquisa definido pela interseção entre política e filosofia, ciência médico-biológica e direito. Igualmente surpreendente é o fato do prólogo do último livro da série se iniciar com uma observação que parece retórica e de menor relevância, mas que traduz afinal o sentimento último do autor, qual seja, que a nossa forma-de-vida é clandestina, "tão íntima e vizinha que, se tentamos aferrá-la, deixa em nossas mãos apenas o impenetrável, a tediosa cotidianidade".<sup>11</sup> Se vida nua e forma-de-vida têm em comum ser diferente da vida natural de zoé, do simples fato de existir como ser vivo, e diferente da vida definida pelo convívio humano, da vida política da *bíos*, não abrem para uma existência desconhecida, não estão comprometidas com um modo de existência que não seja terráqueo e em alguma medida conhecido.

Antes de entrar de chofre no tema que nos interessa, peço licença ao leitor para recuperar brevemente algumas passagens nas quais tive a oportunidade de lidar diretamente com o conceito de vida nua. Apresento um inventário expositivo que nos auxilia a compreender também a evolução dos usos realizados pelo filósofo italiano. Na pesquisa que intitulei de *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, procurando reconstruir o caminho de *vida nua* na obra de Giorgio Agamben, notamos que "em *La comunità che viene*, publicado pela primeira vez em 1990, a expressão havia surgido para designar o anteparo da última expropriação da pequena burguesia planetária, da última frustração da individualidade. Herdeira do mundo agora desprovido de classes, frente à sociedade de consumo vazia e à sociedade do espetáculo desesperado, a classe burguesa tornada universal não escapa à constatação de ir de encontro à vida nua. Em *Mezzi senza fine*, coletânea publicada em 1996, a expressão é citada por duas vezes. No capítulo *Note sulla politica*, datado de 1992, o filósofo diz que a vida nua, portadora do nexos soberano e do limiar indecível entre violência e direito, é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana. Já no capítulo intitulado *Forma-di-vita*, datado de 1993, o filósofo se refere à vida nua como aquela vida exposta à ameaça de morte que, por isso mesmo, veio a se tornar o fundamento do poder soberano. O poder absoluto e perpétuo do soberano não teria como fundamento a vontade política, mas a vida constantemente

<sup>8</sup> AGAMBEN, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, p. 202.

<sup>9</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 15.

<sup>10</sup> Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 211.

<sup>11</sup> AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. 11.

exposta à morte, que somente adquire conservação e proteção na medida em que se submete ao poder de vida e morte do soberano. Essa mesma vida nua é hoje, reconhecido o estado de exceção permanente, tornada a forma de vida dominante e normal".<sup>12</sup> No seu programa filosófico, essas duas últimas visões são aquelas que prevalecem: "considerando que o estado de natureza é um estado de exceção sempre presente de modo virtual no estado civil, que a fundação da sociedade é continuamente operante pela ação da decisão soberana, e que a decisão soberana refere-se imediatamente à vida dos cidadãos, essa vida pode ser definida sobretudo como vida nua (do *homo sacer*, do *friedlos*, do *wargus*). Está clarificada a expansão da circunferência do *homo sacer*".<sup>13</sup> O fato do Direito Constitucional e Penal estabelecerem normas protetivas e medidas penais que podem ser eventualmente aplicadas para conter ou punir posteriormente ações de exposição à morte violenta não inviabiliza a potencialidade da tese. Ocorre que a simples exposição à morte já é mortífera e o que importa à vítima é ser exposta, seja pela ação violenta direta, seja pelo abandono. O que importa àquele que sofre a agressão, longe dos olhos do Estado ou por uma ação inconfessada do próprio Estado, a circunstância teórica de ser ele um sujeito de direitos?

Anos depois, nas páginas de *Umbrais de Giorgio Agamben*, quando se cuidava de chamar a atenção para a presença dos hífen em *forma-de-vida*, escrevi que "a vida humana assume sempre o aspecto de um caminho percorrido e a percorrer, e sendo compartilhado o caminho, a vida é invariavelmente política. Rara não é a intuição de que opções de caminhos são opções políticas. O poder político que conhecemos no nosso tempo, todavia, opera com a separação da *vida nua*, com a sua identificação, seu isolamento e sua vivissecção, salienta o filósofo italiano. E a *vida nua*, antes oriunda da relação com o poder que o ameaça de morte, por sua instituição ou por sua manutenção, se afirma na qualidade de uma *forma de vida* dominante, sem hífen, fazendo da *forma-de-vida*, com hífen, impossível. O que resta é o abandono da vida ou a vida acatada somente enquanto extratos sociais continuamente recodificados. A *forma de vida*, escrita sem hífen, indica uma separação ontológica e política que degenera em formações identitárias necessariamente suportadas pelos que vivem em uma comunidade socialmente demarcada, mas que redundam em expropriação e controle heterônomo. Técnicas políticas e tecnologias da subjetividade cooperam no sentido de fazer cada vez mais presente a desagregação da *forma-de-vida*, com hífen, com a residual transfiguração em jaez comum da *forma de vida*, sem hífen".<sup>14</sup> Não estava eu até esse momento em condições de levantar algumas das questões que trago nessas linhas. Não estava eu, por exemplo, em condições de indagar se poderia a vida nua ser uma outra visão de forma-de-vida. Se, dilatando a noção de vida nua, ela for compreendida como uma vida inseparável de sua forma, assim como o corpo nu adquire a forma original sem a veste que lhe cobre, a vida nua será uma irmã gêmea da forma-de-vida.

Já no livro *Em torno de Giorgio Agamben*, quando buscava absorver o impacto de *L'uso dei corpi* sobre o programa filosófico, escrevi que

[...] podemos notar claramente que o projeto se permitiu ser envolto por uma polarização desejada entre *vida nua* e *forma-de-vida*. [...] Em *L'uso dei corpi*, se alguma dúvida persistia em relação ao protagonismo da *vida nua* no projeto de

<sup>12</sup> NASCIMENTO, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, p. 169.

<sup>13</sup> NASCIMENTO, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, pp. 166-167.

<sup>14</sup> NASCIMENTO, *Umbrais de Giorgio Agamben*, p. 131.

pesquisa, ela está inteiramente esclarecida. [...] Como elemento novo no último volume da série, no que se refere à configuração da *vida nua* para fins conceituais, temos apenas uma articulação com a antropogênese, redundando em uma simetria ulterior e adicional entre a imagem do escravo, a técnica moderna, a máquina instrumental e a vida política, tornada *vida nua*<sup>15</sup>.

Bem no início, ao esforçar-se por explicar o seu programa filosófico, o filósofo italiano havia anunciado que “no centro desse quarto livro estarão os conceitos de forma-de-vida e de uso [...] o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política”.<sup>16</sup> Pode ser que os seus objetivos não tenham sido plenamente cumpridos, dada a dificuldade da tarefa imposta. Esse momento, contudo, é especialmente aquele no qual o filósofo consente formular e crescer algumas afirmações categóricas ao conjunto que já havia liberado. Assim termina o prólogo do livro que conclui o extenso programa:

[...] somente se o pensamento for capaz de encontrar o elemento político escondido na clandestinidade da existência singular, somente se, para além da cisão entre público e privado, política e biografia, *zoé* e *bios*, for possível delinear os contornos de uma forma-de-vida e de um uso comum dos corpos, a política poderá sair do seu mutismo e a biografia individual da sua idiotice<sup>17</sup>.

A hipótese de trabalho da investigação que aqui tem lugar consiste em elucidar se há elementos na obra de Giorgio Agamben que autorizem lançar outro olhar sobre a *vida nua*, para além de sua acepção teórica mais evidente. Intencionamos perquirir se é possível, a partir de elementos encontrados na própria obra do filósofo de referência, em via interpretativa autônoma, conceber outra acepção conceitual de *vida nua*, ainda que tenhamos que recorrer a movimentos de transposição. Trata-se, inobstante, de um gesto familiar ao seu próprio modo de produzir. Ao longo da produção filosófica de Agamben, não são poucos os momentos em que o autor se permitiu realizar deslocamentos e confessadas inversões. No início da jornada de *Nudità*, capítulo que dá origem ao livro de mesmo nome publicado em 2009, ele acrescenta a ela a experiência da performance promovida por Vanessa Beecroft na *Neue Nationalgalerie* em Berlim em 2005, na qual cem mulheres nuas, em pé, imóveis e indiferentes, eram expostas aos visitantes espectadores. A cena, composta também pelo fato de homens vestidos observarem corpos femininos nus, apela invariavelmente a questionamentos sobre a corporeidade humana e o papel do corpo feminino, sobre relações de poder. Faz recordar rituais sadomasoquistas de inspeção das vítimas e fortes imagens de prisioneiros torturados por militares e agentes carcerários, mas sugere igualmente inversões: são as mulheres nuas, em posição implacável e severa, os anjos que portam o juízo final aos visitantes atordoados que estão em inofensiva posição de espera.<sup>18</sup>

No capítulo essencial de *Nudità*, o filósofo se pergunta algumas vezes o que significa nudez, ou a nudez humana, e toma como primordial referência a história bíblica da criação do mundo e da humanidade, na qual há um jardim plantado por Deus, uma árvore do conhecimento do bem e do mal e dois primeiros humanos chamados Adão e

<sup>15</sup> NASCIMENTO, *Em torno de Giorgio Agamben*, pp. 23-24.

<sup>16</sup> AGAMBEN; COSTA, *Entrevista com Giorgio Agamben*, p. 01.

<sup>17</sup> AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. 18.

<sup>18</sup> Cf. AGAMBEN, *Nudità*, pp. 83-85.

Eva.<sup>19</sup> O início do livro de Gênesis assinala que ambos viviam juntos, estavam nus e não experimentavam nenhuma vergonha. Tão-somente quando desobedecem à ordem de não comer do fruto da árvore do conhecimento, percebem que estão nus e correm para se vestir. “A transgressão do comando divino implica assim na passagem de uma nudez sem vergonha a uma nudez que deve ser coberta”.<sup>20</sup> Na narrativa bíblica, a serpente que os tenta promete que seus olhos se abrirão e eles terão o conhecimento que é exclusivo dos deuses. De fato, ao comer o fruto, os seus olhos se abrem, mas ao invés de experimentarem alguma iluminação veem unicamente a sua nudez. Assim, “a consciência da nudez é, uma vez mais, reconduzida a uma privação, é só consciência que qualquer coisa de invisível e insubstancial [...] é perdida”.<sup>21</sup> Depois do passo que simboliza a queda do casal primevo, então, o que resta é um ser humano que sente vergonha por estar nu e sente a perda de algo que mal conhece. Uma nudez assim configurada é desnudamento, resultado de uma operação que faz ficar nu: “assim como para a vida nua, a corrupção da natureza revelada no pecado não preexistia a ele, mas vem ao invés produzida por ele”.<sup>22</sup> A condição ameaçadora da vida nua produzida pelo poder soberano tem em comum com a nudez produzida pela queda do primeiro casal o fato de ser o resultado de uma operação que subtrai algo que devia constituir outra vida ou outra nudez. Remover o dispositivo de forçado desnudamento e de culpa, que corrompe um estado original de ser, deve ser o desafio de quem decide pensar a nudez humana. Nas palavras do filósofo italiano, ainda que em texto indireto, a sua intenção é patente:

uma investigação que objetive confrontar-se seriamente com o problema da nudez deveria primeiramente retornar arqueologicamente à fonte da oposição teológica nudez-veste, natureza-graça, não para atingir um estado original precedente à cisão, mas para compreender e neutralizar o dispositivo que a produziu.<sup>23</sup>

Algumas pontas soltas deixadas propositalmente pelo filósofo italiano sugerem a hipótese de trabalho que ora se apresenta. Em *L'aperto: l'uomo e l'animale* de 2002, no qual é objeto de estudo a máquina antropogênica clássica que separa o homem do animal, por duas vezes faz-se alusão à *possibilidade de reconciliação do homem com a sua natureza animal*, à possibilidade do homem, enquanto pastor do ser, se apropriar novamente de sua animalidade em latência.<sup>24</sup> Animalidade, cabe acrescentar, que remete a uma realidade nua: diferença inequívoca dos animais em relação aos homens é a ausência de esforço para esconder a sua nudez, é a relação imanente entre corporeidade e mundo vivente. Não apenas o peito no animal está aberto em pelos ou escamas, mas as suas partes sexuais estão à mostra e encostam-se a outros corpos e ambientes sem especial pudor. O mesmo se diga, de uma forma talvez ainda mais enfática, em relação às plantas, às árvores e demais vegetais. Como escreve a liderança indígena Daniel Munduruku, se o leitor permitir aqui uma referência atípica, “no momento em que o ser humano colocou-se acima das outras coisas criadas, ele decretou seu desligamento da teia da vida”. Na nossa realidade florestal sul-americana, se escutarmos povos ancestrais, os povos originários do nosso país, veremos que “foram eles que nos

<sup>19</sup> Acompanhamos neste parágrafo a versão de *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, 1985.

<sup>20</sup> AGAMBEN, *Nudità*, p. 104.

<sup>21</sup> AGAMBEN, *Nudità*, p. 115.

<sup>22</sup> SALZANI, *Nudità e vita*, p. 135.

<sup>23</sup> AGAMBEN, *Nudità*, p. 98.

<sup>24</sup> Cf. AGAMBEN, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, pp. 11 e 82.

ensinaram que é preciso estar nu diante do universo para que vivamos sua essência. Esse é um apelo a todos nós que tentamos tornar a vida complexa".<sup>25</sup> A última página de *Quando a casa brucia*, a recente publicação que mencionei no início dessas linhas, pendulando mais uma vez entre os diagnósticos de época e as escapatórias possíveis, termina com um parágrafo solto no qual vida nua e animalidade voltam a copular para espalhar alguma semente túrbida. Cito-o abaixo.

O homem hoje desaparece, como uma faixa de areia cancelada na orla da praia. Mas o que toma o seu lugar não é mais um mundo, é só uma vida nua muda e sem história, à mercê dos cálculos do poder e da ciência. Talvez seja inobstante somente a partir desta destruição que qualquer outro poderá um dia lentamente ou bruscamente aparecer – não um deus, certamente, mas também nenhum outro homem – um novo animal, talvez, uma alma de outra maneira vivente [...].<sup>26</sup>

Na obtusa pesquisa registrada em *Altissima povertà*, o modelo escolhido para se refletir sobre a possibilidade de uma vida fora do Direito, das capturas próprias do edifício jurídico que sustenta as sociedades estatais e domina convívio humano e vida cotidiana, é uma *vida que se pretende nua*. De acordo com o que nos informa a tradição religiosa, o pai da experiência franciscana inaugura a sua travessia espiritual despindo-se das roupas de sua família em praça pública, em gesto que não era apenas simbólico. Para a tradição monástica, a escolha de uma vestimenta que passou a ser denominada de hábito designa uma atitude, um modo de vida ou uma virtude.<sup>27</sup> Para os franciscanos, a adoção de um hábito comum e simples era também um modo de sinalizar que as roupas não tinham qualquer importância, nem lhes pertenciam, era apenas um meio que lhes permitiam andar entre os homens em sua cultura de vestir-se encobrendo a sua nudez, um modo de evitar o escândalo que de outro modo seria inevitável. Notemos uma profunda afinidade com o sentimento dos indígenas brasileiros ao se verem confrontados com o mundo dos brancos: percebendo o impacto nocivo e a curiosidade que a imagem dos seus corpos nus causava na população rural vizinha e nos habitantes das grandes cidades, os indígenas brasileiros aprenderam ao longo do tempo de contato que passar a usar roupas ocidentais, cobrindo parte do corpo, era não apenas um modo de serem minimamente aceitos como de serem deixados em paz e poderem continuar a viver como antes.<sup>28</sup> Para os indígenas brasileiros em contato com os brancos, usar *shorts* e *t-shirts*, assim como evitar perfurações e adornos que se ostentam em corpos nus, foi uma opção política, uma estratégia de sobrevivência e proteção, um modo de ficar longe dos olhos maldosos dos habitantes do mundo civilizado. Para Francisco de Assis, a adoção de túnicas feitas de sacos velhos e remendados e a rejeição a roupas delicadas e coloridas era um modo de expressar a desejada pobreza, ser discreto por estar vestido como os pobres da época, proteger do frio e se vestir minimamente para não ofender com a nudez.<sup>29</sup> Se bem que se

<sup>25</sup> MUNDURUKU, *Das coisas que aprendi*, pp. 42-43.

<sup>26</sup> AGAMBEN, *Quando a casa brucia*, p. 19.

<sup>27</sup> Cf. AGAMBEN, *Altissima povertà*, pp. 24-27.

<sup>28</sup> Cf. VILAÇA, *O que significa tornar-se outro?*, pp. 57-58.

<sup>29</sup> As expressas recomendações envolvendo as vestes dos frades estão presentes em diversos escritos e ditados de Francisco de Assis, presentes igualmente tanto na *Regra não-bulada* de 1221, quanto na *Regra bulada* de 1223 (cf. FRANCISCO DE ASSIS, 2000, pp. 132-133 e 140-142). Se o santo vivesse hoje talvez tivesse uma percepção diferente das roupas de um pobre: nossos pobres contemporâneos usam aquilo que lhes cai nas mãos, estão normalmente mais coloridos

pudesse, a nudez seria certamente a primeira opção, como precisou sê-lo no momento da definitiva ruptura com a herança paterna e com o mundo patrimonial sistêmico. Abaixo, reproduzo a passagem narrada por Tomás de Celano, o lancinante gesto de libertação, flagrante nos primeiros escritos franciscanos.

Vendo que não poderia afastá-lo do caminho em que se metera, o pai cuidou apenas de reaver o dinheiro. [...] Apresentou-o depois ao bispo da cidade, para que, renunciando em suas mãos a própria herança, devolvesse tudo que possuía. Francisco não se recusou [...] diante do bispo, já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai. Não guardou nenhuma peça de roupa, ficou completamente nu diante de todos.<sup>30</sup>

Os franciscanos, todavia, não teriam, com o recurso a uma nudez não ofensiva, apenas concebido um modo de vida, segundo Agamben em *L'uso dei corpi*, teriam teorizado sobre a superação da hierarquia aristotélica entre os três tipos de alma que vicejam em todo ser vivente, vale acrescentar, entre vida intelectual, vida sensitiva e vida vegetativa. O escolástico João Duns Escoto teria defendido que a vida intelectual, reunindo em si os atributos da vida sensitiva e da vida vegetativa, sensibilidade, apetência e movimento, nascimento, nutrição, crescimento e reprodução, não as subordina ou absorve, mas as conduz a uma maior perfeição, restando intactas. Os teóricos franciscanos teriam elaborado a forma de uma nova corporeidade,<sup>31</sup> embora a escola franciscana mantenha a firme distinção entre as duas formas no composto humano, corpo e alma, sendo a alma profusamente múltipla e, ao mesmo tempo, una em seu interior ainda sobreposta ao corpo que a apresenta ao mundo dos homens.<sup>32</sup> Para o humanismo franciscano, não há conflito entre corpo e alma, ambos estão a serviço de uma vida livre, "porque a liberdade psicológica acompanha a liberdade ontológica e espiritual".<sup>33</sup> Apesar de utilizar uma linguagem medieval carregada das influências de sua época, percebendo o corpo como a área de domínio da alma, é possível intuir dos escritos contemporâneos a Francisco de Assis que o corpo seja um grande parceiro da alma, um cúmplice no caminho da vida.

Ao final de *Che cos'è un dispositivo?*, Giorgio Agamben salienta que "as sociedades contemporâneas se apresentam como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação" e que "o inócuo cidadão das democracias pós-industriais [...] são comandados e controlados por dispositivos até os mínimos detalhes".<sup>34</sup> Escrevendo alguns anos depois, o filósofo sul-coreano radicado na universidade alemã Byung-Chul Han tem um capítulo intitulado *Sociedade da exposição* em seu livro *Sociedade da transparência* no qual explora a relação entre os dispositivos de exposição e a configuração da mercadoria. Escrevendo sobre a nossa própria época histórica, ele salienta que "as coisas, agora transformadas em mercadorias, têm de ser *expostas* para ser, seu valor cultural desaparece em favor de seu valor expositivo".<sup>35</sup> É como se o que não

---

porque não têm condições de fazer combinações, usam qualquer peça de roupa que cumpra a sua função.

<sup>30</sup> FRANCISCO DE ASSIS, *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*, pp. 188-189.

<sup>31</sup> Cf. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. 291.

<sup>32</sup> Cf. BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 514.

<sup>33</sup> MERINO, *Humanismo franciscano*, p. 248.

<sup>34</sup> AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 32-33.

<sup>35</sup> HAN, *Sociedade da transparência*, p. 20, grifos do original.

aparecesse ostensivamente não tivesse existência. Não apenas todo ocultamento deve ser eliminado, em uma sociedade cada vez mais vigiada, mas o movimento contínuo de exposição deve ser promovido por cada um chafurdado no processo de dessubjetivação, mas com vistas à autoafirmação social-mercadológica. "Na sociedade expositiva cada sujeito é seu próprio objeto-propaganda; tudo se mede em seu valor expositivo. A sociedade exposta é uma sociedade pornográfica; tudo está voltado para fora, desvelado, despido, desnudo, exposto".<sup>36</sup> O estado de insegurança que alimenta o Estado Securitário reforçado no final do século vinte, associado ao avanço exponencial das tecnologias que ajustam eletronicamente a vida humana e o corpo biológico, depende de uma época que "pode finalmente dar-se ao luxo de navegar nua, livre de qualquer inibição", onde "não há absolutamente nada a esconder [...] tudo se rendeu à sua transparência".<sup>37</sup> Nudez em sentido figurado, porque significa simples exposição da realidade nua e crua ou da realidade que se pretende produzir para a vitrine da vida moderna, nudez corporal propriamente dita quando a própria nudez interessa ao procedimento expositor. Notemos como é justamente a parte do nosso corpo que está sempre nua, revela nossos sentimentos e permite a comunicação, que mais sofre nesse processo de conversão comercial. "Na era do facebook e do photoshop o 'semblante humano' se transformou em *face*, que se esgota totalmente em seu valor expositivo [...] é a *forma de mercadoria*",<sup>38</sup> o sorriso fácil e modelar se alastra como praga por todos os perfis, agredindo os demais que agora então na posição de concorrentes em busca da felicidade exposta. O maior prejudicado então, nesse estado de coisas, é o rosto humano, o lugar da abertura e da verdade dos seres humanos, o lugar da apropriação da própria imagem, o lugar que designa a condição mesma da política,<sup>39</sup> a verdadeira cidade dos homens, o elemento político por excelência, o componente que, se renunciado, implica na abolição de toda dimensão política.<sup>40</sup> Daí a relevância da profanação desses dispositivos de exposição. A nudez pode ser reabilitada, o caminho não está inteiramente fechado na medida em que ela não se deixa governar sem resistir, ela traz em si potencialidades contrassistêmicas.

O problema da profanação dos dispositivos – ou seja, da restituição ao uso comum do que foi capturado e separado – é, por isso, tão mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se empregam não forem capazes de intervir sobre os processos de subjetivação assim como sobre os dispositivos, para portar à luz aquele Ingovernável que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.<sup>41</sup>

O que vale para a profanação vale para a vida nua. O trabalho da profanação não seria também um trabalho de desnudamento? Uma vida nua seria uma vida que foi capaz de depor a influência desses dispositivos e está aberta ao ingovernável que constitui o antídoto da governabilidade total. Uma vida nua que seria capaz de desnudar a si mesma voluntariamente, sem qualquer apelo expositivo. Essa vida nua estaria assim na zona de contato entre o mundo ético e o mundo político, pequenos gestos de resistência, deposição e arranjo coletivo podem dar origem a uma nova política. Entretanto, escrevendo assim,

<sup>36</sup> HAN, *Sociedade da transparência*, p. 22.

<sup>37</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 94.

<sup>38</sup> HAN, *Sociedade da transparência*, p. 21, grifos do original.

<sup>39</sup> Cf. AGAMBEN, *Un paese senza volto*.

<sup>40</sup> Cf. AGAMBEN, *Il volto e la morte*.

<sup>41</sup> AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 34-35.

não estou afirmando que a transformação do mundo político dependa necessariamente de uma saída no mundo ético.<sup>42</sup> Dessa desejada vida nua dependeria uma nova política para o nosso tempo? Não, uma nova política surge quando menos se espera e não depende exclusivamente do mundo ético, pequenos e grandes gestos de resistência, bem como pequenas e grandes ações criativas, são desencadeados à margem do engajamento ético de seus atores. O sujeito revolucionário não é necessariamente o sujeito que antes se revolucionou no âmbito do pensamento e do comportamento.

Em um mundo político mosqueado de excepcionalidades e dispositivos de exceção, "no declínio inexorável do Estado-nação e na ampla corrosão das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura concebível do povo do nosso tempo", conclui com uma postura crítica Agamben em *Al di là dei diritti dell'uomo*, incluídos aí evidentemente refugiados, apátridas e todo tipo de pessoa desenraizada por razões políticas ou econômicas, mas é também "a única categoria na qual seja hoje permitido vislumbrar as formas e os limites de uma comunidade política a vir".<sup>43</sup> O refugiado é a figura exemplar do fracasso das nossas instituições políticas ao mesmo tempo em que é o retrato da condição do homem político que pode dar origem a novas experiências de comunidade política. Devemos aprender a "reconstruir a nossa filosofia política a partir desta única figura", compreendendo que o estatuto político do europeu, mas não apenas do europeu, poderia ser o de "ser-em-êxodo" e, se alguma vez no futuro for firmado esse passo coletivo, "o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é".<sup>44</sup> Um espaço político antissoberano e extraterritorial seria o ambiente de vida de um *ser-em-êxodo* que definisse a condição de ser político. Pode ser difícil, mas não é impossível, imaginar uma comunidade política mundial de peregrinos e andarilhos, de cidadãos que são *seres-em-êxodo* e tomam posição nos negócios humanos, participam da vida pública, adquirem direitos aonde quer que estejam. Os migrantes contestam as categorias de soberania e território, nos desafiam a imaginar outro mundo. Tomar o migrante como uma desejada vida nua seria reconsiderar a vida como migração, o resultado de uma escolha de travessia, a saída de um lugar para o outro, o que em última análise reproduz a condição humana mais corriqueira. Tomar a condição do estrangeiro

---

<sup>42</sup> Tocamos nesse ponto em uma questão que atravessa toda a obra de Giorgio Agamben, qual seja, o refúgio da política na ética. Leitores e interlocutores do filósofo italiano constantemente o acusam de apresentar soluções éticas para os problemas políticos que coloca. O indício mais evidente dessa tendência seria o apelo ao conceito de *forma-de-vida*. Não dá para esperar que o espaço político seja "mais ético". Depois de oferecer diagnósticos políticos que parecem fechados e sem solução possível, seria de se esperar que alternativas fossem apresentadas no mesmo terreno. Contudo, já me manifestei outras vezes nesse sentido, talvez seja exigir demais dos nossos filósofos a abertura de saídas nos becos em que nos meteram, isto é, a crítica do presente tem, por si só, um enorme valor, provocando pensamento e ação.

<sup>43</sup> AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, p. 21.

<sup>44</sup> AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, pp. 21 e 28-29. Notemos como, quando questionado sobre a consideração da noção de *êxodo* em entrevista concedida à Flavia Costa nas imediações do relançamento de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, o filósofo tem uma postura bastante dúbia. Afirmando categoricamente: "não estou muito convencido de que o êxodo seja hoje um paradigma verdadeiramente praticável", ele se deixa conduzir por referências que valorizam enfaticamente a condição de êxodo, tais como a história da relação entre a vida monástica e o Império Romano e a cidade celeste peregrina de Agostinho (cf. AGAMBEN; COSTA, 2006, p. 05). Para concluir da seguinte maneira: "está claro que uma vida separada de sua forma, uma vida que se deixa subjetivar como vida nua, não estará em condições de construir uma alternativa ao império. O que não significa que não seja possível trazer do êxodo modelos e reflexões". Se as referências estão, a ideia do êxodo não está bem explorada na sequência dos seus trabalhos.

como a condição universal seria reafirmar a estrofe do poeta italiano Francesco Nappo grifada em um muro cosmopolita de Veneza (autor cujos livros Agamben teve o prazer de prefaciar): *la patria sarà quando tutti saremo stranieri*, a pátria existirá quando todos formos estrangeiros.

O texto de Walter Benjamin que inspirou o conceito de *vida nua* de Giorgio Agamben traz uma interessante passagem sobre a real possibilidade de soluções não violentas para os conflitos do nosso mundo habitado. Não era nenhum inocente o filósofo alemão que teve a sua vida abreviada pelo cerco de soldados totalitários. Mesmo assim, em um texto elaborado entre guerras mundiais, ele afirma que a solução não violenta e extrajurídica de conflitos é sem dúvida possível: "as relações entre pessoas particulares fornecem muitos exemplos. Um acordo não-violento encontra-se em toda parte, onde a cultura do coração deu aos homens meios puros de se entenderem".<sup>45</sup> A vida dos homens orienta a vida política. "Existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do 'entendimento', a linguagem".<sup>46</sup> Possibilidade de mútuo entendimento pela linguagem, portanto, não de consenso, claro está, mas possibilidade de se estabelecer acordos mesmo que a linguagem comunique diferenças. Excesso de confiança? Apelo a uma solução mágica para a violência cotidiana? São muitos os momentos textuais em que Agamben aposta na linguagem. A referência em *Quando la casa brucia* é somente mais um deles. Lá ele coloca em relevo que "resta, na casa que queima, a língua [...], a filosofia e a poesia".<sup>47</sup> Aqui, nessas linhas, vamos deixar a possibilidade apenas apontada. Sabemos, por experiência própria compartilhada com todo leitor, que a linguagem não está isenta da violência, ela pode mesmo ser o veículo por onde a violência transita.

Quiçá seja uma espécie de messianismo a portadora da chave de leitura por cuja convocação surja outra vida nua. O robusto comentário gerado pelo filósofo romano à Carta aos Romanos de Paulo, reunido em *Il tempo che resta*, procura cruzar o seu texto messiânico com outra passagem do sétimo capítulo da Primeira Carta aos Coríntios, dirigida à comunidade que tem dúvidas em como se comportar no mundo novo da conversão. As primeiras comunidades cristãs precisam de orientação sobre aspectos doutrinários ainda incipientes entre as suas lideranças, mas também de orientações para a vida prática. Depois de uma série de admoestações, observações e conselhos, o apóstolo chega a uma passagem conclusiva na qual afirma que o tempo se abrevia e que aqueles que se converteram ao primeiro cristianismo devem viver em um estado de exigência que não exige nenhuma alteração substancial, sabendo, entretanto, que algo de absolutamente seminal foi alterado. Os que são casados devem viver como se não o fossem, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem (cf. versículos 29 e 30). A vida segue, não há abrupta interrupção naquilo que fazem, as alterações promovidas pela conversão não são tão visíveis como a princípio se poderia prever. Se há alguma relevância no modo como um convertido se apresenta no mundo dos homens, há nesse contexto uma inversão na ordem do que possui relevância. Nesse sentido, o termo *klēsis* empregado por Paulo na Carta aos Romanos não significa exatamente *chamado ou vocação profissional*, mas designa "a particular transformação que todo estado jurídico e

<sup>45</sup> BENJAMIN, *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 168.

<sup>46</sup> BENJAMIN, *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 168.

<sup>47</sup> AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, p. 17.

toda condição mundana sofrem pelo fato de serem postos em relação com o evento messiânico” e o termo *hōs mē*, traduzido como *como não* na Carta aos Coríntios, “é a fórmula da vida messiânica e o senso último da *klēsis*”.<sup>48</sup> Uma vocação que não chama a nada e chama em direção a nenhum lugar coincide assim com a condição de todo vocacionado, adiciona o filósofo italiano, temos aqui uma vocação sem conteúdo que infere alteração na vida do vocacionado simplesmente na medida em que está ele conscientemente inserido no tempo messiânico. Poderíamos aplicar a fórmula para compreender como pode afirmar-se outra vida nua? Seria possível pressentir que a outra vida nua surgirá quando a vida nua viva como se não estivesse nua? Dito de outro modo, a outra vida nua surgirá quando a nudez não seja mais um problema?

Pode ser que a condição da vida intencionalmente nua se assemelhe à vida do final do dia da cidade de Italo Calvino denominada de Leônia, cidade que se refaz todos os dias, na qual “a população acorda todas as manhãs em lençóis frescos, lava-se com sabonetes recém-tirados da embalagem, veste roupões novíssimos, extrai das mais avançadas geladeiras latas ainda intactas, escutando as últimas lenga-lengas do último modelo de rádio” porque “nas calçadas, envoltos em límpidos sacos plásticos, os restos da Leônia de ontem aguardam a carroça do lixeiro”, em um movimento repetitivo ritualizado onde “os lixeiros são acolhidos como anjos e a sua tarefa de remover os restos da existência do dia anterior é circundada de um respeito silencioso”.<sup>49</sup> Viciada em produção, exploração e consumo, a cidade se inicia materialmente a partir do zero todos os dias, consome novos objetos e vê acumular ao redor de si montanhas de objetos descartados, afundando em um vale entre cadeias de montanhas de depósitos de lixos limitados somente pelos depósitos das cidades vizinhas. “Mais do que pelas coisas que todos os dias são fabricadas vendidas compradas, a opulência de Leônia se mede pelas coisas que todos os dias são jogadas fora para dar lugar às novas”. Orbitando em torno do prazer das coisas novas e da paixão por expelir o que já fora usado, imagino que as madrugadas na cidade sejam testemunhas do trabalho frenético de entregadores de todo tipo. Quero crer que esses entregadores encontrem pessoas nuas em seus destinos, já tendo se despedido dos objetos usados. Se assim o for, a vida intencionalmente nua se assemelha a elas, apenas no momento do entardecer, quando seus habitantes deixam o que possuíam para trás, com a enorme diferença de não haver nela a expectativa de adquirir coisas novas.

---

<sup>48</sup> AGAMBEN, *Il tempo che resta*, pp. 28-29.

<sup>49</sup> CALVINO, *As cidades invisíveis*, pp. 138-139.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio; COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad. Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, v. 18, n. 1, jan./jun. 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e il giardino*. Vicenza: Neri Pozza, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. Il volto e la morte. *Quodlibet*, 03 mai. 2021. Disponível em <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-volto-e-la-morte>. Acesso em 27 fev. 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quando la casa brucia*. Macerata: Giometti & Antonello, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. Un paese senza volto. *Quodlibet*, 08 out. 2020. Disponível em <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-un-paese-senza-volto>. Acesso em 27 fev. 2023.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Willi Bolle. São Paulo: Cultrix; Universidade de São Paulo, 1986.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MERINO, José Antonio. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: FFB, 1999.

MUNDURUKU, Daniel. *Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver*. Lorena: UK'A, 2019.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua. *Revista Sofia*, v. 11, n. 02, pp. 01-16, 2022.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a controversa defesa da vida. *(des)troços: Revista de Pensamento Radical*, v. 02, n. 01, pp. 251-265, jan./jun. 2021.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*, São Paulo: LiberArs, 2014.

SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo: Rivista di Filosofia Online*, n. 15, pp. 133-147, 2014.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, pp. 56-72, 2000.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Daniel Arruda Nascimento**

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 (2010), com período de pesquisa junto à Università IUAV di Venezia (Itália), sob a orientação do professor Giorgio Agamben, com bolsa da FAEPEX/UNICAMP. Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2018). Pós-Doutorado 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](mailto:danielarrudanascimento@id.uff.br).



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Collage art, revolution, civil disobedience, uprising, faceless, no signs, utopia

# NORMAS DE GÊNERO E NORMAS JURÍDICAS: REFLEXÕES SOBRE DILDO E VIOLÊNCIA

Jailane Devaroop Pereira Matos  
Júlia Silva Vidal

## Resumo

Apoiado no *Manifesto contrasexual* de Paul Preciado, o presente artigo objetiva analisar a relação entre normas de gênero e normas jurídicas à luz dos estudos no campo de gênero e sexualidade, bem como os efeitos dessa dupla normação nos corpos que escapam. O trabalho sugere que normas jurídicas e normas de gênero não se estranham porque a maneira com a qual construímos nosso acesso epistêmico do mundo está alicerçada em verdades hierárquicas, binárias e dicotômicas que ambas reiteram e legitimam. Nesse sentido, busca-se pensar a dildotopia com uma ameaça epistêmica a desestabilizar tais lócus de saber nomardos.

## Palavras-chave

Normas jurídicas; normas de gênero; dildo; contrasexualidade.

## GENDER NORMS AND LEGAL NORMS: NOTES ABOUT DILDO AND VIOLENCE

### Abstract

Based on Paul Preciado's *Countersexual manifesto*, the article aims to analyze the relationship between gender norms and legal norms in the light of studies in the field of gender and sexuality and to analyze the effects of this double standard on the escaped bodies. The work suggests legal norms and norms of gender are not surprising because the way in which we construct our epistemic access of the world is based on hierarchical, binary and dichotomous truths that both reiterate and legitimize. In this sense, we seek to think of dildotopia as an epistemic threat to destabilize such standardized locus of knowledge.

### Keywords

Legal norms; gender norms; dildo; countersexuality.

Submetido em: 22/11/2023

Aceito em: 22/12/2023

Como citar: VIDAL, Júlia Silva; MATOS, Jailane Devaroop Pereira. Normas de gênero e normas jurídicas: reflexões sobre dildo e violência. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 121-141, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

## Introdução

O campo de estudos de gênero e sexualidade tem se movimentado no sentido de complexificar a leitura de alguns fenômenos relativos às normas jurídicas, violência e construção do sujeito. O referido movimento se encontra no lastro da construção teórica feminista relativa ao tema que se pautava, em grande medida, na compreensão dos contornos de opressão e submissão da mulher na sociedade. Ao longo do tempo, assim, as concepções relativas ao gênero procederam a uma mudança significativa de seus sentidos e implicações políticas e se articularam de sobremaneira com questões relativas à sexualidade, raça, classe e etnia, procedendo a um abandono sistemático da lógica de política identitária e alargando conceitos como "mulher" e "opressão".

No que nos interessa abordar no presente trabalho, a concepção normativa de gênero nos fornece alguns elementos importantes para a compreensão da violência contra os "corpos que escapam". Apesar das características específicas das normas jurídicas, o argumento que pretendemos demonstrar é que o direito exerce um papel ativo na produção e reprodução de normativas de gênero determinadas, e de que o desvelamento de tais impactos pode fornecer elementos significativos para o seu questionamento. Dito de outro modo, normas jurídicas e normas de gênero não se estranham porque a maneira com a qual construímos nosso acesso epistêmico do mundo está alicerçada em verdades hierárquicas, binárias e dicotômicas que ambas reiteram e legitimam.

Interessa-nos desvelar e compreender como as normas jurídicas amparam e validam as normas de gênero, bem como quais são as rotas de fuga dessa dupla normação que marca alguns corpos como normais e respeitáveis e outros como abjetos e matáveis. Nesse sentido, escolhemos pensar a figura do dildo, tal qual nos foi reapresentado por Paul Preciado, como o marco de uma outra abertura epistêmica possível para os corpos desviantes. Para ilustrar o percurso adotado, seguiremos em cinco tempos: I) apontamentos iniciais sobre as múltiplas concepções e incursões teóricas no campo de gênero; II) crítica ao direito ou apontamentos sobre a incapacidade de um campo; III) corpos que escapam e; IV) conclusões preliminares.

## 1. Normas de gênero e violência: apontamentos de um campo

De antemão, gostaríamos de pontuar que há uma diversidade de usos conceituais possíveis da palavra "gênero", sendo importante considerar que sua utilização nos vários contextos é sempre complementar e nunca excludente. Gênero é, assim, um termo polissêmico que pode fornecer elementos para pensar sobre a experiência subjetiva de cada uma de nós, apontar para a importância de se (re)pensar sobre a construção social do sexo, bem como para referir-se à trajetória pessoal, política e histórica de mulheres, ou, ainda, para apontar o binarismo relacional entre o masculino e feminino.

Além de sentidos múltiplos, "gênero" pode variar também em relação à utilização que fazemos do termo. Em um uso descritivo, "gênero" é utilizado como sinônimo de mulher, denotando que o masculino ocupa um lugar de centralidade nas reflexões teóricas e práticas. Nessa perspectiva, gênero é utilizado como síntese da realidade, ou ainda, algo

descritivo de coisas relativas à mulher. No uso causal do termo, por sua vez, gênero é utilizado como dinâmica ou fenômeno, sendo, sobretudo, uma categoria de análise da realidade.<sup>1</sup> Não nos interessa aqui exaurir todos os usos conceituais possíveis do termo, quiçá relatar sua história linear e coesa, mas sim demarcar que este é um “terreno que parece fixado, mas cujo sentido é contestado e flutuante”.<sup>2</sup>

Determinadas abordagens teóricas, mais do que propor questionamentos em torno de experiências, buscam apontar para a urgência da dominação masculina, notadamente universal e pautada por um sistema de produção e reprodução relacionado a uma natureza física e à apropriação masculina do trabalho reprodutivo feminino. O “patriarcado” seria, portanto, um conceito importante para a análise das formas de dominação masculina e violência contra as mulheres. Na esteira desse raciocínio, Pateman, nos fornece uma releitura do contratualismo moderno e aponta com maestria a existência de um contrato sexual-patriarcal que sustenta a dominação dos homens sobre as mulheres. Para a autora, em linhas gerais, foi a figura do contrato que criou a sujeição da mulher e a relegou ao espaço privado e aos afazeres domésticos.<sup>3</sup>

Inicialmente estruturado a partir de concepções de “homem e mulher”, os estudos contemporâneos no campo de gênero e sexualidade contribuíram de forma significativa para a complexificação da relação entre os gêneros, sobretudo pautados na compreensão de quais os mecanismos que atuam diretamente nos sujeitos para que eles “caibam” nos moldes do feminino e masculino.<sup>4</sup> Com o início das incursões nesse campo, gênero era entendido como descritor de duas supostas identidades subjetivas, forjadas por um caráter social, cuja identidade social era imposta em um corpo sexuado.<sup>5</sup> Com a influência significativa das feministas de terceira onda,<sup>6</sup> por sua vez, gênero foi pensado a partir de um viés interseccional com raça, classe e etnia.<sup>7</sup> Gênero foi relacionado com sistemas sociais, históricos, econômicos e políticos de fixação e legitimação do poder,<sup>8</sup> que se relacionam, ainda, com hierarquias sociais,<sup>9</sup> que informam as complexas relações entre as diversas formas de interação humana.

Nesse ponto, as elaborações teóricas voltaram-se para a construção social do “sexo” e por um afastamento radical de possíveis determinantes biológicos, ou seja, pelo apontamento de que a biologia também é um campo generificado. De tal forma que a noção de “gênero” aponta para todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é determinado por esse, muito menos se relaciona com a sexualidade.<sup>10</sup>

Apesar dessa multiplicidade de usos e entendimentos possíveis em torno da noção de gênero, no presente texto, utilizaremos uma concepção dinâmica do termo que nos auxilia a pensá-lo em sua dimensão produtiva e constitutiva de realidades em uma relação

---

<sup>1</sup> SCOTT, *Gênero*.

<sup>2</sup> SCOTT, *Gênero*, p. 28.

<sup>3</sup> PATEMAN, *O contrato sexual*.

<sup>4</sup> CORRÊA, *A categoria mulher não serve mais para a luta feminista*.

<sup>5</sup> BEAUVOIR, *O segundo sexo*.

<sup>6</sup> É importante apontar que a divisão aqui proposta possui o cunho meramente didático e, obviamente, fornece apenas elementos de compreensão de uma das múltiplas histórias possíveis do conceito.

<sup>7</sup> ANZALDÚA, *Borderlands/La frontera*; BRAH, *Diferença, diversidade e diferenciação*; LORDE, *Sister outsider*; CRENSHAW, *Demarginalizing the intersection of race and sex*.

<sup>8</sup> SCOTT, *Gênero*.

<sup>9</sup> RUBIN, *Pensando o sexo*.

<sup>10</sup> SCOTT, *Gênero*.

com as normas jurídicas. Para tanto, encontramos na concepção de gênero de Judith Butler o aporte necessário para "calibrar" aquilo que víamos e entender o efeito dessa dupla normação nos corpos que escapam.

Primeiro, parece-nos importante localizar o lastro foucaultiano nas teorias elaboradas por Judith Butler. Tal lastro se relaciona com a produção do teórico sobre os efeitos das relações de poder, que incidem não somente na produção de corpos disciplinados, como também na subjetivação, responsável pela produção do sujeito, que engendram sujeição e resistência.<sup>11</sup>

O sujeito político para Foucault, assim como para Butler, não se constitui fora do discurso,<sup>12</sup> sendo um efeito das relações de poder: "tornar-se sujeito significa ocupar um lugar (ou vários lugares) a partir do qual se pode exercer vontade e intenção. Tornar-se sujeito implica capacidade de agir diante de constrangimentos de poder que fluem através de posições de sujeito."<sup>13</sup>

Junto com Foucault, Butler dá importância para as relações de poder e os atravessamentos constituintes nos processos de subjetivação dos sujeitos. Como apontado por Salih, existe um empenho nas teorizações de Butler

[...] em questionar continuamente "o sujeito", indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são constituídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não). O "sujeito" de Butler não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação.<sup>14</sup>

A importância dada à linguística se relaciona com as influências derridianas no pensamento de Butler, de modo que, "se o sujeito é construído na linguagem e se a linguagem tal como é teorizada por Derrida é incompleta e aberta, então o próprio sujeito será igualmente caracterizado por sua incompletude".<sup>15</sup>

Para Butler, a noção de sujeito se relaciona com o papel exercido pelos (1) atos de fala, ou atos de linguagem, e com a noção de incompletude ou de (2) processualidade do sujeito. (1) Para a autora, antes mesmo de que o sujeito possa ter qualquer ato de fala, tal ato já o determina, o interpela e o nomeia, incidindo de forma direta na sua formação. Em outras palavras, o sujeito existe previamente porque a norma o institui e o nomeia. Assim, a aparição do sujeito político exige uma condição anterior, que é a norma.

O ato político para Butler começa pela interpelação, por aquele momento em que alguém diz quem você é. Tal ato pode ser entendido como um ato de poder, que também é político, e que configura o dizer para o outro quem ele é e como ele deve ser. Em linhas gerais, para você existir como sujeito é necessário a nomeação por outrem, de fora. Contudo, essa nomeação não implica considerar que o sujeito está sempre determinado, posto que é exatamente a condição de constituído que possibilita a sua agência. De fato, "podemos perguntar, e perguntamos 'eu sou esse nome?' E algumas vezes continuamos perguntando até tomarmos uma decisão sobre se somos ou não esse nome, ou tentamos encontrar um nome melhor para a vida que desejamos viver, ou nos esforçamos para

<sup>11</sup> SOUZA; MARQUES, *Rosto e cena de dissenso*, p. 23.

<sup>12</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*.

<sup>13</sup> SOUZA, MARQUES, *Rosto e cena de dissenso*, p. 23.

<sup>14</sup> SALIH, *Judith Butler e a teoria queer*, p. 10.

<sup>15</sup> BUTLER, *Subjects of desire*, p. 179.

viver nos interstícios entre os nomes”.<sup>16</sup> Segundo o pensamento de Butler, a linguagem exerce um efeito performativo no corpo no ato de ser nomeado como esse.<sup>17</sup>

Afirmar que determinados corpos são de um sexo ou de outro, por exemplo, longe de ser uma afirmação puramente descritiva, constitui-se enquanto uma demanda discursiva, uma produção de corpos de acordo com uma coerência heterossexual,

como fêmea e macho. Onde o sexo é tomado como um princípio de identidade, ele é sempre posicionado num campo de duas identidades mutuamente exclusivas e completamente exaustivas; é-se macho ou fêmea, nunca os dois ao mesmo tempo, e nunca nenhum dos dois.<sup>18</sup>

É necessário, então, reposicionar a agência dentro de uma matriz de poder, em que, na esteira da concepção foucaultiana, o discurso é constitutivo, e

o sujeito opera como uma categoria linguística que está sempre em processo de construção no interior das relações de poder. Para ela, nenhum indivíduo torna-se sujeito sem antes ter sido sujeitado ou passado por um processo de subjetivação. Tanto em Foucault como em Butler, o sujeito encontra as suas próprias possibilidades de subjetivação, construindo estratégias de resistência ou de subversão aos mandatos sociais que o limitam.<sup>19</sup>

A nomeação do ato de fala, nesse sentido, joga com uma imposição e uma possibilidade de desvio. Tal possibilidade de desvio expõe a incompletude e a (2) processualidade do sujeito enquanto um ente que não tem fim e que está em um contínuo processo de transformação. O que a nomeação significa pra Butler se relaciona diretamente com a concepção de interpelação, que significa, em linhas gerais, oferecer um nome em cima do qual continuamos trabalhando. A repetição dos nossos papéis sociais, da nossa performance – que não é intencional ou fruto de uma racionalidade anterior ao sujeito – consiste na possibilidade mesma de deslocamento. Em certo sentido é a repetição que denuncia a fragilidade de um sistema normativo. Para Butler, a norma tem que estar sempre presente, reiterada, reconfirmada, mesmo assim passível de desvios:

O sujeito reflexivo e resistente ao mesmo poder do qual é constituído é um sujeito que, por si só, não dá conta do seu próprio tornar-se, mas encontra as possibilidades para ressignificar normas, discursos, experiências e práticas sociais. Em síntese, para Butler, o sujeito é performativo, ou seja, uma produção ritualizada, uma reiteração ritual de normas, que não o determinam totalmente. Essa incompletude possibilita o processo de ruptura e a inscrição de novos significados e, conseqüentemente, a mudança de práticas e contextos.<sup>20</sup>

A repetição é fundamental para a reprodução da ordem, mas também é fundamental para a identificação, posto que o sujeito que repete a norma está exposto à possibilidade de falha, reinvenção e ressignificação. Assim, “a produção normativa do sujeito é um processo de iterabilidade – a norma é repetida e, nesse sentido, está

---

<sup>16</sup> BUTLER, *Vida precária*, p. 68.

<sup>17</sup> BUTLER, *Vida precária*.

<sup>18</sup> BUTLER, *Inversões sexuais*, pp. 98-99.

<sup>19</sup> FURLIN, *Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler*, p. 396.

<sup>20</sup> FURLIN, *Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler*, p. 397.

constantemente “rompendo” com os contextos delimitados como as “condições de produção”.<sup>21</sup> Em certo sentido, é possível afirmar que a sua repetição é tamanha que cria um deslocamento do significante, em que a repetição deixa de ser aquilo que é e passa a ser aquilo que é ressignificada; “é na citação continuada que os significados, os sujeitos e o mundo se transformam ao longo da ação”.<sup>22</sup> É possível inferir que, para Butler, a noção de subjetividade está intrinsicamente ligada à noção de ruptura. Não existiria, portanto, um sujeito exterior e superior cujo propósito seria de conferir consistência e sentido à matéria, objeto e realidade.

É nesse sentido que, para Judith Butler,<sup>23</sup> o gênero pode ser considerado como um princípio normativo de organização do campo social, que atua na produção de sentidos e inteligibilidade das práticas sociais. Norma, assim, relaciona-se com o ato de agir na realidade, que controla nossa experiência, ao mesmo tempo que garante nossa existência e funda uma realidade dentre outras tantas possíveis, em que as características da obrigatoriedade e da sanção se observam em toda sua extensão.<sup>24</sup> Gênero, assim, encontra-se diretamente relacionado a “uma tecnologia sofisticada que fabrica corpos sexuais”.<sup>25</sup> Na esteira desse raciocínio, é possível inferir que “agir de acordo com uma mulher/homem é pôr em funcionamento um conjunto de verdades que se acredita estarem fundamentadas na natureza”.<sup>26</sup> A categoria gênero pode ser concebida enquanto sucessividade de atos ou sequência de atos que estão sempre ocorrendo, como, igualmente, algo “não natural”:

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.<sup>27</sup>

Assim, a normatividade de gênero é composta por dois mecanismos: o binarismo, no qual se defende a concepção de gênero mediante uma dualidade e a heterossexualidade compulsória. Tais mecanismos ilustram a cultura ocidental heterocentrada, em que o corpo binário está a serviço da reprodução sexual<sup>28</sup> e em que a heterossexualidade dá sentido às diferenças entre os gêneros. Dessa forma:

[...] a complementariedade natural seria a prova inquestionável de que a humanidade é necessariamente heterossexual e que os gêneros só têm sentido quando relacionados às capacidades inerentes de cada corpo. Através das performances de gênero, a sociedade controla as possíveis sexualidades desviantes. Será a heterossexualidade que justificará a necessidade de se alimentar/produzir cotidianamente os gêneros binários, em processos de retroalimentação. Os gêneros inteligíveis estão condicionados à heterossexualidade e esta precisa da complementariedade dos gêneros para justificar-se como norma.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 237.

<sup>22</sup> FURLIN, *Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler*, p. 398.

<sup>23</sup> BUTLER, *Deshacer el género*, 2006.

<sup>24</sup> NICÁCIO; VIDAL, *Juridicidade e gênero*.

<sup>25</sup> PRECIADO, *Manifiesto contrassexual*, p. 29.

<sup>26</sup> BENTO, *A reinvenção do corpo*, p. 93.

<sup>27</sup> BUTLER, *Deshacer el género* p. 59.

<sup>28</sup> PRECIADO, *Manifiesto contrassexual*.

<sup>29</sup> BENTO, *A reinvenção do corpo*, pp. 45-46.

O campo normativo de gênero se constitui e é constitutivo desse conjunto de normas sociais que reitera o caráter reificador, excludente e abjeto de determinadas condutas e experiências de corporeidade. É na esteira desse raciocínio que a concepção normativa de gênero fornece subsídios importantes para a compreensão da violência contra corpos descontínuos<sup>30</sup> enquanto resposta social a determinadas experiências. Assim, "a norma diz respeito a todos/as, e quem não se mostrar apto a ser normalizado torna-se digno de repulsa e reprovação, ocupando um grau inferior ou nulo de humanidade".<sup>31</sup> Judith Butler, em entrevista<sup>32</sup> concedida à televisão francesa em 2006, analisa um episódio de agressão ocorrido na cidade de Maine (USA) e inicia um questionamento sobre o alcance das normas de gênero. Segundo o relato, um rapaz que andava movimentando os quadris da esquerda para a direita, como um rebolar, aparentando um jeito "feminino", foi brutalmente assassinado por três rapazes que o jogaram por de cima de uma ponte. Butler, então, inicia suas reflexões sobre o caso: "Por que este jeito de caminhar é tão perturbador para os outros meninos que eles sentiram que deveriam negar esta pessoa, apagar os vestígios desta pessoa, diante daquele andar, de qualquer jeito?".<sup>33</sup> Ao tentar responder esse questionamento, a filósofa atribui a ação, em linhas gerais, a um extremo e profundo pânico ou medo atrelado às normas de gênero.

A concepção normativa de gênero de Butler,<sup>34</sup> assim, aponta para a contingência da desse conjunto de normas sociais. A que nos interessa no presente artigo a concepção de gênero enquanto norma, é profícua para compreensão de alguns fenômenos sociais relacionados ao direito, violência, dildo e aos corpos que escapam.

## 2. Normas jurídicas e de gênero: crítica de uma violência epistêmica

Compreendendo as normas de gênero como esse conjunto de discursos que constantemente produzem um efeito de realidade e, nesse sentido, compreendendo também a relevância da linguagem como campo político importante no qual há, como nos ensinou Monique Wittig, um entrelaçamento de discursos de poder que "se agregam, se interpenetram, sustentam, reforçam, se autoengendram e engendram outros",<sup>35</sup> interessa-nos compreender como as normas de gênero se atrelam ao medo (afeto político reiterado ao menos desde a matriz hobbesiana) e como esse medo pode ser capaz de chegar ao extremo de aniquilar vidas, engendrando assassinatos e os mais variados crimes de ódio contra os corpos e existência dissidentes das normas hegemônicas pressupostas para a relação gênero-sexo-sexualidade destruindo seus rastros e deslegitimando a existência das diferenças que nos perpassam. Seriam as normas de gênero aquilo que nos circunscreve em nosso medo do desconhecido, do Outro, ou seriam, na verdade, parte daquilo que produz esse medo? Dito de outra forma, as normas de gênero apenas nos aprisionam no medo ou é um dos elementos que gera o medo em nós?

---

<sup>30</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*.

<sup>31</sup> PRADO; JUNQUEIRA, *Homofobia, hierarquização e humilhação social*, p. 60.

<sup>32</sup> JUDITH..., 2006. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=x1A31NX5MM>.

<sup>33</sup> JUDITH..., 2006. (1min).

<sup>34</sup> BUTLER, *Deshacer el género*.

<sup>35</sup> WITTIG, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, p. 46.

Estamos certas de que muitas abordagens teóricas e conceituais poderiam vir em nosso auxílio para nos ajudar a tornar distinguíveis algumas respostas possíveis a essas questões como, por exemplo, a psicologia, a sociologia, a antropologia e tantas outras que se incubem em pensar as interações humanas e seu meio. No entanto, escolhemos construir o entendimento sobre essas questões a partir de sua interseção com outra esfera normativa: o direito. O que nos move nesse sentido é o desejo de compreender se há uma relação entre as normas de gênero e as normas jurídicas e, em havendo, qual é o ponto dessa interseção? O que elas partilham em comum? Desvelar a existência de um contrato-sexual ocultado na gênese da produção político-jurídica da modernidade explicaria essa relação? Como podemos romper com as práticas reais de aniquilamento das vidas capturadas em tal contrato apenas pela sua completa exclusão? O caminho que Preciado<sup>36</sup> nos aponta é potente nesse sentido? Um pensamento político-jurídico gestado a golpes de dildo<sup>37</sup> daria conta de romper com as normas de gênero e com sua legitimação jurídica? Preciado nos convida a pensar o dildo como aparato filosófico capaz de revelar outras epistemes possíveis. Golpes de dildo, nesse sentido, refere-se, na linha da *desconstrução*, a uma outra forma de fazer operar o pensamento filosófico.

O que primeiro nos salta aos olhos na busca por essa interseção possível entre normas de gênero e normas jurídicas é que o direito se alimenta, antes de tudo, de um desejo de norma, de normalização e normatização que ele mantém e do qual surge. A palavra direito já nos dá essa dimensão:

Derivado do latim *directum*, do verbo *dirigere* (dirigir, ordenar, endireitar), quer o vocabulário, etimologicamente, significar o que é reto, o que não se desvia, seguindo uma só direção, entendendo-se tudo aquilo que é conforme a razão, à justiça e à equidade [...] objetivamente considerado, em qualquer aspecto em que se apresente, em seu estado prático ou empírico, em seu estado legal, instintivo, costumeiro ou legislativo, ou ainda em seu estado científico, doutrinário, mostra-se um fenômeno de ordem social, sendo assim, em qualquer sentido, uma norma de caráter geral, imposta pela sociedade, para ordem e equilíbrio de interesses na própria sociedade.<sup>38</sup>

A partir de tal definição se constrói toda a teoria de uma suposta relação entre ordem, justiça e direito, fazendo com que esse seja visto como "um espaço para afirmar a liberdade e construir alternativas para a emancipação social em meio à luta pela igualdade".<sup>39</sup> No entanto, na esteira das análises críticas do direito levada a cabo por autores como Walter Benjamin (1892-1940) e Giorgio Agamben, podemos afirmar que sua carga de normalização e normatização tem, na maioria das vezes, caminhado na contramão das garantias de liberdades e servido de afiançador e legitimador de ordens de normatividades sociais excludentes, como a citada norma de gênero e sua performance heterocentrada repetida em textos legais afetos aos direitos civis e previdenciários, por exemplo.

Acreditamos que, embora se apresente como o baluarte das igualdades legais, o direito sabota a si mesmo (ou revela seu caráter genesíaco?) logo que toma a vida como seu objeto primeiro de intervenção e legitimidade. As declarações de direitos geradas no

<sup>36</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*.

<sup>37</sup> Preciado nos convida a pensar o dildo como aparato filosófico capaz de revelar outras epistemes possíveis. Golpes de dildo, nesse sentido, refere-se, na linha da *desconstrução*, a uma outra forma de fazer operar o pensamento filosófico.

<sup>38</sup> SILVA, *Vocabulário jurídico conciso*, p. 263.

<sup>39</sup> OST, *O tempo do direito*, p. 14.

pós-guerra dão o tom do que queremos demonstrar, haja vista que com a garantia de resguardar a dignidade humana,

os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se.<sup>40</sup>

Essa entrada paradoxal da vida nos cálculos do poder jurídico-estatal marca a nova centralidade do corpo nesta terminologia e o enquadra como um elemento bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano jurídico-estatal quanto das liberdades individuais inalienáveis.<sup>41</sup>

O direito, nesse sentido, ao capturar a vida e tomar o corpo como *locus* de sua intervenção, nos enreda em sua exceção normativa na qual a ideia de alteridade se constitui como "práxis racional da violência".<sup>42</sup> Ao se estabelecer a partir da fixação de fronteiras entre o legal e o ilegal, o legítimo e o ilegítimo e sustentar os seus correlatos de culpa e expiação na ideia de igualdade legal, o direito valida e legitima outras tantas fronteiras como o *modus operandi* da liberdade e da definição de direitos. Pensando o estabelecimento de fronteiras como uma das marcas de instituição do direito, Walter Benjamin pode nos legar a compreensão de que

onde se estabelece fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos. E estes são, de maneira demoniacamente ambígua, direitos "iguais": para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida. Aqui aparece, em sua primordialidade terrível, a mesma ambiguidade mítica das leis que não podem ser "transgredidas" de que fala Anatole France quando diz: "Elas proibem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes".<sup>43</sup>

Trata-se, pois, de estabelecer diferenças, binariedades e cisões dicotômicas para, em seguida, revesti-las de uma igualdade neutra, demonstrando, além de um desejo pelo separado, o poder da violência instituidora do direito.<sup>44</sup> Há, parece-nos, uma violência que atravessa e irmana as duas estruturas normativas. Normas jurídicas e normas de gênero não se estranham porque a violência com a qual construímos nosso acesso epistêmico do mundo está alicerçada em verdades binárias, hierárquicas e dicotômicas que ambas reiteram e legitimam. Foucault descreve com maestria a violência real que marca o nascedouro da norma como lei:

---

<sup>40</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 118.

<sup>41</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 121.

<sup>42</sup> DUSSEL *apud* MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 68.

<sup>43</sup> BENJAMIN, *Para uma crítica da violência*, p. 149

<sup>44</sup> A violência instauradora do direito é amplamente debatida por Walter Benjamin em seu ensaio *Para uma crítica da violência* no qual o autor demonstra e analisa a violência que põe e a violência que mantém o direito, denominada por Benjamin de *violência mítico-jurídica*. Em sua lição, o direito opera mediante duas ordens de violência: i) a *violência sancionada* – que ele autoriza e toma para si como portador legítimo e ii) a *violência não-sancionada* – que remete a tudo que escapa a seu domínio e, portanto, lhe ameaça. Entretanto, como "o direito não aceita a existência de uma violência além dele, [...] toda ação violenta que lhe escapa é rotulada de ilegal e, com essa definição, reinscrita no direito" (SILVA, *Walter Benjamin e o Direito*, p. 210) e assim, a *violência não-sancionada* é introduzida no direito pela sua exclusão.

As leis não nascem da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.<sup>45</sup>

No mesmo sentido, as normas enquanto padrão regulador do gênero e da sexualidade também surgem da violência que estabelece diferenças, binariedades e cisões dicotômicas e, enquanto as normas jurídicas marcam o legal/ilegal, dentro/fora, vencedor/vencido, as normas de gênero e sexualidade marcam o normal/anormal, aceitável/abjeto. Em suma, o que um pensamento normado faz é estabelecer cisões e hierarquias em que há apenas diversidades e diferenças.

Essa construção que se pauta pela primazia de uma diferenciação asséptica, alienada e alienante de nossas potências interativas marcam as duas esferas normativas – jurídica e de sexo-gênero – permitindo uma relação de retroalimentação entre elas, eis o que as une. Tal primazia parece-nos fruto de um medo irracional do lobo devorador de homens<sup>46</sup> e que, por medo, devora o que teme. Talvez seja por isso que o assassinato da criança que se diverte lavando vasilhas não gera comoção e/ou reflexões potentes capazes de subverter a lógica das violências contra os corpos dissidentes das normas de gênero por seus perpetradores. O medo de perder a própria existência como *significante mestre*<sup>47</sup> a justifica e legitima. Isso porque a naturalização das normas de gênero acoberta sua face contingente fazendo com que as existências a elas aderentes se coloquem como agentes dos discursos (significantes mestres) e das práticas legítimas e assim, merecedoras de viver em detrimento daquelas existências que escapam a tal naturalização e são tomadas por vidas abjetas e não dignas de serem vividas.

Cabe-nos tornar clara a frieza da operação lógico-racional que transforma uma compreensão de mundo construída em um dado tempo e espaço histórico – portanto, limitada e circunscrita – em algo que se apresenta como fruto da “natureza” das coisas e, como tal, possuidor de validade universal ou universalizável. O legal jurídico e o normal no sexo-sexualidade-gênero não existem fora desse vício epistêmico que nos leva a tornar hegemônico, necessário e universal algo que é contingente, fluido, que se desfaz, esvai e se reinventa em todo *agora* no qual é chamado a se manifestar.

### 3. Resistência contrassexual

Para preservarmos as vidas que escapam às normas, parece-nos, precisamos denunciar os limites normativos e, com igual urgência, construir outras epistemes possíveis. Ou ainda, precisamos dar voz e vez às epistemes plurais que já estão aí e nos constituem, a despeito do direito e das normas de gênero. E, é nessa perspectiva que aqui convidamos o dildo a falar, como instância de uma outra episteme.

<sup>45</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 43.

<sup>46</sup> Referimo-nos a esse mito fundante da modernidade presente na teoria hobbesiana e sua introjeção do medo como o afeto político por excelência. Uma das marcas do seu pensamento foi a popularização da expressão *Homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem) criada pelo dramaturgo Plauto (254-184 a.C).

<sup>47</sup> Conceito lacaniano que designa as marcas impressas no aparelho psíquico capaz de ordenar e gerar o efeito de sentido e significação revelando a posição subjetiva do sujeito.

Na obra *Manifesto contrassexual* Paul Beatriz Preciado retira o dildo de seu local habitual entre *sex shop*, gavetas, armários, ânus e vaginas para fazê-lo existir enquanto uma categoria filosófica que “denuncia as naturalizações geradas pelo modelo heterossexual hegemônico” e que, no mesmo ato, coloca em questão a aviltante “assimetria que existe entre homens e mulheres no acesso à sexualidade”. Mediante *desconstrução*, o dildo é rerepresentado ao mundo com seu campo de uso, ação e significado expandidos. É ele que com sua plasticidade quase-orgânica introduz a ruptura epistemológica capaz de “denunciar a pretensão do pênis de se fazer passar pelo falo”<sup>48</sup> e, no mesmo movimento, nos evoca a abandonar outras tantas hipostasias que paralisam e subalternizam as nossas potências político-corpóreas.

Reconhecendo todo o incômodo que o dildo gerou e pode gerar entre as feministas ortodoxas para as quais “toda representação do falo é considerada sinônimo do poder heterossexualista sobre a mulher /a lésbica”,<sup>49</sup> Preciado aponta, com perspicaz e ironia, que o terror tanto de feministas antidildo quanto de homofóbicos repousam sobre um mesmo pressuposto: a falsa percepção de que “todo sexo hétero é fálico, e todo sexo fálico é hétero”.<sup>50</sup> Tal perspectiva elege o pênis como o falo por excelência e ignora a plasticidade sexual dos corpos e é a essa paralisia do pensamento que o dildo busca romper. Como afirma Preciado:

Se o dildo é disruptivo, não é porque permite à lésbica entrar no paraíso do falo, mas porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle. O dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação prostética de seu contorno. Talvez ele indique que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos ou femininos) já tenham sofrido um processo semelhante de transformação plástica.<sup>51</sup>

Marcando sua diferença em seu fazer filosófico, o dildo opera uma paródia subversiva recitando a heterossexualidade “ao invés de repudiá-la com base em conceitos essencialistas como *patriarcado*”,<sup>52</sup> por exemplo. O que fica claro nesse outro fazer que o dildo anuncia é que o “dildo não é o falo e não representa o falo porque o falo, digamos de uma vez por todas, não existe”.

É no reino de uma comunidade contrassexual, como apresentada por Preciado, que é possível filosofar a golpes de dildos – não apenas para fazer ruir os ídolos, como propunha Nietzsche,<sup>53</sup> mas, sobretudo, para abrir o ânus,<sup>54</sup> para escapar do medo que nos ameaça sempre que o desconhecido se apresenta. É a golpes de dildos que a norma de gênero, a supremacia masculina, a assimetria no acesso à sexualidade para homens e mulheres e a heterossexualidade compulsória podem ser enfrentadas a rigor. Esse tropo<sup>55</sup>

<sup>48</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 76.

<sup>49</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 77.

<sup>50</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 77.

<sup>51</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, pp. 78–79.

<sup>52</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 85.

<sup>53</sup> Para saber mais a respeito, cf.: NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas*.

<sup>54</sup> Abrir o ânus é, em absoluto, a melhor maneira de dizer: abandonar o medo! Lembramos aqui como o “cu” facilmente se associa a experiências de medo em nossa linguagem corriqueira, a expressão popular “quem tem cu tem medo” demonstra bem essa associação. (PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 80).

<sup>55</sup> Recurso linguístico que emprega as palavras em sentido diverso do habitual.

marginal reconfigura a verdade sobre o sexo sem negar o paradoxo inafastável de todas as resistências – ser uma afirmação daquilo que nega. A metodologia da dildotopia de Preciado reconhece aquilo que Judith Butler tão bem nos demonstrou em seu *A vida psíquica do poder*: a norma apenas existe e se coloca como tal porque é repetida, a norma é o efeito de sua reiterabilidade.

Em Butler, a reiterabilidade que gera a norma "temporaliza as condições de subordinação"<sup>56</sup> dos sujeitos aos poderes postos e, na mesma medida, permite-nos compreender que essas condições "não são estruturas estáticas",<sup>57</sup> mas sempre ativas e produtivas. O que implica em dizer que mesmo ao reconhecermos e afirmarmos que a oposição à norma está implicada na norma, ainda assim podemos a ela nos opor por meio da própria reiteração, mas uma *reiteração diferida*, posto que nenhuma repetição é a mesma a cada vez. É nesse sentido que o dildo dirige o pênis contra si mesmo, vez que o sexo de plástico é, ao mesmo tempo, "a cópia exata e o que é mais alheio ao órgão".<sup>58</sup> Nas palavras de Preciado, o que chamamos de *reiteração diferida* aparece como uma especialidade desse tropo marginal:

O dildo desvia o sexo de sua origem "autêntica" porque é alheio ao órgão que supostamente imita. Estranho à natureza e produto da tecnologia, comporta-se como uma máquina que não pode representar a natureza senão sob o risco de transformá-la. O dildo é o outro malvado. É a "morte" que espreita o pênis vivo. Aterroriza. Relegado até agora à categoria de imitação secundária, o novo sexo-de-plástico abre uma linha de evolução da carne alternativa à do pênis. Mas o dildo é também sinônimo de impotência, de alienação, de ausência de ereção, de perda de controle. Dessa maneira, está mais próximo da representação do século XIX da sexualidade feminina do que masculina. Dessa forma, poderia parecer que ter um orgasmo com um dildo é como estar possuído por um objeto. Perder a soberania sexual para ganhar, por fim, um prazer plástico. Assim, o dildo se torna, pouco a pouco, um vírus que corrrompe a verdade do sexo. Não é fiel à natureza dos órgãos. É o servo que se rebela contra o dono e, propondo-se como via alternativa de prazer, torna irrisória a autoridade deste. Não existe utilização natural do dildo. Não há orifício que lhe esteja naturalmente reservado. A vagina não lhe é mais apropriada que o ânus.<sup>59</sup>

É, pois, no golpe "dildesco" que mora nossa capacidade real de deslocamento, travessia e transmutação das contradições discursivas e epistemológicas que engendraram os saberes jurídicos, médicos, psiquiátricos e tantas formas administrativas de aniquilamento das diferenças múltiplas e multiplicáveis de que um corpo é capaz em sua expressão de vida, sexual ou não. E, sim, há uma miríade de tropos marginais que, produzindo um gozo de plástico, alicerçam as rotas de desvio da claustrofobia normalizadora e normatizadora em que o gênero e o jurídico repousam. O deslocamento provocado pelo dildo, assim, ao instaurar em nossos corpos novos prazeres contra a normalização do feminino e masculino nos fornece uma potente tecnologia de resistência e subversão à lógica heteronormada.

Desafiar a norma – jurídica e/ou de gênero – em tempos de uma dildocracia possível pressupõem um abandono consciente e seguro da categoria de *patriarcado* ao mesmo tempo em que se reconhece o sexo como uma categoria biopolítica. A noção de patriarcado, apesar de fornecer elementos importantes para a compreensão da violência

<sup>56</sup> BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 25.

<sup>57</sup> BUTLER, *A vida psíquica do poder*, p. 25.

<sup>58</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 82.

<sup>59</sup> PRECIADO, *Manifesto crontrassexual*, p. 82.

contra "mulheres", parece-nos restrita no que toca à análise de fenômenos de regulação sociais que são complexos, bem como da própria noção de "mulheridade". O reposicionamento crítico em relação à categoria implica, portanto, em levar às últimas consequências o que nos diz Preciado na citação abaixo:

O sexo, como órgão e prática, não é nem um lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afectos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas. A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual.<sup>60</sup>

Não nos parece possível enfrentar ou superar os efeitos nefastos e deletérios experimentados por existências não encaixáveis nesse modelo higienista de matriz sexo-gênero, travando uma discussão a partir do patriarcado, uma vez que ele cai e pressupõe os mesmos essencialismos que julga combater. Em contrapartida, a sociedade contrassexual, e a centralidade descentralizada do dildo que a caracteriza, parece-nos a categoria mais propícia a um enfrentamento real e efetivo, já que nela "os códigos da masculinidade e da feminilidade se transformam em registros abertos à disposição dos corpos falantes no âmbito de contratos consensuais temporários",<sup>61</sup> sendo, assim, por definição, uma sociedade contra essencialista.

E, por ser não essencialista, a contrassexualidade acaba sendo também não idealista, de modo que não devemos compreendê-la como um modelo utopista, mas como marca do real e concreto que escapa aos processos normalizados de representação de sexo-gênero. Nas palavras de Preciado, "a contrassexualidade não fala de um mundo por vir; ao contrário, lê as marcas daquilo que já é o fim do corpo, tal como este foi definido pela modernidade",<sup>62</sup> a sociedade contrassexual não virá, ela já é/está e inscreve-se em uma temporalidade duplicada:

A contrassexualidade joga sobre duas temporalidades. A primeira, uma temporalidade lenta na qual as instituições sexuais parecem nunca ter sofrido mudanças. Nela, as tecnologias sexuais se apresentam como fixas. Tomar emprestado o nome de "ordem simbólica", de "universais transculturais" ou, simplesmente, de "natureza". Toda tentativa para modificá-las seria julgada como uma forma de "psicose coletiva" ou como um "Apocalipse da Humanidade". Esse plano de temporalidade fixa é o fundamento metafísico de toda tecnologia sexual. Todo o trabalho da contrassexualidade está dirigido contra, opera e intervém nesse âmbito temporal. Mas há também uma temporalidade do acontecimento na qual cada fato escapa à causalidade linear. Uma temporalidade fractal constituída de múltiplos "agoras", que não podem ser o simples efeito da verdade natural da identidade sexual ou de uma ordem simbólica. Tal é campo efetivo em que a contrassexualidade incorpora as tecnologias sexuais ao intervir diretamente sobre os corpos, sobre as identidades e sobre as práticas sexuais que destes derivam.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 25.

<sup>61</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 35.

<sup>62</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 24.

<sup>63</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 24.

A implicação concreta dessa assertiva é que a contrassexualidade se perfaz na esteira daquilo a que se contrapõe. Não negando a realidade dada, mas expandindo-a ao infinito multiplicável, gerando “contaminações” que descortinam e borram os limites dos discursos normativos que buscam enquadrar e delimitar nossos corpos, sexos e gêneros em estruturas fixas e invioláveis. A sua dildotopia, por exemplo, “recita a heterossexualidade de forma subversiva ao invés de repudiá-la com base em conceitos essencialistas”.<sup>64</sup> Reconhece que o corpo foi tomado como espaço de opressão, de construção biopolítica, mas está muito mais interessado em tomá-lo como centro de resistência, como um campo de contraprodução de prazer no qual é possível, com apelo ao sexo de plástico, demonstrar a plasticidade do sexo,<sup>65</sup> eis a potência dildesca:

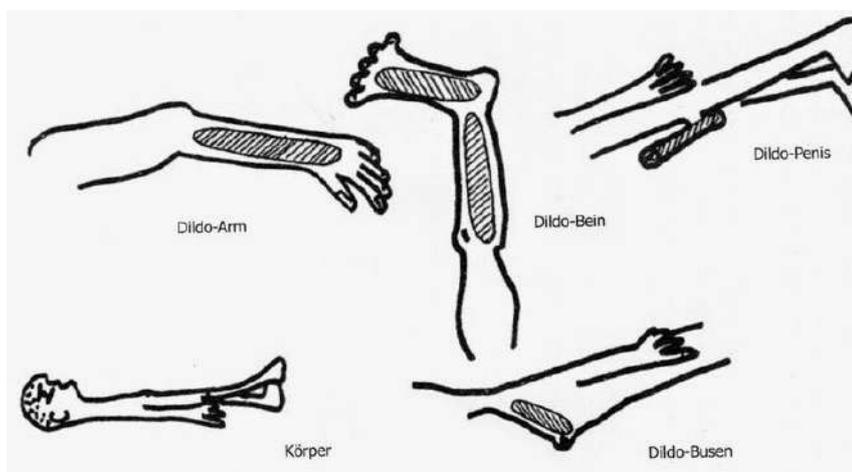


Figura 1 - Dildotopia. Fonte: Preciado (2014).

Denunciar, expor e viver a plasticidade do sexo, do gênero e da sexualidade põem fim à “natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros”<sup>66</sup> e aponta a contrassexualidade como a substituição possível dos contratos sexuais “heterocentrados, cujas performatividades normativas foram inscritas no corpo como verdades biológicas”.<sup>67</sup>

Sem dúvida, há uma contradisciplina sexual em curso levada a cabo por corpos que “renunciam a identidade sexual e aos benefícios sociais, econômicos e jurídicos”<sup>68</sup> que lhe corresponde. A história e a vida real estão repletas de exemplos de corpos que escapam, corpos que desafiam o medo e onipotência das fronteiras negociando os efeitos permanentes de hibridações variadas.

A retomada do corpo, assim, enquanto centro da política de “desterritorialização da heterossexualidade”<sup>69</sup> se relaciona diretamente com processos de resistência que se encontram no cerne da sua política de multidões *queer*. Nas palavras do autor:

Esse processo de “desterritorialização” do corpo obriga a resistir aos processos do tornar-se “normal”. Que existam tecnologias precisas de produção dos corpos

<sup>64</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 85.

<sup>65</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*.

<sup>66</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 21.

<sup>67</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 21.

<sup>68</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 21.

<sup>69</sup> PRECIADO, *Multidões queer*, p. 14.

"normais" ou de normalização dos gêneros não resulta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Pelo contrário, porque porta em si mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, a multidão queer tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual.<sup>70</sup>

Essa potência de resistência é abordada por Butler<sup>71</sup> ao propor uma alternativa para as teorias do homem e do direito, notadamente liberais, pautadas por um ideal de autossuficiência e independência total. Butler propõe o abandono da concepção de união a partir do viés identitário, para o fazer político em grupo em que a sobrevivência está diretamente relacionada com a consciência radical da dependência.<sup>72</sup> Para a autora, a consciência da dependência nos leva a consentir sobre a nossa condição de vulnerabilidade, sendo que os dois termos andam, necessariamente, juntos. A autora propõe, dessa forma, uma inversão na forma de olhar o campo político, em que a vulnerabilidade em si não é um problema, mas sim a exploração dessa condição por atores e instituições com fins específicos.<sup>73</sup>

Como proposta de saída ou de refúgio da violência Butler retorna novamente à dependência e aponta para um "imaginário igualitário que capta a interdependência das vidas",<sup>74</sup> de modo que o combate a tais violências seja feito via a prática de resistência de coletivos e corpos. A consciência da vulnerabilidade e da nossa interdependência, assim, constituem-se como potência de união de corpos que resistem.

## Conclusões preliminares

A guisa de encerramento textual – que em nada denota uma conclusão geral do tema em disputa – salientamos que, ao complexificar a leitura de alguns fenômenos relativos à violência e ao direito, os estudos de gênero, sexualidade e sexo, que abrem mão dos essencialismos, nos lega um olhar que delinea a desnormalização e a desnormalização como caminhos promissores nos quais todas as potências de existência de um corpo ganham validade política-social.

Ademais, por buscar uma *desconstrução complementar* que não nega, mas apenas complementa e hibridiza o já existente, tais estudos acabam por marcar uma ruptura com as bases fundantes das normas jurídicas e epistêmicas que sustentam as estruturas heteronormadas. Assim, onde o direito diz *fronteira*, nós dizemos *dildo!*. Onde as normas de gênero dizem *masculino/pênis*, *feminino/vagina*; *menino/futebol*, *menina/lavar vasilhas*, nós dizemos *dildo!* Dizemos "deslocamento do suposto centro orgânico de produção sexual para um lugar externo ao corpo" e traímos os órgãos anatômicos deslocando-os "para outros espaços de significação (orgânicos ou não, masculinos ou femininos) que vão ser ressexualizados por proximidade semântica".<sup>75</sup> E, como não poderia deixar de ser, onde muitxs dizem *patriarcado*, nós dizemos *dildo!*

<sup>70</sup> PRECIADO, *Multidões queer*, p. 14.

<sup>71</sup> BUTLER, *A força da não violência*.

<sup>72</sup> BUTLER, *A força da não violência*, pp. 46-47.

<sup>73</sup> BUTLER, *A força da não violência*, p. 50.

<sup>74</sup> BUTLER, *A força da não violência*, p. 155.

<sup>75</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 81.

Na esteira de Pateman, compreendemos que "a maioria das feministas que defende o abandono do termo 'patriarcado' o faz por achar que esse conceito é inoportuno e a-histórico".<sup>76</sup> Nós, no entanto, reconhecemos que ele tem sua validade ao denunciar situações de violências em dado tempo/circunstância, mas o afastamos em virtude de sua incapacidade em ser operativo o suficiente para suscitar alterações nessa ordem de coisas, vez que seu aparato epistêmico padece dos mesmos vícios essencialistas das ordens de gênero e de heterossexualidade que busca superar.

Acreditamos que tomar mão de recursos desconstrutivistas, contaminando os discursos jurídico-filosóficos e questionando seus limites e fronteiras, bem como suas relações com os discursos médicos, legais e/ou técnicos é mais potente. Daí a força operativa do dildo, essa ameaça epistêmica que se encontra em toda parte. Logo, "não precisamos de uma origem pura da dominação masculina e heterossexual para justificar uma transformação radical"<sup>77</sup> da compreensão de sexo-gênero-sexualidade. Basta-nos um tropo marginal que nos indique a plasticidade sexual dos corpos, afetos e desejos para criarmos e reconhecermos as rupturas, as fendas, as aberturas e os ânus como morada de outras relações possíveis em que o medo não seja o afeto central.

---

<sup>76</sup> PATEMAN. *O contrato sexual*, p. 52.

<sup>77</sup> PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 23.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ALVES, Maria Elisa. Menino teve fígado dilacerado pelo pai, que não admitia que criança gostasse de lavar louça. *O Globo*, Rio de Janeiro, 05 mar. 2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/menino-teve-figado-dilacerado-pelo-pai-que-nao-admitia-que-crianca-gostasse-de-lavar-louca-11785342>. Acesso em: abr. 2018.

ANZALDÚA, Gloria Evangelina. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. V. I. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Org., apr. e not. Jeanne Marie Gagnebin; Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. *Cadernos Pagu*, v. 26, pp. 329-376, 2006.

BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*. São Paulo: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006.

BUTLER, Judith. Inversões sexuais. In: PASSOS, Izabel C. Frieche. (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. Nova York: Columbia University, 1999.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CORRÊA, Sônia. A categoria mulher não serve mais para a luta feminista. *Sur* 24, v. 12, n. 24, pp. 215-224, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé W. Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: edições Loyola, 23. Ed, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

FURLIN, N. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 2, 2013.

*JUDITH Butler*: philosophe en tout genre. 2006. [Filme] Direção: Paule Zajderman. s.l.: Arte France & Associés. 1 vídeo (2 min). Publicado por Núcleo de Psicologia Política da UFMG. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=xl1A31NX5MM&ab\\_channel=nppufmg](https://www.youtube.com/watch?v=xl1A31NX5MM&ab_channel=nppufmg). Acesso em: jan. 2023.

LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-políticos-epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, pp. 66-80, jan-abr, 2014.

NICÁCIO, Camila S.; VIDAL, Júlia S. Juridicidade e gênero: breve análise sobre múltiplas faces da punição. In: GUERRA, Andréa; OTONI, M.; PENNA, P. (Org.). *A criminologia em questão*. V. I. Belo Horizonte: Scriptum, pp. 343-367, 2017.

OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Edusc, 2005.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PRADO, M. A. M.; JUNQUEIRA, R.D. Homofobia, hierarquização e humilhação social. In: VENTURINI, G. BOKANY, V. (Org). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, pp. 51-71, 2011.

PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. Trad. Maria Paula G. Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, pp. 11-20, jan.-abr. 2011.

RUBIN, Gayle. *Pensando o sexo*: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1582/gaylerubin.pdf?sequence=1>. Acesso em: abril de 2018.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, pp. 71-99, 1995.

SILVA, De Plácido e. *Vocabulário jurídico conciso*. Atualizadores Nagib Slaibi Filho e Gláucia Carvalho. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

SILVA, Jailane Pereira da. *Walter Benjamin e o direito: violência pura como estado de exceção efetivo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

SOUZA, F.C.V.; MARQUES, A. C. S. Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político. *Questões transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*, v. 4, n. 7, jan.-jun. 2016.

WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. 2. ed. Barcelona: Egales, 2010.

## **SOBRE AS AUTORAS**

### **Jailane Devaroop Pereira Matos**

Doutoranda em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestra em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em Direito pela FEAD. Integrante do Grupo de Pesquisa O estado de exceção no Brasil contemporâneo. *E-mail:* [jailanesilva@yahoo.com.br](mailto:jailanesilva@yahoo.com.br).

### **Júlia Silva Vidal**

Doutoranda em Direito pela Universidade de Brasília. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em Direito pela UFMG. Pesquisadora do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT. *E-mail:* [jusvidal@gmail.com](mailto:jusvidal@gmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, disobedient power, digital art, abstract, revolution, resistance, democratic, utopia, radical thought

# BIOPOLÍTICA

## DESENVOLVIMENTO, INSEGURANÇA, EXCLUSÃO E VIOLÊNCIA

Jairo Marchesan  
Krishna Schneider Treml  
Sandro Luiz Bazzanella

### Resumo

O objetivo deste artigo é compreender o controle e a violência exercida pelo Estado por meio dos instrumentos jurídicos e da racionalidade dos dispositivos econômico-políticos e suas implicações sobre o desenvolvimento regional. A partir dos escritos de Michel Foucault, Giorgio Agamben e Maurizio Lazzarato, faz-se permissível estabelecer uma relação ambígua e complexa na qual o Estado – alicerçado em injunções jurídicas e dispositivos econômico-políticos – exerce uma violência institucionalizada que não apenas determina condutas, mas segrega indivíduos e populações, produz constantes ameaças e assegura contratos e imposições financeiras sobre comunidades e povos, sob a obsessão do padrão desenvolvimentista. Esse modelo é tão ávido que se liquefaz ao projeto biopolítico e transforma a vida humana em vida meramente biológica, especialmente nas populações periféricas ou excluídas social, cultural e economicamente. A violência atrelada à lei e a esse processo contamina todas as instituições, projetos e injunções, inclusive o “desenvolvimento”, nas suas mais diversas adjetivações, conservando e (re)produzindo vidas desqualificadas.

### Palavras-chave

Biopolítica; desenvolvimento; ideologia; economia; violência.

### BIOPOLITICS, DEVELOPMENT, INSECURITY, EXCLUSION AND VIOLENCE

### Abstract

The objective of this article is to understand the control and violence exercised by the State through legal instruments and the rationality of economic-political devices and their implications for regional development. Based on the writings of Michael Foucault, Giorgio Agamben and Maurizio Lazzarato, it is permissible to establish an ambiguous and complex relationship in which the State – based on legal injunctions and economic-political devices – exerts an institutionalized violence that not only determines conduct, but also segregates individuals and populations, produces constant threats and ensures contracts and financial impositions on communities and peoples, under the obsession of the developmentalist pattern. This model is so avid that it liquefies the biopolitical project and transforms human life into merely biological life, especially in peripheral or socially, culturally and economically excluded populations. Violence, linked to the law and this process, contaminates all institutions, projects and injunctions, including “development”, in its most diverse adjectives, conserving and (re)producing disqualified lives.

### Keywords

Biopolitics; development; ideology; economy; violence.

Submetido em: 24/11/2022  
Aceito em: 23/12/2022

Como citar: BAZZANELLA, Sandro Luiz; MARCHESAN, Jairo; TREML, Krishna Schneider. Biopolítica, desenvolvimento, insegurança, exclusão e violência. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p.142-162, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

## Introdução

Este artigo foi produzido a partir de leituras e análises, bem como no decorrer das explanações e debates ocorridos nas aulas ministradas no Programa de Doutorado em Desenvolvimento Regional, especialmente baseadas nas exposições que versaram sobre o conceito de "biopolítica".<sup>1</sup> Além disso, acerca dos "pressupostos conceituais políticos, jurídicos e econômicos"<sup>2</sup> impostos aos indivíduos e populações e, ainda, nos aspectos atinentes aos "desafios ao desenvolvimento regional".<sup>3</sup>

Nesse âmbito, em que pesem as ambivalências e os paradoxos inerentes ao conceito de desenvolvimento,<sup>4</sup> o referido termo e suas qualificações (tais como humano, nacional, sustentável, econômico, social) perpassam uma significativa amplitude de objetos de pesquisa e uma diversidade de discursos, bem como a atribuição de responsabilidade local e regional territorial aos sujeitos, no intuito de alcançar índices e formas de relação e organização.

Soma-se a essas variáveis o fato de que a sociedade humana é governada<sup>5</sup> sob premissas e dispositivos<sup>6</sup> emanados da racionalidade do poder financeirizado extraterritorial e de técnicas e procedimentos de governo baseadas na disseminação da armadilha da dívida, como explica Dowbor:

O poder político apropriado pelo mecanismo da dívida constitui uma parte muito importante do mecanismo geral. Os grandes grupos financeiros têm suficiente poder

<sup>1</sup> Aulas ministradas pelo professor doutor Sandro Luiz Bazzanella na disciplina "Biopolítica e Desenvolvimento", junto ao Programa de Doutorado em Desenvolvimento Regional, na Universidade do Contestado (UNC); e nas aulas ministradas pelo professor Dr. Santiago Pich, na Disciplina "Biopolítica, Governamentalidade e Educação", junto à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

<sup>2</sup> Aulas ministradas pelo professor doutor Sandro Luiz Bazzanella na disciplina "Pressupostos Conceituais da Economia e suas contribuições para o Desenvolvimento Regional", junto ao Programa de Doutorado em Desenvolvimento Regional, na Universidade do Contestado (UNC).

<sup>3</sup> Aulas ministradas pelo professor doutor Cidoval Moraes de Sousa e pela professora doutora Luciléia Aparecida Colombo, na disciplina "Desafios ao Desenvolvimento Regional", junto ao Programa de Doutorado em Desenvolvimento Regional, na Universidade Estadual da Paraíba (UEPR).

<sup>4</sup> "Em suas múltiplas adjetivações, o conceito de desenvolvimento tecnicamente indica a necessidade de adequada compreensão de um determinado estágio situacional ao mesmo tempo em que remete ao reconhecimento de necessidades, potencialidades e até mesmo limites locais, regionais e globais, para o alcance de formas de relação e organização. Ou seja, no seu âmbito técnico, o conceito de desenvolvimento expressa avanço, melhoria, mudança de uma situação limitada para outra situação ampliada em seu horizonte de possibilidades" (BAZZANELLA; GODOI, *Desenvolvimento*, p. 64).

<sup>5</sup> "A arte de governar deve estabelecer suas regras e racionalizar suas maneiras de fazer propondo-se como objetivo, de certo modo, fazer o dever-ser do Estado tornar-se ser. Governar segundo o princípio da razão de Estado é fazer que o Estado possa se tornar sólido e permanente, que possa se tornar rico, que possa se tornar forte diante de tudo o que pode destruí-lo. E a razão de Estado é precisamente uma prática, ou antes, uma racionalização de uma prática que vai se situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a construir e a edificar" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 6).

<sup>6</sup> "[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes" (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 13).

para impor a nomeação dos responsáveis em postos chave como os bancos centrais ou os ministérios da fazenda, ou ainda nas comissões parlamentares correspondentes, com pessoas da sua própria esfera, transformando pressão externa em poder estrutural internalizado. A política sugerida aos governantes é de que é menos impopular endividar o governo do que cobrar impostos. É a armadilha da dívida.<sup>7</sup>

Ao conjunto de mecanismos que compõe a estratégia da manutenção do consumo e da acumulação das dívidas em prol do desenvolvimento econômico pode-se, ainda, acrescentar a instituição de mecanismos de controle e estimulação promovidos pelo mercado e chancelados pelo Estado. “Hoje, o sangue da nossa vida trafega em meios magnéticos, deixando rastros de tudo que compramos ou lemos, da rede dos nossos amigos, dos medicamentos que tomamos, do nosso nível de endividamento”.<sup>8</sup> Todos esses fatores contribuem para a disseminação do desenvolvimento de si mesmo, da comunidade e do território, especialmente brasileiro.

Nesse cenário, como os estudos e publicações que versam sobre a ideologia do desenvolvimento regional<sup>9</sup> perpassam por prognósticos locais, ambientais, e econômicos, indubitavelmente, o atual contexto político-econômico-social é solo fértil para refletir acerca da violência que penetra na (sobre)vida de indivíduos e sociedades.

Sob determinada perspectiva analítica, nesse atual cenário socioeconômico brasileiro, é possível encontrar paradoxos que refletem dois polos políticos antagônicos, ou seja, são explicitados discursos de um percentual da sociedade que defende os imperativos da economia financeirizada acima de qualquer outra necessidade fundamental, e, por outro lado, parcelas da população que carecem das mínimas condições indispensáveis à manutenção da própria subsistência – como o acesso a alimento suficiente, água potável, moradia e trabalho –, ou seja, significativo percentual da sociedade brasileira e também da mundial apenas sobrevive mediante precárias condições de vida, vivenciadas numa existência meramente biológica.<sup>10</sup>

Mas, que tempo contemporâneo é esse? O que caracteriza esse tempo? Quais são suas marcas distintivas? Na clara luminosidade desse presente, quais são seus pontos obscuros? Que vida humana é vivenciada nesse tempo? Agamben apresenta um conceito e as características desse tempo, conforme segue:

Contemporâneo é aquele que mantém fixo o seu olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta a contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele

<sup>7</sup> DOWBOR, *A era do capital improdutivo*, pp. 126-127.

<sup>8</sup> DOWBOR, *A era do capital improdutivo*, p. 125.

<sup>9</sup> “Neste contexto, o desenvolvimento passou a ser uma demanda regional. Compete à região diagnosticar suas deficiências e potencialidades, bem como observar e analisar experiências exitosas em âmbito global e avaliar a possibilidade de implementá-las no plano local, regional” (BAZZANELLA; GODOI, *Desenvolvimento*, p. 75).

<sup>10</sup> Segundo a edição de 2022 do relatório *The state of food security and nutrition in the world* (Sofi) – Situação da segurança alimentar e nutricional no mundo – disponível somente em inglês, o número de pessoas afetadas pela fome globalmente subiu para cerca de 828 milhões em 2021, um aumento de cerca de 46 milhões desde 2020. O relatório foi publicado pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), em conjunto com o Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (Fida), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), o Programa Mundial de Alimentos da ONU (PMA) e a Organização Mundial da Saúde (OMS). Disponível em: <https://data.unicef.org/resources/sofi-2022/>. Acesso em: 18 ago. 2022.

que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente.<sup>11</sup>

Com amparo nesses questionamentos, este artigo é um convite à reflexão acerca do desconforto, ao constatar-se a possibilidade de uma vida desprovida de qualquer qualificação, vivenciada pela oprimida massa humana periférica do planeta Terra, que representa povos violentados, vulneráveis e excluídos do acesso a uma vida humana digna, mas presentes nas estatísticas estatais, governamentais, de indicadores humanos, sociais, ambientais e econômicos, e nos projetos locais, regionais, nacionais e globais de desenvolvimento econômico.

Esse povo, ausente de quaisquer perspectivas acerca do futuro, identifica apenas um percurso a seguir: a oprimida caminhada que mantém o sustento de uma sobrevivida incluída no ordenamento jurídico magno, especificamente na esfera dos direitos e garantias fundamentais e sociais, porém, concomitantemente, excluído pelo permanente estado de exceção, a partir dos cálculos de custo e benefício do poder soberano financeirizado que administra, abandona, condena à morte e extingue percentual da população considerada refugio humano.

O presente artigo foi redigido com fundamento em uma pesquisa bibliográfica, mais especificamente em obras de Michel Foucault, Giorgio Agamben e Maurizio Lazzarato. Para tanto, utilizou-se o método exploratório, mediante o estudo dos textos e artigos científicos que embasaram a redação da presente pesquisa. Ademais, pode-se considerar, em relação a sua abordagem, como sendo uma pesquisa qualitativa, pois o seu objetivo não é o de coletar dados numéricos e estatísticos, mas tem como proposta primordial a reflexão acerca da possibilidade de manutenção da vida desprovida de qualquer qualificação, submetida aos pressupostos políticos, jurídicos e econômicos impostos aos indivíduos e populações sob a ideologia do desenvolvimento.

## 1. A ausência de tutela jurídica da vida humana

Segundo preceitua o Código Civil Brasileiro<sup>12</sup> vigente, toda pessoa – aqui entendida como sujeito<sup>13</sup> das relações jurídicas – que nasce com vida, adquire consequente personalidade jurídica, tornando-se capaz de direitos e obrigações de ordem civil.

A capacidade deve ser entendida como uma competência especial para realizar determinada conduta ou negócio jurídico, diferente da legitimidade, que é uma pertinência subjetiva para a prática de determinado ato. É imprescindível ressaltar que uma pessoa pode ser capaz, mas estar impedida de praticar atos civis, como no caso de dois irmãos maiores de 18 anos, que são capazes, mas estão impedidos de casar por ausência de legitimidade. Assim, segundo o Direito<sup>14</sup> brasileiro, a legitimidade é uma pertinência

<sup>11</sup> AGAMBEN, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, pp. 62-63.

<sup>12</sup> BRASIL, *Lei 13.105, de 16 de março de 2015*.

<sup>13</sup> "Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos" (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 41).

<sup>14</sup> Podemos dizer, conforme Kelsen (1998) que o direito é produto de um Estado, isto é, o ordenamento jurídico está vinculado ao Estado no qual se insere. Sendo assim, para falarmos de direito, é preciso situar qual Estado se tem hoje, pois como veremos, a estrutura do Estado contemporâneo é diferente do Estado liberal clássico ou do Estado de bem-estar-social, e isso reverbera diretamente no direito e em como ele opera.

subjetiva, uma aptidão processual do sujeito, que difere da capacidade, que é a titularidade de direitos e deveres na ordem civil.

Constata-se o fenômeno presente nas sociedades modernas, em suas origens, e que na atualidade (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) se manifesta na crise de legitimidade, em que a lei vigora como puro nada de Revelação.<sup>15</sup> Isso significa que, diferentemente da aposta da positividade da lei, no do ordenamento jurídico de Kelsen,<sup>16</sup> Agamben enfatiza que o fundamento da técnica jurídica-instrumental é a violência que se manifesta por meio do estado de exceção, que na aplicabilidade da lei, retira-lhe a força da lei, transformando o ser humano portador de direito em vida nua, especificamente no que tange aos objetivos da aplicação das normas jurídicas, visto que "o direito não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens".<sup>17</sup>

Sob tais perspectivas agambenianas, o sentido de aplicabilidade das injunções jurídicas<sup>18</sup> e das leis – em consonância com as demais premissas impostas pelo poder soberano<sup>19</sup> – é, senão, a exceção e captura da vida dos homens, isto porque, a lei – licenciada pelo soberano, sequestra, desampara, administra, exclui a vida qualificada dos assujeitados num espaço de indecisão, conforme esclarece Agamben: "a decisão soberana traça e de tanto em tanto renova esse limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível".<sup>20</sup>

Tal menção significa dizer que a relação originária da lei com a vida não é a aplicação de cuidado e de segurança, mas, de exclusão, de abandono e de uma lei que vigora, mas que não significa.<sup>21</sup> Em outras palavras, trata-se de uma lei que permanece vigente, mas inexecutável, que não promove e não reserva a vida qualificada, isto porque "por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o bando de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ponto zero do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono".<sup>22</sup>

<sup>15</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*.

<sup>16</sup> Hans Kelsen é um jurista austríaco do século 20, autor da obra *Teoria pura do direito*, publicada pela primeira vez em 1934. O referido jurista entendia ser possível descrever o direito como uma ciência normativa, ou seja, propunha que o ordenamento jurídico é fruto de uma norma fundamental, uma ficção, que funciona como o último grau de validade do ordenamento jurídico. Esse ordenamento jurídico se vincula a um Estado. Nesse sentido, cada Estado possui uma Constituição, a qual regula a produção do direito. O autor frisa, porém, que o ordenamento jurídico compreende também a fixação de normas individuais, ou seja, atos administrativos, decisões dos tribunais, negócios jurídicos (KELSEN, *Teoria pura do direito*, p. 310).

<sup>17</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 34.

<sup>18</sup> "A prática judiciária havia sido o multiplicador do poder real durante toda a Idade Média. A partir do século XVI e principalmente do início do século XVII, essa nova racionalidade governamental, o direito vai servir ao contrário como ponto de apoio para toda pessoa que quiser, de uma maneira ou de outra, limitar essa extensão indefinida de uma razão de Estado que toma corpo num Estado de polícia". (FOUCAULT, *Nascimento da Biopolítica*, p. 11). De fato, o direito, as instituições judiciárias que haviam sido intrínsecas ao desenvolvimento do poder real ora se tomam de certo modo exteriores e como que exorbitantes em relação ao exercício de um governo segundo a razão do Estado (FOUCAULT, *Nascimento da Biopolítica*, p. 13).

<sup>19</sup> "Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania" (AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 33).

<sup>20</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 34.

<sup>21</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*.

<sup>22</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 57.

Nesse contexto, o ordenamento jurídico que deveria regulamentar e organizar a vida social humana, simplesmente renuncia, desampara e abdica do ser humano como o fim (a vida humana) a ser tutelado, ou seja, sob o ponto de vista jurídico instrumental, o ser humano torna-se um meio a ser utilizado, gerido e expropriado na dinâmica da máxima produção e do excessivo consumo, na qual "a relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela".<sup>23</sup>

Nesse espaço vazio – em que a vida é abandonada "à própria sorte" – situa-se o estado de exceção que consiste "na abertura de um espaço em que a aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (isto é, aplica, desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa".<sup>24</sup>

No estado de exceção há uma ordem predeterminada pelo poder soberano, a qual pode ser classificada de diversas formas, menos como uma ordem jurídica. Nesse contexto, "a norma pode ser suspensa, sem, no entanto, deixar de estar em vigor".<sup>25</sup>

A referida ordem jurídica propicia uma condição jurídica excepcional, um espaço vazio, que se caracteriza pela suspensão permanente das normas que regulam a vida social, na qual "tanto o poder constituinte quanto o poder constituído tentam apoiar-se".<sup>26</sup> São atos excessivamente burocráticos e transgressivos reiterados, atos antijurídicos realizados de forma rotineira e periódica que permitem a conceituação do vazio como um espaço a partir do qual opera o poder soberano, ou seja, a lei vige, não vigora, e está destituída de força de lei.<sup>27</sup>

Algumas dessas análises podem também ser identificadas na parábola de Kafka,<sup>28</sup> ao demonstrar a não efetividade dos preceitos jurídicos realizados presentes no livro *O processo*, os quais apenas mantém o camponês aprisionado a uma teia de procedimentos legais inócuos, paradoxais e violentos, que lhe consomem integralmente todos os momentos da vida, levando-o à própria morte.

Nesse contexto em que o direito não tem mais força de aplicação, está caracterizada a estrutura jurídico-política que constitui o paradigma da soberania, do soberano que instaura a ordem jurídica, mas que se mantém fora dela, assumindo o estabelecimento do direito como fim, mantendo a violência como meio.<sup>29</sup> É o nexo entre a violência e o direito, "dado que a violência soberana abre uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito; não obstante, o soberano é precisamente aquele que mantém a possibilidade de decidi-los na mesma medida em que os confunde".<sup>30</sup>

<sup>23</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 109.

<sup>24</sup> AGAMBEN, *Estado de Exceção*, p. 63.

<sup>25</sup> AGAMBEN, *Estado de Exceção*, p. 58.

<sup>26</sup> AGAMBEN, *Estado de Exceção*, p. 79.

<sup>27</sup> AGAMBEN, *Estado de Exceção*.

<sup>28</sup> Segundo Agamben, nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada. Sob esta perspectiva, a lenda kafkiana expõe a forma pura da lei, ou seja, o camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura (AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*). A violência atrelada à porta sempre aberta – de uma lei que nada prescreve – causa sérios desconfortos e sofrimentos ao camponês, que vive uma vida administrada por esses preceitos legais que não protegem a sua existência, mas que o perturbam, humilham e causam-lhe, inclusive, a perda da própria vida.

<sup>29</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*.

<sup>30</sup> AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 69.

Nessa perspectiva analítica de fundo agambeniana – à luz do poder soberano e de uma evidente inaplicabilidade da ordem jurídica generalizada –, a vida humana se situa numa intersecção entre matabilidade e insacrificabilidade, isto porque, mediante o nascimento da pessoa com vida, associado ao posterior uso da linguagem<sup>31</sup> – que possibilita a comunicação em toda a sua complexidade e que caracteriza o *homo sapiens* – a população é inserida numa multiplicidade de imperativos normativos, injunções jurídicas e dispositivos da economia-política,<sup>32</sup> disseminando generalizadamente a violência que atinge as mais diversas dimensões da vida.

Diante de tais premissas, faz-se importante ressaltar, ainda, que o direito não é o único e exclusivo dispositivo na contemporaneidade que promove a violência em relação à vida humana. Esse é um dos mecanismos que compõe a racionalidade jurídico-político-econômica necessária à compreensão do nosso tempo, o que deflui conseqüente e diretamente à compreensão acerca da própria vida dos indivíduos e da população, reduzida à condição biológica. Aliás, o direito – que deveria limitar o poder soberano,<sup>33</sup> blindar ou ser mecanismo de proteção e conservação da vida em todas as suas dimensões – foi cooptado pelas premissas econométricas constitutivos da "economia da dívida" sob as prerrogativas da financeirização e do sistema político em curso, incluindo, aqui, a política nacional do Desenvolvimento Regional, conforme será exposto a seguir.

## 2. O projeto biopolítico

As injunções impostas por essa ordem jurídica violenta, que abandona a vida e prioriza o discurso do desenvolvimento local, regional e global, conceitua o Estado como um parceiro aliado na instituição e manutenção de direitos privados, transformando os

---

<sup>31</sup> "O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas esta não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e sim uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente apropriada nem ao animal nem ao homem. Ao suprimir esse elemento, a diferença entre o homem e o animal se anula, a menos que se imagine um homem não falante [...]" (AGAMBEN, *O aberto*, p. 60).

<sup>32</sup> "O princípio do Direito punha, outrora, em face do soberano e do que ele podia fazer, certo limite: não ultrapassarás esta linha, não desconsiderais este direito, não violarás esta liberdade fundamental. O princípio de direito contrabalançava a razão de Estado, como um princípio externo. Não vai mais ter essa espécie de aparência penal que o direito público tinha nos séculos XVI e XVII. Por volta de meados do Século XVIII, surge um novo instrumento intelectual de autolimitação intrínseca de uma razão governamental e auto-regulação. Esse instrumento intelectual é a economia política. Que objetivos a economia política se propõe? Pois bem, ela se propõe como objetivo o enriquecimento do Estado. Se propõe a garantir, de forma conveniente, ajustada e sempre proveitosa, a concorrência entre os Estados. A economia política ao meu ver, é fundamentalmente o que possibilitou assegurar a autolimitação da razão governamental. Ela não vai ter de forma alguma a posição de exterioridade que o pensamento jurídico tinha" (FOUCAULT, *Nascimento da Biopolítica*).

<sup>33</sup> A teoria do direito e as instituições judiciárias vão servir agora, não mais como multiplicadoras, mas, ao contrário, como subtratoras do poder real. Assim é que, a partir do século 16 e durante todo o século 17, veremos o desenvolver-se de toda uma série de problemas, de polêmicas, de batalhas políticas em torno, por exemplo, das leis fundamentais do reino, essas que os juristas objetam à razão de Estado dizendo que nenhuma prática governamental, nenhuma razão de Estado pode justificar o seu questionamento. O direito constituído por essas leis fundamentais aparece, assim, fora da razão de Estado e como princípio dessa limitação (FOUCAULT, *Nascimento da Biopolítica*, pp. 11-12).

indivíduos e populações – desde o período moderno – em objetos estatísticos,<sup>34</sup> os quais possibilitam a produção de dados para subsidiar o Estado<sup>35</sup> e suas demandas de gestão da vida biológica de populações sob os imperativos das diretrizes econômicas. Essa multiplicidade, organizada a partir da normalização das injunções e diretrizes jurídicas, caracteriza-se pela invasão da econometria em todas as esferas da vida humana.

Nesse contexto, há um conjunto de técnicas biomédicas<sup>36</sup> que confeccionam corpos universalmente sadios para a manutenção de compromissos definidos pela razão de Estado, como modelos de desenvolvimento impostos, como meta a ser alcançada por indivíduos, populações, localidades, regiões e povos. Trata-se de uma ordem na qual a produção dos discursos políticos se dá mediante premissas econômicas que atingem a esfera da vida, sobretudo em sua dimensão biológica, conformando os pressupostos da biopolítica.<sup>37</sup>

Na perspectiva de Foucault, a biopolítica caracteriza-se, entre outras frentes, pela ampliação da medicina para além dos doentes e das doenças, numa relação entre medicina, economia, política e governo da vida biológica, ou seja, numa relação intrínseca entre poder e saber. Isso assim o é porque a medicina social – mediante a análise e o registro de dados e estatísticas – promove o controle das enfermidades, bem como a medicalização da população. Esse processo constitui-se no saber do Estado (mediante recursos, condições de vida, índices de natalidade, produtividade e mortalidade) que alimenta a máquina política estatal. São práticas de governo que regulam a atividade produtiva de indivíduos e da população economicamente ativa, ou seja, saudável, produtora e consumidora.

Sob tais premissas, a população é adestrada pelos asseclas do poder soberano – incluindo economistas, médicos, estatísticos, professores, pesquisadores, juristas – aos mecanismos disciplinares de produção extrema e de consumo excessivo e ilimitado. As pessoas exploram a si mesmas (conformando um modo de ser social), aos seus semelhantes e aos demais bens ambientais, numa crença de que tal exploração é sinônimo de realização pessoal, de desenvolvimento econômico e, inclusive, de felicidade.

---

<sup>34</sup> O saber necessário ao soberano será muito mais um conhecimento das coisas do que um conhecimento da lei, e essas coisas que o soberano deve conhecer, a própria realidade de Estado é, precisamente, o que na época se chama de “estatística”. Etimologicamente, é o conhecimento do Estado, das forças e dos recursos que caracterizam o Estado num dado momento. Como exemplo, citamos o conhecimento da população; as medidas da sua quantidade, da sua mortalidade, da sua natalidade; a estimativa das diferentes categorias de indivíduos num Estado e suas riquezas; as estimativas virtuais das riquezas de que um Estado possui: minas, florestas, etc.; a estimativa das riquezas produzidas e das que circulam; a estimativa da balança comercial; a medida dos efeitos das taxas e dos impostos – são todos esses dados e muitos outros que constituirão agora o conteúdo essencial do saber do soberano (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 365).

<sup>35</sup> Cada Estado deve autolimitar-se em seus próprios objetivos, assegurar sua independência e um certo estado das suas forças que lhe permita nunca estar em situação de inferioridade, seja em relação ao conjunto dos outros países, seja em relação aos seus vizinhos, seja em relação ao mais forte de todos os outros países [...] (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 8).

<sup>36</sup> Para Adolf Quetelet, o homem médio deve ser objeto das ciências do homem, desenvolvendo-se uma universalidade, ou seja, uma preocupação, um controle e a manipulação da vida biológica da população. (PICH, *Adolphe Quetelet e a biopolítica como teologia secularizada*, pp. 849-864).

<sup>37</sup> Uma característica essencial da biopolítica moderna é que “a vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua I*, p. 135). A biopolítica caracteriza-se, portanto, pela dominação do próprio corpo do indivíduo por um controle externo.

O corpo humano, em sua condição de recurso biológico, pertence ao Estado. O Estado é um ser onipresente que, por intermédio dos preceitos jurídico, políticos e econômicos, conforma sujeitos e sociedades que se subentendem como livres, contudo, são direcionados, administrados e controlados diuturnamente – mediante a conservação dos seus corpos plenamente produtivos – no sentido de torná-los corpos economicamente bem-sucedidos, politicamente flexíveis e obedientes. É o sujeito governável, dessubjetivado e assujeitado, para atender as demandas da economia de mercado, ou seja, aquele que age sob determinado comportamento para evitar uma penalização socioeconômica e atender aos interesses mercantis.

Michel Foucault, na obra "*Vigiar e punir*"<sup>38</sup> e nos seus cursos no *Collège de France*, revelou que o princípio de soberania era *fazer morrer e deixar viver*. No contexto dos estados modernos e contemporâneos, transformados em agências garantidoras dos contratos inerentes, a economia da dívida, o princípio de soberania apresenta-se inverso, trata-se de *fazer viver e deixar morrer*, na medida em que se ocupa da vida biológica de indivíduos e da população no sentido de produzir corpos saudáveis, ordenados e dóceis ao sistema.

Nesse contexto biopolítico de *fazer viver e deixar morrer*, Lazzarato enfatiza que "o governo neoliberal da sociedade favorece a multiplicação das diferenças (de estatuto, de rendimento, de formação na gestão do mercado de trabalho, da pobreza, do desemprego, da precariedade, etc.), e converte essa multiplicação em modulação e otimização das desigualdades".<sup>39</sup> Em outras palavras, significa dizer que as políticas neoliberais que acompanham o projeto biopolítico desenvolvimentista não são elaboradas para compensar os desequilíbrios produzidos pelo sistema, mas, em sentido oposto, ou seja, para a manutenção de cada um (individualmente), numa posição de desigualdade diferencial identificada em relação aos outros.

Sob tais pressupostos, é possível perceber que o direito pode ser classificado como a agência reguladora do *homo economicus*,<sup>40</sup> na qual a economia real de produção material se torna economia financeirizada, especulativa e atua como dispositivo – legitimando o Estado no exercício do seu poder soberano e na instauração contínua do estado de exceção, garantindo a lógica rentista do capital sobre o trabalho socialmente produzido – perfectibilizando uma racionalidade normatizadora, disciplinar, normalizadora, administrativa ou técnica instrumental e de controle sobre a vida humana.<sup>41</sup>

Além disso, o próprio direito e os dispositivos de governamentalidade produzem um poder disciplinar, normatizador e normalizador que permite formas de subjetivação necessárias para que a sociedade haja com a crença no progresso financeiro e no desenvolvimento econômico, individual, social e territorial. É como se todos os problemas humanos e sociais pudessem ser resolvidos de forma eficiente – sob a ideologia do desenvolvimento<sup>42</sup> – ainda que as relações humanas no interior desse modelo, pautado

<sup>38</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir*.

<sup>39</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, pp. 12-13.

<sup>40</sup> "Foucault explica-o da seguinte forma: o poder do soberano deve ser exercido num território e sobre sujeitos de direito, mas este espaço é habitado, a partir do séc. XVIII, por sujeitos econômicos que, em vez de deterem direitos, possuem interesses (econômicos)". (LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 15).

<sup>41</sup> BAZZANELLA; ASSMANN, *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*.

<sup>42</sup> "A promessa disseminada pela ideologia do desenvolvimento sob matriz neoliberal e assumida como profissão de fé (crença) por lideranças políticas e econômicas de países subalternos é a

na plena exploração do homem, da natureza e do mundo se tornem descartáveis, concorrenciais e ausentes de propósito, e se dissemine uma busca incessante, senão angustiada, pelo sentido e finalidade da condição existencial.

Esses sujeitos econômicos, sem a produção e a reprodução dos vínculos de cooperação, generosidade e respeito em relação ao humano como um fim em si mesmos, têm dificuldades de representar e de compreender a importância e os limites da economia em relação à condição humana, ao espaço e aos bens públicos fundamentais para sua realização, como esclarece Lazzarato:

O interesse econômico é um interesse egoísta que, destruindo as condições sociais e políticas da comunidade, precisa do "interesse desinteressado" (de simpatia ou inimizade, de amor ou ódio), isto é, de interesses não econômicos, para se integrar e funcionar na sociedade. Os sujeitos econômicos, sem a produção e a reprodução dos vínculos de "simpatia e benevolência" a respeito de certos indivíduos e sem a produção e a reprodução dos vínculos de "repugnância" e inimizade a respeito de outros indivíduos, não poderão nunca representar o seu papel na economia.<sup>43</sup>

Sob tais condições, nas quais os objetivos econômicos promovem e estimulam o revanchismo e a competitividade entre os sujeitos, sob o anseio de um projeto desenvolvimentista, que esvazia o espaço público comum, "os Estados, devido ao endividamento público com gigantes privados, viraram reféns e tornaram-se incapazes de regular este sistema financeiro em favor dos interesses da sociedade".<sup>44</sup> "E se pensarmos que tantos países aceitaram sacrificar os investimentos públicos e as políticas sociais, inclusive o Brasil, para satisfazer este concentrado mundo financeiro, não há como não ver a dimensão política que o sistema assumiu".<sup>45</sup> Em outras palavras, os sistemas oligárquicos financeiros mundiais intuem a regulação e a administração do setor econômico para que ele produza seus efeitos "naturais", ausente e distante da má gestão pública, que pode transformar drasticamente a sociedade humana.

Sob tais perspectivas analíticas, é permissível constatar que o ser humano é direcionado por uma governamentalidade que promove ou que, às vezes, remove políticas públicas de impacto societário validadas pelo setor jurídico-econômico, que disseminam a insegurança social e geram, como consequência, o concurso dos sujeitos e a contínua e progressiva disseminação das desigualdades sociais. Nesse âmbito, são abolidos do tecido social os valores de cooperação, solidariedade, comunidade, coletividade e cuidado com o espaço comum.

Esse padrão de desenvolvimento (de um território e de um povo), que não possibilita a manutenção de singularidades, a qualificação da vida por intermédio do exercício de habilidades, e no qual as premissas financeirizadas se sobrepõem aos demais interesses comuns, se manifesta por intermédio de corpos humanos saudáveis e endividados, inclinados a laborar o máximo de tempo de vida possível (como investidor)

---

facilidade do acesso ao crédito internacional na proporção de programas de privatização dos ativos do Estado. Ou seja, o desenvolvimento não se apresentava mais como decorrência da constituição de um projeto soberano de desenvolvimento nacional, mas como promessa de plena integração à dinâmica do mercado global de produção, consumo e de circulação livre do capital" (BAZZANELLA *et al.*, *Desenvolvimento*, p. 75).

<sup>43</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 74.

<sup>44</sup> DOWBOR, *A era do capital improdutivo*, p. 78.

<sup>45</sup> DOWBOR, *A era do capital improdutivo*, p. 79.

em prol do lucro individual e estatal, numa previsibilidade integral da condição humana, na qual não há futuro além do perene endividamento e do perpétuo consumo.

### 3. A política do desenvolvimento e a multiplicação das desigualdades

Com fundamento numa dinâmica desenvolvimentista, imposta pelos ditos países desenvolvidos centrais, mais especificamente a partir da década de 1990 do século 20 (que impõe a abertura comercial, a desregulamentação, a flexibilização, o foco nas exportações, a melhora tecnológica nos processos produtivos, a ampliação da automação, a robotização e, por decorrência, o aumento do desemprego nos países periféricos), o Estado Brasileiro – alicerçado em injunções jurídicas e dispositivos econômico-políticos – exerce violência institucionalizada, inclusive e especialmente, na efetivação de uma Política Nacional de Desenvolvimento Regional que reafirma a proposta liberal<sup>46</sup> em suas contemporâneas demandas neoliberais, que segrega, por meio da valorização, determinados grupos étnicos constitutivos da sociedade brasileira e amplia as desigualdades econômicas e sociais.

Isso ocorre porque a desigualdade social instala uma dinâmica reprodutora de rivalidades no interior da sociedade humana, estimulando os desejos e instintos que promovem a competitividade e a concorrência individual e social pelos bens de consumo que o mercado oferece, em consonância com os preceitos neoliberais,<sup>47</sup> conforme afirma Lazzarato:

Para os neoliberais, o mercado não tem nada de espontâneo; não é a expressão de uma suposta inclinação humana para a troca, como imaginava Adam Smith. Ao

<sup>46</sup> "Aceitação do princípio de que deve haver em algum lugar uma limitação do governo, que não seja simplesmente um direito extremo. [...] Autolimitação da razão governamental": O que quer dizer isso, afinal? O que é esse novo tipo de racionalidade na arte de governar, esse novo tipo de cálculo que consiste em dizer e em fazer o governo dizer "aceito, quero, projeto, calculo que não se deva mexer em nada disso?". Pois bem, acho que é isso que se chama, em linhas gerais, "liberalismo". (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 28). "É uma nova arte de governar que começou a ser formulada, pensada e desenhada mais ou menos em meados do Século XVIII. Essa nova arte de governar se caracteriza essencialmente creio eu, pela instauração de mecanismos a um só tempo internos, numerosos e complexos, mas que tem por função – e com isso, digamos assim, que se assinala a diferença em relação à razão de Estado – não tanto assegurar o crescimento do Estado em força, riqueza e poder. O crescimento indefinido do Estado, mas sim limiar do interior o exercício do poder de governar" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 39).

<sup>47</sup> "Entre os que permanecem apegados as ideias do liberalismo clássico, foram formulados dois tipos de resposta que devem-se distinguir, ainda que, historicamente, elas tenham se misturado algumas vezes. A primeira em ordem cronológica é a do "novo liberalismo", a segunda é a do "neoliberalismo" [...] "ainda que admitam a necessidade de uma intervenção do Estado e rejeitem a pura passividade governamental, os neoliberais opõe-se a qualquer ação que entrave o jogo da concorrência entre interesses privados. A intervenção do Estado tem até um sentido contrário: trata-se não de limitar o mercado por uma ação de correção ou compensação do Estado, mas de devolver e purificar o mercado concorrencial por um enquadramento jurídico cuidadosamente ajustado. Não se trata mais de postular um acordo espontâneo entre os interesses individuais, mas de produzir as condições ótimas para que o jogo da rivalidade satisfaça o interesse coletivo". (DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, p. 69). Michel Foucault também apontou essa passagem da troca para a concorrência, que caracteriza o neoliberalismo para o liberalismo clássico (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 121).

contrário do liberalismo clássico, o que os neoliberais sublinham, não é a troca, mas a concorrência como princípio de organização do mercado, e principalmente a concorrência entre empresas e a concorrência entre trabalhadores. Se a troca remete para a igualdade, a concorrência remete, ela, para a desigualdade. O novo modo de governo do mercado substitui ao par troca-igualdade, o par desigualdade-empresa. Para os neoliberais, introduzir o mercado como princípio regulador significa fazer da concorrência, e não da troca, o princípio regulador da sociedade. Do mesmo modo, na concepção neoliberal, a concorrência não é o resultado de um "jogo natural" dos desejos, dos instintos, dos comportamentos. Ela é mais um "jogo formal" entre desigualdades, um jogo que deve ser instituído e continuamente alimentado e sustentado.<sup>48</sup>

Essa aposta pelo governo biopolítico de conformação neoliberal opera em diversos domínios da vida quotidiana dos assujeitados, sob o binômio dos preceitos "segurança e garantia", cujo cálculo não tem o sentido de governar, gerir e evitar as causas das desigualdades, mas, incitar a concorrência, o consumo, administrar os efeitos e culpabilizar as classes menos favorecidas, não computadas nas estatísticas biopolíticas de governo, e que sobrevivem às margens de direitos ou garantias fundamentais – servindo, ainda, de exemplo contrário ao modelo de autorrealização, sucesso pessoal e profissional por intermédio do empreendedorismo individual. Sobre o tema, complementa Lazzarato:

A pobreza no neoliberalismo não está ligada à falta de desenvolvimento. Ela não é o sintoma de um atraso que o crescimento econômico irá reabsorver. A pobreza é inteiramente criada no interior duma sociedade 'objectivamente' rica através de dispositivos de segmentação, de divisão, de diferenciação. [...] A lógica neoliberal não quer nem a redução, nem a extinção das desigualdades porque, de facto, é com elas que joga e a partir delas governa.<sup>49</sup>

Sob o pensamento de Lazzarato, compreende-se que a população classificada como carente, improdutiva ou miserável pode ser considerada um produto (in)desejável desse sistema, que associa a biopolítica ao dispositivo<sup>50</sup> do desenvolvimento, uma vez que se traduz em arquétipos de insucesso econômico financeiro sobre aqueles seres humanos que devem ser culpabilizados pela sua inaptidão para o empreendedorismo de si mesmos e, por isso, excluídos da sociedade.

Sob tais perspectivas, o Estado, direcionado pelas premissas neoliberais, sugere aos indivíduos e populações dessubjetivados e subjugados que o mercado é capaz de criar, por si mesmo, uma distribuição racional e eficaz dos recursos à população,<sup>51</sup> ou

<sup>48</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 17.

<sup>49</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 50.

<sup>50</sup> O termo dispositivo nomeia tudo aquilo em que e por meio de qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 38). Comum a todos esses termos [dispositivos dos teológicos e dispositivos de Foucault] é a referência a uma oikonomia, isto é, um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 39). Chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, modelar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 40).

<sup>51</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*.

seja, que os preceitos econômicos neoliberais validados pelo Estado possibilitam um desenvolvimento igualitário do tecido social.

Nesse sentido, é possível concluir que os preceitos sociais, ambientais e sanitários e os discursos sobre o desenvolvimento perpassam, primeiramente, pelo crivo econômico, ponderando custos e vantagens<sup>52</sup> e gerando insegurança na população, obstinação pela produção e acumulação de capital e produtos, mas, também, incertezas em relação aos institutos que prometem proteger, assegurar e conservar a vida humana sadia e produtiva.

No contexto de medo e incertezas, os assujeitados se submetem a relações permeadas pela violência, mais especificamente de abuso e exploração, tanto no âmbito público como no privado, conforme esclarece Lazzarato:

Nestas condições, que são as de um mercado de trabalho flexível e precarizado – onde os indivíduos passam de um emprego a outro, mudando a cada vez de empregador – o governo dos comportamentos e a produção da sujeição não podem ser exercidos a partir do espaço fechado das instituições disciplinares: devem sê-lo no espaço aberto da mobilidade, por uma modulação da precariedade e da insegurança.<sup>53</sup>

Nesse cenário, o modo de produção capitalista que é sustentado discursivamente, ideologicamente e disciplinarmente pela competitividade em todas as dimensões da vida individual e populacional, bem como por meio de mecanismos políticos, jurídicos e econômicos, dissemina-se com crescente diferenciação social, local, regional e/ou territorial, originando as (des)concentrações espaciais, os polos (im)produtivos e as heterogeneidades, bem como as preferências locais, as quais arrecadam maiores investimentos públicos e privados. Essas práticas geram disputas fiscais e o esgotamento de programas de desconcentração de renda, bem como o crescimento econômico de espaços a partir de interesses privados em detrimento dos interesses públicos, desconsiderando os aspectos socioambientais, culturais e históricos.

Diante do exposto, torna-se urgente questionar os imperativos da ideologia do desenvolvimento. Para resistir a esse padrão segregacionista imposto, uma das possibilidades é exercitar a capacidade de refletir externamente ao confinamento político-jurídico a que os impositivos sistemas de disciplinarização, normalização e controle nos aprisionam, no intuito de raciocinar e ampliar uma consciência crítica acerca da realidade social vivenciada, suplantando as técnicas disciplinares destruidoras de liberdades e geradoras de incertezas.

Sobre essa realidade, enfatiza Lazzarato: "é necessário um novo domínio, um novo campo, um novo plano de referência que não será nem o conjunto de sujeitos de direito e nem o conjunto de sujeitos econômicos".<sup>54</sup> Em outras palavras, é importante pensar a dinâmica da vida em sua dimensão individual e social para além das técnicas (jurídicas, políticas e econômicas) de governo como verdades absolutas e indiscutíveis, potencializando o questionamento das imposições da ideologia do desenvolvimento em relação à vida humana em seu plano local, regional, nacional, senão global.

Sob tais perspectivas, faz-se imprescindível identificar uma forma de ser e viver no mundo diferente da qual os seres humanos estão habituados a fazê-lo, questionando

<sup>52</sup> DOWBOR, *A era do capital improdutivo*.

<sup>53</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 10.

<sup>54</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 15.

o esvaziamento das políticas públicas, inclusive da Política Nacional do Desenvolvimento Regional<sup>55</sup>. Ao longo das últimas décadas, tem-se constatado a impossibilidade de superação de etapas, obstáculos e estratégias importadas que imponha aos territórios periféricos o ideário do desenvolvimento (econômico), subjugado a um padrão de economia global. Isto ocorre porque a economia de mercado em curso ordena populações dessubjetivadas e assujeitadas, bem como a forma pela qual as instituições devem agir, ignorando os marginalizados, os refugiados, os desempregados e aqueles que residem em locais desabastecidos de bens naturais e condições essenciais que possibilitem a vida pensante e vivenciada com dignidade.

Além disso, o governo dessas "normalidades diferenciais" não tem como finalidade reconduzi-las ao modelo, à norma, mas, mantê-las num estado de "igual desigualdade" e de concorrência, que favorece as diferenças entre as diversas situações, para perpetuar uma insegurança e uma incerteza "mobilizadora", como anuncia Lazzarato:

O governo destas «normalidades diferenciais» não tem como objectivo reconduzi-las ao modelo, à norma do CDI, mas antes, como vimos, mantê-las num estado de «igual desigualdade», de concorrência, favorecer as diferenças entre as diversas situações para perpetuar uma insegurança e uma incerteza «mobilizadoras». Inclusão e exclusão, normal e anormal não definem mais, como nas sociedades disciplinares, uma «grande divisão». Inclusão e exclusão são «variáveis» da acção governamental que, para além disso, tem tendência a multiplicar os casos, as situações, os estatutos entre estes dois limites.<sup>56</sup>

Sob tais perspectivas, a ausência de diálogo público-privado que pondere a amplitude dos métodos disciplinares, normalizadores e de controle de indivíduos e populações, expostos ao longo deste texto, bem como a adoção de medidas eficientes para os fenômenos sanitários, culturais, ambientais e sociais, acentuam e instigam as desigualdades econômicas e as incertezas, e, inevitavelmente, ampliam e disseminam diferenças no jogo vital travado entre os povos, que se tornam adversários e concorrentes na luta pela sobrevivência. A partir de pressupostos biopolíticos, esse fenômeno culpabiliza os assujeitados improdutivos e miseráveis pelas mazelas vivenciadas na dinâmica da lógica da economia de mercado em curso.

Num visível *apartheid* de inclusão e exclusão, a população, compreendida aqui como recurso humano disponível à lógica do capital, no contexto do projeto de desenvolvimento de matriz biopolítica, articulado pelas regras mercadológicas projeto biopolítico, nas regras mercadológicas e guiado por um discurso pessimista em relação a condição humana e sua disposição a cooperação dissemina e impõe uma ordem moral baseada na lógica da racionalidade econométrica. Vislumbra-se a prioridade e a conservação dos institutos de interesse privado e a condenação do público, do coletivo, do comum e da comunidade. Assim, "inclusão e exclusão, normal e anormal não definem mais, como nas sociedades disciplinares, uma 'grande divisão'. Inclusão e exclusão são variáveis da ação governamental que, para além disso, tem tendência a multiplicar os casos, as situações, os estatutos entre estes dois limites".<sup>57</sup> Em outras palavras, inclusão e exclusão são variáveis do modelo de administração, controlador e normatizador,

<sup>55</sup> BRASIL, *Decreto Nº 9.810, de 30 de maio de 2019*.

<sup>56</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 26.

<sup>57</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 26.

instituídos e mantidos pela governamentalidade, como *modus operandi* de perpetuar e multiplicar as desigualdades socioeconômicas.

O projeto biopolítico, ao disseminar e potencializar a violência econômica, política e jurídica que lhe confere fundamento – atrelado à ideologia do desenvolvimento – prescreve a idolatria e a subserviência ao poder econômico e ao acúmulo de bens e capital, legitimando o conceito antropomórfico, cindindo o elo com os ecossistemas e as biodiversidades e entre a sociedade humana. Como a vida humana está no centro do debate do desenvolvimento – na sua conotação política – são criados sistemas vinculados, por exemplo, ao empreendedorismo (de si mesmo), que legitimam a exploração dos corpos, fomentam as ilusões materiais e condenam os assujeitados à morte (*homo sacri*), bem como a aniquilação das demais espécies de seres que habitam esse planeta.

Um exemplo desse fenômeno imaginário empresarial é o empregado assalariado, conforme demonstra Lazzarato:

Durante muito tempo, ser assalariado era justamente dispor da segurança da condição salarial, o risco era deixado aos empresários que, em contrapartida, tinham a possibilidade de enriquecer. O capitalismo contemporâneo inverteu esta equação. Doravante é o assalariado que está exposto aos riscos da indústria e é o empresário, o acionista, quem está protegido.<sup>58</sup>

Mediante o dogma do sucesso econômico por intermédio do empreendedorismo individual, a política do desenvolvimento – que pode denominar-se sustentável, humana, socioambiental, local e regional – dissemina a ideologia global em que sociedades e seres humanos compreendem-se como rivais e competidores, defendendo um revanchismo que atua por meio de um nacionalismo xenófobo, ignorando a cooperação, o diálogo e a vida qualificada, vivenciada mediante valores morais e éticos comuns.

Essa gestão nacional e global em nome do desenvolvimento e obstinada pela financeirização da economia como um fim em si mesmo, transforma os indivíduos, as populações e os seres vivos em objetos, mecanismos de satisfação da ânsia de concentração e acumulação de riquezas, e está destruindo a vida (de todas as espécies), extinguindo e depredando a casa-mundo. Essa captura da vida, submetida à efemeridade dos eventos produtivos e de consumo, confere às massas a impressão de pertencimento e de gozo, num contínuo consumir e consumir-se na enxurrada de novidades a que somos expostos todos os dias,<sup>59</sup> bem como nos orienta a seguir um caminho automatizado rumo à satisfação econômica, ausente do diálogo comunitário, da reflexão, do pensamento crítico e de ação pública (política) em defesa dos bens comuns, entre elas, da vida em toda a sua diversidade e exuberância.

## Considerações finais

Com fundamento nas reflexões e análises apresentadas na obra de Foucault, Agamben e Lazzarato expostas ao longo deste texto, salvaguardadas as suas diferenças teóricas e conceituais, faz-se permissível constatar que nosso tempo alimenta uma obsessão pelo desenvolvimento, nas suas mais diversas terminologias e adjetivações.

<sup>58</sup> LAZZARATO, *O governo das desigualdades*, p. 36.

<sup>59</sup> BAZZANELLA; ASSMANN, *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*.

Mas, o que é desenvolvimento? O desenvolvimento caracteriza-se por um conceito ou por uma ideologia? Quais as premissas impostas ao ato de desenvolver-se? O desenvolvimento constitui-se numa racionalidade governamental jurídico político-econômica, promotora de vida ou de violência?

Mediante o nascimento com vida, o ser humano é identificado, numerado e incluso no centro das estatísticas estatais e, a partir de então, doutrinado a seguir a racionalidade política, econômica e jurídica, no sentido de progredir de acordo com as práticas econométricas (voltadas ao investimento e empreendedorismo), com o primordial intuito de produzir, consumir ilimitadamente e gerar no imaginário social a ilusão de enriquecer a si próprio, aos seus descendentes e ao seu território.

Essa cosmovisão, que orienta indivíduos e populações para o desenvolvimento, não está pautada no autocuidado e na aplicação do bem-estar socioambiental, nas necessidades sociais, na comunicação da verdade (*fake news*), na comunidade, na proteção à vida digna (de todas as espécies) e ao ambiente. No interior desse desenvolvimento social, há espaços diminutos, cada vez menores para a cooperação, a solidariedade e a generosidade com os semelhantes, os excluídos e os menos favorecidos. Há um abandono da vivência pública, da vida reflexiva, crítica e pensante, e uma progressiva culpabilização, senão moralização dos indivíduos e povos menos favorecidos pelas mazelas de seu subdesenvolvimento.

Tal situação gera uma condição vital de insegurança, que resiste em meio às incertezas cotidianas de sobrevivência digna, especialmente entre os menos favorecidos economicamente, prevalecendo um constante concurso financeirizado competitivo entre os assujeitados, as instituições de ensino, as empresas, os territórios, os governos e os países, cujas premissas que mantêm esse sistema estão alicerçadas no discurso político-jurídico do desenvolvimento regional.

Nestes tempos sombrios, não é possível pensar a economia como forma de subsistência, como um meio necessário para habitar e viver dignamente o mundo, mas sim como uma racionalidade instrumental que rege, direciona e perpetua práticas de plena produção, de ávido consumo e ilimitado acúmulo de bens. A moeda não é utilizada como forma de subsistir no mundo ou como mecanismo de troca de bens e produtos, mas, como item indispensável à especulação e à multiplicação do próprio capital.

Sob tais perspectivas, esse tempo em que a produtividade e o acúmulo de bens e dinheiro perpassam a vida em todas as dimensões dos seres humanos, mediante a disseminação da ideologia do desenvolvimento por interesses, corporações e organismos nacionais e internacionais, os seres vivos são violentados, os bens naturais são permanentemente devastados, os índios ficam desprotegidos, as mulheres são agredidas, o trabalho é precarizado, os refugiados são ignorados, e os pobres, aniquilados em sua condição humana e social. Isso significa que há a contínua produção do *homo sacer*, que é abandonado, exposto à morte e desprovido de garantias ou proteção do Estado, mas, sobretudo, insacrificável e matável. Essa vida mantida em suas condições meramente biológicas, vivenciada sob os regulamentos de uma ordem que promove a insegurança e a violência, desprovida de direitos e garantias, é o resultado do projeto biopolítico associado à ideologia do desenvolvimento.

Dentre outras características do tempo presente, esse se caracteriza pela hegemonia da economia jurídica em detrimento da política. É um tempo em que a economia e o direito adquiriram fins em si mesmos, deteriorando a agenda de debates públicos que versam sobre a vida pública e as condições socioambientais dessa

existência, isto pela razão de que os imperativos da economia financeirizada local e global se impõem sobre os Estados, que se transformam em meras agências de controle e vigilância das populações, bem como garantidoras dos contratos de acumulação de renda ao capital. Em outras palavras, quando poder e política estão fragmentados, o que resta é a mera administrabilidade da vida biológica (*Zoé*) dos indivíduos. É nesse contexto, para Agamben, que o discurso da ideologia do desenvolvimento se apresenta, apenas como uma obsessão que justifica e coincide com as intenções do poder soberano de uma dominação absoluta e intensa do corpo biológico da população.

Ademais, nesse contexto, a ideologia do desenvolvimento pode ser pensada como expressão do totalitarismo financeirizado, disseminando a economia da dívida, que governa o mundo globalizado, cujo paradigma societário nacional, nesse texto, é a vida normatizada, oprimida, onerada e sacrificada pelo poder soberano. Mas, como desarticular o discurso do desenvolvimento promotor da violência? Qual a condição necessária para paralisar a máquina jurídica, política e econômica, que convalida o padrão do desenvolvimento em curso, que se mantém operante mediante a utilização dos corpos saudáveis (projeto biopolítico), e que intui a riqueza ilimitada pelos Estados soberanos?

Esse modelo desenvolvimentista, além de manter os cidadãos obstinados pelo padrão imposto, origina propositadamente em seu interior inseguranças devastadoras nas mais diversas ordens (econômica, social, ambiental), promovendo e incitando a excessiva competitividade, a pérfida concorrência, a busca pelo acúmulo infinito de riquezas, a xenofobia, os preconceitos raciais, o totalitarismo e os refugos humanos.

Sob tais perspectivas, em um cenário de massivo progresso técnico e científico nacional e internacional, pergunta-se: como compreender os retrocessos no que tange à conservação dos bens naturais, os impactos da educação, o aumento da corrupção privada sob os bens públicos nos mais diversos países do mundo, o nacionalismo xenóforo, as chacinas dos miseráveis, as guerras desumanas, o nazismo, o fascismo, o dispêndio de dinheiro com armas de fogo por governos totalitários, descomprometidos com a promoção e conservação de todas as formas de vida?

Essa vida, desprovida de qualificação e inclusa no ideário biopolítico, possui um espaço diminuto para resistir, enfrentar e afrontar os mecanismos que promovem a violência, por meio de um pensamento crítico que ultrapassa os limites do padrão ciclicamente proliferado. Isso significa que, mediante uma postura que refute as regras da aposta biopolítica, faz-se permissível reposicionar a vida e o trajeto percorrido nessa existência, bem como exercer o cuidado com a própria vida humana, com a casa mundo e com a vida dos outros seres que habitam esse planeta no intuito de desacelerar a competitividade, amenizar as diferenças entre os povos e desculpabilizar os menos favorecidos pelas mazelas do sistema político e econômico em curso.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2. ed. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto*. O homem e o animal. 2. ed. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>. Acesso em: 10 jan. 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer II*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Stasis, a guerra civil como paradigma político (Homo Sacer II, 2). Tradução de OLIVEIRA, M V. X. In: DANNER, M. V. X. (Orgs.). *Filosofia do direito e contemporaneidade*. Porto Alegre: Fi, 2015a.
- ANTONELLA, Corsani; LAZZARATO, Maurizio. *Intermittents et précaires*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMAN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.
- BAZZANELLA, Sandro Luiz; GODOI, Cintia Neves; MARCHESAN, Jairo; TOMPOROSKI, Alexandre Assis. Desenvolvimento: conceito ou ideologia? *Desenvolvimento em Debate*, v. 10, n. 1, pp. 57-79, jan.-abr. 2022.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria-Geral Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei Nº 13.105, de 16 de março de 2015*. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2013.105%2C%20DE%2016%20DE%20MAR%C3%87O%20DE%202015.&text=C%C3%B3digo%20de%20Processo%20Civil.&text=Art.%201%C2%BA%200%20processo%20civil,se%20as%20disposi%C3%A7%C3%B5es%20deste%20C%C3%B3digo](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2013.105%2C%20DE%2016%20DE%20MAR%C3%87O%20DE%202015.&text=C%C3%B3digo%20de%20Processo%20Civil.&text=Art.%201%C2%BA%200%20processo%20civil,se%20as%20disposi%C3%A7%C3%B5es%20deste%20C%C3%B3digo).
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria-Geral Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto Nº 9.810, de 30 de maio de 2019*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Regional. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2019/decreto/d9810.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d9810.htm). Acesso em: 18 ago. 2022.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOWBOR, Ladislau. *A era do capital improdutivo: por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no College de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso no College de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Lígia M. Pondé Vassallo. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

KAFKA, Franz. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. Trad. Ana Bigotte Vieira et al. São Carlos: UFSCar, 2011.

PICH, Santiago. Adolphe Quetelet e a biopolítica como teologia secularizada. *História, Ciências, Saúde*, v. 20, n. 3, pp. 849-864, jul.-set. 2013.

## **SOBRE AS AUTORAS**

### **Jairo Marchesan**

Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente do Programa de Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (UNC) – Canoinhas (SC) e do Programa de Mestrado Profissional em Engenharia Civil, Sanitária e Ambiental da Universidade do Contestado (UNC) – Concórdia (SC). *E-mail:* [jairo@unc.br](mailto:jairo@unc.br).

### **Krishna Schneider Tremel**

Doutoranda em Desenvolvimento Regional pela Universidade do Contestado (UNC). Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade do Contestado (UNC) – Canoinhas (SC). Graduada em Direito pela Universidade do Vale do Itajaí (Univali). *E-mail:* [krishna\\_schneider@hotmail.com](mailto:krishna_schneider@hotmail.com).

### **Sandro Luiz Bazzanella**

Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é coordenador do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (UNC) – Canoinhas (SC). Docente do Programa de Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (UNC) – Canoinhas (SC). *E-mail:* [sandro@unc.br](mailto:sandro@unc.br).



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Digital art, abstract, disobedience, revolution, resistance, democratic, futuristic, banksy style

# ESTÉTICA DA FEROCIDADE

Rafael Leopoldo

## Resumo

Neste ensaio, procuro desenvolver a noção de estética da ferocidade. Para isso, primeiramente, busco me relacionar criticamente com alguns elementos da Escola de Frankfurt e dos Estudos *Queer*. A respeito da primeira escola de pensamento, reflito sobre o teórico Herbert Marcuse. Diante de Marcuse, é possível compreender – já na década de 1960 – uma valorização dos saberes minoritários, da produção de novas formas de subjetividade, de uma positividade das sexualidades ditas perversas e, também, a valorização das utopias que se pode chamar de subalternas. A respeito da segunda escola de pensamento – os Estudos *Queer* –, é possível encontrar muitas semelhanças com o pensamento de Marcuse, mas penso que o *queer* evoca uma experiência de desestruturação dos processos normativos, ou ainda de determinadas ontologias. Nesse sentido, o que direciono para uma estética da ferocidade seria a compreensão do *queer* como uma experiência de implosão dos processos normativos, mas, também, de uma explosão do Simbólico via pulsão de morte.

## Palavras-chave

Estética da ferocidade; teoria queer; utopia subalterna.

## AESTHETICS OF FEROCITY

### Abstract

In this essay I seek to develop the notion of the aesthetics of ferocity. To do so, I first seek to critically relate to some elements of the Frankfurt School and Queer Studies. Regarding the first school of thought, I think of the theorist Herbert Marcuse. With Marcuse it is possible to understand – already in the 1960s – a valorization of minority knowledge, of the production of new forms of subjectivity, of a positivization of so-called perverse sexualities and, also, the valorization of utopias that can be called subaltern. Regarding the second school of thought – Queer Studies – it is possible to find many similarities with Marcuse's thought, but I think that queer evokes an experience of destructuring of normative processes, or even, of certain ontologies. In this sense, what I direct to an aesthetics of ferocity would be the understanding of queer as an experience of implosion of normative processes, but also of an explosion of the Symbolic via death drive.

### Keywords

Aesthetics of ferocity; queer theory; subaltern utopia.

Submetido em: 04/11/2022

Aceito em: 11/02/2023

Como citar: LEOPOLDO, Rafael. Estética da ferocidade. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 163-175, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

## 1. Estética da ferocidade e pulsão de morte

Tenho o pensamento *queer* como uma das fontes do que compreendo como uma *estética da ferocidade*. Geralmente, o *queer* é tomado como uma potência transgressiva, uma forma de subversão e afirmação da diferença. O *queer* não seria uma identidade, ao contrário, o pensamento *queer* se colocaria como crítico da própria concepção de identidade e suas armadilhas.

Nesse sentido, o *queer* não se refere essencialmente à calcificação das identidades na sigla LGBTTIAP+, posto que cada elemento da sigla é simétrico à noção de uma identidade heterossexual, mas uma simetria *invertida*. Assim, o *queer*, tal qual o entendo, é sobretudo um resto e algo sempre mais estranho.

Ora, se a palavra *queer*<sup>1</sup> era um insulto, ela passa a ser positivada pelas resistências políticas. Trata-se de uma positivação da condição de estranho, uma metamorfose semântica e afetiva correlata a uma prática de subversão.

O que chamo de subversão *queer* pode ser visto num longo caminho crítico ao dispositivo de sexualidade. O saber médico, principalmente, produz a identidade heterossexualidade como padrão e diversas identidades periféricas ou perversas.<sup>2</sup> O que é possível encontrar na história da resistência política é um contraponto à normatização. De tal modo, o que era dito como periférico ou perverso se desloca da caracterização médica. Parece-me que não se trata de somente afirmar, por exemplo, que a homossexualidade não é uma doença, mas produzir uma forma de subjetivação não médica. Posições políticas como gay, bicha ou travesti, não me parecem ser somente um contraponto, direto ou indireto, ao discurso médico, mas uma negociação de estilos e modos de vida no corpo das lutas sociais.

Portanto, penso que a potência do *queer* não é a produção de identidades ou hiper-identidades; a questão não é ser mais heterossexual, homossexual ou bissexual. A questão que me parece importante perpassa uma desidentificação dessas categorias do discurso médico do século XVIII,<sup>3</sup> da tecnofarmacologia do pós-Segunda Guerra Mundial<sup>4</sup> ou ainda das categorias do próprio ativismo.<sup>5</sup> Na atualidade, existe uma grande negociação das formas de vida no próprio ativismo e elas geram múltiplas nomeações. Porém, não é incongruente pensar que essas nomeações possam se tornar normativas.

Assim, penso que o processo de desidentificação pode envolver tanto uma negação da norma quanto a produção de outro circuito de prazeres, uma nova política e uma nova estética. Nesse sentido, o *queer* pode ser um dos espaços para criar um curto-circuito na norma. Trata-se de um espaço de experimentação política, ética e estética.

<sup>1</sup> Marcuse, no seu livro *An Essay on Liberation* (1969), evoca vários exemplos de uma radicalidade contra o universo linguístico do *establishment* como, por exemplo, os negros usam a palavra *soul* ("alma") – um conceito que se vincula ao que é etéreo, verdadeiro e imortal – de forma dessublimada na expressão *soul Brothers* ("irmãos de alma"). A palavra *power* ("poder") também ganha outra conotação quando o ato – performance – de se dar uma flor a um policial, o *flower power* ("poder da flor"), redefine o sentido negativo da palavra. Penso que a reelaboração do significado do *queer* ("estranho") poderia ser colocada na mesma categoria de uma subversão do universo linguístico do *establishment*.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade*.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade*.

<sup>4</sup> PRECIADO, *Testo Junkie*.

<sup>5</sup> HALBERSTAM, *Trans\**.

Pondero sobre o *queer* como uma experiência que causa uma vibração, ou ainda, produz uma quebra na normalização. Logo, uma *estética de ferocidade* seria a compreensão dessa desestabilização no corpo social e no corpo da arte.

\*\*\*

Creio que a estética e a anestesia possam ser pensadas de uma maneira antiga: não se trata da estética atual dos produtos farmacêuticos ou a anestesia dos procedimentos cirúrgicos. A estética para o pensamento antigo sempre esteve envolta de uma ética e, por sua vez, a anestesia pode se referir a uma vida que foi dessensibilizada nos seus modos de ser.

Na atualidade, a vida dessensibilizada, a vida anestesiada, pode ser vinculada à crítica do filósofo Herbert Marcuse produzida, principalmente, na década de 1960. Penso que a vida anestesiada é a existência sob o princípio de desempenho, ela é a positivação da cultura afirmativa<sup>6</sup> com sua consolidação da indústria cultural e do consumo como necessidade produzindo uma submissão desejável. Para desanestesiá-la, seria necessário retomar uma dimensão estética que, para Marcuse, é erótica, alegre e libertadora, mas creio que seja necessário, também, compreender o seu lado destrutivo.

Desta forma, a minha aproximação de Marcuse acontece com muitas ressalvas, pois Marcuse somente compreende a parte positiva da dimensão estética. O filósofo coloca a tônica da sua reflexão na experiência alegre da fantasia e da imaginação; do sonho e do devaneio; do sexual e do erotismo. Marcuse pensou numa experiência que iria dismantelar a experiência unidimensional e produzir uma nova sociabilidade, uma nova ontologia<sup>7</sup> da sensibilidade que tem como áurea política o socialismo. Coloca-se ênfase na experiência de uma pulsão de vida que deveria expandir-se no corpo social e reconfigurar os modos de vida estratificados pela sociedade administrada.

Portanto, depreende-se que a dimensão da pulsão de morte não teria sua dimensão estética ou estaria atrelada à experiência unidimensional. Parece-me que, para Marcuse, a pulsão de morte afirma o princípio do desempenho na sua radicalidade: o sujeito não mais fantasiaria e a sua força imaginativa evocaria o horror. A imaginação perversa ou a experiência estética da pulsão de morte seria análoga à dessexualização do corpo com os seus contornos mais severos como, por exemplo, os binarismos e o regime político heterossexual.

Porém, creio que a pulsão de morte não diga algo sobre o princípio de desempenho ou uma existência unidimensional. Pelo contrário, a pulsão de morte é a própria possibilidade de desestruturação do social. Assim, gostaria de afirmar – a contrapelo da tônica marcuseana – que a pulsão de morte contém as suas potencialidades. No pensamento *queer*, os grandes apologistas da negatividade e da pulsão de morte são especialmente Leo Bersani e Lee Edelman – ambos enfatizam o *queer* como uma negatividade desestruturadora da ordem social.

---

<sup>6</sup> MARCUSE, *Eros and Civilization*.

<sup>7</sup> No decorrer do ensaio utilizo a palavra ontologia não somente como uma disciplina da Filosofia, mas como o que definiria o ser, o real e a razão. No âmbito da sexualidade é possível compreender a coerência do sexo-gênero como critério de verdade como uma espécie de ontologia sexual.

Quando penso a pulsão de morte como destrutiva do simbólico, é necessário afirmar que o próprio sexual tem a sua dimensão bizarra e obscura.<sup>8</sup> Não creio que o sexual possa ser somente um circuito de prazeres ou uma ontológica erótica positiva. Trata-se de pensar diversas *patopolíticas* e, sobretudo, uma *patopolítica* que não faz eclipsar a dimensão bizarra do sexual como, além disso, a dimensão ilusória da ordem social e suas estruturas, a sua vontade titânica de um Simbólico sem um resto, sem o horror, sem o abjeto e sem as vibrações do não familiar.

## 2. Herbert Marcuse, *queer avant la lettre*

Herbert Marcuse pode ser compreendido como um teórico *queer avant la lettre*. Essa afirmação somente causa surpresa porque uma das obras que mais influenciou a teoria *queer* foi o primeiro tomo da *História da sexualidade*, de Michel Foucault, e nela encontramos uma crítica indireta à filosofia de Marcuse. A crítica de Foucault à hipótese repressiva foi tão avassaladora que gerou um efeito negativo, pois grande parte dos teóricos *queer* não aprofundaram a sua relação com a Escola de Frankfurt.

É pensando na importância da filosofia marcuseana e na efervescência política da década de 1960 que compreendo a superfície de emergência da teoria *queer* não no início de 1990, mas dentro dos anos selvagens. Os anos loucos buscavam uma ferocidade contra a vida burocratizada e anestesiada, e gerou toda uma mutação nos Estados Unidos, na Europa e na América Latina.

O êxtase existencial e político dos anos selvagens teve o seu momento de retração nas décadas de 1970 e 1980, mas também outras formas de resistências passam a se formar com o início da epidemia de HIV/Aids e novos processos de estigmatização de diversas minorias. Por sua vez, no âmbito teórico já se consolidavam duas correntes filosóficas que são importantes para a teoria *queer*: 1) o pós-estruturalismo francês e 2) a Escola de Frankfurt.

A primeira influência teórica é a mais conhecida, posto que é possível encontrá-la de forma mais explícita na história dos estudos *queer*. O pós-estruturalismo é bem conhecido pela sua crítica ao indivíduo cartesiano, tendo como fonte os mestres da suspeita (Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud). Essa dissolução do sujeito – a crítica da identidade – reverbera em autores como Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari e, por sua vez, na filosofia de Paul Preciado ou Judith Butler.

A segunda influência é menos conhecida, mas não creio que deva ser descartada. A Escola de Frankfurt traz consigo duas temáticas singulares nos estudos *queer*. Trata-se da teoria cultural e da utilização da psicanálise. Esses elementos perpassam, principalmente, a segunda geração da Escola de Frankfurt com Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin e também Herbert Marcuse. Não obstante, o grande ponto de ruptura talvez seja que a Escola de Frankfurt ainda se conecta a uma noção de indivíduo humanista e essencialista/substancializada. Esses dois pontos serão subvertidos pelo pensamento *queer* com uma crítica à “metafísica da substância” elaborada por Nietzsche e retomada por Judith Butler.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> EDELMAN, *No al futuro*.

<sup>9</sup> BUTLER, *Problemas de gênero*.

Agora, penso que seja necessário ter em mente tanto a superfície de emergência da teoria *queer* quanto a influência da Escola de Frankfurt para que o uso da filosofia marcuseana possa ter seu próprio eco sem ser apagada novamente pela sombra do efeito Foucault.

\*\*\*

Aponto Marcuse como um filósofo *queer avant la lettre* por cinco grandes motivos: 1) a importância que o filósofo dá à questão da subjetividade; 2) a relação produtiva do filósofo com as dissidências; 3) a sua compreensão da rememoração como uma forma de resistência; 4) a sua elaboração a respeito das utopias; e 5) o seu trabalho com relação aos grandes mitos civilizacionais. Este último tópico me é importante, posto que se torna uma imagem paradigmática da estética da ferocidade.

Marcuse se debruçou muito a respeito da importância da subjetividade. Trata-se de expressar uma nova posição política que é pensar a transformação do próprio sujeito. Assim, a dimensão estética ganhava uma consideração basilar. A respeito das dissidências, Marcuse compreendeu as minorias como agente da mudança social na nova estruturação do capitalismo. O filósofo afirmou de forma muito positiva a potencialidade e a criatividade do saber dissidente. Por sua vez, é possível entender, juntamente com Marcuse, a recuperação do passado não de forma conservadora, mas algo muito próximo de uma temporalidade *queer*: a rememoração como um bloco de resistência, a rememoração como uma memória utópica. Por último, Marcuse estava muito próximo das utopias menores, ou ainda, do que penso que poderia ser chamado de utopias subalternas. Assim, as utopias subalternas correspondem mais à noção de resistência, revolta e libertação, do que a uma possível utopia totalizadora ou uma possível revolução sem mudança subjetiva.

Penso que esses quatro elementos, rapidamente sumarizados, podem evocar a lembrança de um Marcuse muito mais próximo da atualidade do que uma figura estanque da década de 1960. Por isso, tomo-o como fonte indutora de uma estética da ferocidade. Porém, antes de regressar ao último tópico a respeito de Marcuse – o mito civilizacional –, penso ser necessário retomar um clássico. Trata-se do livro *O banquete*, de Platão, e podemos utilizá-lo como exemplo da formação da utilização de uma patopolítica.

### 3. Patopolítica de *O banquete*

---

O afã erótico marcuseano não remonta tão somente a uma interpretação selvagem de alguns conceitos psicanalíticos; nele encontramos uma referência mais clássica. Trata-se de *O banquete*, de Platão, onde se tem um simpósio para louvar o Amor. Cada personagem da obra prepara uma fala para enaltecer Eros. Todos os discursos trazem à baila a questão do indivíduo diante do Amor e de como essa relação pode gerar a ἀρετή ("virtude") e a εὐδαιμονία ("felicidade").

O sujeito que experimenta alguma dimensão erótica é necessariamente modificado, ele está mais próximo do belo, da virtude e, além disso, da própria filosofia enquanto um Eros filosófico. Portanto, se compreendemos que em *O banquete* a experiência erótica é uma experiência social, pode-se asseverar que Marcuse e o

pensamento *queer* procuram essas modificações subjetivas e sociais na atualidade, mesmo que utilizem técnicas distintas.

Não é a esmo que encontramos hoje todo um vocabulário filosófico-político que remonta ao sexo, de Michel Foucault a Paul Preciado e Javier Sáez, de Vladimir Safatle a Márcia Tiburi e Eduardo Leal Cunha. Porém, é necessário lembrar que a experiência erótica não se limita à experiência sexual e, às vezes, pode-se opor a ela quando pensamos numa hierarquia de afetos e valores.

Sigmund Freud, no prefácio à quarta edição de *Três ensaios sobre a sexualidade*, combateu a crítica de que a psicanálise explicaria "tudo" a partir do sexual lembrando como a sexualidade é ampliada no "Eros do divino Platão".<sup>10</sup> Nesse sentido, *O banquete* é de uma potência seminal divina – no caso, a semente que fecunda Sócrates é feminina, posto que é uma mulher que o engravida – para se ponderar a respeito de um Eros fortemente multiforme.

A filosofia é criadora de um *futurismo reprodutivo não genital* – por isso, não se limita ao feminino ou ao masculino, à homossexualidade ou à heterossexualidade –, pois produz *Crianças espirituais*, não se trata da Criança, como afirma Lee Edelman,<sup>11</sup> como somente reprodutora e conservadora do social. Na filosofia de Gilles Deleuze, por exemplo, a *Criança espiritual* nasce como uma *Criança monstruosa*, posto que a forma de geração é um "enrabamento filosófico", como afirma o próprio Deleuze. A filosofia deleuziana são as brincadeiras de uma criança diabólica, a Criança – produzida por uma linha da filosofia – não é a conservação de um futuro sempre igual, mas algo parecidos com as crianças dos filmes de terror, posto que são principalmente agentes de desestruturação da normalidade.

\*\*\*

Marcuse, no livro *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, escreve dois comentários a respeito de *O banquete*, de Platão: 1) o primeiro comentário se trata de dizer que existe uma verdadeira ascensão do amor corporal narcisista para o amor corporal a outros, do amor às belas ocupações para o amor dos belos conhecimentos. Dessa forma, a procriação sexual e a procriação espiritual são produzidas por Eros e estabelecem a ordem da πόλις ("*Polis*") grega; 2) o segundo comentário – que parece entrar em contradição com o primeiro – é a afirmação de que Eros seria absorvido pelo λόγος ("*logos*"). O Eros platônico seria subjugado pela Razão, assim refreando os instintos.

Diante desses dois comentários, pode ser compreendido tanto o ponto positivo quanto o ponto negativo da crítica de Marcuse. Não obstante, a questão não seria se o filósofo alemão produz uma interpretação acurada ou não do texto platônico. Trata-se de apontar que na obra de Platão há toda uma potencialidade de Eros. Esse potencial poderia ser visto especialmente na sexualidade polimórfica e no amor aos belos conhecimentos que, por sua vez, tem como consequência: a transformação da subjetividade como correlata a transformação social. Parece-me que o pêndulo erótico platônico vai da subjetividade ao social sempre modificando os polos pela experiência erótica.

<sup>10</sup> FREUD, *Um caso de histeria*, p. 127, grifo no original.

<sup>11</sup> EDELMAN, *No al futuro*.

Nesse sentido, cada personagem de *O banquete* diz de uma experiência erótica possível e suas consequências para o corpo social. O louvor a Eros nesse diálogo especialmente evoca um Eros que produziria a ἀρετή e a εὐδαιμονία. Assim, parece-me que as torções desejadas por Marcuse na obra platônica são valorar a potencialidade de Eros e recusar uma supremacia do λόγος. Na atualidade, a experiência erótica seria a recusa da soberania da razão não enquanto λόγος, mas enquanto uma *razão instrumental* ou *experiência unidimensional* colonizadora do *Lebenswelt* ("mundo da vida"). Tem-se, então: Eros contra a razão do *establishment*.

## 4. Apologia ao amor e à lira

Marcuse, na obra *Eros e civilização*, no capítulo "As imagens de Orfeu e Narciso", tem uma elaboração importante para pensar a dimensão erótica, a arte e as perversões. Trata-se de repensar os heróis culturais da humanidade como uma espécie de imagem-forte ou indutora de um ideal de sociedade.

Marcuse usa Prometeu como o herói-arquétipo do princípio de desempenho, e acrescento que Sísifo pode ser compreendido num sentido similar, o herói-arquétipo do trabalho maquinal e absurdo. Dessa forma, pondero a respeito dessas duas imagens para enfatizar tanto uma crítica ao progresso e à falta de sentido quanto para afirmar a dimensão estética como um contraponto a esses elementos.

O mito de Prometeu nos remete à própria divisão entre os deuses e os homens, assim como entre natureza e cultura. Zeus retira dos homens o fogo celeste, porém Prometeu rouba uma centelha daquele fogo infatigável e o coloca na terra. Tem-se com Prometeu um fogo artificial ou secundário para cozer os animais, assim diferenciando não-humanos de humanos. Ademais, Zeus presenteia os homens com a primeira mulher feita da terra e da água, Pandora. Com ela, os homens conhecem todas as misérias: o nascimento por gerações; o cansaço; o trabalho; as doenças; o envelhecimento e a morte. Zeus faz com que Prometeu seja preso numa coluna e incita uma ave a comer o seu fígado imortal, que crescia à noite e uma ave de longas asas devorava de dia. Marcuse afirma que Prometeu é "o herói cultural do trabalho sofrido, da produtividade e do progresso através da repressão".<sup>12</sup> O filósofo, ao utilizar as palavras progresso e repressão, vincula Prometeu aos ideais da modernidade, bem como ao processo civilizatório do progresso e o seu mal-estar produzido pela repressão.

Quando aponto Sísifo como um segundo herói-arquétipo do trabalho, coloco-me junto da interpretação desse mito elaborada por Albert Camus. No livro *O mito de Sísifo*, o filósofo franco-argelino reconta a história de Sísifo, que desprezava os deuses. Sísifo tinha ódio à morte e paixão à vida. Essas características o levaram a um singular suplício: ele foi condenado pelos deuses a levar uma rocha até o alto de uma montanha, de onde a pedra então descia até o plano e ele, então, devia levá-la ao cume por toda a eternidade. Camus compreende Sísifo como o proletário dos deuses. Para o pensador francês, o trabalho diário dos homens não está distante de Sísifo, levando o seu rochedo todos os dias até o cume da montanha. O destino de Sísifo não seria menos absurdo que o destino de qualquer trabalhador.

<sup>12</sup> MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 153.

O contraponto ao herói prometeico do progresso e do mal-estar, ou ainda, ao herói sisifiano do trabalho inútil e do absurdo são as imagens que Marcuse faz vir à baila na sua produção teórica. Trata-se das imagens de Dionísio, Narciso e Orfeu. Na patopolítica marcuseana, essas imagens aparecem como uma tríade afetiva que envolve a lembrança, a esperança e a felicidade. A lembrança de um mundo que não seria nem dominado e nem controlado, mas libertado. A esperança que essa libertação desencadeie os poderes de Eros soterrado pelas formas repressivas. E, por último, que Eros traga no seu bojo a felicidade. Dos três heróis culturais citados por Marcuse somente Narciso e Orfeu são desenvolvidos, mas o que nos interessa é a sua interpretação positiva da experiência de Orfeu.

\*\*\*

Marcuse compreende a imagem de Orfeu vinculada à noção de *Grande Recusa*. A Grande Recusa seria um protesto contra a repressão não necessária. A Grande Recusa seria a batalha da fantasia contra a razão instrumental colonizadora da vida. A Grande Recusa seria a luta por uma forma de liberdade. Assim, Orfeu é o arquétipo do poeta e do criador, da produção de uma ordem sem repressão: "ele é o poeta da redenção, o deus que traz paz e salvação por meio da pacificação entre o homem e a natureza, não pela força, mas pela música".<sup>13</sup> Ao resgatar a imagem de Orfeu, Marcuse parece juntar na Grande Recusa o estético e o sexual numa grande promessa de felicidade.

Marcuse usa a expressão em francês *promesse du bonheur* ("promessa de felicidade"), posto que ela remete diretamente a Stendhal. O literato de língua francesa escreve que a beleza é uma promessa de felicidade. Marcuse corrobora a afirmativa stendhaliana ao pensar a estética. O filósofo usa a mesmíssima expressão para falar das perversões. Ele assevera que "as perversões parecem nos dar uma *promesse du bonheur* maior do que a sexualidade 'normal'".<sup>14</sup> A estética e as perversões ganham uma belíssima consonância, posto que ambas se configuram como uma rebelião contra a subjugação de Eros. Quando se junta a estética e a perversão, podemos começar a pensar em uma estética da Grande Recusa, ou ainda, o que penso como uma estética da ferocidade.

## 5. Estética da ferocidade

Tomo a palavra ferocidade da romancista argentina Camila Sosa Villada. É no contexto do seu livro que a ideia de ferocidade estava ligada com uma forma precisa de beleza. Camila Sosa Villada, no *O parque das irmãs magníficas*, traz à tona o que Juan Forn chama, no prefácio do livro, de um "conto de fadas e de terror", ou ainda, um "manifesto político". Nesse manifesto político, conta-se a história de um grupo de travestis que trabalham no Parque Sarmiento, na cidade de Córdoba.

As vidas das travestis são modificadas quando Tia Encarna acha uma criança naquele parque. A escritora transforma Tia Encarna em uma espécie de eixo da narrativa. Porém, neste momento, o que me interessa é como a autora narra a beleza de Tia Encarna,

<sup>13</sup> MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 159.

<sup>14</sup> MARCUSE, *Eros and Civilization*, pp. 56-57.

que era uma mãe para as demais, posto que é essa mesma caracterização que gostaria de usar para definir uma arte da ferocidade. Camila Sosa Villada<sup>15</sup> afirma que “apesar dos hematomas e da bochecha cortada, Tia Encarna era a ferocidade da beleza. Não é a beleza em sua inteireza, mas uma fração enferma e inesquecível: a mais feroz”. Assim, talvez o próprio *queer* não seja nem mesmo a promessa de uma felicidade, mas de uma ferocidade da beleza, uma beleza que não deixa de lado os hematomas ou os cortes, uma beleza que não deixa de lado a presença do traumático.

O que estou evocando como uma ferocidade poderia ser pensado na própria composição de Eros, das pulsões anárquicas e dos traumas sociais. Dessa forma, a respeito da história de Orfeu, pode-se apontar um último elemento no sentido de ponderar a respeito da teoria *queer* e uma possível estética. Penso na experiência desértica e suas mudanças ferozes, na experiência de mudança de regime sexual e, principalmente, na transitabilidade sexual<sup>16</sup> de Orfeu. Trata-se da experiência tenebrosa e primaveril que toda subjetividade parece perpassar – em maior ou menor grau –, que é o desfazer da segurança ontológica.

\*\*\*

Ovídio, no livro *As metamorfoses*, conta-nos a história de amor do músico e poeta Orfeu. O músico estava completamente apaixonado por Eurídice. Porém, Eurídice caminhava pela relva e foi picada por uma serpente. Orfeu, transtornado pela perda do seu amor, resolve buscá-la no subterrâneo. Orfeu suplica, no reino do silêncio e do Caos, que se reate o fio da vida de Eurídice, o fio que foi cortado tão cedo. Orfeu clama para que, se aquele fio não for reconstituído, acabem com sua própria vida. Esse pedido foi feito por Orfeu enquanto tocava as cordas da sua lira no mundo subterrâneo.

Ovídio narra, ao escutar tão bela música, que o “Tântalo desistiu de alcançar a água que lhe fugia, a roda de Íxion parou, as aves cessaram de roer o fígado, as netas de Belo, de encher as suas urnas e tu, Sísifo, te assentaste sobre o teu rochedo”.<sup>17</sup> Neste momento, o afeminado<sup>18</sup> Orfeu é a imagem do que poderíamos chamar de uma potência erótico-estética *queer*. Orfeu faz com o som da sua lira que Prometeu tenha alívio da sua dor (a repressão desnecessária) e que Sísifo descansa no seu próprio rochedo (o trabalho e a vida absurda).

Orfeu no mundo subterrâneo – pela beleza da sua música – convence os deuses a voltar com Eurídice para a superfície. Porém, os deuses lhe concedem o benefício sob

<sup>15</sup> VILLADA, *O parque das irmãs magníficas*, p. 54

<sup>16</sup> É curioso observar que Freud, nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, quando escreve sobre os “invertidos”, afirma que “particularmente interessantes são os casos em que a libido se altera no sentido da inversão depois de se ter uma experiência penosa com o objeto sexual normal” (Freud, 1996, p. 130). No caso de Orfeu, é claro que estamos diante de uma experiência penosa, uma experiência que não afirma o objeto sexual, mas o modifica numa espécie de uma *transitabilidade sexual*.

<sup>17</sup> OVÍDIO, *As metamorfoses*, p. 184.

<sup>18</sup> Em *O banquete*, de Platão, no discurso que Fedro produz para elogiar Eros, ele faz um comentário a respeito de Orfeu. Fedro afirma que Orfeu teve que voltar do Hades sem conseguir o seu objetivo porque “parece que ele se acovardava, simples tocador de lira que era, e não ousava por seu amor morrer” (PLATÃO, *O banquete*, pp. 43-44, tradução modificada). Nessa passagem, temos a associação entre tocar a lira, a cítara, com o acovardamento, que era dito como elemento do feminino irmanado à fragilidade.

uma condição: Orfeu não poderia olhar para trás ao longo de sua saída do vale do Averno. A cada passo para frente, Orfeu se sentiu mais próximo de Eurídice. Orfeu podia sentir a presença da sua amada realmente próximo dele. Mas o músico, muito ansioso para voltar a vê-la, olha para trás. No momento em que ele tenta vê-la, antes de sair do mundo subterrâneo, Eurídice morre pela segunda vez. Depois da segunda morte de Eurídice, Orfeu permaneceu longos dias sentado à margem do rio, alimentando-se de sofrimento, dor e lágrimas. Orfeu, afastou-se de todo o amor das mulheres e muitas sofreram por serem repelidas.

Ovídio termina a história narrando que o poeta e músico ensinou ao povo da "Trácia a transferirem o amor para os adolescentes, e colherem, antes da juventude, as flores de uma breve primavera".<sup>19</sup> Devido a essa relação com os jovens, Marcuse escreve que "a tradição clássica associa Orfeu à introdução da homossexualidade. [...] O Eros órfico transforma o ser; domina a crueldade e a morte através da libertação. A sua linguagem é a canção e sua existência é a contemplação."<sup>20</sup> Penso que o que aconteceu com Orfeu foi sobretudo uma mudança de regime sexual diante de um acontecimento abrupto. Ele perpassa práticas sexuais distintas, nele há toda uma transitabilidade sexual. Orfeu explode a segurança ontológica. Talvez seja interessante reafirmarmos duas dimensões da imagem de Orfeu: o músico que desfaz o princípio de desempenho encarnado em Prometeu e Sísifo; e a experiência sexual minoritária que desfaz a nossa ilusão de uma identidade fixa. A estética da ferocidade, nesse momento, ameniza a dor física de Prometeu e a vida absurda de Sísifo, não para prometer uma felicidade, mas por produzir uma experiência de instabilidade, a experiência feroz da mudança.

Por último, ainda seria necessário afirmar que quando proponho uma estética da ferocidade, sua principal potencialidade é produzir essa vibração na ontologia, isto é, uma vibração no que tornaria o ser algo estável. Nesse sentido, o que acrescento à elaboração marcuseana, para além de uma crítica ao princípio de prazer e uma positivação das perversões tão característica ao pensamento *queer*, é, sobretudo, a arte como produtora de um abalo na identidade, ou ainda, um combustível para a explosão da ontologia. Esse elemento se apresenta na mudança de regime sexual de Orfeu – e é possível compreendê-la em tantos outros lugares –, mas seria necessário imaginar que aquela música que Orfeu tocou teria a potencialidade de modificar tanto Prometeu quanto Sísifo. A música que Orfeu tocou teria que produzir uma vibração ontológica a ponto de se perceber a contingência da substância e da forma, a contingência das estilizações e dos modos de vida. Nos dedos de Orfeu encontramos os acordes da Grande Recusa, ou ainda, os acordes de uma beleza sempre feroz.

<sup>19</sup> OVÍDIO, *As metamorfoses*, p. 185.

<sup>20</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*, p. 155.

## Referências

---

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- EDELMAN, Lee. *No al futuro*. Trad. Javier Sáez. Madrid: Egales, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. v. I: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Um caso de histeria, três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos (1901 – 1905)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HALBERSTAM, Jack. *Trans\**. Trad. Daniel Kveller e Rafael Leopoldo. Salvador: Devires, 2023.
- MARCUSE, Herbert. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969.
- MARCUSE, Herbert. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. US: Routledge & Kegan Paul Ltd Ark edition, 1987.
- OVÍDIO. *As metamorfoses*. Trad. David Gomes Jardim Junior. Rio de Janeiro: Tecnoprint – Ediouro, 1983.
- PLATÃO. *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- TIBURI, Marcia. *Ridículo político: uma investigação sobre o risível, a manipulação da imagem e o esteticamente correto*. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- VILLADA, Camila Sosa. *O parque das irmãs magníficas*. Trad. Joca Reiners Terron. São Paulo: Planeta, 2021.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Rafael Leopoldo**

É filósofo e psicanalista. Possui Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2012) e Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2015). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: [ralasfer@gmail.com](mailto:ralasfer@gmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Digital art, abstract, disobedience, revolution, resistance, democratic, futuristic, banksy style

# #80TIROS:

## COMO CONTAR A VIOLÊNCIA? ANÁLISE SOBRE A PERCEPÇÃO DA VIOLÊNCIA POLICIAL NAS REDES SOCIAIS

Victor Hermann

### Resumo

O presente ensaio visa contribuir com estudos sobre os processos de percepção social da violência no Brasil, com ênfase nas redes sociais. Como recorte, elegemos a repercussão no *Instagram* e *Twitter* do assassinato de Evaldo Rosa e Luciano Macedo pelo Exército em 2019, no Rio de Janeiro – episódio que ficou marcado pela *hashtag* #80tiros. Vamos analisar os argumentos mais recorrentes, seus fundamentos sociológicos e as limitações interpretativas, bem como a influência da infraestrutura algorítmica na sua construção. Nossa hipótese é de que a fala mítica dificultou a percepção da zona cinza formada com o avanço das necropolíticas de Estado contra setores da classe batalhadora.

### Palavras-chave

Violência policial; redes sociais; necropolítica; Rio de Janeiro; 80 tiros.

### #80SHOTS: HOW TO COUNT THE VIOLENCE? ANALYSIS OF THE PERCEPTION OF POLICE VIOLENCE IN SOCIAL NETWORKS

### Abstract

This article aims to contribute to studies on the processes of social perception of violence in Brazil, with emphasis on social networks. As the object of study, we have chosen the repercussion on *Instagram* and *Twitter* of the murder of Evaldo Rosa and Luciano Macedo by the Army in 2019, in Rio de Janeiro – an episode that was marked by the hashtag #80tiros. We will analyze the most recurrent arguments, their sociological foundations and interpretative limitations, as well as the influence of the algorithmic infrastructure on their construction. Our hypothesis is that the mythical speech hampered the perception of the gray zone formed with the advance of State necropolitics against sectors of the fighting class.

### Keywords

Police violence; social networks; necropolitics; Rio de Janeiro; 80 shots.

Submetido em: 13/10/2022  
Aceito em: 21/12/2022

Como citar: HERMANN, Victor. #80tiros: como contar a violência? Análise sobre a percepção da violência policial nas redes sociais. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 176-198, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0*.

## Introdução

---

No presente artigo, vamos examinar como os usuários do Instagram e Twitter, duas das redes sociais mais usadas no Brasil, interpretaram o assassinato de Evaldo Rosa e Luciano Macedo por soldados do Exército, em busca de contribuir para os estudos acerca da percepção social da violência no Brasil. O artigo será dividido em três seções. Primeiro, vamos contextualizar o assassinato, trazendo as mais recentes descobertas sobre o caso, além de considerações gerais sobre a dinâmica da violência no Rio de Janeiro. Em seguida, vamos examinar como as redes sociais reagiram ao episódio, destacando os argumentos mais recorrentes, suas tendências e deficiências interpretativas. Vamos ainda analisar qual o tipo de linguagem foi mais utilizado pelos usuários, e qual a influência da infraestrutura algorítmica na produção de sentidos sobre a violência. Por fim, vamos apontar os impasses e desafios para se transformar a "sensibilidade jurídica" das classes sociais brasileiras em face das novas transformações da dinâmica da violência policial no Brasil.

Para avaliar o conjunto de mensagens veiculadas de modo público no Instagram e Twitter, fizemos uma ampla pesquisa orgânica por "hashtags" nas plataformas Instagram e Twitter, além de levantamento manual de postagens feitas no período em perfis que atuaram de modo mais proeminente no debate (como Mídia Ninja, Jornalistas Livres, Quebrando o Tabu, Agência Pública; bem como perfis de políticos de renome nos espectros da esquerda e direita, como Guilherme Boulos, a família Bolsonaro, deputados associados à "bancada da bala"; e ainda, perfis de organizações e líderes sociais antirracistas, pró-polícia, religiosos etc.). O presente artigo, de caráter mais ensaístico, visa a uma leitura crítica das performances textuais e visuais nas redes sociais; assim sendo, em detrimento de metodologias de pesquisa sociológica e antropológica, optamos por uma abordagem semiológica de análise de signos.

## 1. A zona cinza da violência

---

No cruzamento da Avenida Brasil com a Estrada do Camboatá – Zona Oeste do Rio de Janeiro, entre os bairros Deodoro e Vila Militar, próximo a uma unidade do SENAT, ao depósito da COMLURB, ao Piscinão de Deodoro, a um PNR (condomínio residencial militar) e a um batalhão militar – soldados do exército disparam 257 vezes contra um Ford Ka Sedan branco que virava a esquina. Dentro do carro está Evaldo Rosa, sua esposa grávida, filho, sogro e uma amiga do casal; o destino seria um chá de bebê. 12 oficiais do exército atiram sem aviso prévio, a partir de um caminhão militar. Eles supostamente teriam confundido o carro de Evaldo com um Honda Civic<sup>1</sup> branco, roubado momentos antes nas imediações. O primeiro tiro que alveja Evaldo é dado a uma distância de mais de 250 metros, entrando pelo para-choque traseiro do veículo. Duas sessões de tiros ocorrem. No intervalo entre elas, parte da família de Evaldo consegue escapar. Nesse instante, o catador de latinhas Luciano Macedo se aproxima do carro para resgatar Evaldo, mas acaba atingido pela segunda sessão de tiros, mais longa e violenta (estima-se que cerca de 70% dos disparos foram dados nesse momento). Evaldo morre na hora,

---

<sup>1</sup> Ou Honda City; as matérias que tratam do caso titubeiam quanto à marca do veículo alegado.

Luciano viria a falecer dias depois no hospital. Os soldados alegam que ambos estariam armados; mas não é identificado nenhum indício que sustente essa hipótese. No total, apenas 20% dos tiros atingem o carro. Os soldados, mesmo com a confirmação da inocência das vítimas, debocham da situação e praticam fraude processual.

O Rio de Janeiro é o município com maior número absoluto de mortes decorrentes de intervenção policial, e 79% das vítimas de ações policiais no Brasil é de cor negra.<sup>2</sup> Mas as estatísticas, sozinhas, não são suficientes para explicar o caso em sua totalidade. Quando consideramos o sexo e a faixa etária dos ocupantes do Ford Ka branco, as taxas de violência policial caem drasticamente. Apenas 2% das vítimas são mulheres; e do total, apenas 0,9% têm entre 50 e 54 anos, e 0,5% têm 60 anos ou mais, respectivamente as faixas etárias de Evaldo e de seu sogro.<sup>3</sup> Além disso, os índices de violência da região da Vila Militar e Deodoro são também baixos; trata-se de bairros de classe média com IDH alto, segundo último censo.<sup>4</sup> A renda é outro fator de influência determinante para ocorrência de violência policial: a família de Evaldo Rosa pertence à classe média baixa, menos vitimada por esse tipo de intervenção.<sup>5</sup>

As apurações da jornalista Natalia Viana para a Agência Pública ajudam a esclarecer as várias dúvidas que pairam sobre o caso. Descobriu-se que naquela ocasião o Exército havia sido mobilizado para a Operação Muquiço de ocupação da favela de mesmo nome, que fica nas adjacências da Vila Militar. Tratar-se-ia de uma operação clandestina, sem previsão legal, que teria sido concebida como resposta à invasão por traficantes de apartamentos do condomínio PNR (Próprios Nacionais Residenciais), onde vivem famílias de militares. Em linhas gerais, a Operação Muquiço seria semelhante às operações de Garantia de Lei e Ordem (GLO) decretadas por Michel Temer e encerrada oficialmente há meses. Ela previa patrulhamento diário de pontos de controle e de comercialização do tráfico no Muquiço, comandado pelo traficante Bruno da Silva Loureiro, o "Coronel".

Conta-se que na manhã do assassinato de Evaldo Rosa, várias unidades de patrulha do Exército teriam sido recebidas a tiros, tanto dentro do Muquiço quanto cá embaixo, na praça da Jaqueira, onde ficam os PNR da Avenida Brasil (nas imediações, portanto, do local de execução de Evaldo). Os militares só teriam conseguido escapar do tiroteio após a chegada de um "caveirão" da PM, viatura blindada usada em operações especiais. Entre os sobreviventes, estariam os soldados que mais tarde atirariam em Evaldo. Relata-se que eles, muito abalados com o tiroteio da manhã, teriam pedido para serem liberados na parte da tarde, mas acabaram sendo outra vez enviados numa nova

---

<sup>2</sup> BUENO; MARQUES; PACHECO, *As mortes decorrentes de intervenção policial no Brasil em 2020*, p. 65

<sup>3</sup> BUENO; MARQUES; PACHECO, *As mortes decorrentes de intervenção policial no Brasil em 2020*, p. 65

<sup>4</sup> No último censo, o Bairro de Guadalupe tinha IDH de 0,810 e tanto a Vila Militar quanto Deodoro tinham IDH de 0,856, sendo ambos o quinquagésimo melhor bairro, dentre as 126 regiões do Rio de Janeiro. In: "Tabela 1772: Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) Municipal, por ordem de IDH, segundo os Bairros ou grupo de Bairros, no Município do Rio de Janeiro em 1991/2000" Instituto Pereira Passos. <http://www.data.rio/datasets/indice-de-desenvolvimento-humano-idh-municipal-por-ordem-de-idh-segundo-os-bairros-ou-grupo-de-bairros-no-municipio-do-rio-de-janeiro-em-1991-2000>.

<sup>5</sup> Com as informações apuradas em diversas entrevistas e notícias, é possível assinalar que Evaldo e família pertencem à classe média baixa, mais especificamente, à Classe C1, segundo o Critério de Classificação Econômica 2018 da ABEP (Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa). Disponível em: <http://www.abep.org/criterio-brasil>.

missão: entregar quentinhas para colegas lotados numa região próxima ao Muquiço. “O pessoal tava bem assustado porque sabiam que a gente tava indo prum local onde queriam matar a gente”.<sup>6</sup> Como as viaturas blindadas do exército estavam danificadas devido ao tiroteio da manhã, os soldados tiveram de seguir na traseira de um caminhão a descoberto. Ao longo do trajeto, eles alegam que teriam avistado marginais assaltarem um Honda Civic branco e então decidido correr no encalço deles; algumas esquinas depois, os soldados terminariam fuzilando, alegadamente por “engano”, o Ford Ka Sedan branco de Evaldo Rosa.

Toda a história reflete mudanças importantes na dinâmica da violência no Rio de Janeiro. Em primeiro lugar, chama a atenção para uma possível formação de *zona cinza* entre militarização e milicianização. A metáfora cinzenta é precisa para descrever sobretudo a situação da Zona Oeste que, segundo Lia Rocha e Jonathan da Motta, permanece oculta “entre luzes e sombras”.<sup>7</sup>

De acordo com a conceituação dos autores, a região-luz abrangeria as áreas centrais do Rio de Janeiro, desde o circuito turístico até as favelas na imediação. Os holofotes que iluminam essa região vem dos megaeventos como Copa do Mundo e Olimpíadas, que contribuíram para transformar o Rio em uma das principais “cidades-mercadoria” da América Latina.<sup>8</sup> À primeira vista, o Estado teria acionado em função dessa demanda turística um *dispositivo de militarização*,<sup>9</sup> que abrangeria inúmeras iniciativas, tais como: os programas de “pacificação” das favelas via UPPs (primeiro atingindo as favelas do “cinturão olímpico”, do Estádio do Maracanã à Zona Sul, onde se concentra a maior parte dos hotéis); a ocupação das favelas do Alemão e Maré, em 2010 e 2014, pelo Exército Brasileiro; as operações de GLO durante os megaeventos; além da Lei de Antiterrorismo, de 2016; medidas de austeridades, aprovadas pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro em 2017; e a Intervenção Federal Militar na segurança do Estado do Rio de Janeiro, em 2018.

Mas esse dispositivo de militarização, contudo, não se limitaria à ação policial e combinaria:

atuações do tipo militar (podendo ser realizadas por agentes militares ou não) com a disseminação de uma doutrina securitária que reordena a vida social, transformando todos os espaços em potenciais “campos de batalha” e todo tipo de insurgência em ameaça à segurança”.<sup>10</sup>

Assim sendo, a ativação do dispositivo militar segue do corpo social ao tecido cultural, atravessando os processos de subjetivação. Processo que não ocorreria em

---

<sup>6</sup> VIANA, *Exclusivo: a desastrosa operação do exército que levou à morte de Evaldo Rosa*.

<sup>7</sup> ROCHA; MOTTA, *Entre luzes e sombras*.

<sup>8</sup> FACHIN, *A cidade-mercadoria e os limites da reforma urbana brasileira*.

<sup>9</sup> O conceito de *dispositivo* deve ser compreendido conforme conceitua Foucault: um “conjunto absolutamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, enfim: o dito, assim como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo em si, é a rede que podemos estabelecer entre esses elementos” (FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 299, tradução nossa).

<sup>10</sup> ROCHA; MOTTA, *Entre luzes e sombras*, p. 232.

sentido único. O dispositivo vai gerar ainda um “efeito bumerangue”<sup>11</sup> reverso para as demais “regiões-sombra” do Rio de Janeiro, como seria o caso da Zona Oeste.

Embora ocupe quase um terço do território e abrigue quase metade da população da capital, a Zona Oeste ainda é considerada pelo imaginário popular como um local distante e pouco desenvolvido; costuma ser representada pela mídia de modo homogêneo, desconsiderando-se suas diferenças internas, e sempre à parte da imagem da cidade-mercadoria.<sup>12</sup>

A Zona Oeste é hoje um dos principais focos de atuação de grupos paramilitares, conhecidos como milícias. Trata-se de grupos que contam com a participação de agentes públicos – parlamentares, policiais civis, militares da ativa e reserva, membros do judiciário. As milícias remontam aos Esquadrões da Morte que começaram a atuar nos anos 60 e 70, sobretudo os da Baixada Fluminense; e ganha impulso justamente com a organização local de moradores da Zona Oeste para patrulhamento durante a década de 90.<sup>13</sup> Segundo o Ministério Público Federal, as milícias duplicaram sua área de atuação entre 2010 e 2017.<sup>14</sup>

Um dos principais focos de atuação das milícias hoje é a atividade imobiliária legal e ilegal, nos mercados de construção, venda, aluguel e financiamento de imóveis, bem como no cadastramento e administração de unidades condominiais.<sup>15</sup> Os megaeventos teriam beneficiado as milícias não apenas com as melhorias promovidas na Zona Oeste, mas também com o deslocamento do foco de interesse da sociedade civil e de escopo da atuação repressora do Estado para a proteção das orlas iluminadas da cidade-mercadoria. Assim sendo, o dispositivo de militarização vai suscitar, nas sombras dos territórios marginais, um processo de milicianização que, em linhas gerais, incorpora as mesmas técnicas, táticas e práticas necropolíticas de Estado, que passam a ser usadas para fins privados de controle e extorsão das populações locais.

Todavia, a região em que ocorreu o assassinato de Evaldo Rosa não corresponde ao estereótipo da Zona Oeste como domínio da milícia. Os bairros de Deodoro, repleto de

---

<sup>11</sup> “A alegoria do bumerangue, acionada por Foucault em *Em defesa da sociedade*, é utilizada por diversos autores (JENSEN, 2016; GRAHAM, 2012; WALL, 2013) para ilustrar como técnicas, tecnologias e práticas securitárias circulam entre (ex) colônias e (ex) metrópoles, fazendo das primeiras um campo de experimentação e teste para o que será posteriormente – e com variações – aplicado nas segundas”. ROCHA; MOTTA, *Entre luzes e sombras*, p. 244.

<sup>12</sup> DAVIES, *Deodoro*.

<sup>13</sup> ROCHA; MOTTA, *Entre luzes e sombras*.

<sup>14</sup> OTÁVIO; ARAÚJO, *Em oito anos, número de áreas controladas por grupos paramilitares dobrou*.

<sup>15</sup> “Se nas pesquisas pioneiras sobre milícias (Burgos, 2002; Zaluar e Conceição, 2007; Cano, 2008 e Cano e Duarte, 2012) as análises centraram-se sobre os mercados de proteção e as práticas de extorsão exercidas por esses grupos, mais recentemente, as atividades imobiliárias legais e ilegais têm sido apontadas por reportagens do jornalismo investigativo como uma das principais – senão a principal – fonte de renda das milícias. Silva, Fernandes e Braga (2008) já haviam assinalado que o crescimento das milícias estava intimamente relacionado ao processo de expansão da fronteira urbano-imobiliária na zona oeste da cidade e municípios da região metropolitana, onde a grilagem de terras e a formação de novos loteamentos é frequentemente coordenada por esses grupos armados. Mais recentemente, pesquisas qualitativas, concluídas e em andamento, têm assinalado a participação de milicianos nos mercados de construção, venda e aluguel de imóveis e no cadastramento e administração condominial de unidades do programa Minha Casa, Minha Vida (MCMV) (Araújo Silva, 2017; Petti, 2020). Também a investigação do assassinato da vereadora Marielle Franco e de seu motorista Anderson Gomes apresentou fortes indícios de participação de parlamentares ligados as milícias no seu planejamento e de que a sua motivação se relacionava com a atuação da vereadora contra as formas de atuação desses grupos no mercado imobiliário”. (HIRATA, CARDOSO, GRILLO *et. al.*, p. 18).

quartéis, e da Vila Militar, em que ficam as habitações dos soldados, são regiões de classe média – bairros “pacatos” em que “o verde das árvores [...] e o profundo silêncio [...] saltam aos olhos”.<sup>16</sup> Não obstante, o sogro de Evaldo Rosa, que é morador da Zona Oeste, quando perguntado sobre a Intervenção Militar de Michel Temer, salientou que “em parte deu uma segurança boa. Então por isso que eu digo: a gente *nunca iria imaginar* que ali naquela área, por ser militar, iria acontecer essa tragédia”.<sup>17</sup>

Assim sendo, o assassinato de Evaldo Rosa aponta para uma possível nova dinâmica em curso, com a formação de uma área cinzenta entre a militarização e a milicianização do Rio de Janeiro. A Operação Muquiço é rescaldo das operações de GLO que oficialmente teriam sido encerradas no dia 31 de dezembro de 2018,<sup>18</sup> e deslocadas agora para o campo da segurança privada. Com efeito, ao contrário do que se supõe, a própria Intervenção Militar não teria sido motivada, conforme aponta o sociólogo Edson Miagusko, apenas pelas “imagens que circularam com o ataque a turistas ou moradores por assaltantes. O que parece ter motivado foi o aumento do roubo de carga no estado, os custos do transporte e a logística da chegada de produtos na região metropolitana e, sobretudo, na capital”.<sup>19</sup> Isso explicaria em parte porque os militares estavam dispostos a abrir fogo numa das principais rodovias da Zona Oeste.

O deslocamento de operações do âmbito de Estado para fins privados, como é o caso flagrante a Operação Muquiço, reflete o fenômeno global de privatização da segurança. Segundo Michel Wieviorka, as instituições que detém monopólio do uso legítimo da força, como polícia e exército, são “pervertidas” pela segurança privada, e acabam deixando de atuar como instrumento de manutenção da paz para se especializarem na execução de “fins hediondos” que extrapolam o poder e o alcance das forças privadas.<sup>20</sup> Seria o caso da Operação Muquiço que, embora fosse empregada para fins privados, continuava a responder à mesma hierarquia e procedimentos institucionais do aparelho estatal (ao contrário das milícias, que efetivamente se reorganizam como forças paramilitares).

Assim sendo, considerando-se o mosaico de regimes territoriais do Rio de Janeiro – em especial “a contiguidade entre áreas dominadas por milícias e por quadrilhas de traficantes”<sup>21</sup> na Zona Oeste – compreende-se que a atuação privada do exército ocuparia justamente a zona cinza entre militarização da “região-luz” e milicianização da “região-sombra”; daí a característica híbrida da Operação Muquiço, que atuaria simultaneamente como força oficial de repressão policial e instrumento privado de defesa de propriedade imobiliária.

---

<sup>16</sup> ROCHA; MOTTA. *Entre luzes e sombras*, p. 237.

<sup>17</sup> VIANA, *Eu queria que os soldados do Exército fossem a júri popular*.

<sup>18</sup> O dispositivo constitucional “Garantia da Lei e da Ordem” concede temporariamente aos militares a capacidade de atuar com poderes de polícia até que as condições que levaram à sua ativação sejam superadas. Segundo o Ministério de Defesa, trata-se de “casos em que há o esgotamento das forças tradicionais de segurança pública, em graves situações de perturbação da ordem” contra as quais as Forças Armadas são convidadas a reagir de forma “episódica, em área restrita e por tempo limitado, com o objetivo de preservar a ordem pública, a integridade da população e garantir o funcionamento regular das instituições” (MINISTÉRIO DA DEFESA, *Garantia da Lei e da Ordem*).

<sup>19</sup> MIAGUSKO, *A pacificação vista da Baixada Fluminense*, p. 160.

<sup>20</sup> WIERVORKA, *O novo paradigma da violência*, p. 137.

<sup>21</sup> ROCHA; MOTTA, *Entre luzes e sombras*, p. 243.

## 2. Como contar a violência?

"1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 #80tiros é muito, né não Gentem?".<sup>22</sup> Assim a cantora negra Elza Soares reagiu, no calor do momento, ao assassinato de Evaldo Rosa e Luciano dos Santos. Sua postagem resume, em linhas gerais, a estratégia narrativa mais usada no Instagram e Twitter: dar ênfase ao signo numérico, buscando deduzir da contagem dos tiros a contação da história da violência no Brasil. "80 tiros! Sim, 80 tiros... Até quando?".<sup>23</sup>

Encontramos num ensaio publicado pelo blogueiro Leonardo Sakamoto as razões metalinguísticas que levaram à escolha dessa estratégia argumentativa baseada na ênfase no signo numérico. "80 tiros. Se você *deduziu* qual a cor da pele de Evaldo sem que alguém precisasse dar dicas, parabéns. Você conhece bem o seu país".<sup>24</sup> Tratar-se-ia, portanto, de apenas de *mais um* episódio de violência contra pretos periféricos. "Por que isso ocorre com negros pobres nos Extremos da Zona Norte e Oeste do Rio ou nos Extremos da Zona Leste e Sul de São Paulo? Se você já tinha deduzido que é porque a vida, nesses locais, vale muito menos, parabéns. Você realmente conhece o seu país...".<sup>25</sup> Afinal, 80 tiros "podem ser espantosos para quem vive em um bairro nobre [...], mas os dados não trazem novidade para quem sente na pele um genocídio em curso".<sup>26</sup> Pois, conforme concluem os escritores pretos Gabriel Gaspar e Vanessa Oliveira em ensaio publicado numa coletânea que busca responder a este e outros episódios recentes de violência contra pretos no Brasil, "toda bala perdida tem uma trajetória só".<sup>27</sup>

Ambos os textos refletem o principal mote de argumentação dos usuários do *Twitter* e *Instagram*:<sup>28</sup> enfatizar a absurdidade da quantidade de disparos, para logo em seguida deduzir sobre a normalidade do caso em um país racista e violento. Isso vai estimular os usuários a denunciar o imobilismo das classes dirigentes e a frieza da sociedade civil, que teima em normalizar a violência contra pretos pobres da periferia.

Mas a mesma estratégia de deduzir a contação da história da contagem dos disparos foi adotada por perfis alinhados ao *cluster de direita* (isto é, o conjunto de usuários que os algoritmos das redes sociais irão classificar, à parte de qualquer definição política clássica das noções de direita e esquerda, em virtude somente da

<sup>22</sup> Tweet de Elza Soares, publicado em 08 de abril de 2019. Disponível em: <https://mobile.twitter.com/ElzaSoares/status/1115392306859917313>.

<sup>23</sup> Tweet de Guilherme Boulos.

<sup>24</sup> SAKAMOTO, *Os governantes que elogiam execuções vão pedir perdão à viúva de Evaldo?*

<sup>25</sup> SAKAMOTO, *Os governantes que elogiam execuções vão pedir perdão à viúva de Evaldo?*

<sup>26</sup> SAKAMOTO, *Os governantes que elogiam execuções vão pedir perdão à viúva de Evaldo?*

<sup>27</sup> O trecho completo "toda bala perdida tem uma trajetória só: vêm de cima para baixo; de rico para pobre, de branco para preto, de homem para mulher, de madeireiro para indígena, de fazendeiro para sem-terra, de hétero para LGBT. Toda bala tem endereço, porque o genocídio é política de Estado desde antes de existir Estado no Brasil. Somos um país que se fez nação para justificar a existência da milícia" (GASPAR, OLIVEIRA, *Branco, sangrem conosco*, p. 12).

<sup>28</sup> Aqui, me referi a textos que refletem, tanto na forma quanto no conteúdo, o teor geral das postagens feitas no *Twitter* e *Instagram*, mas que, talvez em virtude do formato de publicação em texto longo, expuseram de modo mais completo o argumento que de outro modo se encontra fragmentado e pulverizado nas postagens. Assim, busco economizar ao leitor a tarefa de ler centenas de tweets e posts para ter uma compreensão do todo.

chance de desse usuário engajar com argumentos conservadores e/ou progressistas na área de segurança).

Entre o cluster de esquerda, o argumento mais recorrente é de que se trataria evidentemente de “#80tiros: *mais um* preto pobre da periferia assassinado pelo Estado”. Já para o cluster de direita, se trataria de “*mais um* incidente”<sup>29</sup> que infelizmente ocorre em um cenário de “guerra irregular”;<sup>30</sup> mas que seria necessário lembrar ainda que nessa guerra “*todos os dias* policiais são mortos com  *muito mais* que #80tiros, mas ninguém protesta”.

Desse modo, ambos os campos buscaram deduzir da contagem dos disparos a contação da violência, ainda que desemboquem em algébricas diferente sobre a normalidade da violência no Brasil. O modo de construção desses argumentos, conforme veremos, remonta à significação mítica. Ao analisarmos o grosso dos enunciados veiculados nas redes sociais em ocasião dos #80tiros, pudemos distinguir dois mitos proeminentes sobre a violência policial no Brasil: no cluster de esquerda, o *mito do preto pobre*; já no cluster de direita, o *mito da vítima policial*.

### 3. Mito e infraestrutura algorítmica

Antes de examinar os fundamentos sociológicos desses mitos – que remonta, como veremos, à tradicional oposição entre trabalhador e bandido – gostaríamos de tecer alguns comentários sobre o tipo de linguagem predominante nas redes sociais capitalistas, a linguagem mítica, e as razões de seu sucesso.

Independentemente do perfil ideológico de cada cluster, aí circularam predominantemente mensagens sintéticas de alto teor de redundância e valor de evidência. A estratégia mais comum foi partir do signo mais imediata e amplamente reconhecível – a contagem inicial dos disparos dados pelos militares – para em seguida construir um discurso que dependesse do mínimo de referência a fatos extrínsecos ou informações desconhecidas pelo usuário receptor. Em outras palavras, a referência aos #80tiros foi usada para levar o usuário a *deduzir* o que deve ser compreendido – isto é, aquilo que ele já sabe – sobre a realidade da violência no Brasil. É somente em relação a esse conteúdo previamente adquirido que as diferenças ideológicas vão aparecer: de um lado, a convicção de um lado de que o Estado brasileiro atua contra pretos pobres da periferia; de outro, a certeza de que policiais são trabalhadores honestos, verdadeiros heróis que infelizmente acabam cometendo erros em virtude de um cenário de guerra contra o crime.

O maior alcance desse tipo de mensagem sintética, redundante e evidente explica-se, em parte, pela infraestrutura algorítmica das redes sociais capitalistas. Privilegia-se mensagens curtas, de alto coeficiente de reprodução, engajamento e compartilhamento. Isso porque na economia digital, conforme argumentam Arthur Kroker e Michael A. Weinstein em *Data Thrash: The Theory of Virtual Class*, a velocidade de circulação da

<sup>29</sup> Os três, respectivamente, declararam: “O Exército não matou ninguém, houve um incidente”; um “incidente lamentável”; um incidente que não devemos “julgar o valor”.

<sup>30</sup> O General Antônio Carlos de Souza, comandante da Força de Pacificação, definiu seu campo de atuação como “[...] é um conflito moderno. Uma guerra irregular, sem fronteiras, com inimigo difuso. E o mais difícil é atuar no meio do povo, com as ruas cheias de gente” (MINISTÉRIO DA DEFESA, *Complexo da Maré*).

informação é determinante para seu potencial de acumulação de valor.<sup>31</sup> Em outras palavras, é o fluxo de informação – *independentemente de seu conteúdo* – que vai determinar a lucratividade da plataforma. Isso explicaria o alcance de conteúdos com maior carga de redundância e obviedade, especialmente os que causam alarme e impulsionam a reação: são informações mais velozes, que requerem menor esforço por parte do usuário na hora produzir, interpretar e compartilhá-las.<sup>32</sup>

Em virtude desse modelo de negócio, o filósofo Franco Berardi conclui que “a aceleração do fluxo de informações traz implícita a eliminação do significado” pois “o significado desacelera esse processo, já que ele precisa de tempo para ser produzido e para ser elaborado e entendido”.<sup>33</sup> Esse é um dos motivos que permitem explicar porque as discussões nas redes sociais, que contam com a intervenção de milhares de usuários, mesmo assim costumam passar ao largo dos aspectos mais ambíguos, menos evidentes dos fatos. Tais aspectos só podem ser deslindados através de uma reflexão mais detida e profunda; e a chance de um conteúdo reflexivo viralizar nas redes é, em decorrência da própria infraestrutura algorítmica, significativamente menor que as mensagens sintéticas, redundantes e evidentes. Em outras palavras, não depende somente da boa vontade das comunidades interpretativas fazer circular uma interpretação mais sofisticada dos fatos; a infraestrutura algorítmica joga contra argumentos reflexivos.

Assim, em geral, tanto os clusters de esquerda e direita foram incapazes de captar as nuances, ambiguidades, dúvidas relativas ao caso Evaldo Rosa. Entre o cluster de esquerda, mais interessado em fazer uma denúncia das práticas de necropolíticas de Estado, passou-se ao largo do fato do atentado ter ocorrido em um bairro de classe média, e contra membros de diferentes etnias, gêneros e idades pertencentes à classe média baixa. Já entre o cluster de direita, mais interessado em fazer uma defesa da legitimidade e eficácia do aparelho repressivo de Estado, passou-se ao largo do problema baixíssima eficiência dos disparos – problema este que os próprios políticos desse espectro ideológico tiveram de mencionar a contragosto.<sup>34</sup>

Isso porque, em se tratando de discursos políticos, a infraestrutura algorítmica vai favorecer o que o filósofo Byung Chul-Han chama de *ondas de indignação*. Elas consistem num momento de alto compartilhamento de mensagens redundantes “eficientes em *mobilizar e compactar a atenção*”<sup>35</sup> em prol de uma experiência coletiva de comoção, choque e raiva diante de um fato reprovável. Todavia, destaca o filósofo, o coeficiente de redundância e velocidade dessas mensagens as torna inapropriadas “para organizar o discurso público, a esfera pública. Elas são incontroláveis, incalculáveis, inconstantes, efêmeras e amorfas demais para tanto”.<sup>36</sup> E como se trata de reagir, o mais rapidamente,

---

<sup>31</sup> KROKER; WEINSTEIN, *Data trash*.

<sup>32</sup> Cf.: SEYMOUR, *The twittering machine*.

<sup>33</sup> BERARDI, *Asfixia*.

<sup>34</sup> O então governador Wilson Witzel, embora tenha se absterido de fazer juízo de valor da ação, fez a ressalva de que “com todo respeito, ressalto aqui, às Forças Armadas, o que nós precisamos é de polícia *treinada na rua*”. O vice-presidente Hamilton Mourão, por sua vez, se viu forçado a admitir que: “Sob pressão e sob forte emoção, ocorrem erros dessa natureza. [...] Houve uma série de disparos contra o veículo da família, então você vê que foram disparos péssimos, né? Porque, se fossem disparos controlados e com a devida precisão, não teria sobrado ninguém, o que seria ainda pior a tragédia. Então isso é um fato”.

<sup>35</sup> HAN, *No enxame*, p. 21 grifo nosso.

<sup>36</sup> HAN, *No enxame*, p. 21.

ao calor dos fatos, as ondas de indignação não permitem "nenhuma comunicação discreta e factual, nenhum diálogo, nenhum discurso".<sup>37</sup>

Para o filósofo Slavoj Žižek, a obrigação de reagir ao calor dos fatos aderindo à reprodução de mensagens redundantes é uma forma de *pseudo-ativismo*, um "tipo de ação que faz com que os agentes 'se sintam bem consigo mesmos' sem desafiar seriamente o poder político e econômico".<sup>38</sup> Como contrapartida, Žižek propõe não agir, apenas pensar,<sup>39</sup> como meio de escapar ao imperativo de adesão às ondas de indignação. Desacelerar o processo de interpretação e produção de enunciados pode ser determinante para a preparação de uma ação política efetiva.

Em termos semióticos, a infraestrutura algorítmica favorece a *fala mítica*. Roland Barthes distingue dois tipos de sistema semiótico: a linguagem-objeto e a linguagem mítica. Grosso modo, a linguagem-objeto é a fala corrente, literal, em que o signo é resultante de uma associação direta entre significante e significado. Já o mito não resulta da mesma associação entre significante e significado. Na fala mítica, nunca há um significante vazio, puro. Em seu lugar, há sempre um *signo roubado* da linguagem-objeto, que o mito força a operar como significante.<sup>40</sup> Nesse sentido, o mito consiste numa "exposição decorativa do-que-é-óbvio",<sup>41</sup> um discurso das coisas por elas mesmas. O mito requer uma compreensão orgânica e imediata; representa verdades que devem ser "sentidas na pele".

A fala mítica é especialmente conveniente para as classes dominantes, porque permite transformar "a realidade do mundo em imagem do mundo, a História em Natureza".<sup>42</sup> O processo consiste em fazer com que os significados da linguagem-objeto sofram um processo de esvaziamento de sentido, ou melhor dizendo uma "evacuação do real: literalmente, o mito é um escoamento incessante, uma hemorragia, ou, se se prefere, uma evaporação; em suma, uma ausência sensível".<sup>43</sup> Por tudo isso, conclui Barthes, o mito não visa comunicar os fatos, mas um valor, não busca estabelecer relações de verdade, mas de utilidade. É essencialmente uma *fala despolitizada*. "O oprimido faz o mundo, possui apenas uma linguagem ativa, transitiva (política). O opressor conserva o mundo, a sua fala é plenária, intransitiva, gestual, teatral: é o Mito; a linguagem do oprimido tem como objetivo a transformação, a linguagem do opressor, a eternização".<sup>44</sup>

Voltando à análise do discurso dos #80tiros, fica claro que a estratégia de deduzir da contagem dos disparos a contação da história da violência no Brasil é, de um ponto de vista metalinguístico, de ordem mítica. Pois o signo numérico não surge como significante não surge como fato puro que carece de análise contextual detida; ele já surge saturado de discurso ideológico – é justamente o "significante roubado" que suscita ao mesmo tempo que comprova um conteúdo óbvio, redundante, eterno; que confirma a *natureza*, a

---

<sup>37</sup> HAN, *No exame*, p. 22 grifo nosso.

<sup>38</sup> No original: "type of action that makes the agents 'feel good about themselves' without seriously challenging political and economical power" (BJERRE; LAUSTEN, *The subjects of politics*).

<sup>39</sup> Vídeo "Don't act, just think". Slavoj Žižek para Big Thing, 2012.

<sup>40</sup> Trata-se literalmente de um roubo: é o caso do estilista que rouba a calça jeans rasgada dos operários e militantes, e em seguida força esse rasgo a "falar" uma suposta essência natural da juventude, que ele estrategicamente desconecta das lutas de resistência para atrelá-la ao consumo.

<sup>41</sup> BARTHES, *Mitologias*, p. 11.

<sup>42</sup> BARTHES, *Mitologias*, p. 162.

<sup>43</sup> BARTHES, *Mitologias*, p. 163.

<sup>44</sup> BARTHES, *Mitologias*, p. 169.

*normalidade, a naturalidade* da violência no Brasil. Naturalidade essa que, paradoxalmente, as ondas de indignação – espalhadas em clusters ideológicos opostos – no mesmo tempo que confirmam e reforçam, vão em seguida criticar.

O mito dá colorido e dinamismo às verdades eternas; nesse sentido, ele é essencial para a percepção de relevância dos conteúdos favorecidos pelos algoritmos das redes sociais. A “exposição decorativa do-que-é-óbvio”, além de favorecer a formação de bolhas em torno de “significados naturais evidentes” (o que Barthes chama de *pseudophysis*), serve ainda de estímulo para que cada usuário adicione sua marca pessoal na transmissão de uma mensagem que, sem essa marca, seria prontamente percebida como óbvia e redundante.

A eficácia de um mito – seu coeficiente de despolitização – se mede por seu poder de evidência. Mas Barthes alerta: a fala mítica se destina sempre a intérpretes específicos; ela nunca aspira a falar para qualquer um. O mito só almeja fazer sentido – isto é, gerar valor – para o intérprete a que ele se destina. Daí uma característica inerente às ondas de indignação, que prontamente se convertem em instrumentos acusatórios, mais conhecidos como “ondas de cancelamento”. O usuário passa a atuar para proteger o significado mítico; à primeira vista, por adesão ideológica, mas no fundo respondendo a gatilhos de vício disparados pelo algoritmo.<sup>45</sup> Tudo isso dificulta a exposição de ponto de vista mais complexos, sofisticados e nuançados que seguem a contrapelo das verdades míticas. As disputas entre conteúdos míticos é vantajosa para o modelo de negócio baseado na aceleração do fluxo de informação.

Ainda em relação ao caráter da “exposição decorativa do-que-é-óbvio”, vale notar uma mudança significativa promovida pelas redes sociais. No âmbito da televisão, jornal e cinema, ainda predomina o fenômeno conhecido como *estetização da violência e espetacularização da miséria*. Em ambos os casos, trata-se da prática de exposição crua e nua das catástrofes sociais, com a primeira buscando certo requinte no tratamento formal, em busca do máximo apelo visual e emotivo.<sup>46</sup> As redes sociais seguem em caminho contrário. Imagens do carro alvejado de balas, do corpo morto, ou até mesmo do choro e gritos de protesto dos sobreviventes e familiares foram significativamente menos compartilhadas que *selfies* sorridentes de Evaldo Rosa, às vezes estilizadas para compor peças ilustradas, bem como fotos de pessoas brandindo cartazes de protesto, ou peças gráficas que jogam criativamente com o signo numérico 80.

Essa mesma tendência já podia ser percebida no caso Ágatha Felix, em que a imagem que mais circulou foi a da criança sorridente vestida como Mulher Maravilha. O caso chama atenção, porque os familiares de Ágatha buscaram meios de transformar sua dor em um protesto público visualmente comovente, mas não obtiveram sucesso em obter engajamento. No funeral da Ágatha, centenas de pessoas se apinharam na ala apertada do cemitério de Inhaúma portando brinquedos, bandeiras, cartazes e camisetas

---

<sup>45</sup> SEYMOUR, *The twittering machine*.

<sup>46</sup> A estetização da violência e espetacularização da miséria remonta a, pelo menos, a Segunda Guerra Mundial e se consolida sobretudo a partir da Guerra do Vietnã, sendo impulsionada de um lado pelas transmissões 24/7 da CNN e de outro pelo sucesso de revistas especializadas em fotojornalismo como *Life Magazine*, que repercutiam um novo ponto de vista globalizado sobre a miséria e a opressão. A crítica Susan Sontag, ecoando as críticas mais recorrentes a esse tipo de produção imagética, escreve que tais imagens, sobretudo as estetizadas, ao darem máxima ênfase à exposição crua do sofrimento, acabam por transformá-lo aos olhos do espectador em algo demasiadamente grande, irreversível, fora do alcance da política e de ações de solidariedade (SONTAG, *Diante da dor dos outros*, pp. 67-68).

estampadas com fotos de familiares, conversas de WhatsApp etc. Houve muitos discursos emocionados. Tudo foi filmado, fotografado e postado. Tais imagens foram parar na capa do *The Washington Post*, mas não obteve grande alcance nas redes, onde continuava a circular a mesma imagem, em infinitas versões estilizadas, da garota vestida de super-heroína norte-americana.

Novamente, a infraestrutura algorítmica pode ter sido decisiva para a escolha de compartilhar imagens de protesto visualmente alegres e criativas. Conteúdos identificados pelo sistema como negativos, violentos, dramáticos, de baixa qualidade estética, têm automaticamente seu alcance reduzido. Os perfis que postam esse tipo de conteúdo correm risco de sofrer *shadowban*, ou “banimento temporário” não declarado. Além disso, conforme demonstra uma pesquisa do New York Times, o usuário das redes sociais tende a compartilhar conteúdos com os quais ele quer que sua imagem seja associada; em outras palavras, quando compartilhamos, buscaríamos expor mais a nós mesmos que o conteúdo em si.<sup>47</sup> Assim sendo, sob influência do algoritmo capitalista, as marcas da tragédia e da pobreza do *outro* tendem a desaparecer para dar lugar a uma falsa igualdade *do eu*. O algoritmo impõe uma falsa equivalência entre seus usuários, todos forçados a aderir a uma mesma linguagem “instagramática”. Daí o mito liberal de que *#somostodosiguais*, *#somostodosevaldo*, *#somostodosagatha*, que não dá margem para perceber as acachapantes distâncias socioeconômicas, a pluralidade de percepções de mundo, e as nuances e ambiguidades da realidade multifacetada da violência.

## 4. Trabalhador vs. bandido

Os mitos do preto pobre periférico e da vítima policial que circularam com maior intensidade nas redes sociais vão refletir, no fundo, a “sensibilidade jurídica”<sup>48</sup> há muito sedimentada nas classes sociais brasileiras.

O sociólogo Michel Misse argumenta que no Brasil a “acumulação social da violência” – um complexo de fatores, uma síndrome, que envolve circularidade causal acumulativa – se deu em caminho inverso à direção racional-legal de evolução do direito penal moderno. De acordo com a cronologia legal típica, deve-se passar da criminalização (em que um curso de ação passa a ser considerado crime, em virtude de uma campanha pública ou da tradição) à crimação (isto é, o processo de análise contextual de cada evento possivelmente criminoso à luz de um enquadramento normativo) e pôr fim à incriminação (a identificação de um autor, para busca e punição do sujeito causal).<sup>49</sup> No Brasil, esse processo tende a ocorrer de modo invertido: a incriminação do sujeito antecede a crimação e a criminalização. Assim surge o que o Misse define como *dispositivo do sujeito criminal*.

Ao contrário do criminoso hegeliano, que realiza sua liberdade tanto ao cometer o crime quanto ao ser condenado a perdê-la, o que supõe uma trajetória racional-legal tanto do criminoso quanto dos procedimentos de crimação/incriminação que lhe condenaram, o nosso criminoso já perdera sua liberdade antes de cometer o crime e, ao cometê-lo, procura resgata-la, atualizando-a no crime, identificando-se com ele,

<sup>47</sup> CIG, *The psychology of sharing: why do people share online*.

<sup>48</sup> MISSE, *Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*.

<sup>49</sup> MISSE, *Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*, p. 379.

tornando-se seu sujeito potencial a ponto de, no limite, reconhecer-se em sua superioridade moral. Ao fazê-lo, no entanto, aliena-se completamente nos dispositivos que o assujeitam ao Código Penal. É comum no Brasil o sujeito ganhar o nome do artigo do Código que transgrediu: "171" (estelionato), "121" (assassino), "157" (assaltante), "213" (estuprador), "12" (traficante) etc.<sup>50</sup>

O sujeito criminal é o Outro de antemão incriminado pelo sistema penal e pela sociedade civil. Esse dispositivo reflete, ao mesmo tempo que cria, uma desigualdade de direitos que atravessa todo o sistema de crenças acerca da incriminação do Brasil; e vai ser determinante para a "sensibilidade jurídica" de todas as classes sociais brasileiras para a questão da insegurança.<sup>51</sup>

No campo das percepções sociais, uma das formas mais perversas de ativação do dispositivo de sujeição criminal é a oposição entre *trabalhador versus bandido*. O cientista social Gabriel Feltran afirma que essa distinção perpassa tanto as dinâmicas domésticas das famílias de favela quanto o universo social e os debates públicos. É a nível macro que os sentidos políticos implícitos a essa categorização social vão adquirir caráter mais plástico, variando-se os critérios de categorização do 'trabalhador' e do 'bandido' caso a caso.

Social e publicamente, estas categorias são muito mais plásticas, e não necessariamente se referem aos praticantes de atos criminais. Mais do que isso, nestas esferas não há composição possível entre 'trabalhadores' e 'bandidos' – ali, é consensual que os 'trabalhadores' merecem proteção, e que os 'bandidos' carecem de repressão. As forças sociais e públicas destinadas a um e outro, portanto, são opostas e complementares: a repressão dos 'bandidos' significa proteção dos 'trabalhadores'. Os conjuntos não se misturam (mas as categorias que os classificam incluem mais ou menos indivíduos em seu interior, a depender da situação).<sup>52</sup>

Segundo Feltran, quanto mais a ação repressiva policial é "pública" (no sentido de que o espaço público realmente existente é organizado centralmente por atores dominantes), mais abrangente e inclusiva se torna a categoria de "bandido". Assim sendo, em tempos de normalidade a ação policial de rotina se limita a agir contra indivíduos já bem identificados como praticantes de atos criminais (os com passagem criminal ou notoriamente conhecidos nas ruas como tal). Já em operações policiais ostensivas, de caráter mais público, a categoria 'bandido' passa a incluir grupos de amigos, vizinhos e familiares dos que supostamente praticam atos ilícitos. Por fim, quando se trata de instituir um regime de exceção em larga escala, a categoria 'bandido' atinge máxima abrangência inclusiva.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> MISSE, *Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*, p. 380–381.

<sup>51</sup> MISSE, *Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*, p. 382.

<sup>52</sup> FELTRAN, *Trabalhadores e bandidos*. p. 44.

<sup>53</sup> Feltran dá como exemplo a resposta da polícia aos "ataques do PCC" de 2006, em que a facção demonstrou sua força praticamente paralisando toda a São Paulo por três dias. A Polícia Militar vai responder à ação com uma ofensiva contra as periferias – deixando saldo de 493 mortos, em sua maioria jovens sem ligação comprovada com o crime organizado, mortos em decorrência da fisionomia jovem e preta, mesmo quando estavam em deslocamento para o trabalho (FELTRAN, *Trabalhadores e bandidos*, p. 49). Feltran argumenta que, embora fosse amplamente notório, inclusive para setores da mídia conservadora, de que se tratava de um ataque coordenado e profissional, o extermínio de jovens pretos e pobres foi percebido publicamente como legítimo, e não como uma contradição ou testemunho da ineficiência da PM no combate ao crime organizado.

Assim sendo, o dispositivo de militarização que mencionamos anteriormente, ao reordenar a vida social transformando todos os espaços em potenciais “campos de batalha” e todo tipo de insurgência em ameaça à segurança”, vai também atuar também para redefinir, inclusive a nível da subjetividade, a fronteira entre trabalhadores e bandidos.

Feltran conclui que a divisão entre ‘trabalhadores’ e ‘bandidos’ não é um problema de ordem legal, mas de *repartição da legalidade*. Toda vez que as ações de repressão carecerem de expandir seu escopo de atuação e a intensidade da violência praticada, a demarcação entre as categorias será suscitada, sempre de modo plástico, a fim de legitimar a ação. Assim sendo, a finalidade do mito da vítima policial é garantir que este seja percebido como um trabalhador – e enquanto tal um herói, uma vez que arriscaria sua vida para proteger outros trabalhadores. Com isso, o mito busca desculpar o policial da agressão, percebida como casual, contra os que em outras situações seriam classificados igualmente como “trabalhadores” no campo de batalha.

Compreende-se que ambos os mitos do preto pobre periférico e da vítima policial são determinados pela mesma lógica da sujeição criminal – em que o incriminado antecede a criminalização e a criminalização, enquanto sujeito que encarna um potencial de crime. Como vimos, o cluster de esquerda aderiu apressadamente à tese de que os #80tiros teriam sido motivados por uma percepção racista e classista da figura *individual* do ‘bandido’. Mas os fatos e o contexto apontam que, na verdade, o caso é decorrente de uma definição mais *plástica* do ‘bandido’, que de repente passa a incluir brancos, pardos, mulheres, velhos e crianças de classe média baixa, em virtude de uma demanda privada de segurança. Daí a função compensatória do mito do preto pobre periférico; ele é ao mesmo tempo uma forma segura de *pseudo-ativismo*, conforme Žižek, e uma mensagem tranquilizadora para as classes médias e altas, porque ajuda a fixar a imagem individual do Outro pressuposto pelo dispositivo de sujeição criminal, dissimulando sua dimensão plástica.

Em contrapartida, se nos dispusermos a escutar, ao invés da fala mítica amplificada pelas redes, a linguagem-objeto dos sobreviventes, veremos que é justamente a angústia acerca da plasticidade das definições de “trabalhador” e “bandido” que vai ser mais questionada. Para ilustrar as diferentes modalidades de angústia, vou destacar dois discursos distintos de sobreviventes, um relativo à experiência periférica, e outro que expressa o ponto de vista da classe batalhadora.

Luciana, esposa de Evaldo e sobrevivente do atentado, narra como foi os últimos momentos com o marido: “Por que o quartel fez isso? Eu disse, *amor, calma, é o quartel*. Ele só tinha levado um tiro, os vizinhos começaram a socorrer. Eu ia voltar, mas eles continuaram atirando, vieram com arma em punho. Eu coloquei a mão na cabeça e disse: ‘Moço, socorre meu esposo’. Eles não fizeram nada. Ficaram de deboche”.<sup>54</sup> Percebe-se logo que Luciana confia nas instituições, e tem dificuldades para compreender a postura de desprezo dos oficiais. “Meu marido era um pai carinhoso, atencioso, especial. Nem bandido merecia aquilo. Eles atiraram muito. Foi uma guerra. Tenho pena dos militares. Só desejo que tenham Deus no coração. Eles não atiraram sem ter ordem para isso. Tem sempre alguém que manda atirar”.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> VIANA, *Eu queria que os soldados do Exército fossem a júri popular*.

<sup>55</sup> SOARES, *Os 257 tiros contra o carro de Evaldo dos Santos Rosa*.

Esse discurso condiz com alguém que não têm por hábito se considerar diariamente como o Outro da sociedade civil, como alguém que poderá ser deslocado a qualquer momento para a categoria de 'bandido', tornar-se objeto do dispositivo de sujeição criminal. A explicação pode estar no fato dela e sua família não pertencerem à comunidade periférica. De acordo com critérios de renda, a família de Evaldo pertence à classe média baixa. Mas podemos definir essa classe de um ponto de vista social. É o que propõe o sociólogo Jessé Souza com a categoria dos *batalhadores*. Estes ocupam uma posição híbrida entre a classe média e a classe trabalhadora. Como aquela classe, dispõem de recurso e tempo para aquisição de conhecimento valorizado – mas são recursos escassos e o acesso ao conhecimento é restrito.<sup>56</sup>

Luciana é uma enfermeira de cuidados paliativos para pacientes terminais; Evaldo era sambista, segurança e camareiro conhecido entre famosos. Ambos são evangélicos. Haviam comprado o Ford Ka recentemente, e moravam numa casa própria de dois andares, localizada à 2km de distância de onde ocorreu a tragédia, em Marechal Hermes, que na última avaliação atingiu IDH Alto.<sup>57</sup> Se comparado com os redutos tradicionais da classe média carioca da Zona Sul, o local em que viviam pode ser considerado perigoso, mas para a maioria batalhadora, trata-se de um bom bairro. A classe batalhadora ascendeu vertiginosamente com o Governo Lula, e em tese teria sido ela que teria ido às ruas em 2013 para pedir por mais saúde, segurança e educação, porque enfrentava dificuldades para dar continuidade para sua trajetória ascendente. Mas essa classe, até o final de 2019, era a faixa com menor rejeição ao governo Bolsonaro.<sup>58</sup>

Porque pertencem à nova classe batalhadora, Luciana e Evaldo não vivenciavam direta e sistematicamente a violência urbana.

**Entrevistador:** Vocês, mesmo morando aqui no Rio e se conhecendo na favela do Muquiço, não conviviam muito com essa questão da violência?

**Luciana dos Santos Nogueira:** *A gente vê o mundo em que a gente vive, mas a gente nunca imagina que pode acontecer com a gente, sabe? Às vezes você vê que acontece assim, pertinho de você, caramba, aconteceu com meu vizinho, caramba, você sente, você sofre, você sente a dor do teu próximo, quando você liga o jornal... Quando eu paro, assim, pra fechar os olhos, eu me pego, assim, meu Deus, aconteceu comigo! Mas só quem passa mesmo é que sabe o tamanho da dor, entendeu?*<sup>59</sup>

Se escutarmos atentamente os sobreviventes dos 257 tiros e seus familiares, veremos que é exatamente esse o problema que eles levantam: quais são as fronteiras da violência para os que batalharam para ascender à classe média? Por exemplo, no enterro de Evaldo um amigo fez questão de salientar que também tem um Ford KA branco e que, nesse caso, gostaria de saber “*se quando eu sair de casa, também vou ser alvejado como foi o Evaldo. A comunidade está com medo*”.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> SOUZA, *Os batalhadores brasileiros*.

<sup>57</sup> Tabela 1772: Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) Municipal, por ordem de IDH, segundo os Bairros ou grupo de Bairros, no Município do Rio de Janeiro em 1991/2000. Instituto Pereira Passos.

<sup>58</sup> Cf.: ROSÁRIO, *Datafolha*.

<sup>59</sup> VIANA, *Minha felicidade ficou para trás, diz viúva de Evaldo Rosa*

<sup>60</sup> BARREIRA; COELHO, *'A gente ia morrer junto', diz mulher no enterro do músico fuzilado pelo Exército no Rio*.

Esse ponto de vista, coerente com a classe batalhadora, é muito diferente do ponto de vista dos moradores da periferia, sobretudo os pretos. Vejamos como o avô de Ágatha Felix, no calor do momento, interpretou o assassinato de sua neta:

Foi a filha de um trabalhador, tá? Ela fala inglês, tem aula de balé, era estudiosa. Ela não vivia na rua não. Agora vem um policial aí e atira em qualquer um que está na rua. Acertou minha neta. Perdi minha neta. Não era para perder ela, nem ninguém [...] Mais um na estatística. *Vai chegar amanhã e dizer que morreu uma criança no confronto*. Que confronto? Confronto com quem? Porque não tinha ninguém, não tinha ninguém. *Ele atirou por atirar na Kombi*. Atirou na Kombi e matou minha neta. Isso é confronto? A minha neta estava armada por acaso para poder levar um tiro?<sup>61</sup>

O subtexto desse discurso é a experiência de pretos periféricos. Ao mesmo tempo que o avô evoca a categoria de "trabalhador", no instante seguinte ele protesta contra a plasticidade desse termo, que sempre joga contra ele. Ele sabe que os marcadores sociais do "trabalhador" – a honestidade, a cultura, a propriedade privada – deixam de importar quando a ação de repressão policial passa a atuar em escala pública mais ampla.

O avô reflete a experiência do que Machado da Silva chama de "vida sob cerco", qual seja, "uma experiência de confinamento socioterritorial e político que causa nos moradores de favelas uma intensa preocupação com manifestações violentas que impedem o prosseguimento de suas rotinas e dificultam a manifestação pública de suas demandas".<sup>62</sup> Porque é um morador do Complexo do Alemão – que se situa na "região-luz" da repressão necropolítica carioca – o avô de Ágatha têm mais consciência dos conflitos inerentes à plasticidade da fronteira entre bandido e trabalhador. Compreende mais rapidamente que a ascensão social à classe batalhadora não significa necessariamente sair da condição de Outro da sujeição criminal, pois sobre a vida sob cerco paira permanentemente a ameaça de tornar-se a qualquer momento alguém "que pode ser morto", como no *Homo Sacer* de que nos fala Agamben, criticamente reinterpretado por Achille Mbembe em sua teoria das práticas racistas de necropolítica de Estado.

É assombroso ouvir o avô de Ágatha expressar-se tão lucidamente quando sua neta ensanguentada há pouco estava do seu lado; mas essa capacidade de clareza é típica de quem vive sistematicamente a guerra urbana e se prepara todos os dias para o momento em que será vitimado. Em outras palavras, seu testemunho claro é exemplo de como os dispositivos de militarização e sujeição criminal vão interferir nos processos de subjetivação. Então, porque vivia sistematicamente a proclamada guerra urbana na pele do Outro, o avô de Ágatha pode conhecer melhor a psicologia dos policiais. Ele sabe que eles são capazes de reagir sob "escusável medo, surpresa ou violenta emoção";<sup>63</sup> que tem por hábito mentir debochadamente para escaparem das consequências. Sabe, ainda, que

---

<sup>61</sup> REDAÇÃO, *Corpo da menina Ágatha, morta a tiro no Alemão, é enterrado em Inhaúma, Zona Norte do Rio*.

<sup>62</sup> MACHADO DA SILVA; MENEZES, *(Des)continuidades na experiência de "vida sob cerco"*. p. 513.

<sup>63</sup> Inciso do projeto de *lei de excludente de ilicitude*, apresentado em 2019 pelo então ministro da Justiça e Segurança Pública, Sérgio Moro, como parte de um pacote de lei anticrime que visava realizar alterações em 14 leis que abrangem desde o Código Penal (CP) e o Código de Processo Penal (CPP) até leis menos conhecidas, como a 12.037/2009 (que trata do reconhecimento de criminosos pelo Estado) e a 13.608/2018 (que trata de recebimento de denúncias e oferta de recompensas). Uma versão desidratada do projeto, que excluía a lei de excludente de ilicitude, acabou sendo aprovada no dia 05/12/2019 pela Câmara dos Deputados.

sua família será retratada como “pobre” pela mídia, como “estatística” pelo governo, e como “mais um caso... até quando?” pelas pessoas bem-intencionadas da classe média que vez ou outra se indignam nas redes sociais.

Perceba-se que, nesse ponto, o discurso do avô de Ágatha é em linhas gerais muito semelhante ao mito do preto pobre periférico; no entanto, como é articulado a partir de uma linguagem-objeto, ele se abre para outras potencialidades políticas, porque não visa confirmar uma percepção de normalidade, mas a sua denúncia e transformação. O discurso mítico não é necessariamente ruim; o desafio é abrir caminho para que a potência da linguagem-objeto se faça ouvir no meios em que ele predomina, e que sua carga de redundância e evidência não desabone os intérpretes de enfrentar as novidades, nuances e ambiguidades da realidade.

Por sua vez, a classe batalhadora, em virtude de sua nova condição ambígua, tem enfrentado mais dificuldades cognitivas e perceptivas para encarar a violência policial de um ponto de vista político. Note-se, por exemplo, a chave de leitura religiosa e institucional operada por Luciana e seus familiares. Eles creem que tudo só poderia ter ocorrido mediante uma ordem expressa, vinda de cima; e confiam que, apesar dos erros, os oficiais teriam boa índole. Têm dificuldade de compreender porque o carro financiado, a casa própria, o emprego estável, o bairro bom, o comportamento ordeiro – não foram suficientes para provar que eles eram batalhadores honestos, pais de família. Todavia, os 257 tiros foram dados justamente *em defesa da propriedade*, nesse caso, em defesa tanto das habitações militares quanto do carro – que os militares confundiram com um veículo mais caro.

## Conclusão

---

A extrema-direita bolsonarista, amplamente apoiada pelas igrejas neopentecostais, há muito vem explorando as fobias da classe batalhadora diante da possibilidade de decair na condição do Outro da sujeição criminal. O “fascismo à brasileira”<sup>64</sup> vai se endereçar também àqueles cujo status de trabalhador e proprietário é ambíguo, reforçando “argumentos discriminatórios, sob a ótica de que existem diferenças naturais entre os indivíduos na sociedade que ‘desfaz a obrigação de considerá-los como iguais’”.<sup>65</sup> O bolsonarismo vai explorar a condição ambígua dessa classe para legitimar, no plano institucional, uma nova “ordem estatal que convive com o poder de facções e milícias, justiceiros e policiais agindo fora da lei”.<sup>66</sup>

Daí a necessidade de fazer circular no campo progressista um novo discurso crítico que não se limite à denúncia da necropolítica contra pretos pobres periféricos, mas também contra os batalhadores de muitas matizes etárias, étnicas e de gênero, que habitam novas fronteiras geográficas e simbólicas do mosaico de territórios tanto do Rio de Janeiro, quanto do Brasil como um todo. O principal desafio é construir um novo discurso que, sem provocar o apagamento da percepção dos contrastes bem-marcados – graças a uma longa tradição intelectual de reflexão sobre a violência brasileira – entre periferia e centro, entre pretos e brancos, entre pobres e ricos, consiga também se

---

<sup>64</sup> BERNARDI; MORAIS, *Fascismo à brasileira?*, p. 319.

<sup>65</sup> BERNARDI; MORAIS, *Fascismo à brasileira?*, p. 319

<sup>66</sup> FELTRAN, *Polícia e política*.

endereçar àqueles que se encontram em posições ambíguas no tecido social e que, com toda razão, gostariam de escapar das leituras binárias da realidade. Para pensar a realidade da classe batalhadora, será preciso criar novos conceitos e discursos sobre a violência que deem conta do caráter absolutamente plástico que as definições racistas e classistas de “trabalhador” e “bandido” podem eventualmente adquirir à luz das demandas de repressão estatal.

## Referências

- ADRIELLE, Regine. Dias, anos, tiros e corpos... 5, 15, 12, 29, 80, 111. In: OLIVEIRA, Vanessa (org.). *De bala em prosa: vozes da resistência ao genocídio preto*. São Paulo: Elefante, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- ALVES, Raoni. Witzel lamenta morte de Ágatha, culpa o crime organizado e defende a política de segurança do governo. *Portal G1*, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/witzel-fala-pela-primeira-vez-apos-morte-de-agatha-no-complexo-do-alemao.ghtml> Acesso em: 12 de out. 2022.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BERARDI, Franco. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. São Paulo: Ubu, 2020. *E-book*.
- BERNARDI, Ana; MORAIS, Jennifer. Fascismo à brasileira? Análise de conteúdo dos discursos de Bolsonaro após o segundo turno das eleições presidenciais de 2018. *Política e Sociedade*, v. 20, n. 48, pp. 300–237, 2021.
- BJERRE, Henrik; LAUSTEN, Carsten Bagge. *The subjects of politics: Slavoj Žizek's political philosophy*. Penrith: LLP Humanities, 2010.
- BUENO, Samira; MARQUES, David; PACHECO, Dennis. As mortes decorrentes de intervenção policial no Brasil em 2020. In: *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, Ano 14, 2020.
- BUTLER, Judith. Endangered/endangering: schematic racism and white paranoia. In: GOODING-WILLIAMS, Robert (org.). *Reading Rodney King/reading urban uprising*. New York: Routledge, 1993.
- Chico Otávio e Vera Araújo. Em oito anos, número de áreas controladas por grupos paramilitares dobrou. *Jornal O Globo*, 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/em-oito-anos-numero-de-areas-controladas-por-grupos-paramilitares-dobrou-22574503>. Acesso em 12 out. 2022.
- CIG (The New York Times Customer Insight Group). *The psychology of sharing: why do people share online*, 2011. Disponível em: [https://www.bostonwebdesigners.net/wp-content/uploads/POS\\_PUBLIC0819-1.pdf](https://www.bostonwebdesigners.net/wp-content/uploads/POS_PUBLIC0819-1.pdf) Acesso em: 12 out. 2022.
- DAVIES, Frank. *Deodoro: formas de governo para uma "região olímpica"*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Minas Gerais, Rio de Janeiro, 2017.
- DREIFUSS, René Armand. *Política, poder, estado e força: uma leitura de Weber*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FACHIN, Patrícia. A cidade-mercadoria e os limites da reforma urbana brasileira. Entrevista especial com Pedro Arantes. *Revista IHU*, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159->

entrevistas/568817-a-cidade-mercadoria-e-os-limites-da-reforma-urbana-brasileira-entrevista-especial-com-pedro-arantes. Acesso em 12 out. 2022.

FELTRAN, Gabriel. *Polícia e política: o regime de poder hoje liderado por Bolsonaro*. CEBRAP: Blog Novos Estudos, 2021. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/policia-e-politica-o-regime-de-poder-hoje-liderado-por-bolsonaro>. Acesso em 12 out. 2022.

FELTRAN, Gabriel. Trabalhadores e bandidos: categorias de nomeação, significados políticos. *Temáticas*, v. 15, n. 30, pp. 11-50, 2007.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. V. III (1976-1979). Paris: Éditions Gallimard, 1994.

GASPAR, Gabriel, OLIVEIRA, Vanessa. Brancos, sangrem conosco. In: OLIVEIRA, Vanessa (org.). *De bala em prosa: vozes da resistência ao genocídio preto*. São Paulo: Elefante, 2020.

HAN, Byung-Hul. *No exame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HIRATA, Daniel Veloso; CARDOSO, Aduino; GRILLO, Carolina Christoph; SANTOS JR., Orlando; LYRA, Diogo; DIRK, Renato; RIBEIRO, Rodrigo; PETTI, Daniela; SAMPAIO, Júlia. *A expansão das milícias no Rio de Janeiro: uso da força estatal, mercado imobiliário e grupos armados*. Relatório Final, 2021.

KROKER, Arthur; WEINSTEIN, Michael. *Data trash: the theory of virtual class*. New York: St. Martin's Press, 1994.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; MENEZES, Palloma. (Des)continuidades na experiência de "vida sob cerco" e na "sociabilidade violenta". *Novos estudos*, v. 38, 2019.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Violência urbana, segurança pública e favelas: o caso do Rio de Janeiro atual. *Caderno CRH*, v. 23, n. 59, pp.283-300, 2010.

MANGIANI, Fernando. 80 tiros: e depois veio o silêncio. *Revista Veja*, 17 abr. 2019 Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/e-depois-veio-o-silencio/>. Acesso em 12 out. 2022.

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

MIAGUSKO, Edson. A pacificação vista da Baixada Fluminense: violência, mercado político e militarização. In: LEITE, Márcia; ROCHA, Lia de Mattos; FARIAS, Juliana; CARVALHO, Monique (orgs.). *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

MINISTÉRIO DA DEFESA. *Complexo da Maré: força de pacificação já realizou mais de 65 mil ações*. 2015. Disponível em: <https://www.defesa.gov.br/noticias/15254-complexo-da-mare-forcas-de-pacificacao-ja-realizaram-mais-de-65-mil-acoas>. Acesso em: 12 out. 2022.

MINISTÉRIO DA DEFESA. *Garantia da lei e da ordem*. Exercícios e operações. 2019. Disponível em: <https://www.defesa.gov.br/exercicios-e-operacoes/garantia-da-lei-e-da-ordem>. Acesso em: 12 out. 2022.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Uso legal da força*. Secretaria Nacional de Segurança Pública. Florianópolis, 2006.

ROCHA, Lia; MOTTA, Jonathan. Entre luzes e sombras: o Rio de Janeiro dos megaeventos e a militarização da vida na cidade. *Interseções – Revista de estudos interdisciplinares*, v. 22, pp. 225-248, 2020.

SAKAMOTO, Leonardo. Os governantes que elogiam execuções vão pedir perdão à viúva de Evaldo? *Blog do Sakamoto*. 2019. Disponível em: <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2019/04/08/os-governantes-que-elogiam-execucoes-vaopedirperdao-a-viuva-de-evaldo/>. Acesso em 12 out. 2022.

SEYMOUR, Richard. *The twittering machine*, London: Verso Books, 2020.

SOARES, Rafael. Os 257 tiros contra o carro de Evaldo dos Santos Rosa. *Revista Época*, 23 mai. 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/os-257-tiros-contracarro-de-evaldo-dos-santos-rosa-23687091>. Acesso em 12 out. 2022.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VIANA, Natalia. *A desastrosa operação do Exército que levou à morte de Evaldo Rosa*. Agência Pública. 2020. Disponível em: <https://apublica.org/2020/04/exclusivo-a-desastrosa-operacao-do-exercito-que-levou-a-morte-de-evaldo-rosa/>. Acesso em 12 out. 2022.

VIANA, Natalia. *Dois anos depois, 'caso dos 80 tiros' segue sem solução. "É desesperador", diz viúva de músico fuzilado pelo Exército*. Agência Pública. 2021. Disponível em: <https://apublica.org/2021/04/dois-anos-depois-caso-dos-80-tiros-segue-sem-solucao-e-desesperador-diz-viuva-de-musico-fuzilado-pelo-exercito/>. Acesso em 12 out. 2022.

VIANA, Natalia. Eu queria que os soldados do Exército fossem a júri popular. *Jornal El País*, 2019a. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/17/politica/1568750943\\_782547.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/17/politica/1568750943_782547.html). Acesso em 12 out. 2022.

VIANA, Natalia. Minha felicidade ficou para trás, diz viúva de Evaldo Rosa. *Carta Capital*, 2019b. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/minha-felicidade-ficou-para-tras-diz-viuva-de-evaldo-rosa/>. Acesso em 12 out. 2022.

WIERVORKA, Michel. O novo paradigma da violência. *Tempo Social*, v. 9, n. 1. pp.5-41 1997.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Victor Hermann**

Victor Hermann possui Doutorado em Literatura, Outras Artes e Mídias pela Universidade Federal de Minas Gerais (2020), graduação em Artes Visuais (2010) e Mestrado em Artes (2014) pela mesma instituição. Atualmente, atua como pesquisador independente nas áreas de Estudos do Antropoceno, Catástrofe, Teoria da Literatura, Arte Contemporânea, Estética na Era Digital e Literatura e Filosofia. Sua tese de doutorado, intitulada "Zona Cinza: como perceber a catástrofe?", examina a percepção de catástrofe e investiga como a literatura e as artes visuais podem contribuir para sua elaboração. A pesquisa propõe o conceito de "zona cinza", representando a distância entre nosso conhecimento sobre um risco de catástrofe e nossa disposição para correr esse risco. O estudo aborda a crise da percepção no capitalismo tardio, onde as fronteiras entre legal e ilegal, causa e efeito, e interesse e contingência, se confundem. Através de uma análise detalhada dessa contradição entre conhecimento e experiência, o pesquisador busca compreender como as artes, com seus signos capazes de produzir percepção, podem subverter essa relação enevoadada, reativando um senso de prudência sensível, especulativo e intuitivo. *E-mail:* [hermann.victor@gmail.com](mailto:hermann.victor@gmail.com).



# AINDA QUANDO

Luísa Machala



Link externo:

<https://youtu.be/bzqTcXftzbQ>

## Resumo

"Ainda quando" é uma videoperformance que se propõe pensar a desobediência civil como um ato diário de existência dos corpos pretos. Reunindo quatro pessoas artistas da performance e da dança, com direção de Luísa Machala e trilha sonora de Felipe Miranda, o trabalho compreende a desobediência como condição do corpo e, portanto, a sua revelação estaria nas mais sutis situações cotidianas. Não é preciso muito para abalar os abismos estruturais da sociedade racista em que vivemos. Em uma mistura de cansaço e persistência, o corpo preto segue, o corpo preto cria, o corpo movimenta-se, acima de tudo, move paradigmas. No processo criativo, decide-se por trazer para o roteiro as nuances entre pessoa e artista, obra e processo, ancestralidade e contemporaneidade, fragilidade e permanência. Cada pessoa artista criou seu trajeto-cena nos arredores de suas casas e, como estímulo criativo, foram convidadas a pensarem suas atividades cotidianas, suas relações com aquele espaço e como seus trabalhos autorais poderiam ser pensados nesse contexto: reunir, em queda, o artista, a obra, a pessoa que acorda cedo e dorme tarde para trabalhar, que pega o ônibus, que gripa, que atrasa, que se vira para continuar a caminhada.

## Palavras-chave

Desobediência; corpo ; ancestralidade ; performance.

## YET

## Abstract

"Yet" is a videoperformance that proposes to think civil disobedience as a daily act of existence of black bodies. Bringing together four performance and dance artists, directed by Luísa Machala and soundtracked by Felipe Miranda, the work understands disobedience as a condition of the body and, therefore, it would be revealed in the most subtle everyday situations. It doesn't take much to shake the structural chasms of the racist society we live in. In a mixture of tiredness and persistence, the black body follows, the black body creates, the body moves itself, and above all, moves paradigms. In the creative process, it is decided to bring to the script the nuances between person and artist, work and process, ancestry and contemporaneity, fragility and permanence. Each artist created their path-scene in the surroundings of their homes and, as a creative stimulus, they were invited to think about their daily activities, their relations with that space and how their authorial works could be thought of in this context: to gather, in fall, the artist, the work, the person who wakes up early to work and sleeps late, who takes the bus, who has the flu, who delays, who finds a way to continue the walk.

## Keywords

Disobedience; body; ancestry; performance.

Submetido em: 17/02/2023

Aceito em: 10/04/2023

Como citar: MACHALA, Luísa. Ainda quando. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 199-204, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0*.





ombiras, Bahia.  
Formo  
o Lan  
referê  
Del  
ativo Cemitério,  
socialização, e  
ã no arraial do Curral  
Homens Pretos  
celebrações,  
em da  
Sem a  
foi

## **SOBRE A AUTORA**

### **Luísa Machala**

É artista-pesquisadora da Dança, professora de dança contemporânea e videomaker. É Mestre em Artes pela Escola de Belas Artes da UFMG, graduada em Licenciatura em Dança pela mesma universidade e em Estudos Gerais: Artes e Culturas comparadas pela Universidade de Lisboa, Portugal. Atualmente dedica sua pesquisa artística e acadêmica ao campo da videodança, pesquisando as relações entre corpo, técnica e movimento em processos criativos. Já teve seus trabalhos exibidos em diversos festivais de videodança no mundo como o Dança em Foco (Brasil), o Festival Internacional de Videodança da Borgonha (França), o Sans Souci Festival of Dance Cinema (EUA) e o Festival Cuerpo Mediado (Argentina).

## **FICHA TÉCNICA**

### **Direção**

Luísa Machala

### **Roteiro**

Luísa Machala

### **Criadores-intérpretes**

André Sousa

Eli Nunes

Flavi Lopes

Rodrigo Antero

### **Fotografia e Edição**

Luísa Machala

### **Assistente de câmera**

(Cena Rodrigo Antero)

Pedro Henrique Antero

### **Vozes**

André Sousa

Eli Nunes

Flavi Lopes

Luísa Machala

Rodrigo Antero

### **Trilha Sonora**

Fellipe Miranda

## FONTES

DIGITAL\_PULSE\_7MHZ.WAV. Compositor: tkzic. [S.l.]: Freesound, dez. 2014. (1 áudio). Disponível em: <https://freesound.org/people/tkzic/sounds/258098/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

DRIPPING.WAV. Compositor: Digifishmusic. [S.l.]: Freesound, jan. 2008. (1 áudio). Disponível em: <https://freesound.org/people/digifishmusic/sounds/46934/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

LIFE IN THE SLOW LANE. Compositor: FMA Overlords. [S.l.]: Free Music Archive, jun. 2017. (1 áudio). Disponível em: [https://freemusicarchive.org/music/FMA\\_Overlords/Net\\_Neutrality\\_Sample\\_Pack/SlowLane/](https://freemusicarchive.org/music/FMA_Overlords/Net_Neutrality_Sample_Pack/SlowLane/). Acesso em: 17 fev. 2023.

O BUER, WAT KOSTT DIEN HEI?: Pfingstenkranzlieder. Criador: Brockpähler; Renate; Münster. Alemanha: Westphalian Folk Song and Sound Archive: 1960. (1 áudio). Disponível em: [https://www.europeana.eu/en/item/2023846/medienarchiv\\_web\\_detailansicht\\_id\\_171105](https://www.europeana.eu/en/item/2023846/medienarchiv_web_detailansicht_id_171105). Acesso em: 17 fev. 2023.

RADIO, ASEMIEN HAKU: Old FM radio, switch on, tuning, searching radio stations, disturbance sounds, snatches of speech, music, noise etc. 1960s. Compositor: YleArkisto. Finlândia: Freesound, 1967. (1 áudio). Disponível em: <https://freesound.org/people/YleArkisto/sounds/350265/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

RÁDIÓMŰSOR A MŰVÉSZETEK VÖLGYÉRŐL. Compositor: InfoRádió; Oláh András. Hungria: Kapolcsi Kulturális, jun. 2011. (1 áudio). Disponível em: <https://www.europeana.eu/en/item/2048128/662896>. Acesso em: 17 fev. 2023.

RBH THUNDER STORM.WAV. Compositor: RHumphries. [S.l.]: Freesound, jun. 2005. (1 áudio). Disponível em: <https://freesound.org/people/RHumphries/sounds/2523/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

SHORTWAVE RADIO. Compositor: Koen. [S.l.]: Freesound, abr. 2005. (1 pacote, 4 áudios). Disponível em: <https://freesound.org/people/Koen/packs/48/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

STORM. Compositor: RHumphries. [S.l.]: Freesound, jun. 2005. (1 pacote, 17 áudios). Disponível em: <https://freesound.org/people/RHumphries/packs/147/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

THE CONET PROJECT. [S.l.]: Free Music Archive, 2009. (1 album). Disponível em: [https://freemusicarchive.org/music/The\\_Conet\\_Project/](https://freemusicarchive.org/music/The_Conet_Project/). Acesso em: 17 fev. 2023.

TRAFFIC MEDIUM: middle east busy intersection throaty cars motorcycles horn honks horses people arabic Gaza strip 2016.wav. Compositor: kyles. [S.l.]: Freesound, nov. 2017. (1 áudio). Disponível em: <https://freesound.org/people/kyles/sounds/407331/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

# AS RUAS REINVENTAM O CAMINHO DA DESOBEDIÊNCIA: BARRICADAS CONTRA MÁQUINAS COLONIAIS

STREETS REINVENT THE PATH OF DISOBEDIENCE:  
BARRICADE AGAINST COLONIAL MACHINES

## Rafael Tavares dos Santos Almeida

É arquiteto e urbanista, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Projeto e Cidade da Universidade Federal de Goiás (UFG). Investiga as relações dos 'invisíveis sociais' com a cidade. Tem como temas de pesquisa: invisíveis sociais, direito à cidade e teoria crítica.

## Matheus Santiago

É designer gráfico pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Especialista em identidade de marcas pela Brandster. Atualmente, trabalha como designer no Serviço Social do Comércio - Goiás (Sesc Goiás). Além disso, se dedica a diversos projetos e experimentos gráficos.

## Camilo Vladimir de Lima Amaral

É arquiteto e urbanista, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo. É professor da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Goiás e do Programa de Pós-graduação em Projeto e Cidade da Universidade Federal de Goiás (UFG), onde desenvolve pesquisas sobre: campo expandido da arquitetura; ferramentas e processos colaborativos de projeto; teoria crítica e estética; produção de subjetividades; utopias dialéticas; e ecologia política urbana.

Submetido em: 18/10/2022  
Aceito em: 21/10/2022

Como citar: ALMEIDA, Rafael Tavares dos Santos; SANTIAGO, Matheus; AMARAL, Camilo Vladimir de Lima. As ruas reinventam o caminho da desobediência: barricadas contra máquinas coloniais. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 205-214, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

# A RUA GRITA

voce  
escuta?

AJUDE-NOS  
COM  
Alimentos...

ração. obrigado!





AJUDE-NOS  
COM  
Alimentos...  
nação. obrigado!

A MENTIRA  
e  
comece  
DA  
DIA

Amor a Deus  
COISAS  
FÁCIL...  
FÁCIL É A  
PROXIMO  
me  
NE

O QUE  
VOCE  
VE?

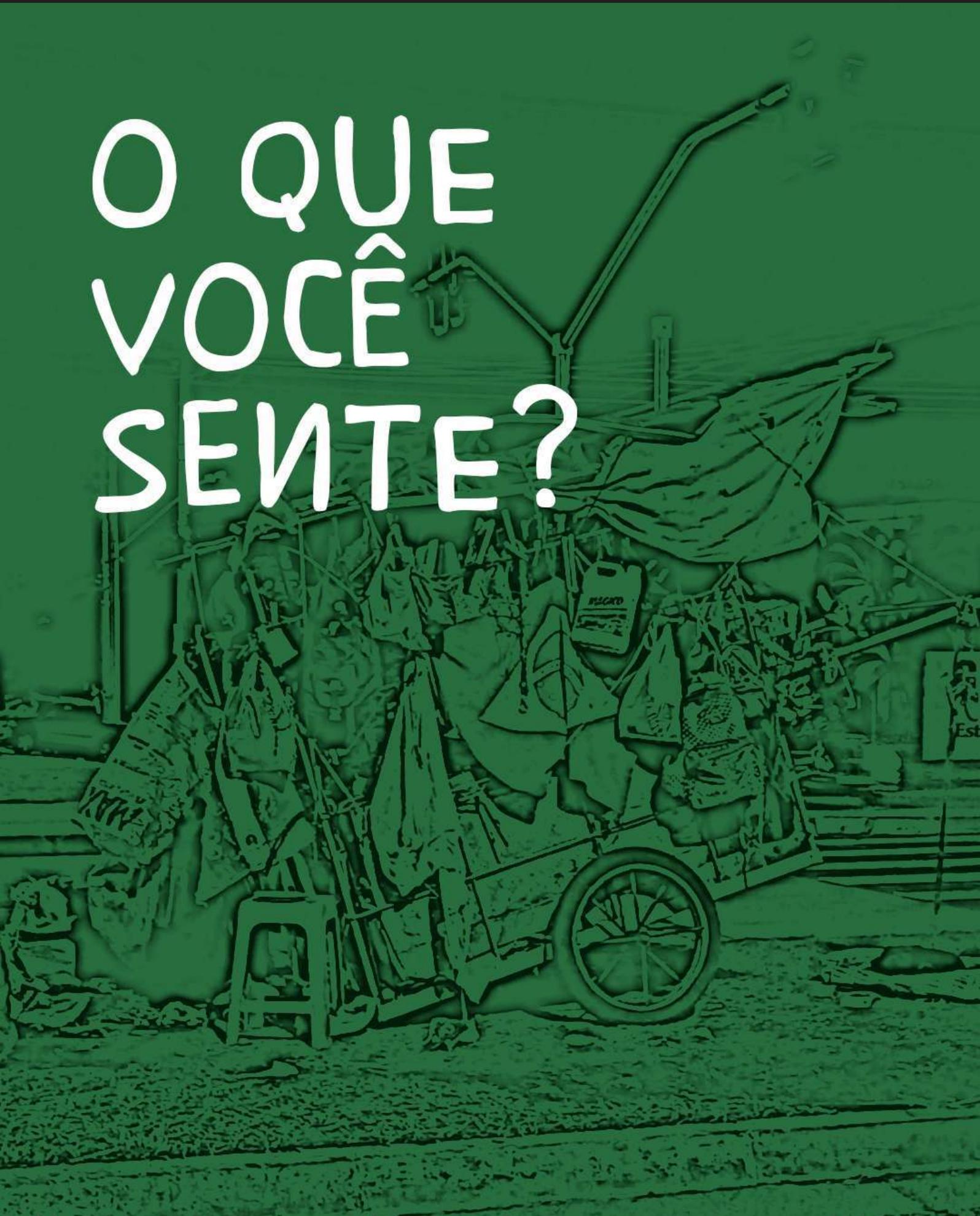
ARTE  
DE RUA



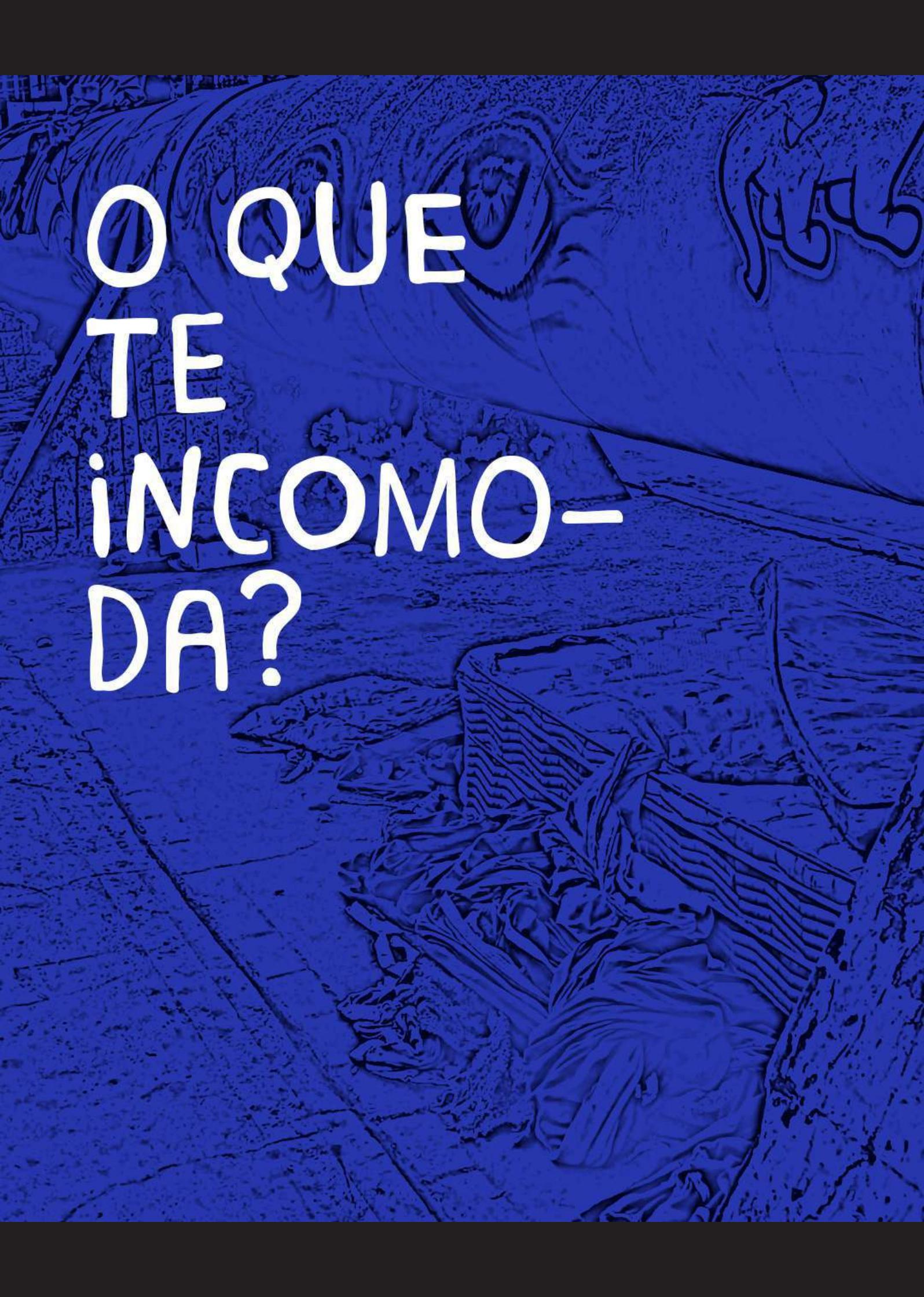
ARTE  
DE RUA



O QUE  
VOCÊ  
SENTE?





A blue-tinted photograph of a cluttered room. In the foreground, a bed with a striped blanket is visible. To the right, a chair and a table are partially seen. The background shows a wall with a framed picture or poster. The overall scene suggests a cramped and disorganized living space.

O QUE  
TE  
INCOMO-  
DA?



*com  
quem  
você  
fala?*



