

{6}

VOLUME 4
NÚMERO 1
JAN./JUN.
2023

AN-
ARQUIA
E ANARQU
ISMOS

{DES}
revista de
TPO
pensamento
ÇOs
radical

*psicopolítica
e anarquia*

AN



resistência
para além dos
arquétipos

PÓS-
ANAR
QUI
MO

ARQUIM

ANARQUU

POVO, DEMOCRACIA
E AN-ARQUIA DA
POLÍTICA

ISM

A

prática de uma anarquia radical?

OS

VOLUME 4
NÚMERO 1
JAN. / JUN.
2023

(DESTROÇOS)
revista de pensamento radical

ISSN 2763-518X

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

Organização do dossiê: Andityas Matos

Revisão de texto: Editoras de seção responsáveis

Projeto gráfico: Thiago Santos

DOI da Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v4i1>

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

(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 Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Augusto César Vieira

Igor Campos Viana

Joyce Karine de Sá Souza

Jailane Devaroop Pereira Matos

Fransuelen Geremias Silva

Luísa Côrtes Grego

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

01

Andityas Soares de Moura Costa Matos

An-arquia e anarquismos

Dossiê especial

02

Adalberto Arcelo

Joaquim Leonardo Lopes Louzada de Freitas

Xangô: como anarquizar uma sociedade bem ordenada

03

Harriet García de Vicuña Gortazar

Mensajes furtivos: murmullos entre líneas

04

Martin Chicolino

«...Et moi, un anarchiste de gauche»: Michel Foucault: psicopolítica e anarquia

05

Nilciana Alves Martins

Resistência para além dos arquétipos

06

Reinaldo Silva Cintra

Povo, democracia e a an-arquia da política: uma crítica ao constitucionalismo a partir de Jacques Rancière

07

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

Teatro do presente: prática de uma anarquia radical?

Artigos

08

Augusto Jobim do Amaral
Neoliberalismo, contrarrevolução e pós-Fascismo no Brasil

09

Ronie Aleksandro Teles da Silveira
A malandragem da classe trabalhadora

10

Victor Hermann
Entre anjos e homens: a perspectiva da história de ideias em *O homem sem qualidades*, de Robert Musil

Traduções

11

Saul Newman
Tradução por **Luísa Côrtes Grego**
Pós-anarquismo e política radical hoje

12

Todd May
Tradução por **Gustavo de Oliveira Correa**
A teoria política pós-estruturalista é anarquista?

Resenhas

13

Eraldo Souza dos Santos
On radical genealogies of civil disobedience: remarks on Bárbara Nascimento de Lima's "*Civil disobedience: a dispute of concepts*"

14

Felipe Klein Gussoli
Religião e democracia representativa do séc. XIX ao XXI: resenha de "*Deus e o Estado*"

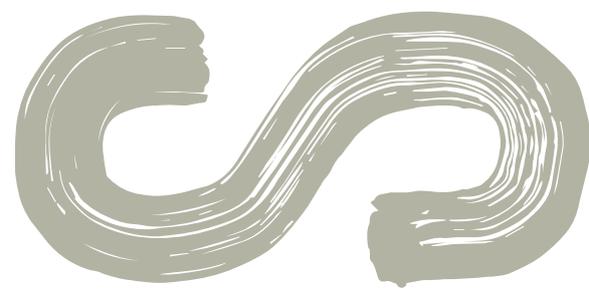
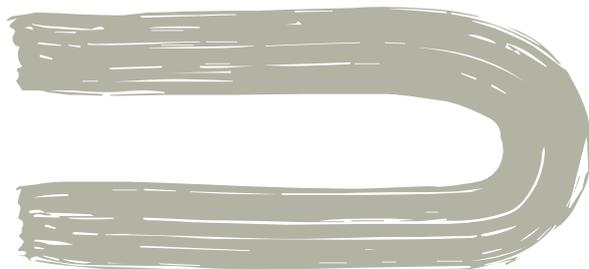
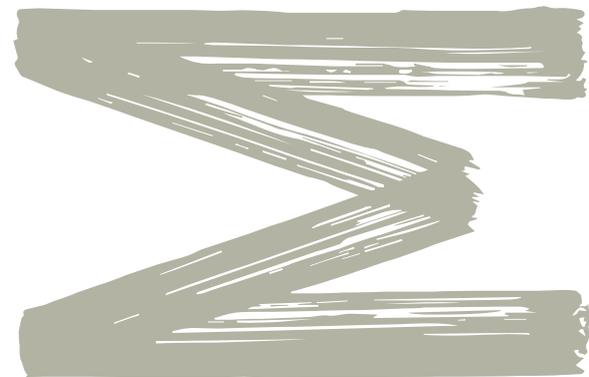
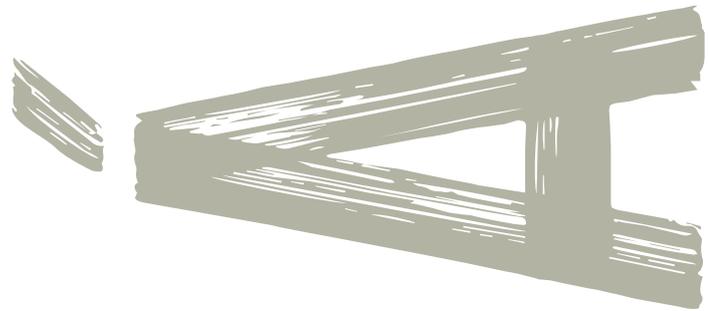
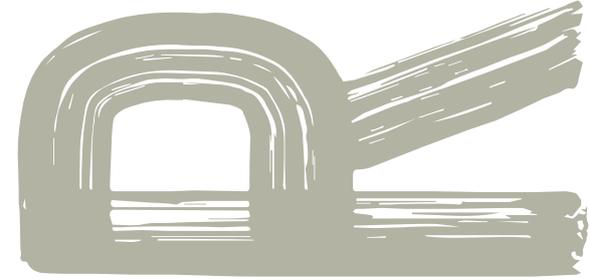
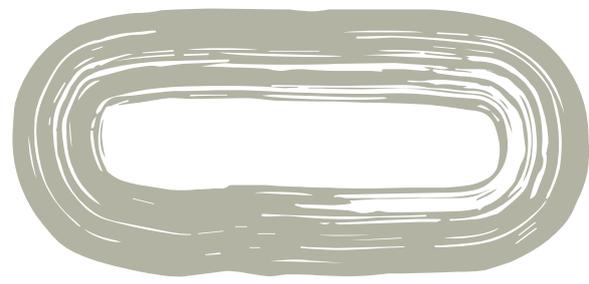
15

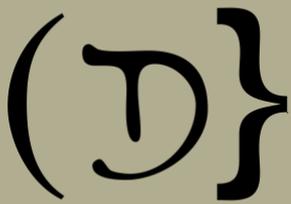
Lluís Pla Vargas
Tradução por **Andityas Soares de Moura Costa Matos**
A an-arquia que vem: fragmentos para um dicionário de política radical

Produções artísticas

16

Luísa Consentino de Araújo
Corpo-voz que é corpo-escrita





AN-ARQUIA E ANARQUISMOS

Andityas Soares de Moura Costa Matos

“Podemos ser anarquistas, mas nos opomos à anarquia”, disse certa vez Gershom Scholem, que em sua juventude foi um apaixonado leitor e praticante da anarquia, tendo inclusive influenciado seu amigo Walter Benjamin nessa direção. Com essa sentença quase cabalística em sua aparente contradição, Scholem queria evitar que a anarquia se tornasse uma tradição e perdesse seu caráter revolucionário, transformando-se em mais um “ismo”, como parece ter acontecido hoje em grande medida. É com uma intenção polêmica idêntica que apresentamos neste número da *(Des)troços: revista de pensamento radical* um dossiê sobre *an-arquia* e anarquismos, no plural, que vai desde à exposição do caráter infundado do ser, que não se resume nem a princípio nem a comando – são os dois sentidos da palavra *arkhé* –, até à denúncia da anarquia do poder que pretende capturar essa original abertura ontológica por meio de diversos dispositivos, hoje delineados sob a forma capitalista e neoliberal.

De fato, um dos elementos que caracterizam nosso tempo é a ubiquidade de dispositivos que capturam, reconfiguram e domesticam pensamentos e práticas democráticas radicais originariamente ligadas a *an-arquia*. Nesse sentido, instâncias como o mercado, a universidade e a teologia serviram para enfraquecer até mesmo correntes do pensamento intensamente críticas, como o anarquismo, transformando-o em mercadoria, em moda urbana, em niilismo irresponsável ou em simples escola filosófico-acadêmica. Contra essa tendência, os trabalhos aqui publicados revisitam autores clássicos do anarquismo – Mikhail Bakunin, Pyotr Kropotkin, Pierre-Joseph Proudhon, Emma Goldman etc. –, compreendendo que a aposta que fizeram insere-se em uma dimensão muito mais profunda do que parece à primeira vista, se relacionando com a falta de fundamento do poder e do ser, ou seja, com a *an-arquia* radical que paradoxalmente nos funda como seres sem fundamento. Uma vez reconhecida, essa potência singular e comum ameaça a estabilidade de todo poder representativo, separativo e hierárquico.

Além dos clássicos do anarquismo e de sua história (prática e teórica) nos séculos XIX e XX, há contribuições neste número que dialogam com temas, autores e grupos contemporâneos como Giorgio Agamben, Reiner Schürmann, Tiqqun, Comitê Invisível e muitos outros, para assim liberar o potencial da *an-arquia* como forma-de-vida singular que vive o tempo-de-agora. Destaca-se, nessa perspectiva, as traduções de artigos de Todd May e Saul Newman, dois dos principais teóricos do pós-anarquismo, movimento teórico que, batizado por Hakim Bey e surgido no final dos anos 90 do século passado, pretende favorecer uma miscigenação herética entre as práticas anarquistas do século XX e o pensamento pós-estruturalista de filósofos como Derrida, Foucault e Deleuze, de

forma a tornar possível uma leitura *an-árquica* da realidade que não se oriente pelo progressismo, cientificismo e essencialismo que viciou o anarquismo do século XIX, apostando antes na imanência, na tática, na fusão entre teoria e práxis, na contingência e na valorização da vida cotidiana em seus inevitáveis embates com o poder separado do Estado, do mercado e de outros Leviatãs.

Juntamente com o dossiê temático, publicamos também troços de caráter geral que se vinculam ao pensamento radical e à linha editorial do periódico, convidando todxs não apenas a lerem e a divulgarem, mas a contribuírem com nossa revista nos próximos números, tanto com textos acadêmicos quanto com ensaios, imagens, vídeos e outras formas de criação.

Agosto de 2023.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir do termo: anarchy

XANGÔ:

COMO ANARQUIZAR UMA SOCIEDADE BEM ORDENADA

Adalberto Arcelo  [0000-0001-5380-7148](https://orcid.org/0000-0001-5380-7148)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Joaquim Leonardo Lopes Louzada de Freitas  [0009-0000-2564-1750](https://orcid.org/0009-0000-2564-1750)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo

Este trabalho propõe uma análise da estrutura de conhecimento moderno-colonial, materializada na teoria da justiça de John Rawls, vez que esta atualiza o paradigma da consciência como condição de possibilidade da ordem do discurso, redimensionando a linha abissal entre o ser e o não ser, transformando-a em vala comum para o depósito, a subalternização e a eliminação de corpos e de existências não brancas. Neste cenário, a teoria da justiça de Rawls repercute como uma teoria racializada, contribuindo para a exclusão de corpos orientados por outras cosmovisões — não ocidentais — do acesso a um pretensão sistema racional de justiça. Trata-se de uma imparcialidade farsante, operacionalizada através da abstração das relações sociopolíticas e raciais. Percebe-se que a aplicação desse sistema simbólico no contexto brasileiro, fortemente marcado pelo hibridismo cultural constitutivo de nossa genealogia, redundando na atualização de tradições subalternizantes e subalternizadas — daí a urgência em se atentar para possibilidades de deliberação por justiças pluriversais. Subsídios fornecidos pela filosofia social crítica e decolonial são empregados para impulsionar a visibilização de tradições pretas ancestrais e, especificamente, de saberes e poderes dos Orixás Exu e Xangô. Promove-se, assim, concepções transculturais de justiça, habilitadas a superar a perversa linha abissal subjacente a narrativas de justiça desumanizantes

Palavras-chave

Cultura híbrida; decolonialidade; filosofias africanas; justiça como equidade; justiças pluriversais.

XANGO: HOW TO ANARCHIZE A WELL-ORDERED SOCIETY

Abstract

This work proposes an analysis of the structure of modern-colonial knowledge, which was materialized in John Rawls's theory of justice, considering the theory updates the paradigm of consciousness as a condition for the possibility of the order of discourse, rescaling the abyssal line between being and not being, transforming it into a mass grave for the subalternation and elimination of non-white existences. In this scenario, Rawls's theory of justice reverberates as a racialized theory, contributing to the exclusion of bodies oriented by other worldviews — non-Western ones — from access to an alleged rational system of justice. It is a farcical impartiality, operationalized through the abstraction of sociopolitical and racial relations. It is noticeable that the application of this symbolic system in the Brazilian context, strongly marked by the cultural hybridity that constitutes our genealogy, results in the updating of subaltern traditions — hence the urgency to consider possibilities of deliberation by pluriversal justices. Subsidies provided by critical and decolonial social philosophy are used to boost the visibility of ancestral black traditions and, specifically, the knowledge and powers of the Orixás Exu and Xangô. Thus, transcultural conceptions of justice are promoted, capable of overcoming the perverse abyssal line underlying dehumanizing narratives of justice.

Keywords

Hybrid culture; decoloniality; African philosophies; justice as fairness; pluriversal justices.

Submetido em: 31/05/2023
Aceito em: 22/08/2023

Como citar: ARCELO, Adalberto; FREITAS, Joaquim Leonardo Lopes Louzada de. Xangô: como anarquizar uma sociedade bem ordenada. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46405, jan./jun. 2023.



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

Introdução

Propõe-se uma análise decolonial da obra *Uma teoria da justiça*, de John Rawls,¹ considerando o impacto de alguns dos conceitos axiais que fundamentam a teoria rawlsiana. Busca-se testar o impacto da repercussão dos conceitos rawlsianos de sujeito, de posição original e de sociedade bem ordenada na dinâmica social do Brasil contemporâneo, priorizando o impacto de tal narrativa nos povos pretos e suas tradições – seres, saberes e poderes que encarnam a exterioridade, a alteridade, a diferença. A análise será conduzida na tentativa de compreender e demonstrar como os germes coloniais estruturam uma ordem do discurso (re)produtora de um sujeito-abstrato mediante uma dominação teórico-pedagógica, política, filosófica e jurídica para a implementação do conceito de (in)justiça ocidental.

Para o desenvolvimento argumentativo proposto, é imprescindível expor os aparatos coloniais à disposição do fenômeno universalizante da colonialidade e suas interações inibidoras dos modos existenciais e das práticas ancestrais dos povos pretos. Nesse sentido, ao perpassar nuances da justiça rawlsiana como, por exemplo, subjetividade humana, tradição, ideologia e racionalidade, busca-se subsídios necessários para criticar a narrativa teórico-pedagógica estruturante do pensamento rawlsiano, ou seja, para uma crítica das narrativas racionalistas e idealistas, tipicamente moderno/coloniais. Assim, aponta-se o conjunto de influxos do racionalismo kantiano materializado na teoria da justiça de Rawls, o que confirma o impacto de uma tradição – o ser, o saber e o poder – universalizante, propensa a silenciar, a subalternizar e até a eliminar narrativas diversas – seres, saberes e poderes locais.

Considerando a dinâmica contemporânea do sistema-mundo-moderno-colonial, o objetivo deste trabalho é capturar de forma analítica a perversidade da base metodológica da teoria rawlsiana da justiça, que tende a se basear no grau-zero do conhecimento para universalizar, ou seja, para padronizar e uniformizar, determinando a forma de vida dos seres viventes, estruturando corpos, subjetividades e comunidades a partir do conceito de *sociedade bem ordenada*. Denuncia-se, nesse contexto, a performatividade da geopolítica do conhecimento, que controla a racialização e a hierarquização epistemológica, para além das relações sociais, políticas e jurídicas.

A repercussão da concepção de justiça rawlsiana no contexto brasileiro, sob o filtro do pensamento decolonial, inter e transcultural, deve ser ambientada nos encontros entre tradições que criam signos com caráter híbrido. Contudo, assimilada pelo filtro moderno/racional/colonial, o impacto da teoria da justiça de Rawls desperta ainda mais hierarquizações e discriminações, potencializando um *locus* de desenvolvimento de estratégias de dominação, bem como a dissimulação dessas estratégias em contextos marcados por pseudo-hibridismos e sincretismos culturais.

A reflexão sobre a justiça e a sociedade justa não é nova, tendo em vista o sistema de pensamento ocidental que se descortina desde a civilização greco-ateniense. Neste horizonte fortemente marcado pela filosofia socrática e pelo racionalismo idealista e transcendental, Rawls atualiza essa tradição de pensamento ao realizar uma transferência do foco de análise da filosofia política: o contrato social é preterido pelos princípios de justiça, que proporcionarão um padrão de orientação racional para a

¹ RAWLS, *Uma teoria da justiça*.

sociedade. Contudo, nesta intervenção procura-se apontar que a teoria rawlsiana, para construir seu conceito de justiça, utiliza em suas alegações noções neocontratualistas, a partir de uma linguagem articulada pela colonialidade, que captura discursos e signos sincréticos, agora reféns da lógica da dominação teórico-pedagógica e, conseqüentemente, dos dispositivos de subjetivação, estratégias de objetificação da subjetividade que delineiam um sujeito-normativo-normalizado.

Após a análise crítica da teoria rawlsiana, serão propostas possibilidades pluriversais para outras narrativas de justiça, ou outras justças, abrangendo a pluralidade de existências historicamente subalternizadas pelo sistema-mundo-moderno-colonial. Sendo assim, para viabilizar tais perspectivas, busca-se subsídios nas tradições ancestrais pretas e, especificamente, utiliza-se os saberes e as éticas de Xangô e Exu, divindades africanas.

As narrativas alternativas subjacentes ao pensamento decolonial e às tradições africanas viabilizam a emergência de um horizonte pluriversal e transcultural, vez que apresentam um repertório simbólico — ou narrativas alternativas — capaz de ressignificar de maneira emancipatória conceitos como conhecimento, subjetividade, tradição e hibridismo cultural, bem como as chaves centrais da teoria da justiça de Rawls. Trata-se de uma forma de anarquizar a tradição moderno/colonial, subvertendo a tradicional ordem do discurso e suas repercussões sociais.

2. A dominação teórico-pedagógica do construtivismo rawlsiano

Inicialmente, convém ressaltar que os conceitos rawlsianos tratados neste artigo são aqueles que estruturam sua teoria, ou seja, a concepção de sujeito, a posição original e a sociedade bem ordenada. Em essência, pode-se dizer que, na teoria da justiça de John Rawls, é proposta uma construção do conceito de justiça como equidade. O contratualismo de Rawls não adota uma postura perfeccionista – na qual a sociedade deve ser direcionada pelo que é melhor ao homem – e repele as correntes de pensamento utilitarista. Nesse sentido, Rawls busca reconstruir a teoria clássica do contrato social, através da abstração, para alcançar um conceito de justiça. Nessa percepção de justiça como equidade não se deve deliberar sobre o contrato social e as suas cláusulas em sentido estrito, mas, sim, sobre os princípios da justiça que ordenará a estrutura básica da sociedade e, conseqüentemente, a busca pela cooperação social, que subsidiará a estabilidade social.

De tal maneira, busca-se tratar o conceito de *posição original*. Rawls estrutura essa chave como uma situação hipotética, que conduzirá a escolha dos princípios da sociedade sob a influência daquilo que ele denomina de *véu da ignorância*. Este conceito garante a aplicação da posição original, já que permite uma inconsciência de pertencimento social prévio do sujeito, ou seja, é traduzido no impedimento da escolha arbitrária de direitos e deveres, derivada da inconsciência de qual espaço social os sujeitos ocupam. Para Rawls, o conceito de sujeito é determinado a partir da atuação do indivíduo na sociedade, segundo as características de igualdade, liberdade e racionalidade, para que se torne possível agir na construção dos princípios da justiça. Por fim, o último conceito é o de *sociedade bem ordenada*, entendida, de acordo com Rawls, como o produto da sua teoria, por resultar de uma concepção pública através da qual os

sujeitos integrantes dessa sociedade pactuam, em harmonia e visando ao bem comum, a escolha dos princípios da justiça que regerão a comunidade.²

A técnica científica ocidental de elaborar um contrato social, investigada pela ótica da influência da colonialidade, costuma ser vista com certa suspeita por tratar da distribuição de direitos e deveres para seres vivos que, muitas vezes, não se enquadram no padrão dos sistemas sociais visados, como é o caso dos povos pretos. Assim, questiona-se as possibilidades do neocontratualismo rawlsiano ser a naturalização da violência física, pedagógica e epistêmica para o povo preto.

Nessa perspectiva, o conteúdo teórico da justiça como equidade é mantido através de bases metodológicas utilizadas por Rawls, com escopo em uma técnica científica e no uso de uma linguagem que delimita a criação, forma e o conteúdo das unidades discursivas, a partir de uma ordem do discurso. O saber-fazer científico ocidental é detentor de um funcionamento epistemológico hegemônico, não se mostrando capaz de capturar as diversas formas de conhecimento dos povos pretos sem provocar sua rarefação e subjugação, de maneira tal que o fazer científico tornou-se um aparato discursivo de dominação colonial.

Nas estruturas do conhecimento que compõem a epistemologia colonial encontra-se a manifestação do paradigma da consciência na técnica científica, mesmo com a superação desse paradigma pelo giro linguístico-pragmático. Nesse sentido, os atributos de racionalidade eurocentrada e a relação entre sujeito pensante e o objeto pesquisado foram conservados, propiciando uma dominação teórico-pedagógica nos seres vivos criados discursivamente e categorizados como subalternos.³ Pode-se entender, em essência, o paradigma da consciência como a relação entre sujeito e objeto e a exteriorização do conhecimento científico que privilegia a linguagem da razão e a ideia de uma verdade pretensamente universal. Assim, o sujeito é construído pela colonialidade como absoluto, autônomo e imparcial, vestindo a roupagem de possuidor e de atuante na edificação do conhecimento direcionado ao objeto – esse entendido como ente desprovido de saberes, cuja função é a de servir o possuidor da racionalidade e da autonomia.

Sublinha-se que o padrão de racionalidade estruturante da teoria da justiça rawlsiana indica as fundações do paradigma da consciência, uma vez que o procedimento adotado para a construção dos conceitos rawlsianos se dá a partir do construtivismo. Esse procedimento procura descrever um determinado processo de conhecimento, no qual o objeto em análise não utiliza elementos externos àquela matriz de conhecimento. Assim, o objeto e sua definição são construídos por um sistema teórico proposto pela própria teoria criadora.⁴ Com esse método, o sujeito cria os sentidos do objeto e como devem ser manifestados dentro daquela dialética, instituindo nas suas engrenagens teóricas o próprio grau-zero do conhecimento, visto que o construtivismo expelle as estruturas externas, de modo tal que o sujeito que as constrói tem como ponto de partida uma epistemologia limitada em relação às vivências pluriversais – compreendidas como as diversas maneiras de estar na realidade.

Dessa forma, o construtivismo rawlsiano tem incutido em si as noções de mundo, tempo e espaço de forma subliminar. Em razão disso, as estratégias de dominação teórico-pedagógicas podem ser analisadas pela ótica do conceito de totalidade,

² Cf. RAWLS, *Uma teoria da justiça*.

³ MALDONADO-TORRES, *Transdisciplinaridade e decolonialidade*, pp. 75-97.

⁴ BOAS, *Bases para uma teoria antropológica de direito penal*.

estruturado por Enrique Dussel. Compreende-se a totalidade como o limite das próprias limitações, ou seja, a harmonia do tempo e espaço relacionando o indivíduo e os objetos presentes nessa totalidade, fixando o sujeito como centro – o controlador dos signos linguísticos – que desempenha o poder discursivo de segregar os entes provenientes dos saberes subalternos. Nessa medida, os entes são dispostos na totalidade por proximidades ou distâncias que mensuram o grau do poder de sentido no ato de emaná-los na realidade, pois quanto mais distante do sujeito, menor sua probabilidade de ser inserido ou modificar a realidade. Estabelecidas essas premissas, nota-se o projeto fundante colonial na aceitação do campo de possibilidade do poder-ser, que leva a repetição de uma totalidade hegemônica viciosa que sempre remonta o mesmo mundo, espaço e tempo.⁵

Com a descrição do conceito de totalidade e os entes permitidos discursivamente para a modificação de mundo, a totalidade faz alusão aos limites teóricos estabelecidos pelo construtivismo, que viabiliza uma delimitação para deliberar sobre os conceitos, noções e objetos que emergem daquele sistema. Em decorrência disso, as estruturas do conhecimento presentes na teoria rawlsiana, conscientemente, filtram-se pela lógica de delimitação dos entes centrais, ou seja, os elementos conceituais erguidos em conjunto com a colonialidade, contrapondo os entes distantes que são excluídos das estruturas dos saberes pela unilateralidade ordenada da razão universal.

A capacidade da dominação teórico-pedagógica se dá a partir do ocultamento dessa estrutura epistemológica, que ampara o silenciamento de novos saberes e provoca, conseqüentemente, o epistemicídio da estrutura de saberes do povo preto. Para o progresso dessa dominação teórica, o grau-zero do conhecimento implantado promove a estratégia da deslocalização do conhecimento e organiza uma geopolítica epistemológica colonial.

No caso, o conceito de posição original influenciado pela colonialidade produz a deslocalização do conhecimento, já que o objetivo da posição original é provocar uma ignorância circunstancial no momento de escolher os princípios da justiça. Em tese, sua proposta se mostra como benéfica, já que seu objetivo é:

Excluir aqueles princípios cuja aceitação de um ponto de vista racional só se poderia propor, por menor que fosse sua probabilidade de êxito, se fossem conhecidos certos fatos que do ponto de vista da justiça são irrelevantes. Por exemplo, se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos.⁶

Contudo, os germes discursivos ocidentais que permeiam esse conceito sacralizam⁷ as estruturas epistemológicas coloniais integrantes dessa totalidade teórica, e se articulam com a deslocalização do conhecimento para tornar intangível a matriz de conhecimento colonial. A sacralização da justiça como equidade ocorre através da demarcação de limites por uma ordem do discurso, isto é, o poder coercitivo do discurso incutido no domínio teórico-pedagógico, que determina as possíveis associações e transformações no discurso rawlsiano. Dessa maneira, resta impedida a inclusão dos saberes ancestrais pretos, que buscam se afirmar em contraponto ao domínio

⁵ DUSSEL, *Filosofia na América Latina*.

⁶ RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p. 21.

⁷ AGAMBEN, *Profanações*.

epistêmico-teórico. A sacralização do discurso rawlsiano posiciona-se, estrategicamente, nas discussões da justiça e dos seus princípios para o patamar da indiscutibilidade, no qual aqueles capazes de alcançar devem compor a mesma ordem social, linguística e, sobretudo, colonial.

Assim, a posição original pode ser entendida como uma estratégia de ocultação dos pré-conceitos, com o intuito de demonstrar uma falsa imparcialidade – típica da racionalidade moderno-científica – na deliberação dos princípios de justiça. De tal maneira, a partir da ótica do giro hermenêutico,⁸ resta fragilizada a noção de existência de um método apto a acessar o conhecimento, qual seja, a deliberação de quais serão os princípios da justiça que regerão a comunidade. Nesse contexto, evidencia-se o silenciamento, a partir do método moderno, de narrativas dos povos pretos, que incorporam a parcela do ser no seu saber-fazer.

A tradição euro-cristã, incutida na estrutura do conhecimento rawlsiano, permite a dominação teórico-pedagógica e a construção de conceitos político-coloniais, já que os conceitos estruturantes dessa teoria da justiça (re)produzem um projeto de limpeza étnico-racial. Esse projeto é erguido com a motivação de perpetuar a padronização do que é considerado como sujeito de direito e de conhecimento pela tradição colonial, tendo como ponto de partida a desconsideração da humanidade dos indivíduos a partir da produção da diferença colonial, para eliminar a diferença da ordem social e político-jurídica.

Dessa forma, essa tradição propicia o poder coercitivo da ordem discursiva, provocando a impossibilidade de insurgência dos princípios da justiça que demonstram um grande risco para o rompimento da alienação colonial deste sistema-mundo, como, por exemplo, o rompimento da hegemonia racial, social e econômica. Sendo assim, essa concepção teórica, sutilmente, mascara a manutenção colonial sustentada pelos conhecimentos que estruturam o ocidente.

A epistemologia de conhecimento que concebe o sujeito de Rawls é ocultada através da concepção de pessoa modelo, tendo em vista que privilegia alguns atributos para atuar nessa dinâmica hipotético-teórica. Nesse sentido, a pessoa modelo deve se manifestar no mundo a partir das características de igualdade, liberdade e moralidade – no aspecto kantiano de autonomia, originado nesse contexto pelo fato de participar na construção dos princípios da justiça que irão reger a sociedade, isto é, a autonomia seria o modelo de racionalidade.⁹ Com a junção da posição original e do modelo de pessoa dessa teoria, é viabilizada a sociedade bem ordenada que utiliza os princípios da justiça, construídos e deliberados no curso desse procedimento, com a finalidade de promover uma cooperação nos sistemas sociais, políticos, jurídicos e econômicos da sociedade, já que “as pessoas de uma sociedade bem ordenada concordam que as instituições sociais e políticas estão de acordo com a concepção pública de justiça”.¹⁰

Constata-se que não há possibilidade da existência de uma teoria da justiça que garanta uma imparcialidade, visto que a construção do conceito de justiça se dá sob determinada tradição e a partir de determinadas concepções ideológicas, podendo ser inclusiva ou excludente. Percebe-se que a organização do conceito de posição original e uma pessoa modelo visando uma sociedade ordenada, mediante um consenso sobre as

⁸ GADAMER, *Verdade e método*.

⁹ BOAS, *Bases para uma teoria antropocêntrica de direito penal*.

¹⁰ BOAS, *Bases para uma teoria antropocêntrica de direito penal*, p. 139.

instituições estarem agindo em sintonia com a concepção pública de justiça, fortalece o que a tradição euro-cristã espera das instituições. Portanto, historicamente, as instituições retroalimentam a expectativa de manter a manifestação de uma consciência da branquitude estruturada por uma tradição colonial, ou seja, uma construção ideológica que se afasta do sujeito, para alcançar uma condição de legitimidade, corroborando, de tal maneira, a manipulação do poder político-jurídico na distribuição de direitos e deveres.

3. A equidade rawlsiana como injustiça e sua inaplicabilidade no Brasil

Após a discussão da metodologia rawlsiana na construção do seu conteúdo teórico e os seus desdobramentos em uma dominação teórico-pedagógica, constata-se que a domesticação teórica é ocultada através do construtivismo, tendo como estratégia a falsa concepção de rejeitar os conhecimentos exteriores à totalidade teórica. Neste momento, é questionado como a teoria da justiça rawlsiana, mediante as estratégias hegemônicas de dominação, utiliza o encontro de tradições eurocentradas e subalternizadas para o aproveitamento dos signos híbridos que (re)constroem constantemente obstáculos à percepção da presença dos aparatos teórico-pedagógicos de dominação. Sublinha-se que, devido à complexidade da temática, o conceito de pessoa rawlsiano será analisado em conjunto com o signo híbrido da subjetividade brasileira.

De início, buscar-se-á expor a noção de hibridismo cultural para que se possibilite a compreensão dos signos provenientes dessa cultura que controla os sistemas simbólicos de poder. A cultura híbrida pode ser entendida como o conflito de tradições que outorgam novos símbolos e signos linguísticos particulares de cada dinâmica histórica, social e político-jurídica.¹¹ Com esse conceito estabelecido, pode-se dizer que a dinâmica brasileira é constituída através do hibridismo cultural, isto é, um panorama no qual há o cruzamento de tradições que formam os signos linguísticos estruturantes do arranjo simbólico brasileiro.

Ao analisar o contexto brasileiro, através das interseções raciais, compreende-se que construir uma noção de justiça e os seus princípios pelo pensamento rawlsiano abarcando o corpo preto é uma armadilha colonial, uma vez que os conceitos de posição original, concepção de pessoa e da sociedade bem ordenada encontram um campo simbólico fértil para aplicar a dominação epistemológica. É certo que, com o encontro entre a tradição colonial e as tradições pretas, símbolos socioculturais sincréticos são criados produzindo ambivalências na teoria rawlsiana, já que a colonialidade presente na teoria da justiça realiza um movimento de conversão com a totalidade hegemônica brasileira, manipulando os signos híbridos existentes para manter a branquitude no domínio do poder e o povo preto refém de seu controle.

Nessa dinâmica, o sujeito normativo rawlsiano deve ser priorizado em detrimento dos outros conceitos, em decorrência da sua centralidade e influência na construção de uma sociedade bem ordenada. Para problematizar o sujeito rawlsiano e, concomitantemente, racializar a discussão, o recorte da cultura híbrida brasileira poderá ser avaliado a partir do signo da "mestiçagem". A ambivalência da concepção de pessoa

¹¹ CANCLINI, *Culturas híbridas*.

utiliza da "mestiçagem", como simbologia híbrida, para disseminar as injustiças raciais, no Brasil, pela matriz de conhecimento eurocentrada, tendo em vista sua relação de poder interdependente com a ideologia. Pode-se dizer que Kabengele Munanga entende como conceito de "mestiçagem" a troca de influxos de genes derivada de populações biologicamente distintas que justifica o conteúdo ideológico de hierarquização, no campo popular e científico.

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional.¹²

Extraí-se que o signo sincrético da mestiçagem estabelece uma ação inibidora, que impede os povos pretos de alcançarem a justiça nos moldes rawlsianos, em virtude da uniformização e do apagamento da subjetividade preta. Em decorrência desse atributo, o sujeito atingido por esse signo é afetado por uma manifestação do racismo estrutural, que opera nos entre-lugares. Este entre-lugar, no campo simbólico, refere-se à existência do cruzamento do espaço-tempo que fornece subsídios suficientes para a criação de novos signos e estratégias de subjetivação, isto é, criam-se figuras complexas de sujeitos e signos entre o trânsito do passado e presente, interior e exterior e inclusão e exclusão.¹³

No passado, as interações entre os pretos e brancos, no Brasil, era marcada por uma dicotomia, de tal maneira que o racismo conduzia os locais de pertencimento na sociedade, de acordo com a identidade, estipulada a partir da racialização do sujeito. A colisão entre a ordem colonialista e as tradições ancestrais pretas é o momento decisivo para que novos espaços no sistema simbólico sejam criados e, conseqüentemente, afetados pela colonialidade. A partir dessa lógica, é concebido, e utilizado como aparato de dominação, o signo híbrido da mestiçagem. Esse signo contém, em seu arranjo ideológico, peculiaridades que mascaram a subordinação do corpo preto, o que traz a convicção do pertencimento do sistema social e simbólico sem pertencer.

A ambivalência do pertencimento é a característica autêntica do simbolismo híbrido, pois o movimento de inclusão e exclusão é um dos seus modos de funcionamento. A sensação de pertencer concebe a noção farsante de igualdade incutida na teoria da justiça rawlsiana, ao mesmo tempo em que expelle os corpos e saberes pretos, isto é, a mestiçagem tem como ideologia manter o sujeito em um local de descaracterização de sua subjetividade, que é colocada à disposição da ordem colonial.

A mestiçagem interseccionada com a teoria da justiça rawlsiana emprega o conceito de posição original, uma armadilha teórico-discursiva. Sublinha-se que esse recurso discursivo ignora a tradição colonial presente na totalidade teórica de Rawls, à medida que mantém viva as classificações raciais, para que, na hipótese de aplicabilidade dessa teoria, o corpo preto seja subalternizado de forma dissimulada. Essa tática, impregnada no pensamento rawlsiano, é comum na dinâmica social.

¹² MUNANGA, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, p. 101.

¹³ BHABHA, *Local da cultura*.

Como foi possível que a Declaração dos Direitos Humanos fosse transcrita em parte na Constituição brasileira de 1824, enquanto continuava existindo escravidão? A dependência que a economia agrária latifundiária tinha com o mercado externo fez chegar ao Brasil a racionalidade econômica burguesa com sua exigência de fazer o trabalho em um mínimo tempo, mas a classe dirigente – que baseava sua dominação no disciplinamento integral da vida dos escravos – preferia prolongar o trabalho ao máximo de tempo, e assim controlar todo o dia dos submetidos.¹⁴

Assim, demolindo a ideia de imparcialidade do construtivismo rawlsiano, o signo da mestiçagem se coloca a serviço da ordem colonial e induz a escolha dos princípios da justiça, em razão de sua natureza subliminar. Com isso posto, pode-se concluir que a concepção de pessoa rawlsiana conflui com a lógica do sistema simbólico híbrido. Assim, a unidade discursiva da mestiçagem, mediante seu modo de organização e funcionamento, impulsiona a desigualdade, e a ausência de liberdade e de autonomia.

Ressalta-se ainda que o campo simbólico brasileiro, formado através do hibridismo cultural, com seus aparatos de dominação teórico-pedagógica, impulsiona outra ambivalência no curso procedimental rawlsiano, referente ao consenso entre os seres viventes. Dito isso, Enrique Dussel¹⁵ adota um posicionamento crítico em relação ao consenso advindo de uma tradição eurocêntrica, tendo em vista que inexistente a possibilidade de um consensualismo enquanto houver a criação e permanência do “outro” na tradição colonial. Ao se discutir a circunstância do consenso deve ser questionado em qual espaço político esse é firmado, pois quando isso não é evidenciado, há uma ignorância prévia que inviabiliza a discussão em um ambiente multifacetado, que ao mesmo passo é uniformizado. Desse modo, a teoria da justiça rawlsiana é entregue à crença da imparcialidade auxiliada por seus conceitos centrais, o que reproduz uma cegueira a respeito dos modos não-europeus de deliberar.¹⁶ Em razão disso, esse consensualismo construído por uma epistemologia colonial, aplicado na justiça rawlsiana, produz inúmeras violências ao povo preto.

A tradição colonial é fundada e universalizada a partir da violência dirigida às diferenças – seres, saberes e poderes – que ameaçam sua estrutura, tornando essa matriz de conhecimento – colonial – a única legítima. Ao se tratar da noção e do funcionamento da violência dentro desta tradição, compreende-se que comumente são atribuídos aos sistemas simbólicos sociais e político-jurídicos o aspecto de legitimidade, outorgando-se, de maneira concomitante, o atributo de autoridade a tais sistemas. Com isso, encontra-se o que Derrida¹⁷ aponta como o funcionamento e origem da autoridade, pois seu fundamento, ou fundação, não pode se apoiar em estruturas externas a essa tradição, configurando um saber-poder performativo autofundamentado.

Torna-se, assim, evidente a epistemologia imposta pelo construtivismo rawlsiano, além de desvelar a violência e autoritarismo mantidos por essa metodologia, que expelle as estruturas externas contrárias ao seu comportamento, perpetua a violência hegemônica e neutraliza a insurreição dos saberes ancestrais pretos. Assim, o funcionamento dessa tradição fundamenta o infundamentado, isto é, a legitimação da violência – simbólica e bélica – àqueles que configuram a sociedade racializada.

¹⁴ CANCLINI, *Culturas híbridas*, p. 76.

¹⁵ DUSSEL, *Filosofia na América Latina*.

¹⁶ MALDONADO-TORRES, *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento*.

¹⁷ DERRIDA, *Força de lei*.

Conclui-se que a totalidade teórica rawlsiana se mostra fortemente limitada para compreender a justiça no panorama brasileiro, visto que nesse sistema teórico se escondem, estrategicamente, através do hibridismo cultural, os resquícios coloniais da exclusão e dominação. Sendo assim, não há a possibilidade de criar – nos termos de Rawls – uma sociedade bem ordenada, uma vez que a tradição eurocentrada, incutida nessa teoria da justiça, utiliza os signos híbridos para complexificar e dinamizar o projeto de limpeza étnico-racial brasileiro.

4. Xangô e as possibilidades de justiças pluriversais para o povo preto

Após denunciar a insuficiência da estrutura de conhecimento que recai sobre a teoria da justiça de Rawls, urge a necessidade de traçar novos caminhos para a construção de concepções de justiça que incorporem as formas e manifestações de vida(s) e os saberes dos povos pretos, almejando uma justiça racial palpável à complexidade da realidade brasileira contemporânea. Ressalta-se ainda a relevância da aplicação da transdisciplinaridade, a partir do reconhecimento de imperativos e de lógicas amplas que se orientam por uma forma própria, destoando dos métodos científicos ocidentais.¹⁸

Nota-se que a intenção é desenvolver possibilidades alternativas aos métodos coloniais que utilizam do dogmatismo buscando sua legitimação. Assim, para propor noções de justiças contra-coloniais, serão utilizados os saberes africanos e epistemologias macumbísticas brasileiras. Desse modo, os saberes ancestrais possibilitam leituras do sistema simbólico social, racial e político-jurídico propícios à construção de justiças que conduzam à concretização de direitos e garantias para as vivências pretas no Brasil.

Ao deliberar sobre as possibilidades de transgressão das prisões simbólicas, provocadas por tradições coloniais, interferindo as subjetividades e tradições pretas, serão contrapostas às concepções de justiça, sujeito e sociedade rawlsiana as tradições africanas. Nesse sentido, por tradições pretas e filosofias africanas tem-se o entendimento de que a totalidade do mundo – física e simbólica – equivale a um conjunto de organismos em constante transformação e crescimento, contraponto a compreensão colonial de existência e construção hegemônica de sujeito e sociedade.¹⁹

Xangô, nas tradições africanas, é percebido como o raio e o trovão, simultaneidade de som e luz. Xangô é o fogo da vida e, por extensão, o fogo da justiça, do equilíbrio e da resolução da polaridade.²⁰ Enquanto a tradição colonial se constrói criando o "Outro", como mecanismo para criar estabilidade conceitual e a sua identidade hegemônica, as Tradições africanas constituem os seres – de forma geral – como parte do universo, assegurando a existência de outras tradições e vivências de maneira pluriversal.²¹ Dessa forma, tradições que subjugam vidas pretas não são capazes de dialogarem com a ética de Xangô, pois a construção que o ser possui dentro das tradições africanas propicia uma

¹⁸ MALDONADO-TORRES, *Transdisciplinaridade e decolonialidade*.

¹⁹ LOPES; SIMAS, *Filosofias africanas*.

²⁰ TAVARES, *Xangô*.

²¹ LOPES; SIMAS, *Filosofias africanas*.

lógica de acolhimento à diferença sem hierarquização epistemológica. O elemento da diferença não significa despotencializar ou, até mesmo, neutralizar os saberes éticos de comunidade postos por essa divindade, uma vez que a noção de pluriversalidade é alocada no lugar da universalidade eurocêntrica, retirando a compreensão do uno para abranger os diversos modos e manifestações de interações entre os seres vivos, garantindo um horizonte fértil para a deliberação das discussões sobre justiça.

Além disso, Xangô é o Orixá da verdade, e seus raios e trovões causam clareza e invocam a atenção para as dinâmicas coloniais desequilibradas, uma vez que ele não articula o conceito de verdade como as tradições coloniais, sendo elas as construções de narrativas absolutas que propiciam a dominação e subalternização dos povos tidos como inferiores. Nesse sentido, não se pretende delimitar um conceito restrito do que seria a verdade ou justiça na ética xangoniana, e incorrer nos mesmos erros que a ordem colonial, tendo em vista a impossibilidade de esgotar os vastos saberes africanos. A verdade pode ser percebida, nesta análise, através da ética xangoniana, como a fuga das abstrações exacerbadas da herança ocidental-colonial que viabiliza os aparatos de dominação ao criar concepções ideológicas desconectadas da realidade.

Para Xangô, não há abstração da justiça como na teoria rawlsiana, visto que, para a promoção da justiça em sua ética, é necessário sucatear os aparatos hegemônicos que subsidiam as inverdades coloniais, ou melhor dizendo, a concepção falsa de que o corpo preto, dentro dessa tradição eurocêntrica, é detentor de liberdade, igualdade e autonomia no mesmo patamar daqueles que instituíram e mantêm a ordem colonial.

Para que os saberes de Xangô possam ser incorporados em concepções de justiça pluriversais, é essencial a atuação dos princípios da divindade Exu, para potencializar a ética de Xangô nos espaços de interações dos seres vivos. Pode-se dizer que Exu, assim como Xangô, gera saberes em prol das mais diversas existências. Além disso, uma das funções de Exu é a de ser anarquista e bagunceiro, aquele que provoca o caos, de modo não gratuito, para que os seres vivos reconheçam seu desatino.²² Assim, a filosofia da encruzilhada aprecia os princípios fundadores da dinamicidade, linguagem e comunicação, ou seja, por intermédio de Exu. Quando tomada como referência, a encruzilhada sucateia as verdades universalizadas provenientes da amarração colonialismo/ciência/cristianismo, além de se apresentar como um campo inacabado, dialógico, aberto a possibilidades, antirracista e libertador, possibilitando o encontro de saberes e poderes com a ausência dos aparatos de dominação colonial.²³

A compreensão da encruzilhada é canalizada para a (re)invenção e transgressão da subjetividade e da tradição colonial nas dinâmicas sociais e político-jurídicas, posta pela desordem colonial dissimulada como ordem, pois “qualquer discurso que negue exu é, a rigor, uma defesa contrária ao movimento, à transformação e à diversidade”.²⁴ A encruzilhada, em sua essência, provoca o caos no conhecimento colonial, difundindo a confusão no seu sistema simbólico e embaralhando as noções dos signos linguísticos de dominação. Assim, os saberes e poderes de Exu atravessam a linguagem, provocando conflitos sistêmicos, organizacionais e hierárquicos dentro das estratégias hegemônicas, uma vez que a oralidade que compõe essa tradição está além do alcance colonial.

²² TAVARES, *Xangô*.

²³ RUFINO, *Pedagogia das encruzilhadas*.

²⁴ RUFINO, *Pedagogia das encruzilhadas*, p. 86.

A oralidade, nas tradições africanas, é alocada no mundo dotada de poder – esse entendimento de poder não tem relação com o colonial. Nesse sentido, a oralidade proporciona o poder do desconcerto da racionalidade e linguagem colonial, pois sua manifestação não é por categorizações e unidades discursivas.²⁵ Pelo contrário, existe no acesso às estruturas de saberes africanos, o que os saberes ocidentais não comportam em sua totalidade, a relação dialética entre os seres vivos e o mundo. A antropóloga Jade Alcântara Lobo traz a crítica ao sujeito eurocentrado e sua lógica violenta de estar na sociedade, observando que:

O antropos-moderno, devorador de mundos, é caracterizado por intensa cosmofoobia como nos ensina Mestre Nego Bispo. São seres que vêm limites e não fronteiras de possível diálogo, pensam influências e não confluências, procuram desenvolvimento em busca do mono-linear-sintético. Em contrapartida, povos de trajetória, colocados enquanto “outros”, e até mesmo como Outridade, aqueles que possuem todos os aspectos repressivos do “eu” da pessoa branca (KILOMBA 2020), estão confluindo, e por vezes até transfluindo, procurando envolvimento em uma intensa biointeração, com toda gente, todas entidades. O Mestre Antônio Bispo ensina que pessoas indígenas e negras confluem por vivenciarem o que é a colonização. Talvez possa-se dizer que compartilham um devir-colonizado. Para pensar a confluência, Bispo diz que basta olhar o movimento das águas pelos rios e pela terra. ‘Estamos confluindo! Não há coincidência, tudo que aqui existe importa e tem motivo. Todos os seres e toda a gente’.²⁶

Aqueles que compartilham este devir-colonizado, nesse caso, as vivências pretas, integram uma tradição pluriversal, e são capazes de produzir, com sua capacidade inventiva, possibilidades de justiça que possam confluir entre as mais diversas existências, uma vez que a concepção de ser vivente não é operada por limites ou unidades. Dessa maneira, as existências pretas não são constituídas por abstrações ou subjetividade limitante às potencialidades pretas. Pelo contrário, são construídas a partir da oralidade, da experiência concreta do que é estar no mundo e dos saberes adquiridos pela ancestralidade.

Sendo assim, a materialização dessas tradições africanas, dos saberes de Xangô e Exu a partir da oralidade, corroboram a produção das possibilidades de justiça. Além disso, conduz a criação de campos éticos inflexivos, isto é, éticas que partem de inúmeros lugares, considerando a pluralidade de corpos, afetos e crenças, em desarticulação à ordem colonial do sujeito normativo, tendo em vista que tais campos éticos se alimentam do alargamento da noção de vida.²⁷ Essa noção de alargamento da vida contribui para que, através de concepções de justiça pluriversais, surja um dos caminhos para alcançar a confluência das existências, em uma posição contrária àquela das tradições coloniais, que produzem a uniformização das existências pela teorização em excesso da experiência humana.

Portanto, a articulação dos saberes e poderes de Exu e Xangô se perfaz na transgressão da subjetividade e da tradição colonial para alargar as noções de vida presentes na sociedade. No momento em que as tradições mantêm sua (r)existência no sistema simbólico de ordem colonial, se tornam capazes de desarticular e anarquizar saberes e poderes totalizantes e violentos. Assim, Xangô e Exu proporcionam

²⁵ BÂ, *Tradição viva*.

²⁶ LOBO, *O debate agora é cosmopolítico*, p. 9.

²⁷ TEIXEIRA, *Inflexões éticas*.

possibilidades de construir justiça que confluem com aqueles que são afetados pelo devir-colonizado, abarcando a diversidade de existências que destoam do sujeito-normativo-colonial.

5. Considerações finais

Conclui-se que a técnica científica e o discurso colonial, absorvidos pelo sistema teórico rawlsiano, promovem uma dominação pedagógica através da estrutura ordenadora do discurso racional/colonial. Articula-se o paradigma da consciência com a colonialidade, promovendo subalternização e padronização de subjetividades, racionalidades e tradições pretas. Assim, o sistema teórico-simbólico rawlsiano é construído para operar através do calculável, isto é, concretizar-se somente para o sujeito-normativo, uma vez que a tradição colonial incorporada na justiça rawlsiana é totalitária, ou seja, avessa ao diálogo e à interação com saberes e poderes externos aos coloniais.

Nesse sentido, a falsa imparcialidade da matriz de conhecimento subjacente à teoria rawlsiana, contextualizada no cenário brasileiro, propicia um campo fértil para a violência epistêmica, física e simbólica. Isso porque o hibridismo cultural provoca ambivalências nos conceitos centrais dessa teoria, intensificando a dominação teórico-pedagógica de forma estruturalmente dissimulada, além de direcionar a realidade brasileira para o projeto de limpeza étnico-racial fundado e organizado pela branquitude.

A insuficiência das estruturas de conhecimento racionais, modernas e coloniais faz surgir a necessidade de se deliberar sobre as possibilidades de justiça pluriversais, articuladas através da transdisciplinaridade, da transculturalidade e da transmodernidade. Em razão disso, a construção de justiça à luz das tradições ancestrais pretas, utilizando os saberes e poderes das divindades Xangô e Exu, possibilitará o acolhimento às diferenças e a ampliação das noções de existências no mundo. Portanto, constata-se que as proposições deste trabalho não pretendem promover a redução da experiência humana e a operacionalidade dessas críticas sobre a justiça pelo calculável. Pelo contrário, almeja-se a confluência das existências presentes na realidade, além de arquitetar uma contribuição que condicione a liberdade dos germes coloniais.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BÂ. A. Hampaté. Tradição viva. In: *História da África, I: metodologia e pré-história da África*. Ed. Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 8, pp. 221-266.
- BHABHA, Homi K. *Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOAS, Francisco V. *Bases para uma teoria antropocêntrica de Direito Penal*. 1. ed. São Paulo: Trevo, 2022.
- CANCLINI, Nestor G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed., 8. reimp. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3 ed. Vozes, 1999.
- LOBO, Jade A. O debate agora é cosmopolítico: perspectiva afropindorâmica, antropecego e ontologia combativa. *Novos debates*, v. 7, n. 2, pp. 1-17, 2021. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/v7-n2/>. Acesso em: 25 maio 2023.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 80, pp. 71-114, 2008. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/203921>. Acesso em: 15 maio 2023.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. Trad. Joaze Bernardino-Costa. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6080>. Acesso em: 23 maio 2023.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

TAVARES, Ildásio. *Xangô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

TEIXEIRA, Thiago. *Inflexões éticas*. Belo Horizonte: Senso, 2019.

SOBRE OS AUTORES

Adalberto Arcelo

Doutor em Filosofia do Direito e professor da Faculdade Mineira de Direito (PUC-MG). Email: adalbertoarcelo@gmail.com.

Joaquim Leonardo Lopes Louzada de Freitas

Graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Email: joaquimleonardo0@gmail.com.

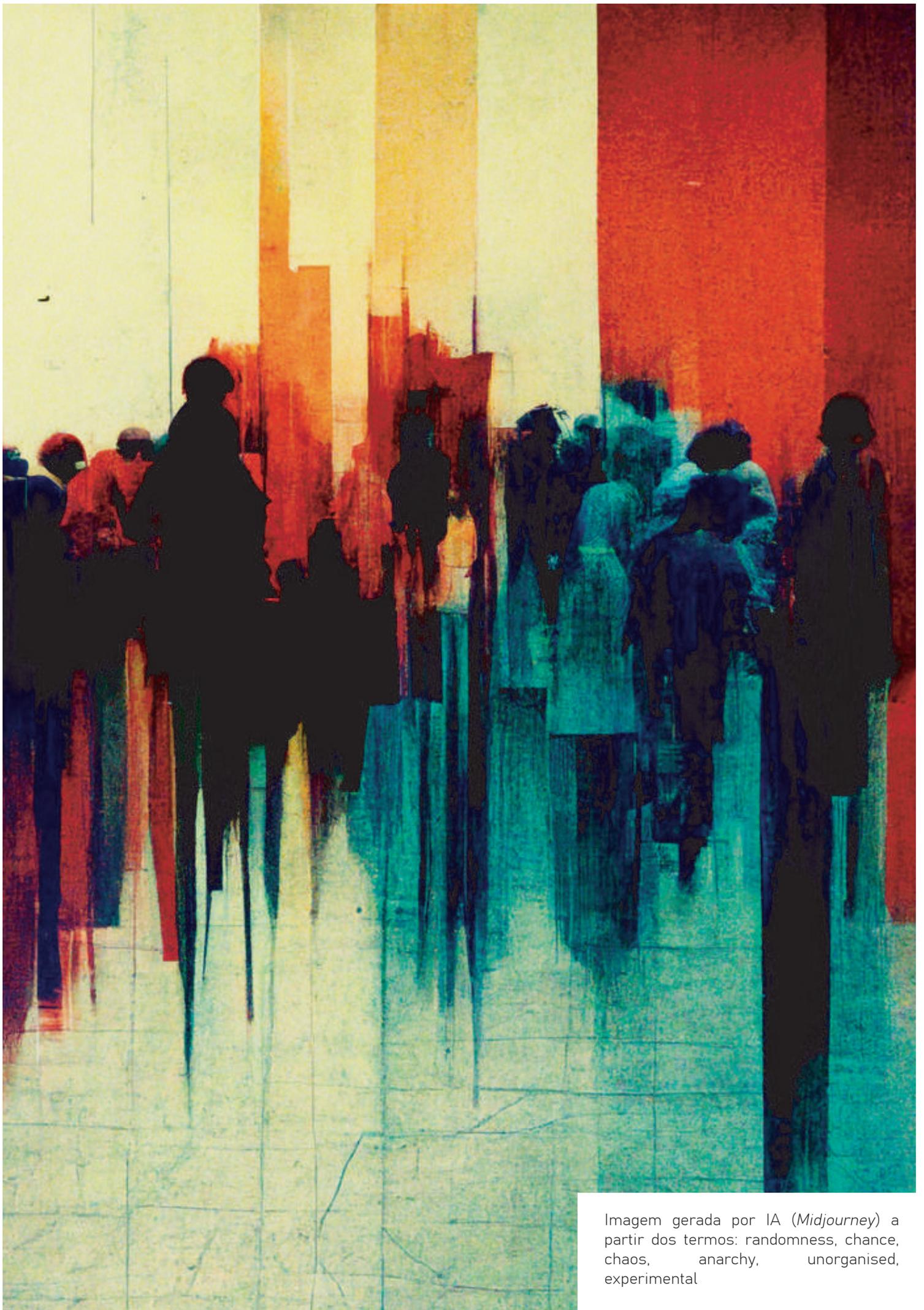


Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: randomness, chance, chaos, anarchy, unorganised, experimental

MENSAJES FURTIVOS: MURMULLOS ENTRE LÍNEAS

Harriet García de Vicuña Gortazar  [0009-0008-3281-1533](https://orcid.org/0009-0008-3281-1533)
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Resumen

El texto reflexiona sobre la paradoja implícita en las cartas codificadas. Dicha incongruencia es consecuencia del problema de la apertura de la escritura, es decir, de la imposibilidad del escrito de discriminar a sus lectores: un texto está expuesto a todos los ojos. La paradoja se acentúa cuando el escrito tiene un destinatario concreto y determinado: la intención, la necesidad de excluir de la lectura del texto a todos aquellos que se consideran inadecuados obliga al remitente a enfrentarse al siguiente problema: ¿Cómo escribir un texto que discrimine de manera selectiva, es decir, que "elija" al receptor adecuado? La reflexión sobre este tema se orienta mediante la exposición y el análisis de ejemplos en los que el mantenimiento del secreto es una cuestión de vida o muerte: fallar en la codificación del escrito puede llevar al remitente a la muerte, la cárcel o el exilio. La indiscreta apertura del texto se convierte en el problema central a la hora de analizar las prácticas de comunicación, en el contexto de las organizaciones que hacen del secreto fundamento del propio existir.

Palabras clave

Secreto; encierro; escritura; espionaje.

SNEAKY MESSAGES: MURMURS BETWEEN THE LINES

Abstract

The text reflects on the paradox implicit in the encoded letters. This inconsistency is a consequence of the problem of the opening of writing, that is, of the impossibility of writing to discriminate against its readers: a text is exposed to all viewers. The paradox is greater when the writing has a concrete and determined addressee: the intention, the need to exclude from reading the text all those who are considered inappropriate forces the sender to face the following problem: How to write a text that discriminates, that "chooses" the right receiver? Reflection on this topic is oriented by exposing and analyzing examples in which maintaining secrecy is a matter of life or death: failing to codify the writing can lead the sender to death, jail or exile. The indiscreet opening of the text becomes the central problem when analyzing communication practices, in the context of organizations that make the secret basis of their own existence.

Keywords

Secret; confinement; writing; espionage.

Submetido em: 19/05/2023
Aceito em: 06/06/2023

Como citar: GARCÍA DE VICUÑA GORTAZAR, Harriet. Mensajes furtivos: murmullos entre líneas. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46247, jan./jun. 2023.



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

En todos sus actos y sus cosas advierto en ustedes un intento metódico de rodearse de misterio. (...) ¿por qué después de tomarse tantos trabajos en esconderse en las entrañas de la tierra, anda usted esparciendo sus secretos (...)?

(G.K. Chesterton, *El hombre que fue jueves*)

1.

Las organizaciones y grupos clandestinos comparten una relación curiosa con el secreto, un nexo que, independientemente de la fe o de la ideología que fundamente las acciones y objetivos de la asociación, articula la relación entre los miembros y, también, la manera con la que se trata con los "otros", con los ajenos a la organización.

Los militantes de estas asociaciones deben tener muy claro que cualquier cosa que no se oculte se encuentra disponible para todos: lo que se exhibe no establece ninguna división porque cualquiera, de dentro o de fuera de la organización, puede satisfacer la curiosidad que pueda tener sobre el asunto que "está a la vista de todos". Por el contrario, lo que no se revela marca una diferencia, un límite que no se debe atravesar: lo velado, lo oculto, el secreto "separa" al poseedor del mismo: los miembros de una organización secreta tienen muy presente que "(...) lo que no se oculta, puede saberse, y lo que no se revela, no debe saberse".¹

Aquellos que comparten un secreto se separan de la cotidianeidad, entran en "otra" realidad (porque tienen un secreto en común) que, curiosamente, incide en la realidad "habitual": la necesidad de impedir que los extraños tengan acceso al secreto compartido obliga a los militantes a establecer un método eficaz de ocultación que mantenga alejados del misterio a los ajenos y que, al mismo tiempo, debe permitir distribuir el secreto.

La "otra" realidad, la separada y sólo compartida por aquellos que conocen el secreto, necesita que este circule pero, siempre, de manera controlada, sólo para algunos: ocultar y distribuir son las paradójicas actividades que articulan la relación con el afuera y, también, las dinámicas del grupo. Este escrito reflexiona sobre este problema analizando distintos ejemplos en los que el elemento central es el uso de una comunicación, de susurros, de golpes en paredes, de una escritura codificada, que muestran las paradojas sobre las cuales este texto delibera y que se pueden resumir en las siguientes preguntas: ¿cómo comunicar un secreto clandestinamente?, ¿cómo escribir para que (algunos/muchos) no puedan leer?

¿Me estarán escuchando? ¿Acaso me oyen? ¿Acaso me captan? ¿Me espían cuando hablo, confío secretos, cuando comparto un pensamiento o una opinión?

(Peter Szendy, *Bajo escucha: estética del espionaje*)

2.

El 6 de junio de 1780 una multitud recorre las calles de Londres. La capital británica se encuentra inmersa en una revuelta generalizada que ha sorprendido y

¹ SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 45.

sobrepasado a las autoridades: lo que empieza como un intento de algunos sectores protestantes de impedir la aprobación de una ley que devuelve ciertos derechos a los católicos británicos se transforma en un motín, en una fiesta popular regada por el alcohol, en una pelea callejera en la que los amotinados forman el partido de los enemigos de la autoridad y luchan por “el derrocamiento de todo lo existente”:² Londres es “iluminada por innumerables hogueras festivas (y) tiene un aire de carnaval improvisado y disipado”.³

La muchedumbre sublevada y bulliciosa que se enfrenta a cualquier autoridad y destruye cuanto símbolo de la opresión encuentra en su camino, se dirige hacia la prisión de *Newgate* para exigir la inmediata liberación de los trece detenidos acusados de haber prendido fuego a la capilla de la embajada de Cerdeña cuatro días antes; los amotinados rodean la cárcel más antigua de Londres.

La cárcel de *Newgate*, vetusto edificio construido en el siglo XII por orden de Enrique II, mantiene reclusos a una gran cantidad de presos. Aunque el sistema judicial británico sigue apostando por la pena de muerte⁴ y la deportación, la guerra contra las colonias rebeldes de América hace que los presos que esperan la expatriación se acumulen en las celdas de la cárcel londinense.⁵ La superpoblada prisión se convierte en uno de los objetivos de la furia anticarcelaria de los ingleses sublevados. Los rebeldes tienen claro que “(...) al alba no debía quedar una sola prisión en Londres”.⁶

Los enemigos del encierro que rodean el presidio rompen las ventanas, lanzan piedras contra el alcaide y los carceleros y alimentan las hogueras que han encendido junto al muro del presidio. A las ocho de la tarde el pabellón de los guardias arde y los sublevados entran en *Newgate*: 300 presos son liberados mientras la muchedumbre blasfema y baila para celebrar la destrucción de la prisión.⁷ Los siguientes objetivos son el correccional de *Bridwell*, la *New Prison* y la cárcel de *Fleet*: 700 personas en total son liberadas en unas jornadas en las que, prácticamente, se destruye la infraestructura carcelaria de la capital del imperio británico; la multitud quiere ajustar cuentas y demuele unos edificios que son vistos como la expresión de un poder y un privilegio de casta que odian y quieren eliminar.⁸

Once años después de la destrucción de las cárceles londinenses el filósofo inglés Jeremy Bentham publica un texto en el que plasma una idea, una nueva arquitectura carcelaria, que debe servir para reformar el sistema penitenciario británico: el edificio ideado por el pensador londinense pone a discusión el sentido y los objetivos del encierro y, como él mismo señala, es incomparable con los diseños de cárceles anteriores. El proyecto con el que el pensador inglés responde al deseo reformador del rey Jorge III, la

² VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 57.

³ VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 61.

⁴ El código penal vigente en Gran Bretaña en 1780 contempla 150 supuestos de aplicación de la pena de muerte. VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 63.

⁵ “Son muchos los pobres que allí languidecen o que cuentan entre sus allegados a buenas gentes que se pudren allí donde antes se pudrieron ellos: palquistas, desvalijadores, escamoteadores y ladrones de todo pelaje, amén de meretrices e invertidos, pero también criados ladronzuelos o simploncetes que llegaron a las manos con el posadero, sin olvidar a los pugilistas irascibles y los virtuosos de la faca”. VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 65.

⁶ VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 67.

⁷ VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 68.

⁸ VAN DAAL, *Bello como una prisión en llamas*, p. 73.

casa de inspección, el Panóptico, es un edificio diferente, nuevo, y así lo afirma, tajante, su creador.

Espero que ningún crítico (...) cometa la injusticia de comparar la casa de inspección (*inspection-house*) con la oreja de Dionisio (*Dionysius' ear*). El objeto de tal artefacto (*contrivance*) era saber lo que decían los prisioneros sin que sospecharan nada. El objetivo del principio de inspección es directamente lo contrario: no sólo han de *sospechar*, sino que tienen que estar *seguros* de que se sabe todo lo que hagan aunque no sea cierto. La detección es el objetivo del primero, la *prevención* el del segundo. En el primer caso la persona dirigente es un espía (*the ruling person is a spy*), en el último no es más que un vigilante (*a monitor*). El objetivo del primero es conocer los secretos del corazón (*to pry into the secrets recesses of the heart*), el del segundo, confinar la atención a los *actos públicos* y dejar los pensamientos y las fantasías a su juez adecuado, la corte celestial".⁹

La defensa de la novedad del proyecto esconde una paradoja histórica: el arquitecto del panóptico no considera necesario discutir con, ni separarse del modelo penitenciario que enardece la rabia de los sublevados de 1780. El inglés no se preocupa de unas cárceles que han sido destruidas por la furia de los sublevados y que probablemente no considere como tales, ya que no son más que almacenes temporales en los cuales los presos esperan ser trasladado a los campos de trabajo repartidos por los dominios del monarca británico.

La cárcel que menciona y de la cual se separa explícitamente es una antigua prisión diseñada para que el preso permanezca encerrado y, más específicamente, para husmear en las almas de los encarcelados, por lo que el "olvido" con el que la propuesta carcelaria del inglés obvia los penales que enfurecen a las masas sublevadas en Londres choca, de manera curiosa, con la persistencia de unos modos y unas inercias que las supuestas "virtudes" del modelo panóptico no eliminan fácilmente: las cárceles de Gran Bretaña no se transforman de manera inmediata y masiva conforme a los planes de Bentham; los países europeos están habituados a librarse de los criminales mandándolos lejos, deportados a las tierras que han conquistado, y esas prácticas (y el uso de las cárceles como depósitos provisionales) perduran muchos años después de la publicación del libro que plasma esta nueva arquitectura carcelaria: Europa no deja de deportar a los delincuentes y, a pesar de ello, Bentham mira hacia Siracusa para polemizar contra la prisión en la que un tirano que lleva muerto más de 2000 años, encierra a sus enemigos.

En una visita que hace a las *Latomias*, unas cuevas artificiales excavadas en piedra caliza que se encuentran en Sicilia, un pintor acusado de haber asesinado a un hombre en una pelea y que se encuentra en la isla prófugo de la justicia de Roma, se sorprende por la forma de una de ellas: esta sorpresa es el inicio de la construcción de la leyenda de la cárcel de la cual Bentham dice separarse al proponer el diseño del Panóptico.

El artista milanés se percata de la forma particular de la cueva que según se cuenta había servido como prisión de los enemigos de Dionisio I el Viejo, tirano de Siracusa. En las palabras que Vincenzo Mirabella le atribuye, el pintor fugado habría afirmado que "(...) el Tirano por querer hacer un recipiente que sirviera para oír las cosas no quiso, pues, coger de modelo sino aquel que la naturaleza para la misma función fabricó. De ello hizo esta cárcel a semejanza de una oreja"¹⁰; Caravaggio, el asesino que

⁹ Jeremy Bentham citado en SZENDY, *Bajo escucha*, pp. 40-41.

¹⁰ Vincenzo Mirabella citado en CASTELLOTTI, *La paradoja de Caravaggio*, p. 126.

se esconde en Sicilia en diferentes periodos entre el año 1606 y el año 1610, comienza a construir el mito de la cueva al nombrarla como la "Oreja de Dionisio": una cárcel aparentemente diseñada para escuchar en la que los prisioneros son encerrados en una enorme aurícula que amplifica todos los ruidos, todos los susurros y cuchicheos, que hace imposible que los presos intercambien una sola palabra sin que pueda ser escuchada por oídos indiscretos.

La denominación con la que Caravaggio nombra la cueva "convierte" al déspota siciliano en un carcelero que escucha en las sombras, que quiere conocer los secretos que los presos intercambian entre sí y que escucha complacido, así lo afirma Guy de Maupassant en *La vida errante*, las quejas y los lamentos de los cautivos encerrados en la "oreja": Dionisio se sienta y escucha.

(...) el *Diccionario de la Academia francesa*, en 1694, da para el verbo *escouter* la acepción: "oír con atención, prestar oídos para oír". Pero extrañamente el sustantivo *escoute* no designa la simple y neutra acción correspondiente a ese verbo; significa (subrayo): "Lugar dese donde se escucha *sin ser visto*". (...) Esos viejos sentidos (...) hacen de la escucha un asunto de espías.¹¹

La cárcel del viejo Dionisio parece inaugurar una manera de entender la escucha que la relaciona con el espionaje, con el secreto, más concretamente, con la necesidad de eliminar el secreto. Escuchar es prestar oídos para enterarse de aquello que no se quiere compartir con todos, que no se quiere compartir con aquel que escucha oculto en las sombras.

A pesar de que en el diseño original del Panóptico Bentham imaginó un sistema de tubos que conectaban las celdas de los prisioneros con la torre central para que los guardianes pudiesen escuchar a los prisioneros¹², conocer sus secretos, desecha esa idea y se centra en desarrollar la novedad del Panóptico que consiste en la primacía que la arquitectura del edificio le da al *ojo*; la cárcel que escucha se transforma en la cárcel que ve y esa es la novedad que el inglés quiere resaltar cuando, con tanta rotundidad, se separa de la cárcel de Dionisio.

La oscuridad que esconde al que escucha las palabras que cuchichean los prisioneros se convierte en la luz que ilumina la torre que alberga a los guardias y los rincones en los que los presos podrían esconderse: el espía necesita de la oscuridad porque se *esconde* para estar presente en el espionaje, en la escucha; el vigilante necesita la luz porque se *muestra* a pesar de estar ausente (muchas veces) de la vigilancia.

El guardián que recorre los pasillos y curioseas por las ventanas que jalonan la torre ubicada en el centro del Panóptico, se encuentra en una posición privilegiada para vigilar las celdas en las que se divide el anillo periférico que rodea su punto de observación y así controlar el comportamiento de los presos que ocupan la prisión; la ubicación del centinela y la luz que entra por las ventanas que dan al exterior del círculo que hace visible la silueta de los prisioneros encerrados y que, irónicamente, protege al vigilante de las miradas de los presos, permiten observar sin ser visto; este sistema está pensado para aumentar la agobiante sensación que perturba a los presidiarios: la de ser vigilados constantemente. Los prisioneros "saben" que pueden ser observados en

¹¹ SZENDY, *Bajo escucha*, p. 25.

¹² Parece ser que se desechó esa idea porque la tecnología de la época no permitía que el sistema fuese asimétrico, es decir, que el guardia pudiese escuchar al preso pero que el preso no pudiese escuchar al guardia. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, nota al pie 4, p. 205.

cualquier momento, y lo “saben” porque nunca ven a sus vigilantes: el poder ser visto sin poder ver acentúa la sospecha de la vigilancia constante.

La intención que está detrás del diseño de la cárcel panóptica es hacer que los presos, que creen que son constantemente vigilados, se “porten bien”: sin gritos, sin amenazas, sin cadenas y sin látigos el prisionero que se imagina expuesto constantemente a la mirada de su captor se comporta tal y como se espera de él; a eso obligan el diseño panóptico, la visibilidad y una interiorización de la vigilancia que, para ser totalmente efectivos, necesitan ser reforzados con la gravedad de un orden que, paradójicamente, exige que el cautivo esté sólo y sea invisible.

La disposición de su aposento, frente a la torre central, le impone una visibilidad axial; pero las divisiones del anillo, las celdas bien separadas implican una invisibilidad lateral. Y ésta es garantía del orden. Si los detenidos son unos condenados, no hay peligro de que exista complot, tentativa de evasión colectiva, proyectos de nuevos delitos para el futuro, malas influencias recíprocas.¹³

El preso encerrado en el Panóptico debe ser un individuo visible para el guardián e invisible para sus compañeros: aislado y vigilado, fuera del colectivo y bajo constante observación... no puede conspirar con los otros prisioneros; la cárcel que hace creer a los prisioneros que los contempla de manera obsesiva no debe permitir que los presos se relacionen entre sí y, para eso, el carcelero que vigila desde la torre central no puede dejar de estar agazapado en una oscuridad de la que Bentham parece renegar: el Panóptico no puede terminar de separarse de la oreja con la que Dionisio escucha a los enemigos que tiene encerrados porque la invisibilidad que impide el complot es totalmente ineficaz si no se tiene en cuenta que las paredes “pueden hablar”; las prisiones no pueden dejar de “escuchar”: las colonias penitenciarias a las que Europa deporta a sus criminales o las cárceles en las que están encerrados los revolucionarios que a finales del siglo XIX luchan en Rusia contra el régimen zarista, son un ejemplo de la necesidad del espionaje; el espía que escucha escondido en las sombras sigue firme en su puesto a pesar de los años transcurridos y de las propuestas de cambio.

*Ardo en deseos de ocuparme, de escribir lo que me
ocurrió para que él lo sepa. Hombre pobre, sólo
escribo para ti.*

(Rétif de la Bretonne, *El espectador nocturno*)

3.

El 24 de julio del año 1905 la Audiencia de lo Criminal de Orleans dicta sentencia contra Alexandre “Marius” Jacob; el delito por el cual se le juzga es el robo. El anarquista francés es el líder, la figura más visible de un grupo de ladrones, los Trabajadores de la Noche, que consideran que hay que “demostrar al pueblo, mediante el ejemplo, que el respeto por la santa propiedad era una añagaza”.¹⁴ Los bandidos se organizan para robar a los burgueses a un ritmo acelerado, industrial, con la intención de empobrecerlos e

¹³ FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 204.

¹⁴ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 128.

invertir lo robado a los capitalistas en propaganda revolucionaria:¹⁵ entre 1900 y 1903, año de la detención de Jacob, los *trabajadores* cometen más de 150 hurtos en su intento de transformar el robo en una táctica revolucionaria, en un medio que permita transformar las relaciones sociales.

El revolucionario es condenado a veinte años de trabajos forzados y en noviembre del mismo año es exiliado al territorio francés de ultramar que Napoleón III convierte en centro de deportación en 1852: la Guayana; la capital, Cayena, y las tres pequeñas islas que se encuentran a once kilómetros del continente, esperan a los franceses condenados al destierro.

Jacob es trasladado en tren hasta París; de allí le llevan hasta la ciudad costera de *La Rochele* dónde le embarcan en un viejo barco, el *Coligny*, que lo lleva hasta la capital de la isla de *Ré, Saint-Martin-de-Ré*. En la isla es encerrado en la ciudadela de *Vauban* y allí espera el momento de viajar a la Guayana.¹⁶

El 22 de diciembre el condenado vuelve a embarcar y esta vez se dirige a su destino final. Dieciséis días después Jacob llega a la Guayana y tras pasar por el centro administrativo de la colonia penitenciaria es trasladado a la isla de *Saint Joseph*, el lugar en el que la disciplina es más feroz;¹⁷ allí empieza a purgar la condena.

La llegada a la costa noreste de Sudamérica marca el término del viaje y, así lo indican las estadísticas, el final de la vida: "(...) el promedio de vida de un individuo joven y robusto es en el presidio, debido al clima y la alimentación, (es) alrededor de cinco años".¹⁸ Los dos barcos que, cada año, trasladan a los presos a Cayena desde Francia (uno en julio y otro en diciembre) suelen cargar unos 900 prisioneros; la contabilidad oficial de la colonia penitenciaria informa que 700 presidiarios mueren anualmente, y este elevado número no registra a aquellos que hallan la muerte en las selvas o las aguas llenas de tiburones al tratar de fugarse:¹⁹ la esperanza de sobrevivir los 20 años de trabajo forzado es prácticamente nula.

Todos los recursos movilizados en trasladar a los prisioneros tan lejos del lugar en el que cometieron los crímenes por los que les condenaron, no se aprestan para conseguir nada distinto del sufrimiento y la muerte del prisionero. A Jacob le imponen una tarea de dudosa productividad: sacar piedras de una cantera para arreglar un muelle que por culpa del clima del lugar nunca deja de necesitar reparaciones. Después se le obliga a trabajar de albañil, a reparar las techumbres que una y otra vez destrozan las tempestades o a tratar de impedir que la jungla recupere lo que los humanos le quieren arrebatarse: reparar lo dañado, y sólo lo urgente, es la actividad principal de una colonia que, contra el criterio de aquellos que creen que la "mano de obra gratis" puede ayudar a la colonización, no es más que una autarquía abandonada por la metrópoli.²⁰

La "ruta colonial número 1" es el perfecto ejemplo de la futilidad y el absurdo perverso del trabajo de los presidiarios. El proyecto de abrir una vía de comunicación entre Cayena y *Saint-Laurent* atravesando y desbrozando 262 kilómetros de jungla para poder construir el camino, no se completa a pesar de que miles de prisioneros trabajan en las obras: después de 60 años sólo 24 kilómetros de camino se han construido; una

¹⁵ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 128.

¹⁶ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, pp. 263-264.

¹⁷ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 271.

¹⁸ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 267.

¹⁹ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 267.

²⁰ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 273.

media de 70 prisioneros mueren todos y cada uno de los meses de esos años²¹ en unas obras que nunca terminan, porque nunca avanzan; los prisioneros no pueden trabajar.

Caídos por no comer lo suficiente y no tener ya fuerzas para alzar sus picos. Porque las fiebres sin quinina, los abaten como moscas. Porque ni siquiera tienen zapatos: «Cuando los tenían, los vendían», dice la Administración. Tienen los pies descalzos cubiertos de llagas abiertas, muñones roídos por chancros de toda clase.²²

La desnutrición, el clima, las enfermedades y el maltrato hacen imposible que cualquier proyecto que necesite del trabajo de los prisioneros llegue a buen término: la única eficacia que muestra el sistema es en la eliminación de la mano de obra a la que obliga a trabajar hasta la muerte.

Al terminar la jornada los presos que sobreviven se hacinan en chozas con la intención de pasar otra noche que no es más que la repetición de los horrores de la noche anterior: más borracheras, violaciones, juegos de cartas, apuestas, trampas, robos, gritos, discusiones, peleas y asesinatos; los cadáveres que descubren los guardias a la mañana siguiente se suman a la contabilidad de los muertos; una preocupación menos para la administración.²³

Los carceleros ejercen un poder tiránico y la "ley vengadora, reemplazante del Dios Terrible de la Biblia, no debe tener piedad con ese puñado de malvados".²⁴ Casi cualquier comportamiento es susceptible de ser castigado: dar los buenos días a alguien que está en una celda 8 días de reclusión; compartir el pan con alguien castigado treinta días de celda; cartearse de manera clandestina con la administración judicial de sesenta a ciento veinticinco días de calabozo; quejarse por la comida de treinta a sesenta días de calabozo.²⁵ Los delatores espían a los prisioneros e informan a los guardias de cualquier actividad "sospechosa"; los castigos no se hacen esperar.

El prisionero número 34477²⁶ no tarda en conocer el interior de uno de los calabozos en los que los guardias encierran a los "revoltosos". La primera de las muchas semanas que pasa en una de estas celdas es en julio de 1906. Un compañero de destierro le pide que le ayude a redactar una queja contra un guardia especialmente cruel con los prisioneros; el anarquista lo hace de manera elocuente y apelando a la letra del reglamento; es castigado con 8 días de reclusión.

Jacob es encerrado en una celda de uno cuarenta de largo por dos metros de alto, en la que sólo puede permanecer de cuclillas o de pie. 12 horas al día unas anillas sujetan sus pies a una barra de hierro, por lo que no se puede mover de posición; las otras 12

²¹ Esta estimación arroja una cifra de más de 50000 muertos en el periodo que va de 1863 a 1923, año en el que Albert Londres visita el punto más lejano construido de la ruta, al que califica como "(...) el fin del mundo. (...) No es un campo de trabajo, es una hondonada bien escondida en los bosques de la Guayana Francesa, adonde se arroja a hombres que nunca recobrarán fuerzas. Veinte y cuatro kilómetros en estas condiciones (...), la cuestión será saber si se quiere construir una ruta o si se quiere matar individuos". Citado en SÁNCHEZ, *El presidio colonial de la Guayana Francesa (siglos XIX-XX)*, p. 114.

²² THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 273.

²³ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, pp. 274-275.

²⁴ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 296.

²⁵ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 297.

²⁶ Número de matrícula asignado a Alexandre Jacob.

horas las pasa cortando mangos de escoba.²⁷ El único alimento es el pan y un poco de agua.²⁸

El sufrimiento es la constante para los presos que se encuentran en la Guayana. Los prisioneros que viven (esperan morir) esta sombría y penosa existencia se obsesionan con la fuga: el anarquista no es una excepción; observa todo lo que tiene a su alrededor y se pregunta cómo lograr escapar de las islas. Jacob trata de evadirse 17 veces en los años que pasa en la *Guayana*: estos intentos le cuestan siete procesos ante el Tribunal Militar Superior de *Saint-laurent-du-Maroni* y nueve años de encierro solitario en un calabazo.²⁹

El primer intento de fuga se empieza a organizar en 1907 con una carta que el presidiario francés le envía a su madre. El anarquista envía y recibe dos tipos de cartas. Las primeras, las oficiales, son revisadas de manera exhaustiva por los funcionarios, por lo que las partes "comprometedoras" se dan a entender mediante eufemismos y medias palabras. Las segundas, mucho más escasas, llegan gracias a la intermediación de algún compañero menos vigilado que el famoso ladrón: estas cartas son mucho más específicas y se envían codificadas, por si ojos indeseables se posan sobre ellas.³⁰

El plan que se relata en la carta consiste en intentar ser reclasificado como un prisionero de "primera clase", es decir, como un prisionero confiable y disciplinado: para ello el anarquista debe "quedarse quieto" y mantener un perfil bajo. Una vez lograda la reclasificación el preso solicita que le concedan el derecho de explotar una pequeña parcela de tierra para, aprovechando la soledad, construir una balsa con la cual viajar a Venezuela, Colombia o cualquier parte de América Central y así escapar de la jurisdicción francesa.³¹ El revolucionario se adhiere al plan y deja de participar en protestas y reivindicaciones hasta que un día de mayo del año 1908 los guardias, suspicaces ante la ausencia de actividad de Jacob, registran el lugar donde duerme y descubren una carta codificada escondida bajo una tabla del suelo: el plan queda al descubierto en el instante en que la carta es descifrada. El jefe del campamento se ríe de él y le sanciona con una pena mínima (4 días de prisión nocturna) por considerar que el ridículo plan no tiene ninguna posibilidad de prosperar: "Ya no vales nada. Tu plan era una porquería (...) Un miserable como tú no puede esperar que lo desinternen, ni siquiera después de dieciocho meses de aguantar. Reventarás aquí".³²

El desterrado decide cambiar de táctica tras ser acusado de asesinar a otro recluso. Sin nada que perder y con otra carta que manda a través de un compañero le pide a su madre que busque a su camarada Malato, para que este envíe un par de revólveres y munición escondidos en unas latas de conserva que debe mandar a finales del mes de septiembre del año 1909 a su compañero Faulx: el plan consiste en matar a los guardias en el momento en el que le trasladen para ser juzgado y escapar.³³

Las conservas no han llegado cuando el 5 de octubre de 1909 es juzgado por asesinato, pero nuevas pruebas y testimonios hacen que se le absuelva del homicidio,

²⁷ La intención de esta actividad, o de alguna otra tan inútil como esta, era provocar en el preso un "sentimiento de cansancio moral". THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 278.

²⁸ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 278.

²⁹ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 281.

³⁰ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 282.

³¹ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 283.

³² THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 284.

³³ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, pp. 292-293.

aunque es condenado a cinco años de reclusión por, dice el juez, haberse tomado la justicia por su mano; "cinco años con los pies aherrojados, a pan y agua, en una jaula de un metro cuarenta de largo".³⁴ El destino de Jacob se presenta muy poco halagüeño.

"Querida mamá: si tengo que permanecer recluido, sobre todo durante cinco años, será la muerte segura, lenta y dolorosa, sin remedio".³⁵ La nueva carta en la que Alexandre se lamenta con su madre está escrita casi toda en código y es enviada en secreto mediante intermediarios, pero otra misiva, también codificada, es descubierta por los guardias en la ropa del preso: las latas que envía Malato son la causa del hallazgo. Las conservas han llegado y un guardia no resiste la tentación de abrirlas: "langostas" se lee en las etiquetas. Las armas escondidas hacen que Faulx, el supuesto destinatario, sea encerrado por treinta días en el calabozo, pero la administración desconfía: ¿puede el viejo prisionero empuñar un revólver, o es otro el receptor? Jacob es el principal sospechoso por lo que sufre un registro exhaustivo: la carta que esconde es descubierta y descifrada fácilmente por los funcionarios encargados de revisar la correspondencia de los presos; a pesar de esto las sospechas de su complicidad en el envío de las armas no son confirmadas.³⁶

La rutina sigue en la *Guayana*. El preso sobrevive a los años de reclusión y es liberado del calabozo en mayo de 1912. La movilización general decretada en Francia en 1914 da alguna esperanza a los prisioneros; tal vez los envíen al frente y si sobreviven conmuten sus penas: Jacob no es trasladado. En octubre de 1917 se arroja al mar con la intención de fugarse, pero las olas lo devuelven a la prisión. En abril de 1918 es condenado a dos años de celda; en 1919 es liberado del calabozo. En 1920 redacta una solicitud de promoción a prisionero de primera clase la cual hace enfurecer al director del penal, que no da crédito ante semejante "desfachatez":

- Jacob, esta broma ya ha llegado demasiado lejos. ¡Usted corta barrotes, fabrica balsas, absorbe veneno, mantiene en el campamento una atmósfera de rebelión, consigue burlar al Tribunal Especial, y se imagina que va a pasar a primera clase!
- Señor director el reglamento es el reglamento (...). Si no considera conveniente dar curso a mi petición puedo apelar al Ministerio.³⁷

A pesar del informe desfavorable del director del penal la petición es aceptada y Jacob es reclasificado y empleado como criado. En sus escasos momentos de ocio acumula notas para escribir un libro sobre criminología: enemigo de toda sistematización se conforma con poner, uno detrás de otro, los miles de ejemplos que conoce. Colabora con el doctor Louis Rousseau, médico militar que llega a la Guayana el 1 de septiembre de 1920 y que, para sorpresa de todos, trata a los presos como seres humanos. El 26 de septiembre de 1925, tras dos años de peticiones de clemencia de los más variados personajes y organismos, es trasladado a la prisión de *Rennes*, en Francia. Es definitivamente liberado el 30 de diciembre de 1928, 25 años después de haber sido detenido: el líder de los *Trabajadores de la noche* sobrevive a la *Guayana*.

La deportación, la malnutrición y el maltrato que sufre Jacob en la colonia penitenciaria no logran acabar con él: el mecanismo de muerte fracasa en eliminar físicamente al ladrón pero sí logra que los sueños del revolucionario que roba para cambiar el mundo se transformen en los recelos hacia sus semejantes del prisionero

³⁴ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 294.

³⁵ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 299.

³⁶ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, p. 299.

³⁷ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, pp. 322-323.

34477: la pasión revolucionaria de Jacob se resiente por la eficacia destructiva del sistema que durante 25 años padece en la Guayana.

El individualismo de Stirner y Nietzsche ha reemplazado al socialismo de Hugo y al mesianismo libertario. ¿Cambiar el mundo? ¿Hacer la revolución? ¿Crear una sociedad sin clases, sin explotadores ni explotados? Primero habría que cambiar la naturaleza humana.³⁸

El horror y la miseria con los que el prisionero convive durante todos los años de deportación alteran al preso. La colonia penitenciaria que martiriza y quiere acabar con los cuerpos de los forzados con castigos y aislamiento también quebranta las convicciones: la desconfianza hacia unos compañeros siempre sospechosos de espiar para los carceleros, los proyectos que las circunstancias del encierro convierten en quimeras, las fugas frustradas, las cartas interceptadas que ponen los miedos y los secretos del preso frente a los ojos de captores y torturadores y se usan como excusa para castigar a los que firman las misivas acaban con el ánimo de los prisioneros.

La eficacia con la que los funcionarios espían y decodifican las cartas de los prisioneros indica que el conocimiento de "los secretos del corazón" preocupa mucho más que "los actos públicos"; el trabajo absurdo al que son forzados y el comportamiento "envilecido" y muchas veces asesino que se tolera en los barracones muestran que la colonia penitenciaria se "despreocupa" de la eficacia en el control de unos cuerpos de los que no quiere nada más que la desaparición. La vida de los encarcelados en la Guayana poco tiene que ver con lo que Bentham propone para los presos encerrados en el panóptico y recuerda a la obsesión por el secreto que padecen los prisioneros que son espíados en la *Oreja de Dionisio*: 114 años después de la propuesta de Bentham, casi 2500 años después de la muerte de Dionisio, los carceleros continúan espionando las almas de los prisioneros.

Un texto indescifrable es un texto estéril. (...) el texto debe contener guiños, señales, marcas que permitan prestar atención a un punto específico, es decir, que tengan una clave de lectura que se dirija a los destinatarios apropiados.

(Carlos Hernández Mercado, Filosofía de la escritura: paisajes esteganográficos)

4.

Los revolucionarios rusos que en distintos momentos del siglo XIX son encarcelados por luchar contra el régimen zarista también saben que el espionaje y la delación no han abandonado las cárceles: es por eso que perfeccionan el arte de burlar a los espías que "escuchan" a los presos. Nuevos modos de transmisión son ideados para impedir que los secretos de los subversivos encerrados por los zares queden al descubierto.

El Zar Pedro I ordena, en 1703, construir una ciudadela pensada para defender la, en ese entonces, naciente ciudad de San Petersburgo: la fortaleza de San Pedro y San

³⁸ THOMAS, *Jacob recuerdos de un rebelde*, 314.

Pablo. El edificio sirve como alojamiento de la guarnición de San Petersburgo y, a partir de 1720, como cárcel de prisioneros políticos:

(...) los anales de esta masa de piedra que, al surgir del Neva, se levanta frente al *Palacio de Invierno*, lo fueron de asesinato y tortura; de hombres enterrados vivos, condenados a una muerte lenta o arrastrados a la demencia en la soledad de oscuras y húmedas mazmorras.³⁹

Fiódor Dostoyevski, Mijaíl Bakunin, el nihilista Serguéi Necháyev y Piotr Kropotkin, entre muchos otros, son "alojados" en el siniestro edificio. El príncipe Kropotkin, el autor de la tétrica descripción de las consecuencias que el encierro en el imponente edificio tiene entre los prisioneros, es encarcelado en la fortaleza tras haber sido detenido a finales de 1873 por sus actividades subversivas.

El revolucionario ruso examina la celda en la que es encerrado y describe la agobiante sensación que tiene tras inspeccionar la habitación en la que, lo tiene muy claro, va a pasar un número importante de años. El anarquista cuenta que es encerrado en una casamata, es decir, un local diseñado para albergar cañones, por lo que la única ventana al exterior es una tronera pensada para que el cañón pudiese disparar: el grosor del muro y el diseño de la abertura impide que entren los rayos del sol incluso en verano.⁴⁰

El suelo del oscuro habitáculo está forrado con fieltro y las paredes con papel amarillo, con la particularidad que "a fin de amortiguar el sonido, el papel no estaba fijado directamente sobre aquellas, sino en lienzo, tras el cual descubrí una alambreira y más allá una capa de fieltro; sólo después de ésta fue cuando pude llegar a la piedra del muro".⁴¹

La celda se cierra con una gruesa puerta de roble en la que hay un pequeño agujero con cristal y tapa exterior, el *judas*, a través del cual el centinela puede observar al preso y el prisionero puede ver, solamente, el ojo que a veces le espía.⁴² el anarquista está solo, aislado, rodeado por el silencio.

El silencio más absoluto reinaba a mi alrededor. (...) Este silencio sepulcral empezó a entristecerme y traté de cantar, primero en voz baja y más alto después. (...) Señor haga el favor de no cantar- dijo una voz apagada que se oía a través de la ventanilla.
Quiero cantar.
Está prohibido.⁴³

Los guardias que le vigilan se niegan a responder sus preguntas. Los únicos sonidos que rompen la agobiante tranquilidad de su celda son el crujido de las botas de los guardias, las campanas de la catedral de la fortaleza y las notas del *Dios salve al Zar* que se escuchaban a medianoche. El revolucionario trata de romper el silencio de su aislamiento golpeando el suelo y los muros que los carceleros han enmudecido con el fieltro; durante 15 meses nadie responde: las 36 casamatas de la fortaleza sólo albergan

³⁹ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴⁰ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴¹ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴² KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴³ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

a 6 prisioneros, aislados y alejados entre sí, que nada saben los otros compañeros presos.⁴⁴

Un día del verano del año 1875 Kropotkin escucha unos sonidos que provienen de la celda contigua: pasos y fragmentos de una conversación entre una mujer y un guardia. Las celdas de la fortaleza se llenan por las detenciones masivas que ocurren tras lo que se conoce como el "verano delirante"⁴⁵ y sonidos distintos a los habituales se escuchan en la fortaleza de Pedro y Pablo. A partir de aquel día las paredes de la prisión se animan. Los pies golpean los suelos que, muy probablemente, ya no tienen el forro de fieltro que amortigua los ruidos: los sonidos empiezan a propagarse.

(...) uno, dos, tres, cuatro... once, veinticuatro, quince golpes; después una pausa seguida de tres y más y una larga sucesión de treinta y tres. Lo cual se repetía en el mismo orden, hasta que el vecino llegaba a comprender que esto quería decir: *¿kto vy?* (¿Quién sois?).⁴⁶

El método que usan los presos para comunicarse se basa en el alfabeto abreviado inventado por Bestuyev, uno de los miembros del ejército imperial que el 26 de diciembre de 1825 se subleva contra el recién elegido zar Nicolás I. El procedimiento que siguen los presos consiste en dividir el alfabeto "en seis hileras de cinco letras cada una, mareándose cada letra por su hilera y el lugar que ocupa en la misma":⁴⁷ el uso del cifrado de sustitución de Bestuyev pretende impedir que las conversaciones y los secretos de los presos que buscan el contacto con sus camaradas golpeando suelos y paredes sean quebrantados.

El cifrado de Bestuyev es la versión de los revolucionarios rusos del cifrado de sustitución ideado por el historiador griego Polibio, que consiste en un sistema de reemplazo fundamentado en un cuadrado de 5 por 5 que se rellena con las 26 letras del alfabeto salvo una.⁴⁸

	1	2	3	4	5
1	A	B	C	D	E
2	F	G	H	I	J
3	K	L	M	N	O
4	P	Q	R	S	T
5	U	V	X	Y	Z

La tabla resultante permite sustituir cada letra del alfabeto por una pareja de números por lo que la frase *el zar ha muerto*, se convierte en la siguiente secuencia

⁴⁴ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴⁵ Con el nombre de verano delirante se hace referencia al cambio de actitud y táctica del movimiento revolucionario ruso en el verano de 1874. Las persecuciones y las infiltraciones en el movimiento socialista generaron un movimiento popular en el que la propaganda obrera la hacían cientos de jóvenes, en cualquier lado y sin tomar precauciones. Más de 1500 fueron detenidos por la policía. KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴⁶ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴⁷ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁴⁸ "Esta letra que falta es generalmente la J o la W porque pueden confundirse con la I y V (más precisamente, I y J se confunden en latín y a menudo en alemán, V y W en francés (...))" (LEHNING, s/p). En el caso del castellano también se elimina la letra con virgulilla, es decir, la Ñ. Para este ejemplo se ha eliminado la W.

numérica: 15 32 55 11 43 23 11 33 51 15 43 45 35. Un golpe seguido de cinco golpes, tres golpes seguidos de dos golpes, cinco golpes seguidos de otros cinco golpes... construyen el mensaje que retumba en las paredes de las prisiones que encierran a los revolucionarios.

Los agitadores que se comunican con el rítmico golpeteo tratan de dificultar la eventual decodificación de los mensajes por parte de los guardias: desordenar la posición "natural" de las letras en el cuadrado, tal como aconseja Kropotkin, es un método recurrente. El procedimiento más simple para lograr este desorden es usar una frase larga y relativamente sencilla de memorizar y colocar las letras en el cuadrado en el orden en el que aparecen en la frase, eliminando las letras duplicadas y añadiendo cualquier letra que pueda faltar: una referencia a los clásicos que "recuerda" a los presos aparentemente vencidos por el sistema que quieren destruir la necesidad de la disciplina en la lucha revolucionaria sirve para ese propósito. "Desde Vercingetorix, Cesar y Alejandro, la disciplina es la fuerza principal de los ejércitos".⁴⁹

	1	2	3	4	5
1	D	E	S	V	R
2	C	I	N	G	T
3	O	X	A	Y	L
4	J	P	F	U	Z
5	B	H	K	M	Q

La tabla que resulta de desordenar las letras siguiendo la secuencia en la que aparecen en la frase acordada por los anarquistas, hace que la noticia de la muerte del zar se transmita gracias a una secuencia de golpes muy diferente a la anterior: 12 35 45 33 15 52 33 54 44 12 15 25 31.

La dificultad para descifrar el mensaje puede aumentarse mediante un método que también usan los revolucionarios encarcelados: complicar el código mediante un supercifrado que utiliza una palabra clave que refuerza la seguridad de las transmisiones; por ejemplo *Nihil*.⁵⁰ La palabra clave se codifica usando el cuadrado de Polibio modificado por la frase acordada (*Nihil* se transforma en 23 22 52 22 35) y se suma, de la siguiente manera, al mensaje previamente codificado que se quiere transmitir:

2	5	5	3	5	2	3	4	4	2	5	5	1
3	2	2	2	5	3	2	2	2	5	3	2	2
5	7	7	5	0	5	5	06	6	7	8	7	3

La secuencia de golpes se transforma otra vez, la decodificación se vuelve a complicar, el mensaje codificado retumba en las paredes. El intento de las autoridades de romper la disciplina, la cohesión de grupo y la pasión revolucionaria que caracterizan a

⁴⁹ LEHNING, *La biblia de los códigos secretos*, s/p.

⁵⁰ LEHNING, *La biblia de los códigos secretos*, s/p.

las organizaciones que luchan contra el régimen ruso⁵¹ al encerrar a los presos en celdas separadas se combate con los golpes que se propinan de manera rítmica: la soledad y el aislamiento pueden fomentar la duda, la traición o la locura, por lo que transmitir, por ejemplo, la noticia del asesinato, el 13 de marzo del año 1881 por miembros del grupo nihilista *Naródnaya Volya* (Voluntad del Pueblo), del zar Alejandro II en San Petersburgo es importante para los presos. Las paredes repiten el mensaje una y otra vez: *el zar ha muerto*⁵² y el anuncio, probablemente, eleva la moral, el sentimiento de pertenencia y la fe en el triunfo de la revolución de los anarquistas presos. El código rompe el silencio y las conversaciones que se dan de un lado a otro de la pared, las conspiraciones que se imaginan, los ataques que se planean, las fugas que se preparan, llenan el tiempo de los presos: los complotos que se creen imposibles en la cárcel que *mira* son factibles en la cárcel que tal vez *escucha*, pero no entiende los ruidos que resuenan en sus paredes.

Los golpes que escucha le permiten a Kropotkin descubrir que en la celda contigua a la suya se encuentra encerrado su amigo Serdiukov, y que debajo de él se halla un campesino que forma parte de las conversaciones hasta que enloquece por culpa del encierro.⁵³ Las charlas se interrumpen cuando el príncipe es trasladado a la cárcel inmediata a la Audiencia de San Petersburgo, edificio construido según el modelo modular de las prisiones celulares belgas y francesas, cuando la Sección Tercera de la policía, la encargada de la protección del Zar y la represión de la subversión (la *Ojrana*), termina el sumario provisional del caso del preso anarquista y pasa la causa a la autoridad judicial: el prisionero, aislado, no tiene muy claro si esto pasa en marzo o si pasa en abril del año 1876.

En esa prisión el cautivo tiene más posibilidades de comunicarse con familiares y amigos gracias a que se le permite escribir cartas y recibir visitas, y sigue manteniendo contacto con otros compañeros encarcelados con el sistema de los golpes: el príncipe ácrata escribe que, gracias a ese método, cuenta la historia de la comuna de París a un joven que está encerrado en la celda contigua a la suya, en tan sólo una semana.⁵⁴ A pesar de esto las condiciones del encierro empeoran.

La cantidad de horas que el preso pasa encerrado en la pequeña celda (cuatro pasos de pared a pared) hacen que la salud del prisionero empeore hasta tal punto que es trasladado al Hospital Militar de San Petersburgo. En el hospital es atendido en una habitación espaciosa con una gran ventana que el ruso deja abierta todo el día, en la que empieza a recuperarse con rapidez; poco tiempo después de su llegada empieza a ingerir alimentos sólidos y recupera la suficiente fuerza como para caminar por el patio de la prisión: el preso consigue que los médicos autoricen paseos diarios por el patio de cuatro a cinco de la tarde.⁵⁵

El patio, una explanada de 300 pasos de largo por 200 pasos de ancho cubierta de hierba y con una gran puerta de entrada abierta, pero siempre vigilada por dos centinelas,

⁵¹ En el panfleto escrito por Mijaíl Bakunin y Serguey Nechayev, "Reglas en las que debe inspirarse el revolucionario", también conocido como "El Catecismo Revolucionario", la necesidad de la disciplina y el sacrificio se expresan en afirmaciones como la que sigue: "El revolucionario ha sacrificado su vida (...). Entre él y la sociedad un combate a muerte tiene lugar, una lucha abierta o clandestina, sin tregua ni gracia. Debe estar dispuesto a soportar todos los tormentos" BAKUNIN y NECHAYEV, *El catecismo revolucionario*, p. 115.

⁵² LEHNING, *La biblia de los códigos secretos*, s/p.

⁵³ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁵⁴ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁵⁵ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

que permite ver la calle y a los paseantes que caminan, se convierte en el nuevo espacio por el que se mueve el ruso.

En su primer paseo el revolucionario se da cuenta de que en la parte opuesta a la puerta principal trabajan una docena de operarios que apilan junto al muro, la madera que descargan de unos carros que atraviesan una puerta que permanece abierta para facilitar el tránsito del material y los trabajadores; Kropotkin no puede apartar los ojos de esa puerta: el revolucionario ve de manera muy clara que ese portón es el que debe atravesar para recuperar la libertad y así se lo hace saber a sus camaradas en el exterior con una carta.

La fuga empieza a gestarse en el momento en el que la carta del ruso llega a su destino; cuando los amigos y camaradas de Kropotkin son informados de la existencia de la puerta el complot empieza. La huida se organiza para el 29 de junio, día de San Pedro y San Pablo, para que así la fuga sea una burla contra los guardias de la fortificación, un extraño homenaje a los presos encerrados en la fortaleza en la que Kropotkin ha estado preso, aunque distintas circunstancias obligan a retrasar la evasión hasta el día siguiente: el 30 de junio durante el habitual paseo de las cuatro el anarquista atraviesa la puerta que utilizan los trabajadores y echa a correr hasta llegar al carruaje que sus amigos han preparado para él. El vehículo lleva al ruso hasta el lugar acordado y allí Kropotkin se cambia de ropa y hace desaparecer uno de sus rasgos distintivos (su larga y frondosa barba) para así dificultar su identificación: el príncipe ha escapado.⁵⁶

La conspiración que organizan los anarquistas para liberar a Kropotkin es un éxito. La carta que envía el geógrafo encarcelado es el detonante de una operación de rescate en la que el secreto es fundamental: que los compañeros del exterior conozcan la existencia de una puerta normalmente abierta y poco vigilada en los muros del patio por el que da sus paseos vespertinos, es la clave del éxito de la fuga. Los camaradas de Bakunin organizan la estrategia de la evasión (los tiempos, las personas y vehículos involucrados, los espacios necesarios...) gracias a que saben del momento en que el príncipe se encuentra en el patio, y de la ubicación de la puerta por la que sale corriendo: que los guardias no sepan que esto se sabe y que, por lo tanto, no endurezcan la vigilancia sobre el prisionero es fundamental para la culminación del proyecto.

En cuanto entré en mi celda escribí a mis amigos para comunicarles tan buena nueva. Me siento casi imposibilitado de usar la clave –escribí con mano trémula trazando signos poco menos que ininteligibles en vez de cifras.⁵⁷

El anarquista es consciente de la necesidad de codificar cualquier comunicación: su propio hermano se ha convertido en ejemplo de esa exigencia. El año 1874, después de una entrevista que tiene con él en la fortaleza de Pedro y Pablo, el hermano de Kropotkin, Alejandro, es detenido por la policía. La razón de la detención es que el hermano del revolucionario escribe una carta a un antiguo amigo, director de una revista socialista que publican exiliados rusos en Londres, en la que expresa ciertos temores sobre la salud y las condiciones del encierro de su hermano. La carta la intercepta la Sección Tercera en correos y la detención se produce la noche de navidad.⁵⁸ La *Ojra* intercepta la correspondencia de los subversivos presos y sus allegados, en una

⁵⁶ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁵⁷ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

⁵⁸ KROPOTKIN, *Memorias de un revolucionario*, s/p.

continuación carcelaria del juego del gato y el ratón que es la comunicación (necesariamente reservada y confidencial) para las organizaciones revolucionarias: los miembros del grupo necesitan comunicarse entre sí y siempre tratan de impedir que ojos u oídos indiscretos accedan a los secretos del grupo.

El anarquista, por tanto, acostumbrado a la vida en la clandestinidad, consciente de la necesidad de mantener el secreto en las comunicaciones entre los involucrados en la fuga, disfraza el mensaje con una clave. Irónicamente los nervios que le impiden escribir el mensaje cifrado de la manera habitual y que le hacen dibujar algunos garabatos que simulan los signos que acostumbra a utilizar en sus comunicaciones escritas, tal vez son la extraña razón por la que la huida es un éxito: algo extraño y novedoso siempre es más difícil de descifrar.

“Dame tres líneas escritas por un hombre y lo haré detener”.⁵⁹ El axioma que Victor Serge considera familiar a todas las policías del mundo, y que en la versión que se le atribuye al cardenal Richelieu, primer ministro del rey francés Luis XIII, no es el camino de la cárcel sino del patíbulo, no sólo muestra que las palabras pueden ser interpretadas de manera torticera, por lo que la preocupación por la salud del hermano encarcelado puede convertirse en “prueba” de las simpatías revolucionarias de aquel que firma la carta: también revela la dificultad de ocultar algún secreto entre las letras y las palabras estampadas en un papel: la conciencia de este problema viene de lejos y de muy atrás.

(...) ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos.
(Platón, Carta VII)

5.

Alrededor de dos mil años antes de la vista de Caravaggio a las *Latomias* el hijo del espía que escucha atento los secretos de los prisioneros que están encerrados en la *Oreja* recibe una carta. Durante los primeros años del gobierno de Dionisio II, el joven, el nuevo tirano es asesorado por su tío Dion, admirador y alumno de Platón. El ateniense, que visita Sicilia por primera vez cuando el cuñado de Dion, el padre de Dionisio, gobierna, es persuadido por su discípulo para volver a visitar la isla para aprovechar la posición e influencia del filósofo siciliano sobre el joven gobernante y realizar las reformas necesarias para convertir Siracusa en la *polis* ideal, gobernada por el filósofo-rey; el proyecto es un rotundo fracaso. Meses después de la llegada de Platón a Sicilia Dion es desterrado y el joven Dionisio deja muy claro que no tiene ninguna intención de someterse a la disciplina filosófica que el ateniense propone. Platón decide abandonar la isla pero continúa atento a los asuntos de Siracusa y en comunicación con Dionisio.⁶⁰

En una de las cartas que el ateniense escribe al tirano el filósofo expresa una preocupación recurrente en relación a la enseñanza y la transmisión de la filosofía: que las palabras de los filósofos sean malinterpretadas porque alguien cometa el error de

⁵⁹ SERGE, *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*, p.89.

⁶⁰ ZARAGOZA y GÓMEZ CARDÓ, *Introducción a las Cartas en PLATÓN, Diálogos*, pp. 433-434.

compartir sus reflexiones con personas incapaces de entender y valorar lo admirable del pensamiento filosófico:⁶¹ la advertencia resuena como un reproche dirigido al tirano.

Platón está convencido de que la filosofía sólo puede ser correctamente entendida tras muchos años de relación con la misma, escucha atenta y constante reflexión: por eso exige ser cuidadoso al elegir interlocutor y advierte de los "peligros inherentes" a que los mensajes de los filósofos lleguen a los oídos de personas inapropiadas que, por "torpeza e incapacidad", concluyen que la filosofía no es más que un saber ridículo y sin ningún valor:⁶² el filósofo tiene que elegir a los capaces de entre la multitud de los "inadecuados" antes de compartir cualquier enseñanza o reflexión.

El ateniense exhorta a Dionisio el Joven a que no olvide esta recomendación y finaliza la petición con un consejo que revela una curiosa advertencia: el mejor método para no cometer el error de difundir entre los inadecuados consiste en memorizar y en no escribir una sola línea "pues es imposible que lo escrito no acabe por divulgarse".⁶³ Platón afirma, acto seguido y para extrañeza de todos sus lectores, que esta es la razón por la que él no ha escrito nunca sobre los temas de la filosofía, y que las obras que a él se le atribuyen son de Sócrates, de cuando el maestro del filósofo era joven. Tras esta chocante afirmación el filósofo se despide de Dionisio, le pide que tome en serio las advertencias sobre la escritura y le solicita que cuando haya terminado de leer y releer la carta que tiene en sus manos la quemé:⁶⁴ destruir la carta es la manera más segura de impedir la divulgación de las reflexiones que Platón escribe para Dionisio.

La advertencia y la petición dejan claro que para el ateniense la filosofía debe ser un saber secreto, para unos pocos. El filósofo debe tener cuidado y debe preocuparse no sólo por las capacidades de los posibles interlocutores, también por los métodos y técnicas que usa para divulgar su saber entre aquellos que considera dignos: la escritura es arriesgada y la carta en la que Platón advierte de este peligro es la prueba.

El hecho de que el ateniense no cumpla con su propia advertencia y escriba, y el hecho de que Dionisio no se tome muy en serio los consejos de Platón y no obedezca la orden de prender fuego a la carta en la que es advertido de los peligros de la escritura, provoca una curiosa paradoja: el indiscreto lector que lee la advertencia "sabe", porque así lo ha leído en la carta, que no debería estar leyendo aquello que está leyendo. El "contrasentido" al que nos enfrenta la existencia de la carta que debía haber sido quemada, es el indicio que muestra el vigor del peligro del cual Platón advierte a Dionisio, la señal de la fuerza con la que el texto quiere que su contenido se divulgue.

Una vez fijado por escrito, el contenido intelectual adquiere una forma objetiva, (...) puede reproducirse infinidad de veces, simultánea o sucesivamente (...). Así, lo escrito posee una existencia objetiva que renuncia a toda garantía de secreto.⁶⁵

La carta que escribe Platón es incapaz de guardar sus secretos. A pesar de que la misiva del ateniense está escrita, como todas las cartas, para alguien que se conoce, con nombre, rostro y pasado, para un interlocutor del cual se saben los intereses, capacidades y dificultades, otros ojos leen las reflexiones que Platón quiere compartir exclusivamente

⁶¹ PLATÓN, *Diálogos, Carta II*, 314a.

⁶² PLATÓN, *Diálogos, Carta II*, 314a.

⁶³ PLATÓN, *Diálogos, Carta II*, 314c.

⁶⁴ PLATÓN, *Diálogos, Carta II*, 314c.

⁶⁵ SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p.88.

con el tirano de Siracusa: la carta, a pesar de ser tan concreta e individualizada como el interlocutor al que va dirigida, tal vez imitación de una conversación con la que se cree hablar con el destinatario, no escapa a la incapacidad del escrito de mantener en secreto las palabras que sólo uno, o unos pocos, están autorizados a leer.

Pero, precisamente, porque la carta se expone a ser leída por cualquiera, la indiscreción respecto a la misma nos resulta particularmente vil, de modo que, para las personas de finos sentimientos, esa indefensión de la carta se convierte en su mejor protección. Así pues la carta debe justamente a la supresión objetiva de todo seguro contra la indiscreción, el aumento subjetivo de esa seguridad, en una convergencia de dos tendencias opuestas que la convierten en un singular fenómeno sociológico.⁶⁶

La paradoja es notable. La carta, la comunicación personal y subjetiva escrita para un interlocutor conocido y probablemente confiable es tomada como un mensaje seguro, precisamente porque no tiene ninguna seguridad. Al ser notorio que las cartas, como cualquier texto, pueden ser leídas por cualquiera, parece imposible que alguien más las lea; la ruindad que supone leer un texto del cual no se es destinatario es tomada como la fuerza invencible que, se cree, hace imposible la lectura de cartas ajenas: la desconfianza que se muestra en los códigos que quieren impedir la lectura de las cartas por ojos indiscretos, la correspondencia interceptada, violada y decodificada, destapan lo problemático de esa pretensión y vuelven a poner el acento sobre el problema de lo escrito y su apertura.

La *Ojrana* es plenamente consciente del problema que implica "escribir secretos" y cuenta, como bien descubre Alejandro Kropotkin, con elementos encargados de vigilar e interceptar la correspondencia de los revolucionarios que intrigan contra la autocracia zarista: el "gabinete negro" de la división de seguridad siempre está muy ocupado leyendo los mensajes que intercambian los enemigos del Zar.

Conserjes, carteros o empleados de correos convenientemente sobornados por la policía zarista retienen las cartas dirigidas a las personas bajo vigilancia el tiempo necesario para que sean copiadas por agentes que, a menudo, no conocen la lengua en la que las misivas estaban escritas:⁶⁷ la policía zarista protege a sus operativos del "peligro" de la palabra escrita.

Las claves secretas que los subversivos pueden utilizar en las cartas para tratar de confundir a los agentes zaristas tampoco parecen suponer un problema: la *Ojrana* cuenta entre sus filas con un agente especialista en criptografía, Zybin, que, según les cuentan a los revolucionarios, jamás ha fracasado al momento de descifrar las claves usadas en todas y cada una de las cartas que pasan por sus manos.

El agente "infalible" utiliza el cálculo de probabilidades y el análisis de frecuencias para descifrar las claves en las que se usan combinaciones aritméticas o geométricas y cifrados de sustitución. Las cartas escritas con claves que se construyen al marcar ciertas páginas de ciertos libros tampoco son muy seguras por usarse, muy frecuentemente, obras de escritores reconocidos (libros comunes, conocidos también por los policías), modelos divulgados en los manuales revolucionarios (que son frecuentemente confiscados por los agentes) o claves particulares de la organización que son denunciadas por espías infiltrados o agentes provocadores.

⁶⁶ SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 88.

⁶⁷ SERGE, *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*, p. 46.

Los agentes que buscan información oculta en las cartas interceptadas consultan constantemente los ficheros que se almacenan en las distintas sedes policiales y que contienen información de lo más variada: los nombres de las ciudades del imperio, los nombres de las calles de los pueblos, los nombres de las escuelas y fábricas que hay en cada pueblo ciudad o el pseudónimo de cada revolucionario detenido. La información almacenada en esas gavetas permite que una carta "intrascendente" en la que se mencionaba que "El *Morenito* fue esta noche a la calle mayor",⁶⁸ junto con una referencia a un "estudiante de medicina",⁶⁹ delate la ubicación exacta del revolucionario oculto tras ese seudónimo al poder encontrar la ciudad en la que la facultad de medicina se encuentra en la calle mayor.

Las cartas en las que se descubren mensajes ocultos escritos con tinta simpática, supuestamente invisible para todos los que no son el destinatario final de la misiva, son copiadas por los escribanos contratados por la policía y esas copias son las que llegaban al receptor; las originales son analizadas por los agentes.

Los sistemas ideados para alejar las palabras escritas en el papel de miradas indiscretas son sistemáticamente violados: los sobres que contienen las cartas son despegados usando vapor; cuchillas de afeitar calentadas al fuego permiten desprender los sellos lacrados para luego reponerlos de manera sencilla; un aparato fabricado con una varilla metálica se utiliza para sacar las cartas por las aberturas que normalmente suelen quedar en las esquinas de unos sobres que no suelen pegarse con el cuidado necesario para que no quede un solo hueco.

Los agentes de la *Ojrana* usan todos los conocimientos, la información y las técnicas disponibles para examinar los documentos que llegaban a sus manos y descifrar cualquier mensaje que pudiese estar oculto en las páginas que les entregan. Los miembros del gabinete negro de la *Sección tercera* sistematizan la voluntad de quebrantar todos los secretos que las organizaciones revolucionarias que persiguen quieren mantener alejado de los ojos de la policía zarista, y se dan a la tarea de sortear los obstáculos con lo que los revolucionarios pretenden alejar a los curiosos y a los indiscretos de los secretos que resguardan sus mensajes.

La *Ojrana* quiere leerlo todo y para hacerlo se aprovecha de la paradoja que es un mensaje que sólo se escribe para unos pocos: "Los textos esotéricos se ubican en una situación epistémica particular: tienen que estar cerrados pero también abiertos. (...)".⁷⁰ La cerradura que permanece abierta, el código oculto que necesariamente debe ser descifrable (aunque se pretenda que el desciframiento sólo sea posible por unos pocos) para que la comunicación sea efectiva, es el "defecto" que siempre coloca al secreto bajo la duda, bajo la incertidumbre de ser quebrantado.

*Cada afiliado tiene el derecho de enterarse de todo.
Pero se descarta toda curiosidad baladí en la
asociación, así como los comentarios vacíos sobre la
actividad y los objetivos de la asociación secreta.
(Mijail Bakunin, Carta a Serguéi Necháyev)*

⁶⁸ SERGE, *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*, p. 49.

⁶⁹ SERGE, *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*, p. 49.

⁷⁰ HERNÁNDEZ MERCADO, *Filosofía de la escritura*, p. 178.

Los distintos documentos que la Ojrana intercepta, la carta que el tirano de Siracusa no quema, la misiva con la que el príncipe ácrata empieza a organizar su fuga, los mensajes decodificados que complican todavía más la vida del ladrón anarquista en la Guayana, responden a una exigencia y muestran un problema; la exigencia de que el secreto circule para que así se pueda formar una comunidad, un adentro y un afuera, y el problema de garantizar que ese secreto sólo sea conocido por las personas adecuadas, es decir, por los destinatarios deseados y previamente decididos. El conocimiento que se comparte (o no) transforma las relaciones sociales ya que, por lo menos, se crean dos grupos claramente diferenciados: los que saben y los que no saben; el secreto cuando se divulga "permite, en cierto modo, que surja otro mundo, junto al mundo visible y que éste esté condicionado por él":⁷¹ aquellos que conocen lo que ha sido escamoteado de la vista general forman una comunidad "distinta", invisible, participe de un conocimiento esotérico.

Las cartas con las que Jacob pide ayuda a su madre y a sus compañeros para escapar de la isla los hace copartícipes de una conspiración; la misiva con la que el príncipe Kropotkin advierte a sus camaradas de la existencia de la puerta por la que entran los trabajadores convierte, para los camaradas del ruso, la entrada de los trabajadores en una salida para el preso; la carta en la que Platón explica la importancia de mantener el secreto para el filósofo convierte a la filosofía, por lo menos en esa comunicación escrita, en un saber esotérico, para unos pocos; los mensajes de todo tipo, personalizados y discretos, que comparten los miembros de una organización secreta son el recuerdo constante de la pertenencia a un grupo separado, enfrentado a la colectividad habitual, de remitentes y destinatarios porque "la sociedad secreta (...) no puede permitir que sus miembros no tengan una conciencia clara y decidida de que constituyen una sociedad; frente a otros grupos, el *pathos* del secreto confiere al vínculo formal una importancia mayor que a su contenido".⁷²

Los integrantes de la sociedad secreta se saben miembros de un grupo distinto, oculto a los ojos de la sociedad de la cual se separan, y este conocimiento refuerza la cohesión de la asociación probablemente de manera más decisiva que los objetivos por los cuales se juntan: la conciencia de ser distintos y la necesidad de mantener esa diferencia hace que los miembros del grupo se reconozcan en las distintas prácticas, y defiendan la reserva de las mismas para mantener alejados a todos aquellos que no son parte de la agrupación: "El carácter absoluto y perfectamente consciente de su separación implica, como causa y efecto, que todos los no expresamente admitidos son automáticamente excluidos";⁷³ los mensajes que se escamotean de los ojos de todos aquellos que están fuera son un recordatorio de la diferencia, la expresión concreta de las técnicas que se usan para mantener alejados a los oídos y ojos indiscretos, el secreto que al ocultarse crea una comunidad diferente.

⁷¹ SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 58.

⁷² SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 103.

⁷³ SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 111.

LA MANO NEGRA. Así se llama la asociación terrorífica descubierta en Jerez, (...) se ha conseguido ya conocer el alcance de su criminal asociación y que caigan en poder de los tribunales de justicia sus principales agentes y auxiliares, ocupándoles además gran número de cartas, claves y documentación, que arrojan mucha luz para el esclarecimiento de los hechos y persecución de los afiliados a la mano negra. (El Correo Militar, 17 de febrero del año 1883)

7.

La obsesión por resguardar el secreto obliga a las organizaciones clandestinas⁷⁴ a recordar constantemente a todos y cada uno de los militantes la obligación de tener mucho cuidado en el momento de comunicarse: el descuido, la negligencia a la hora de resguardar el secreto, tienen consecuencias.

Artículo 1º. La existencia de esta asociación será eminentemente secreta. El individuo que, bien sea por debilidad, ligereza, exceso de confianza, o mala fe, revele alguna cosa referente a la misma, o que pueda dar a comprender que pertenece a ella, recibirá inmediatamente el castigo correspondiente, que podrá ser suspensión temporal por tiempo limitado, o muerte violenta, según se estime la gravedad del caso o de la revelación.⁷⁵

Al militante se le recuerda que la relación con sus camaradas tiene que tener siempre presente que "el otro" puede estar escuchando: "No se hablará de ningún hecho en las plazas ni en las calles, como no sea entre los del Núcleo, y en voz baja, y que no haya gente en cuarenta pasos lo menos. Tampoco se hablará en el campo por detrás de vallados o tapias, para evitar espías".⁷⁶

El secreto, la reserva en las comunicaciones, es la única garantía, precaria y limitada, que salvaguarda que la conspiración y la lucha de los conjurados contra las poderosas fuerzas que quieren destruir se mantenga, lo cual parece obligar a que la asociación se organice de tal manera que nunca olvide que "(la sociedad secreta) está amenazada de traición y confusión si no reina en ella la cohesión más inflexible, controlada por un centro".⁷⁷ lo anterior no deja de ser paradójico.

La organización cuyos miembros se asocian en torno y por razón de un secreto parece obsesionarse por salvaguardarlo, lo cual puede hacer que los otros objetivos pasen a un segundo plano en el orden jerárquico de la asociación: la polémica entre Mijaíl Bakunin y Serguey Nechayev es ejemplo de esto.

⁷⁴ La organización clandestina de la cual se toman los estatutos es una asociación anarquista española del siglo XIX. En relación a la polémica historiográfica sobre si realmente existió una sociedad secreta anarquista de campesinos andaluces llamada la "Mano Negra. La sociedad de Pobres contra sus Ladrones y Verdugos", o si simplemente fue un invento policial usado como excusa para reprimir a los jornaleros que simpatizaban con la Federación Regional Española de la Asociación Internacional de Trabajadores, se recomienda consultar los siguientes textos. Cf: Lida, *La mano negra*; Romero García, *La Mano Negra*.

⁷⁵ LIDA, *La mano negra*, p. 77.

⁷⁶ LIDA, *La mano negra*, pp. 84-85.

⁷⁷ SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 114.

En una carta que escribe en junio de 1870 Bakunin reprocha al líder de la sociedad secreta nihilista *Naródnaya Rasprava* (Venganza del Pueblo) la desconfianza que muestra hacia todos los camaradas de la organización que dirige, suspicacia que, en palabras del veterano agitador, asesina la pasión revolucionaria de todos los que han abrazado el camino de la lucha.⁷⁸ pelear por la libertad renunciando a la libertad es, para Bakunin, un camino contradictorio y descorazonador. El frío y calculador nihilista es ejemplo, afirma su decepcionado mentor, del fanatismo y obsesión por el control de los jesuitas.⁷⁹

Los militantes de "Venganza del pueblo", exige Nechayev, deben renunciar ascéticamente a toda compañía o actividad que no sirva a los intereses de la causa. La disciplina es el fundamento de la militancia del revolucionario, por lo que la organización no se puede conformar con nada que no sea la completa sumisión de todos y cada uno de los afiliados a la asociación.⁸⁰ Para asegurar este sometimiento hay que implementar un control férreo, exterior, despótico y paradójicamente policial sobre los afiliados, para evitar traiciones y filtraciones;⁸¹ la obediencia absoluta es el único antídoto contra la deslealtad.

El modo de organizar la vida de los militantes de la organización muestra la obsesión del líder por evitar filtraciones y delaciones: la preocupación por mantener el secreto explica la desconfianza hacia propios y ajenos que se muestra en la organización.

(...) la intención de ocultar adquiere una intensidad muy distinta cuando frente a ella actúa la intención de descubrir. Surge entonces esa disimulación y enmascaramiento, esa defensa casi agresiva frente al tercero, que es lo que llamamos el secreto, strictu sensu. (...) el disimulo por medios negativos o positivos de ciertas realidades (...).⁸²

La "sociedad secreta", el grupo de personas que organizan su vida y acciones por razón de un conocimiento esotérico, hacen del ocultamiento de ese secreto la principal actividad de la organización: la conservación del secreto se convierte, en el último de los casos, en la principal actividad y el objetivo prioritario de la asociación secreta. Para aquellos que viven y se relacionan en esa "otra realidad" que el secreto compartido genera, la sospecha de la delación, el peligro de la infiltración, el "estar rodeado" de una multitud de escuchas/espías y lectores indiscretos que tratan de violar el secreto, son las amenazas que se combaten al reforzar los mecanismos de confidencialidad de las comunicaciones: defender el secreto es defender la particularidad de la realidad otra y el esoterismo que hace ser a la sociedad secreta, porque diferencia al grupo de la multitud. El mundo otro lo es por el secreto compartido y, al mismo tiempo, escamoteado: compartido con los camaradas y escamoteado al resto, las confidencias hacen ser (diferente) y permiten actuar (de otra manera), por lo que defender el secreto se convierte en defensa de toda la "otra realidad" en la que viven los miembros de la sociedad secreta.

⁷⁸ BAKUNIN y NECHAYEV, *El catecismo revolucionario*, p. 223.

⁷⁹ BAKUNIN y NECHAYEV, *El catecismo revolucionario*, p. 258.

⁸⁰ BAKUNIN y NECHAYEV, *El catecismo revolucionario*, p. 224.

⁸¹ BAKUNIN y NECHAYEV, *El catecismo revolucionario*, p. 245.

⁸² SIMMEL, *El secreto y las sociedades secretas*, p. 57.

Referências

- BAKUNIN, Mijaíl. NECHAYEV, Sergéi. *El Catecismo Revolucionario: el libro maldito de la anarquía*. Trad. Juan J. Alcalde, Frank Mintz y Miguel Sagunto. Madrid: La Felguera editores, 2014.
- CASTELLOTTI, Marco Bona. *La Paradoja de Caravaggio*. Trad. Ángela Pérez García. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002.
- HERNÁNDEZ MERCADO, Carlos. *Filosofía de la escritura: paisajes esteganográficos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2019.
- KROPOTKIN, Piotr. *Memorias de un revolucionario*. Captura y diseño Chantal López y Omar Cortés. Edición cibernética. 2006. Disponible en https://sobrelaanarquiyotrostemas.files.wordpress.com/2018/03/kropotkin_memorias_revolucionario.pdf. Acceso el 17/03/2023.
- LEHNING, Hervé. *La biblia de los códigos secretos*. Trad. Tabita Peralta Lugones. Barcelona: Libros Cúpula, 2021.
- LIDA, Clara E. *La mano negra (Anarquismo agrario en Andalucía)*. Madrid: Colección <<Lee y discute>>, Serie V. Num. 29, Edita Zero, S.A., 1972.
- PLATÓN. *Diálogos: dudosos, apócrifos, cartas*. Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos, S.A.U., 2008.
- ROMERO GARCÍA, Eladio. *La Mano Negra: crisis rural en Andalucía a finales del siglo XIX*. España: Editorial Alnuzar, S.L., 2017.
- SÁNCHEZ, Jean-Lucien. El presidio colonial de la Guayana Francesa (siglos XIX-XX): los transportados al campo de destierro de Saint-Laurent-du-Maroni. *Revista de Historia de las Prisiones*, nº 10, pp. 75-155, 2020.
- SERGE, Victor. *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*. Trad. Daniel Molina. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- SIMMEL, Georg. *El secreto y las sociedades secretas*. Versión: Javier Eraso Ceballos. Madrid: Ediciones sequitur, 2015.
- SZENDY, Peter. *Bajo escucha. estética del espionaje*. Trad. Pedro Hugo Alejandrez Muñoz. Ciudad de México: Canta Mares, 2018.
- THOMAS, Bernard. *Jacob recuerdos de un rebelde*. Trad. Ariel Bignami. Tafalla: Editorial Txalaparta S.L.L., 2015.
- VAN DAAL, Julius. *Bello como una prisión en llamas: breve relación de los Gordon Riots*. Trad. Federico Corriente. Logroño: Pepitas de calabaza ed., 2012.

SOBRE EL AUTOR

Harriet García de Vicuña Gortazar

Profesor de tiempo completo del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México. *E-mails:* harriet.garciadevicuna@uaem.edu.mx e harrietgdevg@gmail.com.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: a community of anarchists with hakim bey as a leader, very diverse and cheerful anarchy vibe libertarian mood community

«...ET MOI, UN ANARCHISTE DE GAUCHE» MICHEL FOUCAULT: PSICOPOLÍTICA & ANARQUÍA

Martín Chicolino  [0000-0003-2462-1568](https://orcid.org/0000-0003-2462-1568)

Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM)

Universidad del Salvador (USAL)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

El presente trabajo propone considerar a la producción filosófico-política de Michel Foucault como *directamente inscrita* dentro del campo de las resistencias y las luchas sociales (psico-sexo políticas) de carácter *ácrata*. Procederemos en cuatro tiempos. Comenzaremos retomando la crítica de Foucault contra el deseo de *identificación* en tanto que dispositivo libidinal de captura política (fatal herencia hegeliana). Luego estudiaremos cómo Foucault (en su conexión activa con Deleuze, Guattari y algunos movimientos de sublevación) concebía la teoría-práctica revolucionaria como una construcción colectiva y desde abajo de «*machines critiques*», capaces de cuestionar permanentemente toda posición de representación, dirigismo, reformismo, tecnocracia y vanguardismo (*machines* con las cuales poder sublevarse). A continuación, abordaremos la concepción foucaultiana del devenir-revolucionario (*conversion à la révolution*) y del devenir-sin-rostro (*perdre son identité*) en tanto que producción de subjetivación sin-sujeto. Finalmente, abordaremos el problema concomitante de la creación colectiva de una nueva gubernamentalidad auto-emancipatoria directa, autónoma, colectiva y monoritaria (*gouvernementalité socialiste autonome*). Así, producir colectivamente la revolución permanente implicará, simultáneamente, un arte de vivir colectivamente (*art de vivre*) + un arte de sí mismo sobre sí mismo (*art de soi-même*).

Palabras clave

Psicopolítica; identidad; Estado; gubernamentalidad ácrata; subjetivación revolucionaria.

«...ET MOI, UN ANARCHISTE DE GAUCHE» MICHEL FOUCAULT: PSYCHOPOLITICS & ANARCHY

Abstract

The present work proposes to consider the philosophical-political production of Michel Foucault as *directly inscribed* within the field of resistance and social struggles (psycho-sex politics) of an acratist nature. We will proceed in four times. We will begin by taking up Foucault's critique of the desire for identification as a libidinal device of political capture (fatal Hegelian inheritance). Then we will study how Foucault (in his active connection with Deleuze, Guattari, and some uprising movements) conceived the revolutionary theory-practice as a collective construction from below of «*machines critiques*», capable of permanently questioning any position of representation, dirigisme, reformism, technocracy and avant-garde (machines with which to be able to revolt). Next, we will address the Foucaultian conception of becoming-revolutionary (*conversion à la révolution*) and becoming-without-a-face (*perdre son identité*) as production of subjectivation without-subject. Finally, we will address the concomitant problem of the collective creation of a new direct, autonomous, collective and monoritarian self-emancipatory governmentality (*gouvernementalité socialiste autonome*). Thus, collectively producing the permanent revolution will imply, simultaneously, an art of living collectively (*art de vivre*) + an art of oneself on oneself (*art de soi-même*).

Keywords

Psychopolitics; identity; State; anarchist governmentality; revolutionary subjectivation.

Submetido em: 16/05/2023
Aceito em: 06/07/2023

Como citar: CHICOLINO, Martín.
«...Et moi, un anarchiste de gauche»
Michel Foucault: psicopolítica &
anarquía. *(des)troços: revista de
pensamento radical*, Belo
Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46208,
jan./jun. 2023.



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

1. Introducción al problema: ¿Qué (y quién) es usted?

En una entrevista de 1984 con Paul Rabinow titulada *Polemique, politique, et problématisations* Foucault pronuncia estas palabras respecto de sí mismo y de su propio recorrido, relativas al encasillamiento sistemático del que había sido objeto:

Creo haber sido localizado una tras otra (y a veces simultáneamente) en la mayoría de las "casillas" del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista (ruidoso u oculto), nihilista, anti-marxista (explícito o escondido), tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal.¹

Comenzamos con ellas porque consideramos que nos resultan operativas como punto de partida para nuestra hipótesis de trabajo. En efecto, dentro del campo de la filosofía y de las llamadas ciencias sociales vemos irrumpir una y otra vez los siguientes interrogantes, reproducidos por izquierda y derecha: ¿Era Foucault un intelectual marxista y socialista? ¿Era un progresista? ¿Era un social-demócrata? ¿Era un liberal? ¿Era un libertario? ¿Era un anarco-capitalista? Se trata de preguntas que intentan extraer una determinada *veridicción*. "Vamos, dinos qué (y quién) eres en realidad".

Ahora bien, intentando producir una línea problemática divergente, en el presente trabajo partiremos, por el contrario, de la siguiente sospecha; a saber: ¿no se podría decir que este tipo de interrogaciones identitarias (demandas de veridicción) constituyen más bien una trampa, un aparato semiótico (y libidinal) de captura, un sistema de juicio trascendente, y un tipo de discurso teórico que *forma parte* de los enunciados de poder (habida cuenta de la distinción foucaultiana entre el nivel de los discursos de poder y el nivel de los enunciados de poder, entre el nivel de los estratos y de las estrategias)?

En otras palabras, plantearemos la pregunta psico-política acerca de si la actividad de intervención teórico-práctica de Michel Foucault puede inscribirse dentro del campo revolucionario del *acratismo*; y, en caso afirmativo, si ello se debe a la explicitación de una posición *identificante* específica (de tipo ideológico-partidaria), o si por el contrario se debe a un modo *diferencial* de ejercer las potencias del pensamiento, de la acción, y del deseo (en un sentido auto-emancipatorio radical); habida cuenta de que, como decía Gilles Deleuze, «pensar y desear *son la misma cosa*», dado que «el deseo es pensamiento, es posición de deseo *en el pensamiento*», y que por lo tanto «el deseo es constitutivo de su propio campo de inmanencia, es constitutivo de las multiplicidades *que lo pueblan*».²

En orden a elucidar esta relación inmanente entre la obra de Michel Foucault y el espíritu de revuelta ácrata colectiva, nos propondremos sondear, entonces, en qué consiste ese movimiento (teórico y práctico) de devenir-ácrata o de *devenir-revolucionario permanente*, que —uniendo a Foucault con Deleuze y Guattari, y con múltiples movimientos sociales minoritarios de liberación— implica no un 'ideologismo' ni un 'dogmatismo' (una imagen del pensamiento), sino más bien un «*art de vivre*» (arte de vivir) y un «*art de soi-même*» (arte de sí mismo sobre sí mismo), que pone en juego tanto un *modus vivendi et agendi* (modo de vivir y de actuar) como un *êthos*, es decir, que activa una manera práctico-política de proceder y de construir un campo de inmanencia, de construir máquinas de lucha y agenciamientos colectivos (independientes con respecto

¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 593.

² DELEUZE, *Derrames I*, p. 183; 187.

a toda posición 'partidocrática', vanguardista, dirigista y centralista) que habrán de poblarlo. Hacerse un cuerpo sin órganos colectivo *an-orgánico pero consistente*, caosmótico, vivo, activo, sobre-abundante, comunalista, auto-emancipatorio y liberatorio (reinado de la alegría o anarquía coronada). En este contexto, es menester recordar el conocido rechazo por parte de Foucault a plantear los problemas *políticos y sexuales* más fundamentales desde la perspectiva de una crítica 'ideológica', desde la perspectiva de una crítica dirigida únicamente contra los 'aparatos ideológicos' (y contra el "engaño", el "señuelo" o el "sueño" en el que nos sumergirían las ideologías de las clases dominantes), y en términos de 'hipótesis represiva', etc.³

El orden de cuatro tiempos que le daremos a la exposición de nuestro problema será, tal y como lo mencionábamos en nuestro 'abstract', el siguiente: comenzaremos por la crítica foucaultiana contra el deseo de identificación, reconocimiento y representación, en orden a construir *machines critiques* de eficacia teórico-práctica. Luego abordaremos la concepción foucaultiana del devenir-revolucionario (*conversion à la révolution*) y del devenir-sin-rostro (*perdre son identité*), o devenir-ácrata, huérfano, revolucionario; es decir, el problema de la producción de nuevas subjetivaciones. Finalmente, avanzaremos hacia el problema de inventar colectivamente una gubernamentalidad auto-emancipatoria (ácrata), tocante a nuevas formas de la sociabilidad por inventar.

2. Construir *machines critiques* de acción revolucionaria

La revolución es la potencia social de la 'diferencia', la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la 'Idea social' [La révolution est la puissance sociale de la 'différence', le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale] (Deleuze, año 1968).⁴

Corría el año 1967 cuando Paolo Caruso entrevistó en Italia a Michel Foucault: la entrevista llevó por título *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* (¿Qué es usted, profesor Foucault?). En dicha entrevista nos topamos ya con esa actitud típica de Foucault —actitud o *êthos* que mantendrá toda su vida— que consiste en eludir, conjurar y fugarse a todo intento de auto-definición, clasificación, encasillamiento, en suma, de auto-identificación. Pero no se trata jamás de un capricho, de una pose, o de un esteticismo; antes bien, para Foucault se trata de un principio de carácter teórico-práctico y psico-sexo político que

³ Resuena aquí la crítica de Foucault no sólo al marxismo dogmático de los partidos de izquierda franceses y soviéticos, sino además al llamado freudo-marxismo de Reich y Marcuse, a quienes tilda de «*para-marxistes*» (Cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 757), y también al de los llamados «*hyper-marxistes*» (Cf. *Dits et Écrits IV*, p. 69-70; 80). Asimismo, en su diálogo junto con Deleuze decía: «El análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: "¿Quién ejerce el poder?" y "¿Dónde lo ejerce?". Actualmente se sabe prácticamente *quién* explota, a *dónde* va el provecho, *entre qué* manos pasa y *dónde* se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder [*On sait bien que ce ne sont pas les gouvernants qui détiennent le pouvoir*]. Pero la noción de "clase dirigente" no es ni muy clara ni está muy elaborada. "Dominar", "dirigir", "gobernar", "grupo en el poder", "aparato de Estado", etc., existen toda una gama de nociones que exigen ser analizadas» (FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 312-313).

⁴ DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 269.

motoriza a la vez tanto una 'práctica de sí' como una manera de producir la relación con el espacio social y con los otros: porque afirmar la *identidad* (y afirmarse en la identidad) siempre se convierte en la piedra de toque que posibilita la *posición de una totalidad* (y afirmarse *dentro* de la totalidad, en pertenencia con ella, y por relación a una *mayoría* o *minoría*); condición y posición subjetiva que habilita la posición y la construcción de un discurso objetivante, universalizante, totalizador, y, consecuentemente, de prácticas totalizantes (de operaciones de hegemonía); juego preferido por las diversas variantes de la dialéctica, que, como decía Bergson, «adormece la atención [*endort l'attention*] y entrega, en sueño, la ilusión de avanzar».⁵

Partir de la *identidad* — incluso de la identidad del yo — permite construir el discurso de la totalidad y de la totalización, operatoria que vuelve imposible la irrupción de la *diferencia*, impotenciándola y patologizándola; hablamos de esa diferencia que siempre es diferencia situacional pero en tanto que proveniente del afuera (irrupción acontecimental), y que siempre *surge* y *pasa* en la brecha, 'en medio de' (*entre*) dos o más series,⁶ y que con su potencia creadora funcionalista-maquinista (constructivista) barre toda forma de teleología y finalismo.

Por eso, para Foucault el discurso de la identidad y de la totalidad (cuya relación es siempre la de una co-dependencia y una co-determinación recíprocas) inauguran la siguiente ecuación: humanismo = tecnocracia = teleologismo = control social:

La idea de 'fin' tiene su origen en la posibilidad de control [*C'est la possibilité de contrôle qui fait naître l'idée de fin*]. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas. [...] Los tecnócratas, por su parte, son humanistas, la tecnocracia es una forma de humanismo [*la technocratie est une forme d'humanisme*].⁷

No identificarse implica no dejarse capturar (gobernar) por las trampas del humanismo, la tecnocracia, y por las formas más sofisticadas, civilizadas y refinadas de control (ya sean contractuales, organicistas, finalistas, estructuralistas, significantes, etc.). Foucault lanza un conjuro teórico-práctico (y psico-político) contra Hegel y contra toda forma de idealismo, dialecticismo, y humanismo (contra toda una manera de ejercer las potencias del pensamiento y de la acción replegada sobre la necesidad de producir 'totalidades orgánicas'). En dicha entrevista con Paolo Caruso, Foucault sigue diciendo:

Antes de Hegel la filosofía no esgrimía necesariamente esa pretensión de totalidad [*prétention à la totalité*]. [...] Creo por consiguiente que la idea de una filosofía que abarque la totalidad es relativamente reciente. [Y] en el fondo, ¿qué significa *hacer filosofía* en nuestros días? No construir un discurso sobre la totalidad, un discurso en el cual vuelva a estar contenida la totalidad del mundo, sino más bien ejercer en realidad cierta actividad, cierta forma de actividad. [...] Si la filosofía es menos un discurso que un tipo de actividad [*un type d'activité*] interna de un dominio objetivo, ya

⁵ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 72.

⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 581: «Un acontecimiento [*événement*] no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre [*point d'intersection entre*] dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia».

⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 617-619.

no se le puede exigir una perspectiva totalizante [*on ne peut plus requérir d'elle une perspective totalisante*].⁸

Según Foucault, su primera "sacudida" (*secousse*)⁹ contra su propio hegelianismo incipiente le vino de la mano de Nietzsche y de dos músicos seriales y dodecafónicos franceses: Boulez y Barraqué. Sacudida anti-identidad y anti-identificación que mantendrá toda su vida (se trata de sustraerse y fugarse a toda 'política de la identidad').¹⁰ En los años posteriores a la entrevista con Paolo Caruso —en 1969 y luego en 1976 y 1978— Foucault retomará su crítica contra la forma dialéctica del pensamiento y la acción, no como un *ad hominem* contra Hegel sino contra una *manera de hacer* filosofía y, por tanto, contra una *manera de intervenir* políticamente en la red ya existente de relaciones de poder (red de alianzas); conviene citar *in extenso* algunos pasajes:

En el momento del desarrollo de la sociedad industrial, la burguesía deberá hacer creer que la sociedad no es el resultado de un 'contrato' sino de una *ligazón orgánica* [*mais d' une liaison organique*].¹¹

En Occidente siempre se ha rechazado pensar la *intensidad* [*l'intensité*]. [...] Pensar la intensidad (sus diferencias libres y sus repeticiones) no es una pobre revolución en filosofía: es recusar lo 'negativo' (que es un modo de reducir lo diferente a nada [*réduire le différent à rien*], a cero, al vacío, a la nada [*au néant*]). Es pues rechazar a la vez las filosofías de la *identidad* y las de la *contradicción* [*les philosophies de l'identité et celles de la contradiction*], las metafísicas y las dialécticas, Aristóteles con Hegel. [...] Es rechazar de una vez a los filósofos de la evidencia y de la conciencia, Husserl no menos que Descartes. Es recusar finalmente la gran figura de lo Mismo [*Même*] que, de Platón a Heidegger, no ha dejado de anillar [*boucler*] en su círculo a la metafísica occidental. [...] Es hacerse libre para pensar y amar [*penser et aimer*] diferencias insumisas y repeticiones sin origen que sacuden nuestro viejo volcán apagado [*différences insoumises et répétitions sans origine qui secouent notre vieux volcan éteint*], [...] esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos [*ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons*].¹²

En el fondo, la dialéctica *codifica* [*codifie*] la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de *totalización* y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas maneras irreversible. [...] La dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un *sujeto* universal, una *verdad* reconciliada, un *Derecho* en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que la siguieron deben comprenderse como *la colonización y la pacificación autoritaria* (por la filosofía y el Derecho)

⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 611-612.

⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 613.

¹⁰ En 1981 Foucault todavía decía: «Uno se pierde en su vida (en lo que escribe, en la película que hace) precisamente cuanto quiere interrogarse sobre la naturaleza de la 'identidad' de algo. Y ahí la "pifia", porque se mete con las clasificaciones. El problema es justamente crear algo que pasa entre las ideas, y procurar que sea *imposible* darle un 'nombre', por lo cual hay que intentar en cada instante darle una coloración, una forma y una intensidad que no diga jamás lo que es [*qui ne dit jamais ce qu'elle est*]» (cf. *Dits et Écrits IV*, p. 256).

¹¹ FOUCAULT, *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, p. 120.

¹² FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 770. Se trata de la reseña que Foucault publica en *Le Nouvel Observateur* (en 1969) sobre el libro que Deleuze acababa de publicar (*Diferencia y Repetición*). En ese momento Foucault se encontraba dictando en Vincennes su curso titulado *El discurso de la sexualidad*.

[doivent être comprises comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le Droit]. [...] La burguesía, el Tercer Estado, se convierte, por lo tanto, en el pueblo, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal [*La bourgeoisie, le Tiers État, devient donc le peuple, devient donc l'État. Il a la puissance de l'universel*]. [Allí,] la relación fundamental es el Estado. Y podrán ver cómo dentro de análisis como éstos se va esbozando algo que es, a mi entender, inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico.¹³

Queda claro que ese hegelianismo que se nos proponía en la Universidad [*l'hégélianisme qui nous était proposé a l'université*], con su modelo de inteligibilidad 'continua', no era capaz de responder a nuestras necesidades; y mucho menos la fenomenología y el existencialismo, que mantenían firme la primacía del 'sujeto' y su valor fundamental, sin rupturas radicales.¹⁴

Se trata de una posición política que Foucault comparte, también, con Gilles Deleuze: conjurar simultáneamente tanto la identidad (en tanto que constitutiva y fundante del sujeto y de la subjetivación) como la totalidad (en tanto que totalidad orgánica constitutiva de lo social y la sociabilidad), puesto que ambas habilitan y conducen — a los individuos y a los grupos — a *relaciones* y a *prácticas* políticas de 'representación' (jerarquía y dirigismo), y, consecuentemente, a toda una dinámica psico-sexo política y socio-política de *suplantamiento* y de juegos de *reconocimiento* mutuo (irremediablemente patriarcales),¹⁵ según una dialéctica movida por toda clase de "antagonismos" y "contradicciones" (diversas formas de guerra y enfrentamientos, de choques de fuerzas) que acaban por distribuir binómicamente amos y esclavos, superiores e inferiores, dirigentes y dirigidos, representantes y representados, gobernantes y gobernados, activos y pasivos. Pero ocurre que estas categorías políticas binómicas han sido calcadas o extraídas a partir del llamado "dimorfismo reproductivo" varón/mujer (primera división y violencia disimétrica y jerárquica de falo-poder);¹⁶ en

¹³ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 54; p. 196.

¹⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 49. En el mismo sentido, cf. DELEUZE, *Logique du Sens*, p. 152: «El Idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma»; cf. DELEUZE; GUATTARI., *Mille Plateaux*, p.465: «Hay un hegelianismo de derecha (que continúa vivo en la filosofía política oficial), y que une el destino del pensamiento al destino del Estado». Por último, recordemos esta afirmación de Engels en una carta a K. Schmidt: «Nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una *guía* para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo» (MARX; ENGELS, *Obras Escogidas. Tomo 2*, p. 519).

¹⁵ En la misma época que Foucault y Deleuze (1970), Carla Lonzi y las *Rivolta Femminile* decían que la dialéctica hegeliana realiza el diagrama de poder patriarcal: «la relación hegeliana amo/esclavo es una relación interna del mundo humano *masculino*» (LONZI, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de librería femenina*, p. 25-26).

¹⁶ FOUCAULT, *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, p. 12-17: «Las teorías biológicas sobre la 'sexualidad', las *concepciones jurídicas* sobre el 'individuo', las formas de *control administrativo* en los Estados modernos han conducido paulatinamente a rechazar la idea de una mezcla de los dos órganos sexuales en un solo cuerpo [*a refuser l'idée d'un mélange des deux sexes en un seul corps*], y a restringir en consecuencia la *libre elección* de los sujetos dudosos. En adelante, a cada uno *un* órgano sexual, y *uno* solo [*un sexe, et un seul*]. A cada uno su "identidad sexual" primera, profunda, determinada y determinante; los elementos "del otro sexo" que puedan aparecer tienen que ser accidentales, superficiales o, incluso, simplemente ilusorios. [...] Desde el punto de vista del Derecho, esto implica evidentemente la desaparición de la libre voluntad de elegir: ya no corresponde al individuo decidir de qué sexo quiere ser [*quel sexe il veut être*], jurídica o socialmente; al contrario, es el experto quien determina el sexo que ha escogido la naturaleza, y al cual, por consiguiente, la sociedad *debe exigirle* que se atenga. [...] Sin embargo, la idea de que, al fin y al cabo, se debe tener *un* sexo 'verdadero' [*un vrai sexe*] está lejos de haber

efecto, a quien —la masculinidad dominante y el sistema patriarcal al que sirven y reproducen— primero le roban sus devenires es a las mujeres, y a todo aquello socialmente catalogado como 'femenino' y/o no-varón/masculino/viril.¹⁷ Por lo tanto, se trata de conjurar todo reconocimiento dentro de lo Mismo, es decir, dentro del diagrama de relaciones de poder (mega-red de alianzas andromórficas y falocráticas) ya existente:

Lo que quieren las 'voluntades' en Hegel es hacer 'reconocer' su potencia, 'representar' su potencia [*faire reconnaître leur puissance, représenter leur puissance*]. [...] Una concepción semejante es la *del esclavo*: es la 'imagen' que el hombre del resentimiento se hace *del poder*. Es el esclavo quien sólo concibe la potencia [*la puissance*] como objeto de *reconocimiento*, materia de una *representación*, baza de una *competición*, y por consiguiente, quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos. Si la relación amo/esclavo adopta fácilmente la forma *dialéctica* (hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano), es porque el retrato del 'amo' que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato *hecho por el esclavo*, un retrato que *representa* al esclavo [*un portrait qui représente l'esclave*], al menos como se ve a sí mismo (como máximo, un esclavo "arribista"). Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo quien se manifiesta. [...] La potencia 'representada' no es más que *apariciencia* [*La puissance représentée n'est qu'apparence*]. De este modo los filósofos prometen a la voluntad una 'limitación' (limitación racional o contractual) que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la 'contradicción'.¹⁸

La idea de que es necesaria una 'mediación' [*médiation*] pertenece a la *concepción jurídica* del mundo [*conception juridique du monde*] como ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*médiation d'un Pouvoir*] (*Potestas*); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como "la solución", pero como una "solución antagonista".¹⁹

La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero ella invierte la imagen [*mais elle en renverse l'image*]. Sustituye la afirmación de la 'diferencia' como tal por la negación de lo que difiere [*elle substitue la négation de ce qui diffère*]; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro [*la négation de l'autre*]; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación [*la fameuse négation de la négation*].²⁰

desaparecido por completo. [...] Se mantiene, aunque sea difusamente, la creencia de que entre el 'sexo' y la 'verdad' existen relaciones complejas, oscuras y esenciales (no sólo en la psiquiatría, el psicoanálisis o la psicología, sino también entre la gente de la calle). [...] En el lugar de cruce de estas dos ideas (que no puede haber confusión en torno al sexo, y que nuestro sexo encierra lo que hay de más verdadero en nosotros mismos), el psicoanálisis ha enraizado su vigor cultural. [...] Cuando Alexina redacta sus memorias no se encuentra lejos del suicidio: ella sigue sintiéndose *sin un sexo determinado* [*sans sexe certain*]. Cf. asimismo *La voluntad de saber*, p. 40) y *El misterioso hermafrodita*, p. 47-49). En *Los Anormales* Foucault recuerda que lxs hermafroditas eran acusadxs de pacto satánico, torturadxs (obligadxs a confesar su supuesta culpabilidad) y enviadxs a la hoguera.

¹⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 278: «A quien primero le roban el cuerpo es a la joven: "no pongas esa postura", "ya no eres una niña", "no seas marimacho", etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una 'historia' o una pre-historia, es a la joven. [...] La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa».

¹⁸ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 11; p. 94.

¹⁹ DELEUZE, *Deux Régimes de Fous*, p. 175.

²⁰ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 224.

Se trata entonces no de una mera actitud metódica, epistemológica o "teórica", sino de un *modus vivendi* y de un *modus agendi*, de todo un *êthos* filosófico-político que consiste en no identificarse ni dejarse significar, en no hacerse reconocer, representar ni interpretar, en no dejarse totalizar ni en lo político ni en lo psico-sexual (y toda psico-sexualidad es política, a la vez que toda política muerde y se incardina necesariamente en lo psico-sexual y deseante). A propósito de esto, Foucault decía en el año 1982:

Pero si la 'identidad' deviene el mayor problema de la existencia sexual, si las gentes piensan que deben "desvelar" [*dévoiler*] su "identidad propia" (y que esta identidad debe llegar a ser la ley, el principio, el código de su existencia), si la cuestión que perpetuamente plantean es: "¿Esto es acorde con *mi* identidad?", entonces pienso que retornarán a una especie de ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional [*a une sorte d'éthique tres proche de la virilité hétérosexuelle traditionnelle*]. Si debemos tomar una posición respecto de la cuestión de la 'identidad', debe ser en tanto que somos seres únicos [*nous sommes des êtres uniques*]. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de *diferenciación*, de *creación*, de *innovación* [*rappports de différenciation, de création, d'innovation*]. Es muy fastidioso ser siempre el mismo.²¹

Ahora bien, bajo la condición de que "no identificarse" no implique entonces no comprometerse, o aspirar a una posición des-ideologizada, neutral, imparcial, pura, a salvo de las "contradicciones", sino todo lo contrario: a condición de que *psico-politizar* implique hacernos *otro* tipo de preguntas, fabricarnos *otro* tipo de problemas, maquinando *otra* analítica del poder, para que en adelante ya no haya que pasar por la dinámica (irremediablemente patriarcal) de las guerras, los antagonismos y las contradicciones, siempre pasibles de ser divididas jerárquicamente en "primarias y secundarias" (enredando los conflictos en sub-tramas o atolladeros interminables), y siempre llevadas a cabo en pos de la búsqueda de *reconocimiento* (dentro del diagrama de poder existente) dentro del juego ficticio y ya trucado de antemano de las mayorías y las minorías.²² Se trata de fabricar otra cosa en su lugar, que respire, que esté viva, que ya no sea ni el producto de un culto a la muerte y al heroísmo, ni el producto de una concepción polémica, bélica y viril (andromórfica y falológica) de las relaciones, de las sociabilidades, de los afectos, los cuidados, las crianzas, las imágenes, etc.; se trata de fabricar otra cosa que esté atravesada por un deseo de *auto-emancipación* permanente. Suscitar y hacer proliferar por todos lados y de manera colectiva (sustrayéndose a las prácticas representativas y de reconocimiento) máquinas críticas, máquinas de guerra y de lucha (agenciamientos colectivos liberatorios) con las cuales intervenir en la realidad con vistas a transformarla revolucionariamente.

Un ejemplo de ello es el GIP (Grupo de Intervención sobre las Prisiones), que ha producido colectivamente tanto sus expresiones públicas activas y positivas (vía publicaciones, manifiestos) como sus activaciones y articulaciones internacionalistas (por ejemplo, con los *Black Panthers*, o a propósito del asesinato de George Jackson a manos de la policía y los guardia-cárceles, o a propósito de los presos y sus familias en

²¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 739.

²² Contra la imagen de la *guerra* (y la represión) como analítica explicativa de la Historia, cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 16-17; p. 41.

Francia);²³ otros ejemplos son la clínica La Borde, la cooperativa auto-gestionada del CERFI (Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales), el GIA (Grupo de Información sobre los Asilos), el GISTI (Grupo de Información y Sostén de los Trabajadores Inmigrantes), el GIS (Grupo de Información de Salud).

Contra el proyecto hegemónico e identitario de re-territorializar y re-codificar (axiomatizar) las potencias colectivas bajo *totalidades orgánicas* (bajo el modo estatal de organización social), se tratará en cambio de suscitar y producir *vitalidades no-orgánicas*, otros cuerpos colectivos que sean *an-orgánicos* pero consistentes. Fugarse, pero *produciendo* al mismo tiempo la fuga en los demás. Huir, pero mientras se huye *hacer huir* al sistema por un cabo, por un borde (por sus márgenes); es como desentramar una red de relaciones tirando de uno de sus hilos, ese que nos arrastra (y a través del cual deshacemos la trama); es como hacer que reviente un caño por la emisión súbita de unos flujos de potencia que nos transportan (y que lo hacen estallar desde dentro).²⁴ Desorganizar el orden de organización actualmente existente (porque es una estafa invivible) para crear algo nuevo: para crear ya mismo, *aquí y ahora*, aquella organización social (sociedad) igualitaria y emancipatoria en la que deseamos vivir (sin relegarla a un supuesto futuro de la revolución). Esa tarea colectiva, directa y co-organizada es, como nos dice Foucault, la de «producir algo que aún no existe y que no podemos saber ni cómo ni qué será» (*nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera*).²⁵

Es en este sentido que Deleuze y Foucault (en su entrevista conjunta de 1972 sobre *Les intellectuels et le pouvoir*) apuntan contra la noción de 'reforma', planteando que «la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita» (*la notion de réforme est si bête et hypocrite*), y postulaban la necesidad avanzar más lejos en nuestras teorías y en nuestras prácticas políticas, produciendo «una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, esté determinada a *poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía*».²⁶ Lo parcial, lo local, lo minoritario han de maquinar esa potencia revolucionaria (no reformista) *diferencial* capaz de hacer temblar la *totalidad* (poderes y

²³ Cf. GIP, *Intolérable III: Le assassinat de George Jackson*, p. 41-61. Cf. asimismo, ERIBON, *Michel Foucault*, p. 232, y HEINER, "Foucault and the Black Panthers". Cf. asimismo, JACKSON, *Soledad Brother. Cartas de prisión* (publicado en 1971 con un prólogo de Jean Genet, integrante del GIP). Deleuze y Guattari retoman el gesto de George Jackson en *L'Anti-Œdipe* (p. 329-330) como ejemplo de la línea de fuga.

²⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 93: «Aquellos que están insertos e implicados en ciertas relaciones de poder pueden (*en sus acciones, en su resistencia y en su rebelión*), escapar a esas relaciones, transformarlas, en fin, dejar de ser obedientes [*leur échapper, les transformer, bref, ne plus être soumis*]». Cf. DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 47: «Fugar [*Fuir*] no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción: no hay nada más activo que una fuga [*rien de plus actif qu'une fuite*]. Fugar es *hacer fugar* [*faire fuir*], no necesariamente a los demás, sino hacer que algo fugue, hacer fugar un sistema [*faire fuir un système*] como se agujerea un caño. [...] Fugar es trazar una línea [*tracer une ligne*], líneas, toda una cartografía. No se descubren mundos más que a través de una larga fuga quebrada [*une longue fuite brisée*]». Cf. asimismo: DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 239: «La gente honesta me dice que no hay que fugarse [*ne faut pas fuir*], que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr "reformas". Mas el revolucionario sabe que la fuga es revolucionaria, pero bajo la condición de arrancar el mantel, o de hacer fugar un cabo del sistema; pasar el muro [*la fuite est révolutionnaire, à condition d'entraîner la nappe ou de faire fuir un bout du système; passer le mur*]».

²⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 74.

²⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 309.

jerarquías), pero sin perder en el proceso su carácter parcial, local, minoritario (sin devenir ellas mismas, en su lugar, una nueva totalidad).

Precisamente, ambos consideran que son no únicamente los grandes movimientos de masas, los grandes grupos o conjuntos estadísticos y mayoritarios, sino también los conjuntos, grupos y movimientos *minoritarios* (que no son lo mismo que las "minorías"), con sus luchas ácratas parciales, inmediatas,²⁷ autónomas y locales (pero abiertas a la transversalización y al internacionalismo), quienes emplazan hoy *nuevos modos* de luchas «contra las formas de poder, de imposición y de control que se ejercen sobre ellos»; es el caso, por ejemplo, de «las mujeres, los prisioneros, los enfermos en los hospitales, los homosexuales» (lista que nunca es cerrada sino completamente extensible). Y además, afirmaban que estas luchas devienen revolucionarias «a condición de ser radicales: sin compromisos ni reformismos [*sans compromis ni réformisme*], sin tentativas para modelar el mismo poder, consiguiendo como máximo un "cambio de titular"». Ni reformismo, ni progresismo, ni humanismo, ni tecnoburocratismo, ni partidocratismo, sino la «*action révolutionnaire*».²⁸ Es por eso que

si se tratase simplemente de cambiar "la conciencia" de la gente, bastaría con publicar periódicos, revistas y libros, o atraer a algún productor de radio o televisión. Lo que queremos es cambiar la 'institución'. [...] *El humanismo* consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución. *El reformismo* consiste en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. *La acción revolucionaria* se define, por el contrario, como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución: ataca a las relaciones de poder allí mismo donde son el instrumento, la armazón, la armadura.²⁹

Y, simultáneamente, es también por eso que

no debe sorprendernos que resurjan todo tipo de cuestiones minoritarias, lingüísticas, étnicas, regionales, sexistas, juveniles, no sólo a título de arcaísmo, sino bajo formas revolucionarias *actuales* que ponen en cuestión, de forma enteramente *inmanente*, la economía global de la máquina y los agenciamientos de Estados nacionales [*l'économie globale de la machine et les agencements d'Etats nationaux*].³⁰

En esta misma senda —refiriéndose al movimiento feminista contemporáneo—, Félix Guattari decía en 1977 que «han aparecido estructuras de organización femeninas más independientes, que *no reproducen los tipos de jerarquía* (las chicas dicen que, a diferencia de los chicos, ellas no sienten la necesidad de organizarse de la misma manera; así, pues, han desarrollado *una nueva forma de organización*)».³¹ Ahora bien, en el año 1969 Deleuze nos decía —surcando la misma línea que la crítica de Foucault contra el

²⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 226: «Son luchas 'inmediatas' por dos razones. En estas luchas, la gente critica instancias de poder que son las más cercanas para ella [*les plus proches d'eux*], y que ejercen su acción sobre los individuos. No van detrás del "enemigo principal", sino del enemigo inmediato [*l'ennemi immédiat*]. No esperan encontrar una solución a sus problemas en una fecha futura (es decir, en una promesa de liberación, de revolución, en el fin de la lucha de clases). Por relación a una vara teórica de explicación o a un 'orden' revolucionario que polariza al historiador, se trata más bien de luchas *anarquistas* [*ce sont des luttes anarchiques*]».

²⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 315.

²⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 231.

³⁰ DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 176.

³¹ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 319.

humanismo y la tecnocracia— que el reformista y el tecnócrata son aliados, cómplices y amigos naturales del déspota y del tirano; pues todos extraen, a su manera, sendos beneficios y privilegios de poder y dominio al conservar y reproducir el orden diagramático de relaciones (de poder) ya existentes y dominantes:

Hay pues dos errores, que en realidad son el mismo: el del reformismo (o la tecnocracia), que pretende promover o imponer ajustes parciales [*aménagements partiels*] de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas. Y el del totalitarismo, que pretende constituir una totalización de lo significativo y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento; por esto el tecnócrata es el amigo natural del dictador [*le technocrate est l'ami naturel du dictateur*] (computadoras y dictadura). Pero el revolucionario vive en la brecha [*l'écart*] que separa el progreso técnico de la totalidad social, inscribiendo allí su sueño de revolución permanente [*y inscrivant son rêve de révolution permanente*]. Y este sueño es (por sí mismo) acción, realidad, *amenaza efectiva sobre todo orden establecido*, y hace posible [*rend possible*] aquello en lo que sueña. [...] Es propagando el resentimiento como el tirano se hace con aliados [*alliés*], es decir, con esclavos y sirvientes [*des esclaves et des servants*]; únicamente el revolucionario se ha liberado del 'resentimiento' (por medio del cual siempre se participa y se obtienen beneficios de un orden opresor).³²

Por su parte, Guattari (que militó junto con Foucault en el CERFI, dentro del 'Grupo Genealogía') nos decía en *Líneas de fuga* (1979) que hay dos prácticas políticas y organizativas que hay que poner en cuestión ya mismo: «Son el reformismo institucional *sin* horizonte revolucionario y los movimientos revolucionarios *sin* praxis inmediata de la vida cotidiana, aquellos que deben ser interpelados de manera conjunta». ¿Por qué este doble combate? Porque

cada vez aparece con mayor claridad que, sin lograr *desbloquear la sociedad desencadenando sus fuerzas vivas*, el principal efecto de las reformas timoratas que proponen consiste en irritar a las capas más conservadoras de la pequeña burguesía. Este tipo de reacción constituye por otra parte, estiman ellos, la mejor justificación de su política: se sienten "modernos" contra una derecha y una izquierda que conducen una parte no despreciable del electorado.³³

Los unos y los otros (el reformista y el tecnócrata, el déspota y el tirano), con sus formas, modos y maneras de ejercer el poder y de hacer su *realpolitik* y sus *new deals* no hacen sino obturar la irrupción del *Acontecimiento* y de la línea del *Afuera*: bloquean la irrupción de las fuerzas colectivas vivas, de las líneas de fuga y de las máquinas de guerra contestatarias, de los grupos-sujetos o agenciamientos colectivos de deseo, en fin, del devenir-revolucionario y amazona de todo el mundo.³⁴

³² DELEUZE, *Logique du Sense*, p. 64; p. 179. Cf. asimismo DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 436-437: «El paranoico maquina 'masas' y no cesa de formar grandes conjuntos, de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por "razonable", al invocar fines e intereses colectivos, reformas por hacer (a veces, incluso, revoluciones por realizar). [...] Desde el punto de vista de la catexis libidinal, vemos claramente que *hay pocas diferencias entre un reformista, un fascista* (e incluso, a veces, ciertos revolucionarios), que no se distinguen más que de modo pre-consciente, pero cuyas catexis inconscientes son del mismo tipo, incluso cuando no desposan el mismo cuerpo».

³³ GUATTARI, *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, p. 85; p. 121.

³⁴ FOUCAULT, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, p. 66: «La revolución es un acontecimiento». Cf. DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 176: «¿Por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible [*un nouveau type de révolution est en train de devenir*».

En cambio, todo proceso de auto-emancipación *directa y colectiva* supone que — en el mismo proceso— se revolucionen *también* los propios sujetos revolucionarios: el acontecimiento revolucionario (anarquía coronada) implica la creación *colectiva y colaborativa* de nuevas formas o modos de *producción de subjetivación* humana y de *producción deseante*, adyacentes a la necesaria creación de un nuevo modo de producción y de nuevas relaciones de producción descoloniales, despatriarcales, anti-capitalistas, anti-edípicas, anti-fallos, anti-fiolos. Ya en 1964 Foucault hacía notar que «el patriarcado y la monogamia» definen sincrónicamente a nuestra cultura y a nuestras formaciones sociales, análogamente a como las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el individuo, y las formas de control administrativo de los Estados modernos nos normalizan dentro del «sexo rey», la diferencia sexual y la heteronorma; y unos años después (en 1969) enumeraba «las tres grandes instituciones 'formadoras' [*formatrices*] establecidas por la burguesía: la escuela primaria, el cuartel, el burdel» (*école primaire, la caserne, le bordel*); lo que pone en evidencia que según su propia analítica psico-sexo política ácrata «los prostíbulos funcionan como generadores de sexualidad: son heterotopías sexuales» (*fonctionnent comme des alternateurs de sexualité: ce sont des hétérotopies sexuelles*).³⁵ También en *El Anti-Edipo* (1972) Guattari y Deleuze denunciaban el carácter no sólo capitalista sino patriarcal y colonial del complejo de Edipo y sus derivaciones.³⁶

Aquí se introduce el verdadero problema psico-político: producir nuevas formas de sociabilidad emancipatoria y nuevas subjetivaciones es parte de un mismo proceso de creación e imaginación política. Producir colectivamente una nueva «*gouvernementalité socialiste autonome*» y a la vez una nueva «*subjectivité révolutionnaire*»; problema sobre el que volveremos hacia el final de nuestro trabajo. Pero, ante todo, esta producción de novedad implica un montaje proliferante —horizontal y anti-jerárquico pero confederado de modo transversal y sin un centro *único* de mando y dirección— de todo tipo de «*machines de guerre*» múltiples: máquinas que no son teóricas sin ser a la vez prácticas, políticas, y organizativas.

possible], y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan y trazan un 'plano de consistencia' que mina el 'plano de organización' del Mundo y de los Estados? [...] La cuestión del "futuro" de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no devienen revolucionarios. Está hecha precisamente para eso: *para impedir* la cuestión del devenir-revolucionario de las personas, en todos los niveles, en cualquier lugar [*empêcher la question du devenir révolutionnaire des gens, à tout niveau, à chaque endroit*]».

³⁵ FOUCAULT, *La sexualité, suivi de Le Discours sur la sexualité*, p. 188-189. Para Foucault, el tráfico de mujeres (y especialmente la prostitución) es el «*ilegalisme*» que más fundamentalmente sostiene al actual sistema de poderes falocrático-patriarcales (junto con el narcotráfico y el tráfico de armas). A propósito de ello, cf. además: FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 730 ; *Dits et Écrits III*, p. 392-393 ; *Dits et Écrits IV*, p. 196; p. 325-326 ; *Surveiller et punir*, p. 284-285 ; *Le pouvoir psychiatrique*, p. 111-112. Asimismo, en : FOUCAULT; FARGE, *Le désordre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, p. 6; 21; 133-134; p. 293. En 1975 Foucault decía: «Recuerde el pánico de las instituciones del cuerpo social (médicos, hombres políticos) ante la idea de la unión libre o el aborto» (cf. *Dits et Écrits II*, p. 755).

³⁶ DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 200-201; 206: «Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y vemos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima. [...] Edipo no es tan sólo un proceso "ideológico", sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del hábitat, etc. [...] Todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista* [*dans notre société patriarcale et capitaliste*], que Edipo es algo cierto».

Ahora bien, de las máquinas de guerra (o de lucha) ácratas por imaginar y por construir hay que decir al menos dos cosas: (1) que estas máquinas de guerra ni son una propiedad ni constituyen un principio fundante (no tienen *arkhé*), es decir, *no pre-existen* de antemano, sino que son agenciamientos colectivos auto-emancipatorios o revolucionarios anti-sistémicos que hay que construir junto-con (y no "para" o "ante") los demás, introduciéndolas en todas nuestras prácticas, relaciones, actividades y disciplinas humanas; y (2) que las máquinas de guerra no tienen a la guerra por objeto, objetivo o finalidad (no tienen *télos*), sino que «su objetivo ya no es ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, sino el movimiento revolucionario» (*le mouvement révolutionnaire*), es decir, «el trazado de una línea de fuga creadora [...] dirigida contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados» (*le tracé d'une ligne de fuite créatrice [...] dirigé contre l'Etat, et contre l'axiomatique mondiale exprimée par les Etats*).³⁷ Por eso, «en todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha [*renoncer au combat*], es un vacío de la voluntad [*néant de volonté*] lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte [*un culte de la mort*]». ³⁸ Vacío de la voluntad, divinización del sueño, culto de la muerte: las teorías y discursos que nos hablan sobre la necesidad de reforzar el contrato social (o contrato de ciudadanía responsable), de celebrar nuevos *new deals*, y sobre el deber de salvaguardar a la sociedad estatal bajo el abrigo de una totalidad orgánica superadora.

Estas máquinas de guerra o de lucha (*combat*) revolucionarias ácratas, multicentradas y auto-gobernadas, no implican, entonces, ni una voluntad de vacío (*volonté de néant*), ni una voluntad de destrucción (*volonté de destruction*), del tipo "Patria o Muerte", ni tampoco de divinizaciones, fetichizaciones, idolatrías, burocratismos, y de todo tipo de reconstitución de pequeñas familias, de pequeños Estados, de pequeños jefes y de pequeños gulags (posiciones de trascendencia y de anti-producción en el seno mismo de la inmanencia de los procesos de producción).³⁹ Aquí *combat* se toma en su sentido positivo (no reactivo) y productor de novedad: implica producir y maquinar «esa poderosa vitalidad no-orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y que *enriquece* aquello de lo que engancha» (*Le combat est cette puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la force, et enrichit ce dont elle s'empare*).⁴⁰

Foucault nos hablaba en los mismos términos, pues para él este tipo de máquina de guerra se convierte en auto-emancipatoria cuando deviene una «máquina crítica» (*machine critique*), o sea, cuando «pone en cuestión ciertas relaciones de poder, y tiene (o al menos debería tener) una función liberadora» (*une fonction libératrice*).⁴¹ En efecto, «la teoría no expresa, no "traduce", no "aplica" una práctica: *es una práctica*», pero es una práctica de «lucha contra el poder [*lutte contre le pouvoir*]: lucha para hacerlo aparecer y atacarlo allí donde es más invisible y más insidioso [*lutte pour le faire apparaître et*

³⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p.526; p. 590.

³⁸ DELEUZE, *Critique et Clinique*, p. 166.

³⁹ Operación típica de la dialéctica: «En Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la *religión*, con la *Iglesia*, con el *Estado*, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan conservar piadosamente. La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente» (*la transcendance reste transcendante au sein de l'immanent*) (DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 185).

⁴⁰ DELEUZE, *Critique et Clinique*, p. 167.

⁴¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 644.

l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux].⁴² Forzarlo a aparecer, hacerlo visible y audible bajo el rostro y la voz de *Lo Intolerable*, tal y como manifestaban desde el GIP.⁴³ Denunciar las fuerzas intolerables de mixtificación, inmanentes a discursos, prácticas e instituciones (a modos de pensar y de hacer, a saberes y a poderes, a tipos de relación y a modos de afección).⁴⁴

Pero —y he aquí un componente fundamental de su metabolismo inmanente de funcionamiento— estas máquinas críticas y sus prácticas de lucha no hablan jamás «en nombre de» (*au nom de*)⁴⁵ los otros, sino *al-lado-de* y *junto-con* los otros, en una relación de inmanencia y de *co-organización* con aquellos que luchan y resisten (conjurando la posición de dirigismo, control, gobierno de los otros, representatividad, palanqueo, rosqueo, aparateo, corporativismo, y toda posición de trascendencia); pero también son máquinas *problemáticas* (y no *teoremáticas*) que están abiertas a su propia problematización e interrogación interna (no agitan fórmulas y respuestas ya hechas, prefabricadas). Respecto de sus propias prácticas de activación e intervención política, Foucault decía en 1978 (en sus entrevistas con Ducio Trombadori y con Pasquale Pasquino) y en 1981 (en su entrevista con Christian Panier y Pierre Watte) lo siguiente:

Yo me guardo mucho de hacer la Ley [*Je me garde bien de faire la loi*]. Trato más bien de *plantear problemas*, agitarlos, mostrarlos en una complejidad tal que consiga hacer callar a los 'profetas' y los 'legisladores' (todos los que hablan "por" los demás y "sobre" los demás [*tous ceux qui parlent pour les autres et en avant des autres*]). [...] Lo que yo querría facilitar es todo un trabajo social *dentro del cuerpo mismo de la sociedad y sobre ella misma*. Querría participar en persona en ese trabajo sin delegar responsabilidades [*sans déléguer de responsabilités*] a ningún "especialista" (y a mí mismo menos que a nadie).

[...] Mi papel es verdaderamente el de plantear 'problemas', con efectividad: plantearlos con el mayor rigor posible, con la mayor complejidad y dificultad, a fin de que una solución no surja de improviso de la cabeza de algún intelectual reformador [*intellectuel réformateur*] y ni siquiera de la cabeza del buró político de un Partido [*dans la tete du bureau politique d'un Parti*]. [...] Hay que acabar de una vez con los portavoces [*En finir avec les porteparole*].⁴⁶

Me niego a tomar una posición profética que consista en decir a la gente: "Esto es lo que tienen que hacer", e incluso, "Esto está bien, aquello no". Les digo: "Así es como, *grosso modo*, me parece que suceden las cosas" (pero las describo de tal manera que queden trazadas las vías de ataque *posibles* [*les voies d'attaque possibles*]). Con ello, sin embargo, no fuerzo ni obligo a nadie a atacar. [...] Querría producir 'efectos de verdad' [*effets de vérité*] que sean tales que puedan utilizarse para una batalla *possible*

⁴² FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308.

⁴³ El primer informe del GIP comienza con la siguiente frase: «*Sont intolérables: les tribunaux, les flics, les hôpitaux, les asiles, l'école, le service militaire, la presse, la télé, l'État, et d'abord les prisons*» (Son intolerables: los tribunales, la yuta, los hospitales, los asilos, la escuela, el servicio militar, la prensa, la tele, el Estado, y ante todo, las cárceles) (GIP, *Intolérable I: Enquête dans 20 Prisons*, p. 1). La entrevista con Geneviève Armleder se titula precisamente «*Je perçois l'intolérable*» (Percibo lo intolerable) (cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 203-205).

⁴⁴ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 121: «*La philosophie comme 'critique' nous dit le plus positif d'elle-même: entreprise de démythification*» (La filosofía, en tanto que 'crítica' nos dice lo más positivo de sí misma: es una empresa de desmitificación).

⁴⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308.

⁴⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 86-87. Cf. asimismo, FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 251: «No me considero en modo alguno ni escritor, ni profeta. [...] No tengo la mínima intención de establecer la ley».

[*pour une bataille possible*], conducida por quienes lo deseen, en formas por inventar y organizaciones por definir [*conduite par ceux qui le désirent, dans des formes à inventer et des organisations à définir*]. [...] La acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. [...] Uno no es radical por haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es físico, el radicalismo concierne a la existencia [*la radicalité concerne l'existence*].⁴⁷

La intervención del intelectual como quien da "lecciones" u "opiniones" con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Si uno dijera: "Soy un intelectual y voto por el señor Fulano, y en consecuencia, es preciso que ustedes también voten por él" [*Je suis un intellectuel, je vote pour M. Machin, donc, il faut que vous votiez pour M. Machin*], daría muestras de una actitud que es a mi juicio bastante sorprendente, una especie de jactancia del intelectual [*présomption de l'intellectuel*].⁴⁸

He aquí una verdadera divisa para toda psico-sexo política ácrata que aspire (aquí & ahora, ya mismo, en nuestro presente) a devenir auto-emancipatoria, abolicionista y radical: «*En finir avec les porteparole*». Hay que acabar de una buena vez con los portavoces, con los representantes, con los magistrados, los punteros, rosqueros, aparateadores, lobbistas, dirigentes, jetones, estadistas, profesionales, expertos (y toda esa mirada de papeles, roles y funciones *andromórficas* y *falométricas* de autoridad, admiración y majestad vertical, disimétrica y jerárquica). El patriarcado no es otra cosa que la *mega-red diagramática de relaciones de alianzas de falo-poder*, es decir, el imperio milenario del Falo y de los (de sus) *porteparole*, cuya metamorfosis actual es *bifronte*: porque su rostrificación es a la vez —pero sólo desde hace pocos siglos— estatal y capitalista (operan juntos por *double bind*, con su propio *mythos* y su propio *lógos*: con su magia y su ciencia, con su lazo y su contrato). No es el mundo de la «anarquía coronada» (*anarchie couronnée*) sino el imperio del «Falo Coronado».

Pero, además, en estas tres ocasiones que recién citábamos Foucault nos dice también que son aquellos que experimentan, aquellos que hacen, que actúan y activan, que trabajan, que producen y reproducen quienes *únicamente* están llamados a producir y a rectificar, *por sí mismos*, su propia teoría y elucidación, tanto como sus propias prácticas teóricas y políticas:

las masas no tienen necesidad de los intelectuales para "saber": saben claramente, perfectamente, mucho mejor [*elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux*] que los intelectuales, y lo afirman extremadamente bien.⁴⁹

La táctica consiste en pasar a la acción directa en todos los niveles. En *Il faut défendre la Société* (1976) Foucault bregaba por «la insurrección de los saberes sometidos» (*l'insurrection des savoirs assujettis*), que son precisamente «los saberes de abajo» (*savoirs d'en dessous*), o «el saber de la gente» (*savoir des gens*); es decir, esos saberes que implican una «producción teórica autónoma, no-centralizada» (*production théorique autonome, non-centralisée*), y que por lo tanto «no necesitan del visado de un régimen común para establecer su validez» —régimen de identidad, de reconocimiento y de representación dentro de una totalidad (que se asigna la atribución del valor)—, pero

⁴⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 634.

⁴⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 747.

⁴⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308.

que, sin embargo, son saberes que conjuran y se desmarcan de todo sentido común (*savoirs sans sens commun*)⁵⁰ y de toda redundancia dominante; pues el saber de la gente no es el saber del sentido común (ni el de la llamada razón popular común).⁵¹ Acto seguido, Foucault situaba a su propia posición de genealogista en sintonía con los postulados deleuzeanos referidos a los saberes y a las ciencias «menores» (que posteriormente, junto con Guattari, adquirirán el nombre de *nomadología*, por oposición a las «ciencias mayores» o «ciencias de Estado»):⁵²

La genealogía sería, entonces (con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia), una especie de empresa para romper el sometimiento [*pour désassujettir*] de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico [*capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique*]. La reactivación de los saberes locales —“menores”, diría acaso Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos [*contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques*].⁵³

Por eso quienes integraban esa máquina de guerra/lucha llamada *GIP* no hacían otra cosa que devenir «intercesores» (y nunca esclarecedores ni portavoces ni representantes ni legisladores),⁵⁴ porque su trabajo no era otro que pedir y solicitar a los propios implicados las informaciones necesarias, y luego contribuir a difundirlas inmediatamente junto con ellos: «Estas informaciones no las encontramos en los Informes Oficiales; las pedimos a quienes, por cualquier razón, tienen una *experiencia en la prisión*, o una *relación con ella*».⁵⁵ El objetivo concreto era «que los presos pudiesen hablar por sí mismos» (*instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler*).⁵⁶

Entre diciembre de 1971 y enero de 1972 se sucedieron en las cárceles de Toul, Nancy y Lille una treintena de revueltas. Deleuze interviene con un texto en el que describe cómo el trabajo (y el modo de trabajo) del *GIP* viene a insertarse como una cuña ácrata en medio de esa coyuntura (resistencia y lucha), pues basta únicamente con eso para desacreditar las inquisiciones y extorsiones propias de los funcionarios del poder de Estado, junto con los fantasmas paranoides que éstos echan a correr por el cuerpo social: *GIP* no es ni un simple «grupo subversivo» (como decía el Ministro Pleven), ni tampoco

⁵⁰ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 13-14.

⁵¹ Contra «*la raison populaire commune*», cf. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 178; p. 217. Y contra el Teatro y el Cine como órganos de expresión puestos “al servicio de” la razón popular común (órganos de los poderes dominantes), cf. DELEUZE, Gilles, *Un manifeste de moins*.

⁵² Para una referencia al «saber de Estado» (*savoir d'État*), cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 155.

⁵³ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 16.

⁵⁴ Sobre los intercesores (que son como los ‘precursores sombríos’ de *Diferencia y repetición*), cf. DELEUZE, *Pourparlers*, p. 165-184.

⁵⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 175. Recordemos que en el *GIP* participaban y colaboraban, además de los presos, ex-presos, y sus familias, Jean-Marie Domenach, Michel Foucault, Hélène Cixous, Pierre Vidal-Naquet, Danielle Rancière, Daniel Defert, Jacques Donzelot, Paul Eluard, Claude Mauriac, Jean Genet.

⁵⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 307. Cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 204-205: «*Nous voudrions littéralement donner la parole aux détenus. Notre propos n'est pas de faire oeuvre de sociologue ni de réformiste*» (Queríamos posibilitar literalmente la palabra a los detenidos. Nuestra intención no es hacer una tarea de sociólogo o de reformista); pero también afirma: «*Il y a des choses bouleversantes*» (Hay cosas estremecedoras).

es un grupo «de intelectuales soñadores» (como decía Schmelck, el funcionario más alto del Tribunal de Casación) —dos imágenes contradictorias (*double bind* psico-político y libidinal) que fueron echadas a rodar por el saber-poder estatal (ora son subversivos peligrosos, ora son idealistas inofensivos)—, sino que el GIP es un grupo que «se propone organizar la ayuda exterior activa [*d'organiser l'aide extérieure agissante*], que ante todo debe estar dirigida *por ex-detenedos y sus familias* [*par les anciens détenus et les familles de détenus*], pero que debe reunir [*rassembler*] cada vez más a trabajadores y demócratas». ⁵⁷ Estratégicamente siempre es necesaria la apertura y la transversalización hacia el exterior, la producción de redes y emparrados entre grupos activistas, incluso a nivel internacionalista (lo que ciertamente los coloca ante la posibilidad siempre abierta de que ello los conduzca a toparse con su propia finitud, lo que sólo será vivido como condición de posibilidad para nuevas articulaciones sucesivas); en orden incluso a poder contrarrestar (en varios frentes simultáneos de ayuda mutua) las capturas, las re-codificaciones, las axiomatizaciones y también las extorsiones por parte de los poderes instituidos. Lo mismo ocurría con el CERFI (Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales) y con la revista *Recherches* (su órgano teórico de expresión), que, en tanto que agenciamientos colectivos y auto-gestivos de intervención social e institucional (máquinas críticas), se proponían crear nuevas formas de organización y de gestión *directa* de los problemas colectivos, y de un abordaje en común. Y sabemos que también Foucault participó del proyecto, según lo recuerda la socióloga feminista Liane Mozère (que además participó activamente en las experiencias de la clínica La Borde y del CERFI/Recherches). ⁵⁸ A propósito de ello, y en el mismo sentido, Félix Guattari decía que «no basta con "dar la palabra" a los sujetos afectados (lo que a veces resulta ser un gesto formal e incluso un poco jesuítico)», sino que además «es necesario *crear las condiciones* que posibiliten un ejercicio absoluto, si no paroxístico, de la enunciación». ⁵⁹ Crear las condiciones de posibilidad, hacer que lo que tiene una existencia virtual y real adquiera una existencia *actual*, aquí y ahora, ya mismo, como producto de la acción directa.

Estas palabras de Guattari responden a una coyuntura específica, que también implicaba a Foucault: la revista *Recherches* (vía CERFI) había publicado en marzo de 1973 un número dedicado a la lucha y la militancia de «los y las homosexuales», titulado *Tres millones de perversos, gran enciclopedia de la homosexualidad*; en su realización participaron Foucault, Guy Hocquengem, Fanny y Gilles Deleuze, Félix Guattari, Anne Querrien, Catherine Bernheim, Catherine Deudon, Marie-France, entre muchxs otrxs. Pero la tirada fue inmediatamente prohibida y secuestrada por las autoridades, el domicilio de Guattari fue allanado por la Policía (en su ausencia), y el propio Guattari fue encausado y llevado a comparecer frente a la Justicia como "director responsable" de la revista, acusado de "ultraje a las buenas costumbres". ⁶⁰ Supina absurdidad, puesto que en este tipo de grupos se trataba precisamente *de conjurar* toda posición de liderazgo, dirigismo, jefería, vanguardia; pero la táctica del poder (de la Ley y el Orden) siempre

⁵⁷ DELEUZE, *L'île Déserte*, p. 286.

⁵⁸ Cf. MOZÈRE, "Foucault et le CERFI: instantané et actualité". Liane recuerda que dentro del CERFI se formó el «Groupe généalogie», integrado por Michel Foucault, François Fourquet, Lion Murard, Françoise Paul-Lévy, Anne Querrien y Marie-Thérèse Vernet Stragiotti, entre otrxs.

⁵⁹ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 342; p. 348; p. 351-352.

⁶⁰ El episodio se describe en "Tres millones de perversos al estrado", en: *Revolución Molecular*, p. 342-352.

consiste en pre-suponer, buscar y encontrar en los grupos a individuos responsables, "cabecillas", jefes, capos, dirigentes y representantes, incluso allí donde no los hay (en ese caso, los fabrican *para poder* capturarlos en tanto que tales). A propósito de este procedimiento falo-fascistoide del Estado (el secuestro de la puesta en el espacio común de los saberes y los haceres de los "tres millones de perversos"), vale recordar aquello que Foucault nos recordaba en *Les Anormaux* (1976), en torno a cómo, al menos desde la Revolución Francesa, se procedió a construir la figura del 'anarquista' como «monstruo jurídico» y «enemigo político», y cómo más tarde, ya en el siglo XIX (después de La Comuna de París, de la mano de Esquirol, Lombroso, etc.), se procedió a patologizar y psiquiatrizarse la anarquía; análogamente a cómo el Estado y la Iglesia habían cazado, torturado y asesinado a las brujas desde mucho antes:

Luego de la tercera gran ola de reivindicaciones que sacudió a Europa entre 1848 y 1870-1871 —es decir, la oleada de reivindicaciones republicanas, democráticas, nacionalistas y a veces socialistas—, creo que el *discriminante* que se trató de utilizar y poner en acción fue la 'Psiquiatría', y, de una manera general, la Psicología. [...] Si se puede probar que los movimientos actuales son obra de personas que pertenecen a una clase biológica, anatómica, psicológica y psiquiátricamente *desviada* [*déviante*], tendremos entonces el principio de discriminación [*le principe de discrimination*]. Y la ciencia biológica, anatómica, psicológica y psiquiátrica permitirán reconocer inmediatamente, en un movimiento político, cuál se puede *convalidar* efectivamente y cuál hay que *descalificar*. [...] En Francia, después de 1871 y hasta fines de siglo, la 'Psiquiatría' se utilizará de la misma manera, según ese modelo del principio de discriminación política [y] como "defensa social" [para] la psiquiatrización de la anarquía [*la psychiatrisation de l'anarchie*]. [...] Es lo que Lombroso decía en sus aplicaciones de la antropología. Decía: la antropología parece darnos los medios de diferenciar la verdadera revolución (siempre fecunda y útil) del motín, la rebelión (que son siempre estériles). Casi todos los grandes revolucionarios —proseguía—, a saber, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday y Karl Marx, eran santos y genios, y, por otra parte, tenían una fisonomía maravillosamente armoniosa. En cambio, al contemplar las fotografías de 41 anarquistas de París, advierte que el 31% de ellos tienen estigmas físicos graves.⁶¹

En la conversación junto con Foucault, Deleuze dice: «No existe ya la representación, no hay más que acción: acción de teoría, acción de práctica, en relaciones de conexión o de redes» (*dans des rapports de relais ou de réseaux*); y concluye: «la representación nos provoca risas» (*on se moquait de la représentation*).⁶² Cinco años después (1977), Foucault y Guattari prosiguen con la misma apuesta revolucionaria ácrata en pos de nuevos modos de acción y de organización directos y autónomos (*machines de guerre*), que sean capaces de conjurar toda forma de gubernamentalidad representativa y dirigista, necesariamente basada en relaciones de fuerza o poder en términos de negatividad y guerra (antagonismos y contradicciones), y por lo tanto, en términos de verticalidad, jerarquía, disimetría, y posiciones de autoridad:

⁶¹ FOUCAULT, *Les Anormaux*, p. 106; p. 142-143; p. 225. Para un análisis de la caza de brujas y posesas, cf. *Les Anormaux*, p. 139-160; *Les déviations religieuses et le savoir medical (Dits et Écrits I, p. 624-635)*; *Médécins, juges et sorcières au XVII^e siècle (Dits et Écrits I, p. 753-766)*; *L'extension sociale de la norme (Dits et Écrits III, p. 74-79)*; *Sorcellerie et folie (Dits et Écrits III, p. 89-92)*; y *Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir" (Dits et Écrits III, p. 669-978)*.

⁶² FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308-309.

Conviene desconfiar de toda una temática de la 'representación' [*il faut se méfier de toute une thématique de la représentation*] que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades *individuales* podían estar representadas en la voluntad *general*. Y actualmente es la afirmación (repetida constantemente) de que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, "representa" un poder de Estado, el cual, a su vez, "representa" los intereses de una 'clase'. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementariedades [*complémentarités*], y a veces bloqueos, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye [*ne se construit*] a partir de 'voluntades' (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva [*ne dérive*] de 'intereses'. Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es "independiente", y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso *económico* y las *relaciones de producción*. [...] Las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la 'representación' de los sujetos [*sans avoir à être relayés par la représentation des sujets*].⁶³

Si actualmente el pueblo existe sólo como una masa amorfa, modelada por las representaciones represivas del poder, ello se debe en gran medida a que los movimientos revolucionarios y los movimientos de izquierdas no solamente no han hecho nada para cambiar su situación, sino que además *reproducen en su interior* sistemas burocráticos y represivos muy similares a los del poder. Ellos pretenden hablar "en nombre del pueblo", pero sin tomar ninguna medida que favorezca la cristalización necesaria para gestionar *de manera directa* los problemas cotidianos del deseo.⁶⁴

Hay entonces una gran bajeza, una gran indignidad en hablar y en actuar *por* los otros, *en nombre de o en el lugar de* los otros («*l'indignité de parler pour les autres*»),⁶⁵ indignidad y oprobio que resultan immanentes a toda relación de representación, dado que *conduce* a la erección necesaria de investimentos y posiciones de autoridad, verticalidad y jerarquía (y por tanto, privilegios),⁶⁶ y además *reduce* toda analítica del poder a meros problemas de "reconocimiento" o "represión" (entre voluntades supuestas como libres), y a perpetuos conflictos de negatividad en términos de "contradicciones" dialécticas entre intereses (dos temáticas jurídico-contractuales andromórficas y falocráticas).⁶⁷ Es en este punto que en 1991 Guattari y Deleuze invocaban a Artaud:

⁶³ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 231-232.

⁶⁴ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 243.

⁶⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 309.

⁶⁶ Cf. DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 436-437: «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la 'razón' que habla por los otros, en nombre de los sin voz» (*Ecoutez la grande rumeur paranoïaque sous le discours de la raison qui parle pour les autres, au nom des muets*).

⁶⁷ Cf. DELEUZE, *Lettres et Autres Textes*, p. 172: «Comúnmente el 'contrato' tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales [*le contrat a une fonction qui dépend étroitement des sociétés patriarcales*]: está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación [*dans les relations d'autorité et d'association*] tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). [...] Cuando la mujer entra en un contrato, es "viniendo" hacia los varones [*en "venant" chez les hommes*], *reconociendo su dependencia* en el seno de la sociedad patriarcal [*en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale*]». El texto es de 1961. Un año después (en *Nietzsche et la Philosophie*), Deleuze agrega: «Mientras la mujer ama al varón (mientras es "madre", "hermana", "esposa" del varón), es únicamente la 'imagen'

Artaud decía: "escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos". ¿Pero qué significa *para* [pour]? No es "dirigido a..." [a l'intention de], ni siquiera "en lugar de" [a la place de]. Es: "ante" [devant]. Se trata de una cuestión de *devenir*.⁶⁸

Escribir, hacer literatura, hacer teatro, hacer cine, hacer filosofía, en fin, producir prácticas (dado un trabajo cualquiera) de cara a la intervención y a la activación política concreta, pero siempre deviniendo aquello que se quiere llegar a ser *junto con (ante) los demás*, al ras y al lado de aquellos con quienes se activa, se crea, se organiza, se resiste, se lucha, se vive (fin de todos los directores y de todos los autores y actores);⁶⁹ nunca el devenir-revolucionario o el devenir-Amazona tendrá algo que ver con hablar, actuar, pensar o desear "en representación de" algo o de alguien, ni "en representación de" una causa, grupo, identidad, idea social, plan, modelo, etc.

Foucault tiene una fórmula psico-sexo política para esto: «Aún no se ha guillotinado al Rey»; ni en lo político,⁷⁰ ni mucho menos en lo sexual-deseante (pues en este último caso aún estamos atrapados dentro del régimen andromórfico, falocrático y hetero-normado del «sexo rey»);⁷¹

Neo-arcaísmos: nuestras sociedades patriarcales (estatales y capitalistas) se intitulan a sí mismas como republicanas y democráticas (pues en ellas rige el llamado 'estado de derecho'); se revisten de inclusivas, fraternales, igualitarias y justas (sociedades de hermanos, amigos, compañeros y camaradas co-sujetados mutuamente por la ley y los contratos sociales y sexuales consentidos). Pero en cuanto a su *diagrama* o a su *mega-red* de alianzas de relaciones de poder, las llamadas 'democracias' (más allá de sus diversas actualizaciones) no hacen más que desplegar un mismo y viejo *filum* monarquizante y totalizante; y este diagrama también ha sido heredado por de manera acrítica por el socialismo histórico, el marxismo-leninismo, el trostkismo, el maoísmo, el izquierdismo, e incluso por algunas formas del autonomismo.⁷²

En efecto, la representación es un *modo de relación* (social y deseante) entrampador. Deleuze y Guattari dicen que es una trampa que *produce* aquello que caza: «como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura [*contribue à créer*

femenina del varón [*l'image féminine de l'homme*]; ahí, la potencia femenina permanece encadenada en la mujer [*la puissance féminine reste enchaînée dans la femme*])» (DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 214).

⁶⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 105.

⁶⁹ No debemos olvidar que los conceptos de *autor* y *actor* han pasado del Teatro al Estado desde sus comienzos: Hobbes lo ha dicho directamente al llamar "actor" al representante (soberano o Leviatán) y "autor" a los súbditos, jugando con las etimologías de *prósopon* y *personae* (de donde hace derivar al ciudadano en tanto que *persona civil*). Y es en este sentido que Deleuze — estudiando cómo Carmelo Bene mutila los conceptos de representación, actor, autor, director, etcéteras— considera como partes de una misma empresa revolucionaria la abolición del poder del Teatro (del Teatro como formación de poder) y la abolición del poder de Estado (del Estado como modelo de realización).

⁷⁰ FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir*, p. 117: «Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi» (En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey).

⁷¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 256-269. La entrevista se titula: *Non au sexe Roi*.

⁷² Ello puede verse en la discusión entre Benny Lévy (en ese entonces militante maoísta) y Foucault en torno a la justicia y al tribunal "popular" (*Sur la justice populaire. Debat avec les maos*, de 1972), así como en la entrevista con J.-P. Barou y M. Perrot, titulada *L'oeil du pouvoir* (de 1977).

ce qu'elle capture]». ⁷³ La práctica política de la representación *indirecta*, basada en la posición de autoridad, jerarquía y privilegios, es decir, basada en relaciones (económicas, sociales, sexuales, libidinales, raciales, etarias, capacitistas, cuerdistas, esteticistas, etc.) que aseguran, apuntalan y reproducen la *separación* y la *división* entre dominantes y dominados, directores y ejecutores, gobernantes y gobernados, cúpula y base, arriba y abajo, activos y pasivos, etc., debe ser fuertemente puesta en cuestión, *aquí & ahora*, ya mismo, en todos lados.

3. Devenir-ácrata, huérfano, revolucionario, sin rostro

El problema revolucionario, hoy, consiste en hallar una 'unidad' de luchas puntuales sin recaer en la organización despótica o burocrática del Partido, o del aparato de Estado [sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du Parti ou de l'appareil d'Etat]. Una máquina de guerra que ya no reharía un aparato de Estado [une machine de guerre qui ne referait pas un appareil d'Etat] (Gilles Deleuze, año 1972).⁷⁴

Las máquinas de guerra y sus líneas de fuga ponen en juego *agencements collectifs* creadores: abren nuevos campos de posibles, engendran nuevos mundos ("donde quepan muchos mundos"), nuevas geografías y calendarios, nuevos regímenes de relaciones y de prácticas; son productoras de novedad (diferencia radical), son la potencia colectiva creadora de una nueva tierra y de un nuevo pueblo (sociedad auto-emancipatoria). Son huérfanas, justo como el deseo (inconsciente).⁷⁵

Es en este sentido que Deleuze dice, por un lado, que la «facultad de sociabilidad» tendría como «objeto trascendente» a la revolución y la anarquía,⁷⁶ y por el otro, que «el problema *actual* de la revolución (de una revolución sin burocracia), sería el de las *nuevas relaciones sociales* en las que intervienen las singularidades y las minorías activas, en el espacio nómada sin propiedad ni cercados [*dans l'espace nomade sans propriété ni enclos*]», puesto que «hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre

⁷³ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 559.

⁷⁴ DELEUZE, *L'Île Déserte*, p. 362.

⁷⁵ DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 71-72; p. 371; p. 455: «El inconsciente del esquizo-análisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*Il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]. [...] El inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia. Los Movimientos de Liberación de las Mujeres tienen razón cuando dicen: "No estamos castradas, váyanse a la mierda" [*Nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde*]. [...] Si invocamos al deseo como instancia *revolucionaria* es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés [*d'intérêt*], pero ninguna manifestación de deseo [*de désir*], pues ésta bastaría para *hacer estallar* sus estructuras básicas».

⁷⁶ DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 187; p. 269; p. 356: «La sociabilité, dont l'objet transcendant serait l'anarchie [...] L'objet transcendant de la faculté de sociabilité, c'est la révolution. [...] Les anarchies couronnées se substituent aux hiérarchies de la représentation; les distributions nomades, aux distributions sédentaires de la représentation».

'individuos' sedentarios mediante límites [*bornes*] o cercados [*enclos*], y repartir 'singularidades' en un espacio abierto sin cercados ni propiedades [*dans un espace ouvert sans enclos ni propriété*].⁷⁷

Abolición de todas las fronteras, muros, vallados, cercados, propiedad privada de los bienes y medios sociales de producción (y reproducción), distribución y consumo, y por tanto, abolición de la forma-Estado de organización social, dado que el Estado no sólo pone en juego dispositivos y estrategias de sujeción y gobierno que se hallan en un estado de modulación permanente,⁷⁸ sino que además el Estado es un modelo de realización para la axiomática patriarcal-capitalista (falo-poder);⁷⁹ incluido ese neo-arcaísmo llamado 'Estado orgánico' o 'Estado Pluralista'.

Pero también abolición de toda producción colectiva de subjetivación humana anclada y recentrada en la 'identidad personal', en el personalismo individuante, en el yo/sujeto, en la persona civil, en la subjetivación estatal(izada) y civil(izada), en hacerse un Nombre y un porvenir (*avenir*); puesto que el sujeto que ya somos (y que constantemente quieren hacer de nosotros) «es un producto ya atrapado de antemano».⁸⁰ Somos un producto producido por una tecnología de poder específica; producto que debemos romper, desarmar, desarreglar, desorganizar, quebrar, rasquetear:

El poder disciplinario (y ésta es sin duda su propiedad fundamental) *fabrica cuerpos sujetados* [*fabrique des corps assujettis*], fija con toda exactitud la función-sujeto al cuerpo. Fabrica y distribuye los cuerpos sujetados: sólo es individualizante en el sentido de que *el 'individuo' no es otra cosa que el cuerpo sujeto* [*l'individu n'est pas autre chose que le corps assujetti*].

[...] No se puede decir que el individuo pre-existe a la función-sujeto, a la proyección de una 'psique', a la instancia normalizadora. [...] El individuo *es el resultado* [*l'individu est le résultat*] de algo que le es anterior: el mecanismo, y todos los procedimientos que *fijan* el poder político al cuerpo. Debido a que el cuerpo fue *subjetivado* (esto es, que la función-sujeto se fijó en él), a que fue *psicologizado*, a que fue *normalizado*,

⁷⁷ DELEUZE, *L'île Déserte*, p. 198; p. 201.

⁷⁸ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 6-7; p. 79: «El Estado no tiene esencia [*l'État n'a pas d'essence*]; no es un 'universal', no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una *perpetua estatización* o de perpetuas estatizaciones [*de perpétuelles étatisations*], de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar *de manera insidiosa* las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas [*l'État n'a pas d'entrailles*], y no simplemente en el sentido de que no tenga 'sentimientos' (ni buenos ni malos), sino que no tiene entrañas, no tiene interior: no es nada más que el efecto móvil [*l'effet mobile*] de un régimen de gubernamentalidades múltiples [...]. El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no-existe en grado suficiente. Y la 'razón de Estado' es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica [*une rationalisation d'une pratique*] que va a situarse entre un Estado presentado como 'dato', y un Estado presentado como algo por construir y levantar». La crítica permanente de Foucault contra la forma-Estado también puede rastrearse en su debate con Benny Lévy de 1972 (*Dits et Écrits II*, p. 361), y en sus entrevistas con Quel Corps? de 1975 (*Dits et Écrits II*, p. 756), con Lucette Finas de 1977 (*Dits et Écrits III*, p. 234), y con Dreyfus y Rabinow de 1982 (*Dits et Écrits IV*, p. 229-232; p. 240-241). Foucault experimentó en las revueltas estudiantiles de Túnez la misma impugnación al Estado y a sus instituciones y funciones anexas (cf. *Dits et Écrits IV*, p. 82).

⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 570: «*Ce qu'on appelle l'Etat-nation, sous les formes les plus diverses, c'est précisément l'Etat comme modèle de réalisation [...] L'Etat devient modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste*».

⁸⁰ DELEUZE, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault*, p. 252.

resultó posible la aparición del 'individuo'. [...] Hay que ver la constitución concreta del individuo a partir de determinada tecnología del poder, que es la disciplina.⁸¹

El esquizo-análisis, en tanto que análisis militante y dispositivo anti-jerárquico y anti-edípico (anti-falo y anti-fiolo) para abordar los problemas relativos a la salud mental desde un punto de vista psico-sexo político emancipatorio y liberador, se traza una tarea análoga:

Destruir, destruir: la tarea del esquizo-análisis pasa por la destrucción; toda una limpieza [*nettoyage*], todo un raspado del inconsciente [*curetage de l'inconscient*]. Destruir a *Edipo*, a la ilusión del Yo, al fanteche del *super-yo*, a la *culpabilidad*, la *ley*, la *castración*... Pero no se trata de piadosas destrucciones, tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente 'neutralidad' del analista (pues éstas son destrucciones "a la Hegel": *maneras de conservar*) [*destructions à la Hegel: des manières de conserver*].⁸²

Deshacer la yoeidad y la rostridad existentes, deshacer el sexo humano (capturado en el dispositivo de la sexualidad biunivocizada, dimorfizada, edipizada, genitalizada, falicizada), puesto que se trata de artefactos producidos por las redes de alianzas de saber-poder (falo-poder).⁸³ *Potencia de anarquizar*, es decir, de poner en cuestión todo *arkhé* y todo *krátos*, todo principio de potestad o poder en tanto que autoridad representada; incluidos aquellos poderes y micro-poderes que nosotros mismos ejercemos contra los demás (estando autorizados por nuestros roles, papeles, trabajos y funciones familiares, sociales, institucionales, profesionales, etc.). En efecto, dado que las relaciones de poder se han incardinado en los cuerpos (*ont investi les corps*),⁸⁴ y que por lo tanto penetran en nuestros cuerpos (*passent à l'interieur des corps*)⁸⁵ y en sus intensidades, en nuestros gestos, comportamientos, sexualidades, placeres, afectos, deseos (catexis inconscientes), se trata de luchar contra los falo-poderes en el terreno mismo de nuestra mismísima subjetivación, y es en ese sentido que se trata de «romper la relación consigo mismo, perder su identidad» (*briser le rapport avec lui-même, perdre son identité*).⁸⁶

Dado que los poderes no se contentan con capturarnos y entramparnos al nivel de la conciencia y la ideología (nivel de las necesidades, las voluntades y de los investimentos de interés) sino que, en rigor, *nos capturan primero en el orden del deseo y de la libido*

⁸¹ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 57; p. 59. Cf. asimismo, p. 58: «Advertirán que sería absolutamente falso en un plano histórico (y por lo tanto político) reivindicar los "derechos originarios" del individuo contra algo como el sujeto, la norma, o la psicología. En realidad, el individuo es, desde el comienzo (y por obra de esos mecanismos), sujeto 'normal', sujeto psicológicamente normal [*sujet psychologiquement normal*]. Y, en consecuencia, la des-subjetivación, la des-nominalización, la des-psicologización, implican necesariamente la destrucción del 'individuo' como tal [*la destruction de l'individu comme tel*].»

⁸² DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 371.

⁸³ Foucault y Thierry Voeltzel lanzan sus críticas contra la falocracia que se reproduce tanto en los médicos (ambos tienen la experiencia de haber trabajado dentro de instituciones hospitalarias), como en el campo obrero, como así también entre homosexuales (FOUCAULT; VOELTZEL, *Veinte años y después*, p. 41; p. 70; 91).

⁸⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 759.

⁸⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 228-236.

⁸⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 50.

sexual (nivel de los investimentos inconscientes)⁸⁷ — y los publicistas lo saben mejor que nadie —, se trata de imaginar y producir formas de «individuación *sin* sujeto»,⁸⁸ lo cual implica producir nuevas formas de subjetivación despatriarcales (anti-estatalistas y anti-capitalistas) que escapen y se fuguen (como veíamos al principio con la crítica al hegelianismo) tanto del deseo de identidad (personológica) como del deseo de totalidad orgánica (colectiva); pues si procedemos por desmistificación, comprendemos que desde la perspectiva de las relaciones de poder fácticas, el llamado 'ciudadano' (sujeto universal de derechos universales) no es más que un miembro *imaginario* de un poder soberano igualmente *imaginario*,⁸⁹ y por tanto, un producto ya atrapado de antemano para fabricar su propia anti-producción y la de los demás:

Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo [*de refuser*]. Tenemos que imaginar y construir [*imaginer et construire*] lo que podría liberarnos de esta especie de política de "doble ligadura" [*double contrainte*] que es la individualización y la totalización simultánea de las estructuras de poder [*l'individualisation et totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne*]. El problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al "individuo" de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos [individuo e instituciones] respecto del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado [*libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache*]. Tenemos que promover nuevas formas de 'subjetividad'.⁹⁰

En su curso *Naissance de la Biopolitique*, Foucault estudia hasta qué punto el *homo juridicus* (el ser humano en tanto que persona civil, o sujeto jurídico, o ciudadano *contractualizado* del Estado) y el *homo oeconomicus* (el ser humano en tanto que sujeto económico o capital humano *valorizado* en el Mercado) no se excluyen ni relevan sino que se co-determinan y complementan. Nuestra forma de subjetivación actual es: yo-estatal + yo-empresarial. En efecto, como «el *mercado* y el *contrato* funcionan exactamente uno como el revés del otro», ocurre que «voluntad jurídica e interés se mezclan y entrelazan,

⁸⁷ Aquí se insertan dos de las críticas de Foucault y Deleuze contra los marxismos clásicos. En primer lugar, su desprecio en torno a la relación poder/cuerpos: «*Et, s'il y a des choses très intéressantes sur le corps chez Marx, le marxisme (en tant que réalité historique) l'a terriblement occulté au profit de la conscience et de l'idéologie*» (cf. *Dits et Écrits II*, p. 757). En segundo lugar, su reducción de la economía libidinal/deseante (inconsciente) a la economía de las necesidades e intereses (conscientes): «*Le marxisme a déterminé le problème en termes d'intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts). [...] C'est peut-être que, en termes d'investissements, aussi bien économiques qu'inconscients, l'intérêt n'est pas le dernier mot*» (cf. *Dits et Écrits II*, p. 314).

⁸⁸ DELEUZE, *La Subjetivación*, p. 260. Cf. *asimismo*, p. 252: «No alcanza con decir que hay varios modos de subjetivación, [porque] "sujeto" es una palabra que no tiene importancia. Por eso, cuando se dice que Foucault regresa al final hacia el sujeto, no es así en lo absoluto. Lo que le interesa es la palabra 'subjetivación', pero incluso habría que decir, en última instancia, que 'subjetivación' es necesariamente producción de 'sujetos'. La producción de sujetos es *solo* un caso de subjetivación».

⁸⁹ MARX; BAUER, *Die Judenfrage*, p. 191. El original alemán dice: «*ist das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*» (es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria).

⁹⁰ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 232. A propósito de la Revolución Francesa, Foucault decía que el modelo de sociedad y el modelo de sujeto (ciudadano) que los filósofos, juristas y legisladores (varones) promovieron conducía a «mantener a las mujeres en un estado de *inferioridad* (a pesar de las campañas feministas de Claire Lacombe y Olympe de Gouges)» (*Maintenir les femmes en état d'infériorité (malgré les campagnes féministes de Rose Lacombe et d'Olympe de Gouges)*) (cf., *La sexualité, suivi de Le Discours sur la sexualité*, p. 143).

se engendran uno a otro» (*volonté juridique et intérêt se mêlent et s'entrelacent, s'engendrant l'un l'autre*), razón por la cual

el 'sujeto de derecho' no ocupa el lugar del 'sujeto de interés'; éste último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato: mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es su condición *perpetua* de funcionamiento [*il en est la condition de fonctionnement en permanence*]).⁹¹

Doble *ratio*, pero una y la misma. La *razón de Estado* y la *razón de Mercado* (o la razón del capital) se hallan en una relación de complementariedad subsidiaria y solidaria (*complémentarités*), pero es la primera la que hace real y posible a la segunda (es su modelo de realización). Pero ambas son *ratios* irremediabilmente patriarcales. Y esta doble forma de sujeción inmanente al falo-poder no podría capturar nuestros devenires bajo el esquema del *homo juridicus* (sujeto sujetado al Estado) y del *homo oeconomicus* (sujeto sujetado al Mercado) sin hacer de nosotros, a la vez, una bestia y animal confesional (*bête d'aveu*),⁹² tanto en la iglesia como en el diván, en el cine y la TV, en el periodismo, en el arte, en las redes sociales, y bajo todas las capturas algorítmicas posibles.

A su vez, en su curso sobre *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) Foucault nos decía que hay que desmarcarse completamente de lo que él consideraba una doble manera tosca o grosera de concebir la 'anarquía'; tosquedad doble que consiste en afirmar, por un lado, que para el anarquismo el poder es 'malo' por esencia, y por el otro, que todo proyecto anarquizante de sociedad aspiraría a una sociedad donde se suprima toda relación de poder:

Si definimos a la 'anarquía' de una manera muy grosera [*tres grossiere*] —si la definimos, primero, como la tesis de que el poder es malo por esencia, y segundo, si la definimos como el proyecto de una sociedad donde se suprima, se anule, toda relación de poder—, verán sin duda que lo que les propongo y de lo que hablo es claramente diferente de eso. En primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad sin relaciones de poder. Se trata, al contrario, de poner el no-poder y la no-aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo, bajo la forma de una puesta en cuestión de *todos* los modos conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es "malo" [*mauvais*], sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. [...] La posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía? [*et apres tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable?*]. Se trata de una actitud teórico-práctica concerniente a la no-necesariedad de todo poder [*une attitude théorique-pratique concernant la non-nécessité de tout pouvoir*]. [...] Lo que les propongo sería más bien una especie de anarco-arqueología [*une sorte d'anarchéologie*].⁹³

Pero aquí anarquía (acratismo) no implica jamás individualismo, espontaneísmo, desorden, des-organización (o anti-organización), anti-unificación de los trabajadores, anti-sindicalismo (sálvese quien pueda, *le vent souffle où il veut*); no implica ni un rechazo

⁹¹ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 277-279.

⁹² FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité I*, p. 80.

⁹³ FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 76-77.

abstracto y romántico "al poder", ni la fantasía de que podría haber sociedades "sin poder" (sin relaciones de poder); precisamente porque la relación de poder que ya conocemos y ya experimentamos cotidianamente — a saber, la relación de poder en términos de sujeción, servidumbre, dominación, normalización, disciplinamiento, dirigismo, representación y gobierno de los otros — no expresa la totalidad de las relaciones de poder actuales o posibles: únicamente expresa *un* tipo o modo de relación de poder/fuerza (el modo andromórfico, falocrático y patriarcal), entre muchos otros.

Sin dudas, es bajo este mismo *sentido* y *valor* del 'acratismo' que, desde la década del 60', y según nos lo testimonia Didier Eribon, Foucault se sentía a sí mismo como un «anarquista de izquierda» (*un anarchiste de gauche*), frente a Jules Villemain.⁹⁴

Pero se trata entonces de la 'anarquía' como actitud o posición teórico-práctica y vital (como un movimiento, una duración y un devenir, antes que un 'estado' o una 'identidad' reconocible y fijada), es decir, se trata de la anarquía en tanto que *êthos*, *modus vivendi* y *agendi*, en tanto que diferencia vital, modo de vivir y modo de conducirse, y por tanto de maquinar o componer un determinado campo *colectivo* de fuerzas — que se despliegan en el orden del pensamiento y del deseo (y que son siempre inmediatamente *sociales*) — persiguiendo siempre la línea de fuga auto-emancipatoria permanente. La posición ácrata del pensamiento, de la acción y del deseo (catexis inconscientes de la libido sexual y de campo social) no se encontrará ni se reducirá jamás a una bandera, a unos colores, a *un* grupo u organización, a un *motus* identitario reconocible, totalizable y catalogable, a un Partido, una simbología, un sistema de signos, un dogma, unos clichés, fetiches, ídolos, rostros, cuadros altos, héroes, etcéteras; ni siquiera se trata de una 'identidad' política ya fijada que habría que *asumir*, ni de unos gestos por reproducir, ni de un determinado lenguaje expresivo ante el cual replegarse, ni de un código o clave de interpretación (significante)⁹⁵ dentro de los cuales reducir todos los fenómenos sociales, políticos, económicos, sexuales, etc.

El acratismo pone en juego *maneras* o *modos* (ni esencia ni sustancia ni atributo, sino modalidad) de estar posicionados y de intervenir *en* y *frente* a la realidad actual y cotidiana en la que se vive (pero junto con, al lado de, aquellos con quienes se interviene); un modo de elucidar, resistir y enfrentarse a los poderes (a las relaciones, las prácticas, y las instituciones de poder); un modo de investir el campo social en el que uno vive, ama, activa, produce, trabaja, se enferma, muere; una modalidad del devenir-revolucionario — potestad de todo el mundo en cualquier lugar y por relación a cualquier cosa — que se constituye como una línea de fuga *bajo la condición* de provocar y contagiar simultáneamente y por el mismo movimiento no una vacuola personal y privada de identificación y reconocimiento dentro de la Ley & el Orden (lo que se llama "hacerse un porvenir"), sino de provocar y contagiar una fuga generalizada en los demás, fuga respecto de todas las trampas y capturas (y aparatos de captura) del orden, junto con *el quiebre de todos los códigos, los axiomas y las territorialidades artificiales del poder*: provocar y contagiar el deseo de auto-emancipación permanente, el devenir-revolucionario (devenir-Amazona) de los productores sociales *por los productores sociales mismos* no

⁹⁴ ERIBON, Michel Foucault, p. 219: «Foucault conclut souvent leurs échanges par cette remarque: "Au fond, tu es un anarchiste de droite, et moi un anarchiste de gauche"».

⁹⁵ DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 244-245: «Jamás agua alguna lavaré al 'significante' de su origen imperial. [...] Nunca se impedirá que el significante introduzca su trascendencia [*de réintroduire sa transcendance*] y declare en favor de un déspota desaparecido [*et de témoigner pour un despote disparu*] (que todavía funciona en el imperialismo moderno)».

sólo en el orden de lo *exterior* (revolucionar las condiciones de existencia, trabajo, producción, reproducción, distribución y consumo), sino también en el orden de la *subjetivación* (revolucionar a los revolucionarios). El acratismo activa un devenir cualquiera entre cualquiera (devenir-ácrata como devenir-imperceptible). Es necesario emplazar un doble combate interior y exterior, habida cuenta de que el fascismo está también dentro de nosotros, incardinado en el deseo y en las catexis inconscientes del campo social:

El fascismo se halla dentro de todos nosotros, acosa nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota [*qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite*]. [...] ¿Cómo se hace para no devenir fascista [*ne pas devenir fasciste*] incluso cuando (y especialmente cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo liberar [*débarrasser*] del fascismo a nuestro discurso y a nuestros actos, a nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo expulsar [*débusquer*] el fascismo incrustado en nuestro comportamiento?⁹⁶

«Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus micro-fascismos [*Les organisations de gauche ne sont pas les dernières à sécréter leurs micro-fascismes*]. Es demasiado fácil ser anti-fascista a nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo encarna, que uno sostiene y nutre, que uno incuba en sí mismo [*qu'on chérit soi-même*] con sus moléculas, tanto personales como colectivas [*avec des molécules, personnelles et collectives*].⁹⁷

Tampoco el acratismo está a salvo de engendrar terrores psico-sexo políticos, de incubar moléculas micro-fascistas. Jamás dar por sentado y justificado a ningún poder, a ninguna formación o manifestación de poder, a ninguna relación de poder, a ningún modo de *organizar* y de *ejercer* las relaciones de poder. No se trata del anhelo utópico de abolir el poder — cosa imposible, pues el poder no es ni 'cosa' ni 'esencia' sino ejercicio, relación, efectuación (no existe más que *en acto*)⁹⁸ —, sino del deseo de volver *imposibles* siempre, sistemáticamente, y allí por donde uno pasa y por donde uno permanece (allí donde uno es y deviene), todas las prácticas y las relaciones de poder (las relaciones humanas) en términos de dominación, sujeción, normalización, patologización, integración, disciplinamiento, control, vigilancia, en términos de mando y obediencia, de dirigentes y dirigidos, de directores y ejecutores, de profesionales y no-profesionales, activos y pasivos, superiores e inferiores, arriba y abajo, etcéteras. El fin de todas las jerarquías, disimetrías, verticalidades (productos del falo-poder). Foucault crea un nombre para dicha actitud teórico-práctica ácrata: *inservidumbre voluntaria* e *indocilidad reflexiva*. Proceso de des-sujeción o de individuación sin sujeto:

Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos [*d'assujettir les individus*] (a través de unos mecanismos de poder que invocan una 'verdad'), pues bien, yo diría que la *crítica* es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la *verdad* (acerca de sus efectos de poder) y al *poder* (acerca de sus discursos de verdad). La crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria [*l'art de l'inservitude volontaire*], de la in-docilidad reflexiva [*de l'indocilité réfléchie*]. La crítica

⁹⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 134-135.

⁹⁷ DELEUZE ; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 262.

⁹⁸ FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 255; p. 258.

tendrá esencialmente como función la *des-sujeción* [*La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement*].⁹⁹

Mucho se ha dicho y escrito acerca de la oposición o antagonismo (no sólo teórico sino también práctico e histórico) entre el marxismo y el anarquismo, o entre el socialismo y el acratismo; todo tipo de enfrentamientos, polémicas, rupturas, inquisiciones, espionajes, paranoias, guerras y traiciones se han motivado y llevado a cabo en nombre de dicha división, empezando por la propia disputa Marx vs. Bakunin, promovida por los propios implicados (disputa *an peu fade* que los varones suelen tornar "personal"). Ahora bien, el acratismo que maquinan Foucault, Deleuze y Guattari, es decir, el acratismo como inservidumbre, indocilidad y deseo de des-sujeción permanentes, como reivindicación de esas «diferencias que somos» y de esas «diferencias que hacemos» (*ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons*),¹⁰⁰ no excluye en lo absoluto un uso alternativo de las herramientas ya fabricadas por Marx,¹⁰¹ puesto que,

después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios sin ese desciframiento de las *disimetrías*, los *desequilibrios*, las *injusticias* y las *violencias* que funcionan a pesar del orden de las Leyes, bajo el orden de las Leyes, *a través de y gracias al* orden de las Leyes [*qui fonctionnent malgré l'ordre des lois, sous l'ordre des lois, à travers et grâce à l'ordre des lois*]? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? [...] ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión [*retournement*] de la relación de las fuerzas y el desplazamiento [*déplacement*] definitivo en el ejercicio del poder?¹⁰²

⁹⁹ FOUCAULT, "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]", p. 39.

¹⁰⁰ Didier Eribon toma estas palabras de 1969 como puntales para emplazar su crítica radical contra el psicoanálisis freudo-laciano; cf. ERIBON, *Una moral de lo minoritario*, p. 217-298. Cf. asimismo, ERIBON, *Escapar del psicoanálisis*.

¹⁰¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 752-753: «Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado [*obligé*] a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia 'a pie de página' y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien "que conoce a Marx", que reverencia [*révère*] a Marx, y se verá honrado por las revistas llamadas "marxistas". Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. [...] Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. [...] Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión con aquellos que van a declararse "marxistas", porque juegan esta especie de 'regla de juego' que no es la del marxismo, sino de la "comunistología" [*communistologie*], es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo "se debe" utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado "marxista"». Incluso en torno a la politización de la religión Foucault dice (en su entrevista de 1978 con Baquir Parham en Irán) que «Marx tenía razón [pero] solo en el contexto en el que vivió. Sus afirmaciones deben ser entendidas solamente para el periodo histórico en el que vivió, no como una afirmación general» (FOUCAULT, "Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham", p. 115-116).

¹⁰² FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 69-70.

A condición, claro está, de que procedamos a tomar la caja de herramientas (*boîte à outils*)¹⁰³ marxeana como una más — y sujeta ella misma a una crítica despatriarcal radical — entre muchas otras cajas posibles e igualmente operativas, actuales o por inventar, con las cuales pertrecharse y en función de las cuales *fabricar nuevas* armas y herramientas de resistencia y de lucha que sean eficaces, pero siempre con la finalidad de intervenir en el mundo contemporáneo en el que se vive, de revolucionar completa y permanentemente (y siempre en sentido auto-emancipatorio directo y colectivo) la *actual* economía de las relaciones de poder patriarcales estatales y capitalistas

4. Inventar colectivamente una gubernamentalidad auto-emancipatoria (ácrata)

Sólo propondré en todo esto un único imperativo, pero éste será categórico e incondicional: "No hacer nunca política" [Ne faire jamais de politique] (Foucault, año 1977).¹⁰⁴

Tal y como hemos intentado problematizarlo a lo largo de nuestro trabajo, la pregunta por la identidad y la identificación políticas no puede más que re-territorializarnos dentro del juego de la totalidad y la totalización, conduciéndonos a políticas (y a clínicas) de reconocimiento e integración (disciplinamiento normalizante) siempre pasibles de ser aplicadas «*omnes et singulatim*» (según el régimen de lo mayoritario); lo que, en rigor, no implica sino una piadosa y hegeliana manera de conservar el orden de relaciones de falo-fiolo poder ya existentes y dominantes. En otras palabras, la pregunta por la identidad y la identificación políticas no puede más que re-territorializarnos (axiomatizarnos y algoritmizarnos) dentro de Lo Mismo: forzándonos a *tener-que* elegir una "opción" dentro del esquema de las supuestas "alternativas" binómicas y excluyentes de representación (los partidos, los símbolos, los significantes y las rostridades de poder), y, por lo tanto, haciéndonos *reconocer* el tablero de juego de la partidocracia y del parlamentarismo patriarcal, con su modo de organización (el Estado-nación) y su modo de producción (el capitalismo).

Ahora bien, es precisamente en este sentido que en 1977 Foucault planteaba categóricamente el imperativo ácrata de *Ne faire jamais de politique*: «No hacer jamás política...»; pero no hacerlo según el *sentido* (y el *valor*) dados a la 'política' dentro del sistema de la partidocracia actual. En efecto, si por 'politizar' entendemos el acto de «re-conducir a las posturas y a las organizaciones *ya existentes...*», entonces politizar «no merece la pena»;¹⁰⁵ lo que no significaba ni apelar a una renuncia a la acción (renuncia a la resistencia y a la lucha), ni a un llamamiento a la despolitización, ni a una cerrazón

¹⁰³ Foucault define el concepto de 'caja de herramientas' en la entrevista *Pouvoirs et stratégies de 1977 (Dits et Écrits III, p. 427)*; pero ya en 1973 había aparecido durante el diálogo entre Foucault y Deleuze, donde éste decía: «Una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante [*Une théorie c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant*]» (*Dits et Écrits II, p. 309*).

¹⁰⁴ FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, p. 6: «*Je ne proposerai donc en tout ceci qu'un seul impératif, mais celui-là sera catégorique et inconditionnel: "Ne faire jamais de politique"*».

¹⁰⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 234.

dentro del individualismo, el irracionalismo, el espontaneísmo, o la apoliticidad, ni mucho menos significaba una invitación a ese oxímoron (hoy reactivado dentro de la política partidocrática y parlamentaria) llamado 'anarco-capitalismo' (anacp y derivados), sino todo lo contrario: "hacer política" implica, para Foucault, suscitar un deseo *activo y positivo* que apela a la potencia de la imaginación, la fabulación, y la creación *colectiva y directa* (ácrata) — llevada a cabo por aquellxs mismxs que se comprometen, que luchan y resisten — de nuevos esquemas de politización y nuevas formas de organización («*d'imaginer et de faire exister de nouveaux schémas de politisation*»);¹⁰⁶ pues es allí donde la creación de una nueva *sociabilidad* y de una nueva *subjetivación* están puestas en juego simultáneamente. Huir, fugar, pero *provocando la fuga creadora generalizada* de todxs lxs demás:

Hay mil cosas que pueden hacer, inventar y forjar aquellos que, habiendo comprendido las relaciones de poder en las que están implicados, han decidido *resistir o escapar* a ellas.¹⁰⁷

Por el contrario, es únicamente dentro del juego político de la partidocracia y del parlamentarismo —del proceso de estatismo continuo (*perpétuelles étatisations*) como modelo de realización para la axiomática del capitalismo— donde pueden plantearse, y donde encuentran su *sentido* (y su *valor*), las preguntas del tipo: ¿Era Foucault un marxista, o más bien era un liberal, o más bien era un progresista reformista, o...? Pero el acratismo, en tanto que posición política auto-emancipatoria radical, en tanto que torsión violenta del pensamiento y de la politización, y en tanto que deseo y devenir, siempre ha de estar abierto al Afuera y a las potencias colectivas de lo intempestivo, a esa poderosa vitalidad no-orgánica social que sólo completa la fuerza con la fuerza; razón por la cual el problema de la identidad y del reconocimiento se tornan falsos problemas, junto con el falso problema de la representación y la representatividad (y de las "traiciones" y los "engaños" de los líderes y gobernantes por relación al pueblo).

La consecuencia directa de ello es la necesaria puesta en cuestión absoluta del discurso de la 'ciencia' *en tanto que discurso de poder* (las ciencias oficiales como mixtos de saber-poder) y del papel o función del 'científico' *en tanto que personificación de relaciones de poder* determinadas; conjurar las capturas de los saberes de abajo, de los saberes de la gente, de las diferencias insumisas e indóciles que somos y devenimos bajo la trampa de las ciencias del Estado y del Mercado (de la *Staats-wissenschaft* a la *Sexual-wissenschaft*), pues estas ciencias y sus verdades científicamente probadas y testeadas no pueden plantearnos y ofrecernos más que falsos problemas, problemas bajos, síntomas de un alma esclava y de una manera baja y vil *de valorar* y *de vivir*. La pretensión de 'cientificidad' siempre fue concomitante de la pretensión de gobernar, representar, dirigir, disciplinar, vigilar, controlar, castigar, normalizar, integrar, re-codificar, axiomatizar; siempre el sabio y el legislador fueron amigos naturales del déspota y tirano:

¹⁰⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 234: «El problema no es exactamente definir una 'postura' política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan *nuevos* esquemas de politización [*d'imaginer et de faire exister de nouveaux schémas de politisation*]. Si 'politizar' significa conducir a posturas y a organizaciones ya hechas, entonces no merece la pena».

¹⁰⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 93.

Georges Dumézil, en unos análisis decisivos de la mitología indo-europea, ha mostrado que la soberanía política o dominación tenía *dos cabezas*: la del rey-mago [*roi-magicien*], la del sacerdote-jurista [*prêtre-juriste*]. Rex y flamen, raja y Braman, Rómulo y Numa, Varuna y Mitra: el déspota y el legislador (el capturador y el organizador) [*le despote et le législateur (le lieur et l'organisateur)*]. Y sin duda esos dos polos se oponen término a término, como lo oscuro y lo claro, lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el "lazo" y el "pacto" [*le lien et le pacte*], etc. Pero su oposición tan sólo es relativa: *funcionan emparejados*, en alternancia [*ils fonctionnent en couple, en alternance*], como si expresaran una división de lo Uno, o como si compusieran una unidad soberana [*comme s'ils exprimaient une division de l'Un ou composaient eux-mêmes une unité souveraine*].¹⁰⁸

Sin embargo, y como veíamos en el apartado segundo, los saberes de abajo o saberes sometidos son también saberes del tipo «anti-ciencias» (*anti-sciences*), que implican todo lo contrario a la reivindicación paternalista de la ignorancia, la candidez, o el no-saber (*non-savoir*); son *anti-sciences* porque aspiran a ejercer el pensamiento «contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como 'científico'»,¹⁰⁹ ya sea en nombre de la salud mental, en nombre del arte, de la política, la economía, la sexualidad, el orden social, etcéteras:

A esta cuestión: "¿Es o no una ciencia?", las genealogías (o los genealogistas) responderían: "Pues bien, lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis (o de tal o cual cosa), una Ciencia. Y si tenemos que hacerle una objeción al marxismo, es que efectivamente podría serlo". [...] ¿No hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia [*l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science*]? ¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren aminorar desde el momento en que dicen: "Yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio"? ¿Qué *vanguardia* teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?¹¹⁰

El trabajo de creación llevado a cabo por las máquinas críticas, por la contra-filosofía («*contre-philosophie*»),¹¹¹ por las anti-ciencias, por las ciencias menores o los saberes de abajo (*nomadología*), no motoriza disputas teóricas o polémicas académicas (entre científicos e investigadores), sino politizaciones operativas con vistas a problematizar y a producir nuevas relaciones, organizaciones y prácticas teóricas, sociales, y sexo-políticas; pero siempre escapando a la *realpolitik*¹¹² y a la *moral-politik*¹¹³ en curso (al orden de saber-poder funcional al patriarcado estatal-capitalista). La actitud y el gesto político de "politizar sin identificarse" (politizar sin partidocratizar), de romper

¹⁰⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 434-435.

¹⁰⁹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 14-15.

¹¹⁰ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 15-16.

¹¹¹ DELEUZE, *L'Île Déserte*, p. 361.

¹¹² Recordemos estas palabras de Marx en una carta (del 23 de febrero de 1865) a Ludwig Kugelmann: «Yo no soy un *realpolitiker*» (MARX; ENGELS, *Obras Escogidas*. Tomo 2, p. 488).

¹¹³ FOUCAULT; VOELTZEL, *Veinte años y después*, p. 85. La «moralo-política» es el equivalente a lo que Foucault llama «la sobrecarga moral y jurídica» (*le surcharge moral et juridique*) (*Dits et Écrits III*, p. 540). Análogamente, constituye aquello que Deleuze la llama «imagen dogmática y moral del pensamiento» (*image dogmatique et moralisante de la pensée*) (*Différence et Répétition*, p. 185; p. 195).

la relación consigo mismo, de producir nuevas subjetivaciones sin-sujeto, están *directamente* relacionados con la crítica a los dogmatismos y cientificismos (así como a los especismos y cuerdisimos), incluso los de tipo marxistizante:

Se puede decir que lo que sucedió después de mayo del 68 (y verosíblemente lo que lo ha preparado) era profundamente "anti-marxista": ¿Cómo los movimientos revolucionarios europeos van a ser capaces de liberarse del "efecto-Marx" [*effet-Marx*], de las instituciones propias del marxismo de los siglos XIX y XX? Tal era la orientación de este movimiento. En esta puesta en cuestión de la identidad marxismo = proceso revolucionario, *identidad* que constituía una especie de *dogma*.¹¹⁴

Hemos intentado mostrar que, desde una perspectiva psico-politizadora ácrata, el problema de la operatividad política de la filosofía de Foucault ya no pasaba por conseguir identificar y por hacer encajar a Foucault (o a Deleuze, a Guattari, o a quien sea) dentro de la grilla conceptual y relacional del sistema partidocrático e ideológico vigente. Y aún más: es desde el momento en que se pretende encajar y entrapar a filosofías como la de Foucault dentro de una ideología de partido — sea por derecha o por izquierda —, es desde el momento en que se intenta incluso reducirlo a una identidad psico-sexo política molarizante, que se vuelve necesario ponerse a buscar (y a encontrar) "cortes" y "etapas" en su producción vital, en su militancia, en sus activaciones. Falso problema de los cortes biográficos del tipo: "Hasta tal año Foucault fue izquierdista revolucionario e incluso anarquista, pero después de tal otro año Foucault realizó un viraje y se volvió liberal (o bien se volvió neo-operaísta, neo-marxista, defensor del Estado)"; o viceversa, para el caso de Deleuze: "En los 70's era revolucionario centrado en el anti-estatalismo, pero luego se reconvirtió al estatalismo, al neo-idealismo, y al keynesianismo" (u operaciones de identificación similares a las que encontramos en Badiou/Georges Peyrol, Zizek, Cacciari, etcéteras).

¿No se trata de tentativas «*un peu fade*» para capturar las líneas de fuga revolucionarias, re-territorializándolas dentro de la Ley & el Orden ya existentes (capturas integradoras y normalizadoras)? El deseo del orden es recapturar dentro de su sistema de la Ley & el Orden a todos aquellos devenires que vienen a fugarnos respecto de la Ley & el Orden (tienden a adjuntarlos como axiomas memorables, como rostridades del poder). En efecto, todavía en su curso de 1982 (*L'herméneutique du sujet*) Foucault había dicho que «algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria» (*la subjectivité révolutionnaire*)¹¹⁵ en tanto que práctica de sí (*pratique de soi*), y por tanto, en tanto que arte mismo de vivir —*l'art même de vivre* (*la tekhnê tou biou*)—; habida cuenta de que el 'arte de vivir' y el 'arte de sí mismo' son idénticos (*art de vivre et art de soi-même sont identiques*). Pero todo ello sin perder jamás de vista que «la práctica de sí se integra, se mezcla, se entrelaza con toda una red de relaciones sociales diversas».¹¹⁶

Ahora bien, ¿cuál fue la función histórica de los intitulados "Partidos Revolucionarios" clásicos, sobre todo de los calcados según el llamado «corte leninista»¹¹⁷ (lo que no deja mejor parado al corte-reformista/liberal)? Hacer oídos sordos al hecho de

¹¹⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 756.

¹¹⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 200.

¹¹⁶ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 197.

¹¹⁷ Sobre el 'corte leninista' cf. GUATTARI, *Psicoanálisis y transversalidad*, p. 212-237.

que «lo personal es político» (como decía Carol Hanisch en 1969);¹¹⁸ es decir, reducir los problemas de la *subjectivité révolutionnaire* a la 'conciencia' y la 'ideología' (y a los engaños y las contradicciones en el nivel de las voluntades, las necesidades y los intereses), reducirlos a la política de la 'represión' y la 'manipulación' (hipótesis represiva), que conducen a la micro-política del acatamiento y la obediencia respecto de la línea vertical del partido, respecto de la indiscutible autoridad de los "cuadros altos", los jefes, los conductores, los líderes, las vanguardias, los burós, los comités jerárquicos, los presidentes, los funcionarios, que también resultan ser los sabios, los pensadores, los legisladores del "¿Qué hacer?", los redactores del programa justo y los videntes de la línea justa (mezcla de servidumbre maquinica y sujeción social). Olvidar que lo personal siempre es político (y que no todo 'lo político' se reduce siempre a 'lo personal') implica convertirnos a la renuncia de la revolución:

Habría que ver cómo la noción de 'conversión' fue convalidada poco a poco —y luego absorbida, lavada y por fin anulada— por la existencia de un Partido revolucionario. Y cómo hemos pasado de la pertenencia a la revolución según el esquema de la conversión a la pertenencia a la revolución por la adhesión a un Partido. Como bien saben, ahora, en *nuestra* experiencia cotidiana —quizá un poco sosa [*un peu fade*], y me refiero *nuestros* contemporáneos inmediatos— ya sólo nos convertimos a la renuncia a la revolución [*au renoncement à la révolution*]; los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución [*ne croient plus à la révolution*].¹¹⁹

Por nuestra parte, consideramos que los intentos de arrancarle a la filosofía y al análisis psico-sexo político de Foucault su 'verdad' ideológica e idiosincrática implican procedimientos requisitorios que Foucault mismo consideraría a la vez como policiales y confesionales. Pues así como los poderes nos convocan *en lo sexual* —"Vamos, anda, cuéntanos cuál es tu sexo verdadero, háblanos acerca de tu sexualidad y del uso que haces de los placeres, cuéntanos qué y quién eres en lo sexual, y te diremos..."—, así también nos convocan *en lo político*: "Vamos, anda, cuéntanos cuál es tu partido verdadero, háblanos acerca de tu verdadera ideología y tu bandera, cuéntanos con qué gobierno simpatizas y a qué doctrina suscribes, dinos a quién votas, y te diremos...". Justo como el comisario que interroga a Irene (el personaje de Ingrid Bergman inspirado en Simone Weil) en el film de Rossellini *Europa '51*: «¿Usted es una comunista?».

El poder viene de arriba, sí; *pero también viene desde abajo y desde los costados*; y esto último (que el falo-poder o el micro-fascismo también se ejerce por y entre plebeyos, amigos, hermanos, camaradas, proletarios, etc.) muy pocas veces se convierte en objeto de problematización, de interrogación, de psico-politización por parte de los propios implicados:

Hay relaciones de poder entre un varón y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay *millares y millares de relaciones de poder* y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, *micro-luchas*, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas *desde arriba* (por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase), hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado *sólo pueden funcionar bien si en la base ya existen esas*

¹¹⁸ HANISCH, "The Personal is Political", p. 76-78.

¹¹⁹ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 200-201.

pequeñas relaciones de poder. [...] Un día utilicé esta fórmula: "El poder viene desde abajo". La expliqué de inmediato pero, por supuesto, como siempre ocurre en estos casos, aparece alguien que recorta la explicación. [...] Si la cuestión del poder se plantea, en efecto, *en términos de relaciones* de poder, y se admite que hay relaciones de "gubernamentalidad" entre los individuos o en una muchedumbre (una red muy compleja de ellas), entonces las grandes formas de poder en el sentido estricto de la palabra (el poder político, poder ideológico, etc.) están necesariamente en ese tipo de relaciones, es decir, las relaciones de gobierno, *de conducción*, que pueden establecerse entre los hombres. [...] En general, la "democracia" (si se la toma como forma política) sólo puede existir de hecho si, en el nivel de los individuos, las familias (lo cotidiano, si se quiere), las relaciones gubernamentales, se produce *cierto tipo* de relaciones de poder.¹²⁰

Los poderes necesitan extraer (extorsionar) de los productores sociales, de nuestros cuerpos, órganos, nervios, músculos, psiquis, capacidades (potencias creativas), no sólo una plusvalía *económica* (que recae sobre los valores *de uso* fabricados con trabajo humano en términos de valor de uso/valor de cambio) sino también una plusvalía *libidinal* (que recae sobre los valores *de deseo*);¹²¹ y en orden a conseguirlo, resulta socialmente necesario producir *en cada quien* una determinada veridicción e identificación psico-sexo política (un *sexaje*);¹²² y no podrían extraer (o extorsionar) lo primero sin lo segundo, por la sencilla razón de que la violencia y la desigualdad psico-sexual es primera (es condición de posibilidad) por relación a las violencias y desigualdades económicas y políticas.

Con relación a esta micro-política inquisitorial y policial de persecución y encuadramiento (que da cuentas de que el poder *también* viene desde abajo y desde los costados), Foucault narra en 1975 y en 1976 sus propias experiencias:

Quando regresé de Túnez (durante el invierno de 1968-1969) en la Universidad de Vincennes era difícil decir lo que fuera sin que alguien te preguntara: "¿Desde dónde estás hablando?". Esta pregunta me provocaba siempre un gran desasosiego [*un grand abattement*]: en el fondo, me parecía una interrogación *policial* [*une question policière*]. Bajo la apariencia de una cuestión "teórica y política", se me planteaba de hecho una cuestión de 'identidad' [*une question d'identité*]. "En realidad..., ¿quién eres?", "Dinos si eres marxista o no, si eres idealista o materialista, profesor o militante", "Muestra tu carnet de identidad, di en nombre de qué vas a poder circular de tal manera que se sepa dónde estás". [...] La pregunta "¿De dónde viene? ¿Acaso es usted marxista?", me parece en definitiva una cuestión de 'identidad', y por lo tanto,

¹²⁰ FOUCAULT, *El poder, una bestia magnífica*, p. 77; 164. Para la idea de que «*Le pouvoir vient d'en bas*», cf. *La volonté de savoir*, p. 12.

¹²¹ GUATTARI, *Plan sobre el planeta*, p. 90; p. 103: «Cada mercado económico "manifiesto" se despliega de forma paralela sobre distintos campos "latentes" de valores maquínicos, de *valores de deseo*, de valores estéticos, etc., que cabría calificar como 'valores de contenido'. De tal modo que la *valorización económica* consciente y "plana" se ve duplicada por unos modos de valorización "profundos" y relativamente *inconscientes*, comparados con los sistemas de valorización intercambistas explícitos. [...] El conjunto de los valores de deseo es reordenado en una economía basada en una dependencia sistemática de los valores de uso respecto a los valores de cambio, hasta el punto de despojar de todo sentido a esta oposición categorial». Por el contrario, las máquinas críticas de las anti-ciencias (el esquizo-análisis incluido) «rechazarán la compartimentación entre valores de cambio, valores de uso y valores de deseo, ya que esta compartimentación constituye uno de los pilares principales de las formaciones de poder encerradas en sí mismas y jerarquizadas, en las que se asientan el capitalismo y la segregación social» (p. 56).

¹²² Tomo el concepto de 'sexaje' de: GUILLAUMIN, "*Práctica del poder e idea de Naturaleza*", p. 46; p. 44.

una cuestión policial [*une question d'identité, donc une question policière*]. [...] En todo caso, saber si el trabajo que hago es aprovechable no dependerá de que se me haya preguntado por mi 'identidad'.¹²³

Ahora bien, esta captura o re-codificación en lo 'personal' y en lo 'identitario' (siempre desde la perspectiva de lo mayoritario y de la política del reconocimiento a él acorde), esta demanda de *veridicción* política y psico-sexual, no tiene otro fin el fin pastoral de reconducir a las líneas de fuga contestatarias (a las anti-ciencias de abajo y a los devenires-minoritarios) a una *axiomatización partidocrática* de tipo centralista, jerárquica, vertical, disimétrica (Falo Coronado) ya demasiado conocida:

Para poder luchar contra un Estado (que no es solamente un gobierno), es necesario que el movimiento revolucionario se procure el 'equivalente' en términos de fuerzas político-militares, en consecuencia, que se constituya como 'Partido', modelado (en el interior) como un aparato de Estado, con los mismos mecanismos de *disciplina*, las mismas *jerarquías*, la misma *organización* de poderes.¹²⁴

En el fondo, podría decirse que en las sociedades contemporáneas, las nuestras, aún existen *dos tipos* de Partidos políticos: los que no son otra cosa que escalones hacia el ejercicio del poder o el acceso a funciones y responsabilidades [*échelons vers l'exercice du pouvoir ou l'accès à des fonctions et à des responsabilités*]; y después "un" partido político, que hace mucho dejó de ser clandestino pero que sigue teniendo el aura de un viejo proyecto que a todas luces abandonó, pero al cual su destino y su nombre continúan ligados, y que es, después de todo, el proyecto de alumbrar un nuevo orden social y suscitar un 'hombre nuevo'. [Pero hoy] funciona interiormente como si se tratara de otro pastorado, otra gubernamentalidad, con sus *jefes*, sus reglas, su moral, sus principios de *obediencia* [*comme une sorte d'autre pastorat, une autre gouvernamentalité avec ses chefs, ses règles, sa morale, ses principes d'obéissance*].¹²⁵

Es evidentemente en este mismo sentido que, según nos recuerda Didier Eribon, Foucault se rehúsa sistemáticamente (y a lo largo de *toda* su vida) a ejercer las potencias del pensamiento, de la acción y del deseo *al servicio de* de la Ley & el Orden (y su Sistema del Derecho y la legalidad); por el contrario, su filosofía y su activación concreta siempre buscó sustraerse (y conjurar en la práctica) a toda función-partido y a toda identificación sexo-política. Conviene citarlo aquí *in extenso*:

Foucault había pensado a finales del verano de 1983, como réplica a las declaraciones relativas a su silencio, aunque eligiendo por sí mismo las modalidades y el momento de su respuesta, en publicar un pequeño opúsculo (en forma de un libro de entrevistas que yo habría realizado con él), en el que deseaba analizar las razones profundas de los fracasos sucesivos de los gobiernos de izquierda en Francia. Lo que les faltaba a los socialistas era precisamente "el arte de gobernar" [*l'art de gouverner*], pensaba Foucault, y quería demostrarlo remontando el curso de la historia.

[...] Había pensado incluso el título de la obra: *La cabeza de los socialistas* [*La Tête des socialistes*] ("Tal vez parezca un poco vulgar, ¿no?", me preguntó, "veremos si lo dejamos o si encontramos otro mejor"). Porque en verdad pretendía llevar a cabo la exploración de las estructuras mentales de "los hombres de partido" [*des hommes de parti*]. Tanto más en la medida en que estaba exasperado, desde un punto de vista más

¹²³ DROIT, *Michel Foucault, entretiens*, p. 58-59.

¹²⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 757.

¹²⁵ FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, p. 202-203.

general, por todos los análisis sumarios que habían surgido aquí y allá, en los años anteriores, sobre el fenómeno totalitario. Decía: "La noción de totalitarismo no es un concepto pertinente. Con un instrumento tan grosero, no es posible comprender nada. Lo que hay que estudiar son los Partidos, la *función-partido*" [*Ce qu'il faut étudier, ce sont les partis, la fonction-parti*]. En efecto, los Partidos le parecían que eran una de las invenciones más nefastas [*les plus nefastes*] del siglo XIX, y en todo caso una de las instituciones más peligrosas [*les plus dangereuses*] de la vida política.¹²⁶

Como se ve, Foucault continuaba merodeando todavía en 1983 (esta vez junto con Didier Eribon) en torno a un problema que ya había introducido en su curso *Naissance de la Biopolitique* en el Collège de France (1979); a saber, que el socialismo carece no de una 'teoría' o de una 'ciencia' de Estado (*une théorie de l'État*), sino de un "arte de gobernar", vale decir, que todavía no ha producido históricamente «una racionalidad gubernamental» (*une rationalité gouvernementale*) plasmada bajo la forma de «una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental».¹²⁷

Sin dudas que el socialismo ha producido una racionalidad *histórica*, tanto como una racionalidad *económica* y una racionalidad *administrativa* —y los llamados 'socialismos históricos' constituyen claros ejemplos—; pero no ha producido una racionalidad gubernamental *propriadamente socialista*: «no hay gubernamentalidad socialista *autónoma*; no hay racionalidad gubernamental del socialismo» (*il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome; il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme*).¹²⁸

Es evidente que esta crítica no es historicista ni académica (ni orientada al pasado ni a un supuesto futuro post-revolucionario "por venir"), sino que tiene como finalidad elucidar el momento *presente*, hacer una crítica de la sociedad actual en la que se vive y en orden a intervenir en ella con las armas de la crítica y de la acción sublevante; esa acción multi-lateral, rizomática y emparrada que siempre parte de un «*JE N'OBÉIS PLUS*» (No obedezco más). O como dicen los, las y loas zapatistas: "¡YA BASTA!":

Las sublevaciones pertenecen a la Historia, y a la vez, se le escapan [*ils lui échappent*]. Es el movimiento mediante el cual un solo individuo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: "No obedezco más" [*Je n'obéis plus*], y arroja a la cara de un poder [*et jette à la face d'un pouvoir*] que estima injusto el riesgo de su vida (tal movimiento me parece *irreductible*). [...] Ese movimiento en el que la vida ya no se canjea más [*ce moment où la vie ne s'échange plus*], en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los seres humanos se sublevan [*les hommes se soulèvent*].

[...] Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los "grandes hombres", sino la de cualquiera [*pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui*]) se introduce en la historia y le da su sople.¹²⁹

Ahora bien, carecer de una gubernamentalidad teórico-práctica propia y autónoma significa que la tradición socialista ha sido — en la práctica teórica y en la práctica política — incapaz de darse a sí misma (*autós*) y de modo directo un *nómos* que sea propio e

¹²⁶ ERIBON, *Michel Foucault*, p. 473-474.

¹²⁷ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 93.

¹²⁸ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 93.

¹²⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 791-793.

independiente; *nómos* propio que fuese capaz de escapar tanto los procesos ya demasiado conocidos de individualización e identificación como a los de totalización (al estilo occidental del «*omnes et singulatim*»). Significa que ha sido incapaz de abrirse a ese Afuera que son los saberes minoritarios, menores y de abajo (múltiples y heterogéneos), a «ese Afuera de la historia que es la sublevación».¹³⁰ Lo que no implica, sin embargo, romantizar y fetichizar lo 'popular' o lo 'plebeyo' *por lo popular mismo* (procedimiento típico de toda social-democracia, progresismo, populismo, neo-estatalismo, y de todo aquello que Guattari llamaba «progresismo-fascista» o «neo-arcaísmo»¹³¹).

Mi proyecto [es] multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. *Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información.*¹³²

De hecho, los socialismos históricos — más amantes de la forma-Estado que de la forma-Comuna —, los partidos obreros, y las vanguardias de izquierda siempre han estado demasiado preocupados por el discurso identitario y representativo, tanto como por el hecho *mayoritario* (como, a su modo, también lo están el progresismo, el keynesianismo, la social-democracia, etc.), por calcarse una 'ciencia de Estado' y una gubernamentalidad acorde con el llamado 'Estado Proletario' (según un *modelo* de Estado cuya forma se ha heredado del siglo XVII/XVIII), que les permitiese gestionar, canalizar y tutelar jerárquica y verticalmente (vía un comando central de tipo pastoral-panóptico) toda emergencia demasiado rebelde de unas líneas de fuga sublevantes proveniente desde las bases (todo eso que llaman "conflictos" y "contradicciones" necesarias). El llamado 'socialismo científico', con el ariete de su materialismo dialéctico, ha reproducido la vieja pretensión y el deseo andromórfico de cientificidad (de convertirse en ciencia mayor o real), ha funcionado como el artefacto *psico-sexo político* para apuntalar el poder falocrático y burocrático de dicho Estado. Socialismo científico + Estado Proletario = saber-poder patriarcal vanguardista, centralista, burocrático, jerárquico, autoritario, bajalínea, aplastador de todos los saberes y poderes de abajo (falológico). Es en este sentido que Foucault nos dice que, en el fondo, el socialismo siempre se montó sobre gubernamentalidades ajenas: el Estado liberal, el Estado de Policía, el Estado hiper-administrativo.¹³³ Su gubernamentalidad no es autónoma sino heterónoma.

Se procede así incluso (y sistemáticamente) en el terreno del arte y de la creación artística; las gubernamentalidades y las ideologías actuales no saben nada de un arte, un teatro, una música, un cine (imágenes-sonidos) *menor* y *ácrata*:

Toda la cuestión gira en torno al hecho mayoritario, puesto que el "teatro para todos", el "teatro popular" [*le théâtre pour tous, le théâtre populaire*], es un poco como la 'Democracia': *apela a un hecho mayoritario [il fait appel à un fait majoritaire]*. Pero ese hecho supone un estado de poder o de dominación, no lo inverso [*Il suppose lui-même un état de pouvoir ou de domination, et non l'inverse*]. [...] La 'mayoría'

¹³⁰ FOUCAULT, *Sublevarse*, p. 87.

¹³¹ En su entrevista con Toni Negri (de 1990), Guattari denuncia al «*progressisme-fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme*» (GUATTARI, *¿Qué es la Ecosofía?*, p. 226).

¹³² FOUCAULT, *Sublevarse*, p. 84.

¹³³ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 93.

[*majorité*] no designa una cantidad más grande, sino ante todo ese *patrón* [*cet étalon*] respecto del cual las otras cantidades, cualesquiera sean, serán llamadas "más pequeñas". Por ejemplo, las mujeres y los niños, los negros y los indios, etc., serán 'minoritarios' [*minoritaires*] en relación al patrón constituido por el Hombre *blanco, cristiano cualquier-macho-adulto-habitante de las ciudades-americano o europeo de hoy* [*l'Homme blanc chrétien quelconque-mâleadulte-habitant des villes-américain ou européen d'aujourd'hui*].¹³⁴

Dos procesos paralelos se conectan; a saber: que en el pensamiento y en la acción políticas (incluida la política psico-sexual), aún no se ha guillotinado al Rey (*on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*), ni por derecha ni por izquierda; y justo por eso, aún no se ha producido una gubernamentalidad socialista autónoma (*il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme*), es decir, de carácter ácrata y anti-jerárquico, movido por una política no capturada en los falsos problemas de la identidad, el reconocimiento, y la representación (anti-Edipo y anti-Falo).

Claro que ante la pregunta de: «¿Cuál podría ser, en verdad, la gubernamentalidad adecuada al socialismo?», sólo resta para Foucault una respuesta de carácter ácrata y anti-dirigista: «Hay que inventarla» colectivamente (*il faut l'inventer*),¹³⁵ en otras palabras: que «el análisis y la crítica políticas están en gran medida por inventar» (*l'analyse et la critique politiques sont pour une bonne part à inventer*).¹³⁶

5. Consideraciones finales

En el presente trabajo creemos haber planteado de una manera suficiente, y apelando tanto a los textos fuentes originales de Foucault, Deleuze y Guattari como a una *psico-sexo politización* igualmente original de los mismos, que resulta posible encontrar y maquinar *en y con* ellos un llamamiento a la creación (por parte de lxs propixs implicadxs) de una nueva sociabilidad, de una nueva subjetivación y de nuevos regímenes de deseo (libido creadora de realidad) ácratas; llamamiento a una *conversion à la révolution* y a *perdre son identité* (subjetivación revolucionaria sin-sujeto), junto con la necesidad de construir una *gouvernementalité socialiste autonome* (gubernamentalidad revolucionaria ácrata) abierta a su propio devenir y a las fuerzas del afuera, abierta a su propia finitud y exenta de toda clase de falologismos, falocentrismos, falocratismos, fiolismos, edipismos, familiarismos, binomizaciones (pseudo-alternativas), y, en fin, capaz de conjurar y abolir todas las capturas patriarcales (estatales y capitalistas) demasiado conocidas. Así, de la mano de aquéllos, hemos encontrado que la necesidad histórica (y psico-política) de producir colectivamente la revolución permanente de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs (auto-emancipación) ha de poner en juego, entonces, todo un arte de vivir colectivamente (*art de vivre*) y un arte de sí mismo sobre sí mismo (*art de soi-même*).

Este componente anárquico contiene tanto virtual como actualmente la potencia capaz de suscitar y de producir en nosotros —contra lo que el sentido común (por derecha y por izquierda) no cesa de afirmar— una brecha: ese pasaje al acto que conduce no al espontaneísmo de unos individuos atomizados y dispersados en mutua competencia por

¹³⁴ DELEUZE, *Un manifeste de moins*, p. 10.

¹³⁵ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 95.

¹³⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 233.

la supervivencia y por el reconocimiento, sino el corte radical, la divergencia diferencial, la brecha inmediata, la fuga directa que provoca y suscita más fugas: el pasaje a la *organización*, a la *acción*, a la *elucidación* y a la *ayuda mutua* revolucionaria y auto-emancipatoria, y por lo tanto, de carácter directa, colectiva, rizomática, transversal, confederada, comunalista, desde abajo. Crear un nuevo pueblo y una nueva tierra, una nueva producción subjetivación y una nueva potencia de sociabilidad.

Pero si nuestros procesos individuales o colectivos de *caosmosis* (en la crítica, en la clínica, en el cine, en la organización política, etcéteras) no activan una radicalidad ácrata, una línea de fuga *quebrada o amazónica* por relación a lo actualmente existente (por relación a la mega-red de relaciones de falo-poder), entonces se coloca en la línea del devenir una simple reproducción de lo mismo dentro de lo mismo: pues «*the master's tools will never dismantle the master's house*».¹³⁷ Y es en este mismo sentido que, en Brasil, Foucault dijo “*Je serais beaucoup plus anarchiste*”, cuando se ponía sobre la mesa la cuestión del poder:

Alguien dijo aquí que los revolucionarios procuran “tomar el poder” [à *prendre le pouvoir*]. Con respecto a esto *yo sería mucho más anarquista* [*Je serais beaucoup plus anarchiste*]. [...] Para los revolucionarios auténticos “apoderarse del poder” [*s'emparer du pouvoir*] significa arrancar un tesoro [*s'emparer d'un trésor*] que se encuentra en las manos de una clase para entregarlo a otra que, en este caso, es el proletariado. Creo que así se concibe la revolución y la “toma de poder” [*la révolution et la prise du pouvoir*]. Pero observemos entonces a la Unión Soviética, un régimen en que las relaciones de poder (en el seno de la familia, la sexualidad, las fábricas, las escuelas) son las mismas que se conocen en Occidente. El problema es saber si podemos, *en el régimen actual*, transformar a niveles microscópicos [*transformer à des niveaux microscopiques*] las relaciones de poder de tal manera que, cuando se produzca una revolución político-económica no encontremos después *las mismas relaciones de poder que ya existen hoy* [*les mêmes relations de pouvoir que nous trouvons maintenant*].¹³⁸

Puesta en marcha de un devenir-ácrata o devenir-Amazona de todo el mundo (devenir virtualmente capaz de constituir nuevos pueblos *sans Etat*)¹³⁹ que no implica, como hemos podido ver, la utopía negativa de una sociedad sin relaciones de poder, como tampoco la utopía autoritaria o de trascendencia (*utopie autoritaire ou de transcendance*) de un Estado orgánico futuro, o de un Estado Pluralista o Proletario que se encargue de gestionar y gobernar hiper-estatalmente (sea en el nombre de Keynes, Marx, etcéteras) la multiplicidad y los márgenes, en un proceso de modulación e integración (captura) perpetuas; *New Deal* que conduce a un nuevo *New Deal* que a su vez conduce... Al contrario, el proceso colectivo directo de crear nuevos mundos (donde quepan muchos mundos) implica una movilización acráticamente organizada de fuerzas y potencias diferenciales capaces de fabular, imaginar y crear *nuevas* formas de organización de las relaciones de poder (*nuevas* relaciones, prácticas, instituciones) auto-emancipatorias y liberatorias, y por tanto, necesariamente despatriarcales y descoloniales, anti-edípicas y anti-fálicas. Sustraerse a la *política axiomática* del Estado, en tanto que modelo de

¹³⁷ LORDE, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, p. 110-113.

¹³⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 642-643.

¹³⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 439: «Las Amazonas, pueblo-mujer *sin Estado*» (*des Amazones, peuple-femme sans Etat*).

realización del patriarcado capitalista: ya sea que dicha axiomática haga tender al Estado hacia su máximo (adjunción de axiomas) o hacia su mínimo (sustracción de axiomas).

Sin tomarlas como si se trataran de calcos o de modelos para armar, la revolución zapatista y la revolución kurda —despatriarcales y descoloniales en su raíz— pueden servirnos como casos vivos de ese movimiento de revolución permanente auto-emancipatoria horizontal, anti-jerárquica, autónoma, independiente, directa y colectiva: la forma-Comuna an-orgánica pero consistente (los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, el confederalismo democrático y el municipalismo libertario) *contra* la forma-Estado,¹⁴⁰ propia de «los planificadores y los proxenetas del sistema actual».¹⁴¹

¹⁴⁰ He abordado y desarrollado esta politización en: Chicolino, *1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistán. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual*, p. 1-13; p. 34-42.

¹⁴¹ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 434.

Referências

- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 2020.
- CHICOLINO, Martín. 1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistan. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual. *Revista Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, n. 17, set. 2020.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Édit. de Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Deux Régimes de Fous*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *L'île Déserte*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Trad. Pablo Ires. Cactus: Buenos Aires, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Lettres et Autres Textes*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du Sense*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Un manifesto de moins. *Arnaud maiset / carnets*, 16 jan. 2019. Disponível em: <https://www.arnaudmaisetti.net/spip/anthologie-personnelle-pages/article/gilles-deleuze-un-manifeste-de-moins-sur-carmelo-bene>. Acesso em: 6 jul. 2023.
- DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault, entretiens*. Paris: Odil Jacob, 2004.
- ERIBON Didier. *Escapar de psicoanálisis*. Trad. Geoffroy Huard de la Marre. Barcelona: Edicions Bellatierra, 2008.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion/Champs, 2011.
- ERIBON, Didier. *Una moral de lo minoritario*. Trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama, 2004.
- FOUCAULT, Michel; FARGE, Arlette. *Le désordre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 2014.

FOUCAULT, Michel; VOELTZEL, Thierry. *Veinte años y después*. Trad. Alfred Sánchez Santiago. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2019.

FOUCAULT, Michel. Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. n. 6, jun. 2019.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Gallimard, Paris, 2012.

FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* (1978), Madrid: Talasa, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n. 2, t. LXXXIV, abril/jun. 1990.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad. Soledad Nívoli. Chile: Catálogo Libros, 2017.

GRUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS. *Intolérable I: enquête dans 20 Prisons*. Paris: Editions Champ Libre, 1971.

GRUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS. *Intolérable III: le assassinat de Jeorge Jackson*. Paris: Gallimard, 1971.

GUATTARI, Félix. *¿Qué es la Ecosofía?*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2015.

GUATTARI, Félix. *La Revolución Molecular*. Trad. Guillermo de Eugenio Pérez. Madrid: Errata Naturae, 2017.

GUATTARI, Félix. *Líneas de fuga*. por otro mundo de posibles. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.

GUATTARI, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

GUATTARI, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad*. Trad. Fernando H. Azcurra. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

GUILLAUMIN, Colette. Práctica del poder e idea de Naturaleza (1978). In: FALQUET, Jules. *El Patriarcado al desnudo*. tres feministas materialistas, Bs. As.: Brecha Lésbica, 2005.

HANISCH, Carol. The Personal is Political. In: KOEDT, Anne; FIRESTONE, Shulamith (Eds.). *Notes from the Second Year: women's liberation*. New York: Radical Feminism, 1970.

HEINER, Brady. Foucault and the Black Panthers. *City*, v. 11, n. 3, 2007.

JACKSON, George. *Soledad Brother. Cartas de prisión. Con introducción de Jean Genet*. Trad. J. Freyre. Caracas: Monte Ávila/Barral, 1971.

LONZI, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina*. Trad. Julio Villarroel. Buenos Aires: La Pléyade, 1975.

LORDE, Audre. *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MARX, Karl; BAUER, Bruno, *Die Judenfrage*. In: MARX; ROUGE, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris: Worms et Cie., 1844.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escogidas. Tomo 2.* ^s/trad. Moscú: Ed. Lenguas Extranjeras, 1950.

MOZÈRE, Liane. Foucault et le CERFI: instantanés et actualité. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n. 13-14, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/leportique/642>. Acesso em: 6 jul. 2023.

SOBRE EL AUTOR

Martín Chicolino

Trabaja como docente e investigador en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Artista sonoro-visual (integrante de [Colectiva Moi Non Plus](#)). Doctorando en *Filosofía Social y Política* (beca CONICET). Su producción filosófica más reciente es: (a) *A 50 años de El Anti-Edipo. ¿El siglo será deleuziano o guattariano? Nolo hoc saeculum nemini* (Director del 'dossier', en: Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, Número 20, pp. 01/51, Argentina). (b) *Sexo-política y Ecosofía en Félix Guattari. La producción de subjetivación y de deseo masculino como problema de ecología mental y social* (en: Revista Reflexiones Marginales, Nro. 73, pp. 01/43, México). (c) *La construcción filosófico-política de la Masculinidad y la Feminidad. O de cómo organizamos la producción de relaciones sociales y sexuales. Subjetivación, sexualidad, y falo-poder* (en: Protrepis. Revista de Filosofía, Nro. 21, pp. 147-199, México). (d) *La política sexual de Kant, Fichte & Hegel (y otros). Matrimonio, Concubinato, Adulterio, Violación y Prostitución en la filosofía jurídico-contractual moderna* (en: Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, Nro. 18, pp. 85-236, Arg.). E-mail: martinchicolino@gmail.com.

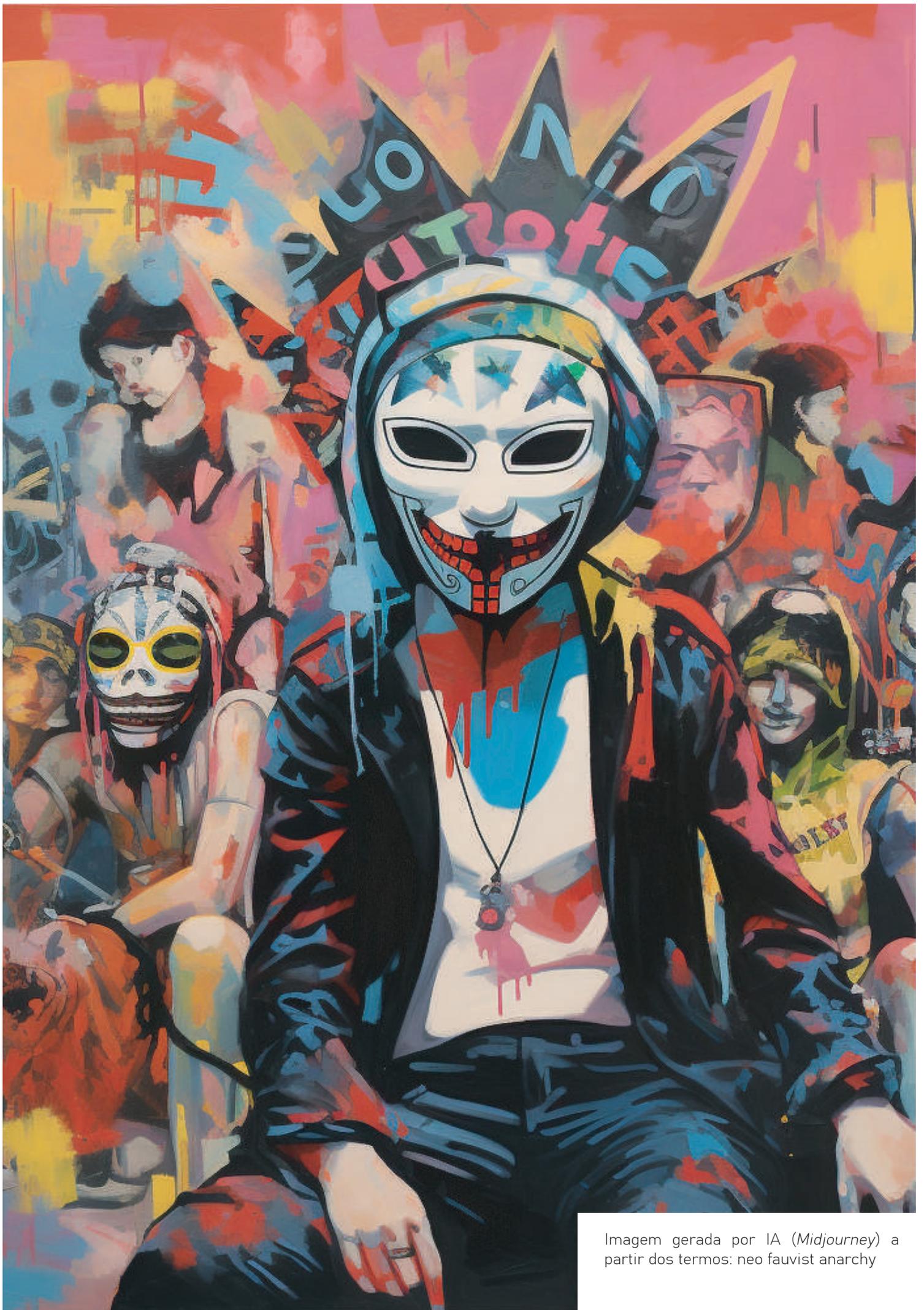


Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: neo fauvist anarchy

RESISTÊNCIA

PARA ALÉM DOS ARQUÉTIPOS

Nilciana Alves Martins (Nil)  [0000-0002-7337-5394](https://orcid.org/0000-0002-7337-5394)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo

Este texto surge da necessidade de reconhecer determinadas trajetórias de vida como experiências que, ao serem apuradas, podem contribuir para a ampliação de nossos horizontes conceituais e práticos em relação às ações que podem ser compreendidas como parte de uma política radical anarquista. Revisitando a perspectiva de Emma Goldman, com base em uma metodologia pensada para a história intelectual e política, destacaremos suas possíveis contribuições para o desenvolvimento de um ativismo que busca promover formas de vida mais autônomas. Ao examinar os vestígios deixados por Goldman, torna-se evidente o caráter itinerante do anarquismo e sua contribuição para um ativismo intrinsecamente vinculado às concepções de corpo e vida como formas de resistência.

Palavras-chave

Emma Goldman; resistência; anarquismo; história intelectual.

RESISTANCE BEYOND THE ARCHETYPES

Abstract

This text arises from the need to recognize certain life trajectories as experiences that, when examined, can contribute to the expansion of our conceptual and practical horizons regarding actions that can be understood as part of a radical anarchist politics. By revisiting Emma Goldman's perspective, based on a methodology designed for intellectual and political history, we will highlight her potential contributions to the development of an activism interested in creating more autonomous forms of life. Through examining the traces left by Goldman, the itinerant nature of anarchism and its inherent connection to conceptions of the body and life as forms of resistance become evident.

Keywords

Emma Goldman; resistance; anarchism; intellectual history.

Submetido em: 31/05/2023
Aceito em: 04/08/2023

Como citar: MARTINS, Nilciana Alves. Resistência para além dos arquétipos. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46387, jan./jun. 2023.



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

Ancestralidade Anarquista

Historicamente, pensar sempre envolveu certos riscos. As ideias são criações demasiadamente humanas, imagem e semelhança da vida em sua complexidade. O pensamento é algo criativamente caótico, apesar de domesticável. Ironicamente, a modernidade que mostrou que "tudo que é sólido se desmancha no ar"¹ nos transmitiu uma forma ainda dogmática de pensar, representar e interpretar as concepções. A busca pela doutrina pesou feito chumbo sobre a história das ideias. A ânsia por encontrar coerência, estabilidade e dureza nas reflexões de um escritor ou nas definições de um conceito gerou um conhecimento histórico mitológico,² isto é, uma prática historiográfica desvinculada da vida e do próprio objeto de pesquisa. Por conta disso, talvez devêssemos resgatar o caráter selvagem do pensamento, rompendo com as noções maniqueístas ao criar ou estudar uma ideia e reconhecendo o perspectivismo que envolve todo ato de pensar.

Ao desbloquear alguns entraves, e nesse quesito é sempre necessária a ação de forças individuais e coletivas, a história intelectual caminha, mesmo que a trancos e barracos, nessa direção. Com isso, encontramos algumas reflexões acadêmicas em torno do pensamento de mulheres como Emma Goldman (1869-1940),³ ainda que de forma emergente e residual quando comparada com temas mais tradicionais. No presente trabalho, onde a própria noção de cânone não tem vez, onde produzimos uma história intelectual aberta aos pensamentos marginais, vulgares, inusitados, criativos, livres e não devidores, a prática e a escrita antidogmática dos anarquistas deixam de ser "delírios

¹ MARX; ENGELS, *O manifesto comunista*.

² SKINNER, *Significado y comprensión en la historia de las ideas*.

³ Emma Goldman nasceu em 27 de junho de 1869, em Kovno (Lituânia), parte do Império Russo. Sua infância, como apontam seus biógrafos, foi marcada pela rigidez de seus pais. Em 1881, fugindo das forças antisemitas, a família mudou-se para São Petersburgo. Nesse período, Goldman começou a trabalhar em uma fábrica para ajudar nas finanças. Foi na capital que ela entrou em contato com obras de autores como Ivan Turguêniev e Nikolai Tchernichevski, fato que influenciou significativamente seu imaginário. Em 1885, emigrou para os Estados Unidos da América e, pouco tempo depois, estreitou laços com os círculos radicais. Ingressou nas fileiras anarquistas através da imprensa e de conferências, contribuindo para muitos periódicos da época. Diante de sua participação no atentado contra o industrial Henry Clay Frick (1892), passou a ser retratada de forma negativa e estereotipada pela esfera pública norte-americana. Um ano depois, foi presa por "incitar a desordem" nas manifestações que ocorreram na Union Square. Após cumprir a pena de dois anos, foi, com a ajuda financeira de companheiros, para Viena. Ali, profissionalizou-se e aproximou-se das reflexões de Nietzsche e Freud. Conheceu também importantes figuras anarquistas: Errico Malatesta e Louise Michel. Em 1900, voltou à Europa e participou do Congresso Anarquista de Paris. Em 1901, foi acusada de matar o presidente McKinley. Fundou a revista *Mother Earth* em 1906, sendo um dos periódicos anarquistas mais relevantes da época. Após o Congresso Anarquista de Amsterdã (1907), tornou-se defensora de um controle de natalidade vinculado às demandas das mulheres pobres, distribuindo escritos e métodos contraceptivos, o que era ilegal e lhe rendeu duas semanas em uma prisão de trabalhos forçados. Em 1917, foi novamente presa, dessa vez devido a sua reivindicação contra o alistamento militar obrigatório. Após dois anos de encarceramento, em 21 de dezembro de 1919, foi deportada para a Rússia, juntamente com mais 200 outros radicais imigrantes. Sua estadia de dois anos na Rússia foi um momento de inflexão. Diante do direcionamento dado pelo X Congresso do Partido Comunista da União Soviética, exilou-se na Inglaterra, fugindo de possíveis repressões. Em 1936, direcionou suas energias para a Guerra Civil Espanhola. Faleceu em 1940, no Canadá.

bestiais”, do que foram comumente acusadas, e passam a ser revisitadas como produções humanas que podem ter algo a contribuir.

Todavia, o que é o anarquismo? Uma teoria política? Uma forma de vida? Uma filosofia? Uma ideologia? Uma cultura política? O caráter plural das ideias e práticas anarquistas parece dificultar uma definição, ou melhor dizendo, abre a possibilidade para múltiplos olhares conceituais. De uma forma ou de outra, não há como negar que o anarquismo foi (e é) a mosca na sopa de muita gente “importante”. Apesar da diversidade performativa, uma coisa parece perpassar todas as manifestações anárquicas: a recusa do poder e seus efeitos. Isso contribuiu para que os anarquistas fossem os responsáveis por críticas precursoras⁴ ao capitalismo, ao Estado e aos mais diversos modelos representativos, como também ao avanço das forças coercitivas sob os corpos e mentes. Nesse artigo, nosso olhar será direcionado a uma anarquista em específico: Emma Goldman.

Goldman foi uma intérprete de seu tempo. Alguém que disputava a modernidade: ressignificava ideias, reivindicava formas desviantes de ser no mundo (uma vida mais autônoma) e que, como todos nós, carregava suas cicatrizes temporais. Compreendendo o anarquismo como uma criação coletiva, nosso objetivo será, através da análise de sua vida e obra à luz da história intelectual e política, resgatar vestígios que sugerem sua contribuição para um anarquismo preocupado com a criação de individualidades e corpos livres, e simultaneamente, atento as condições sociais de classe, gênero, raça e sexualidade. Se hoje esse é um “lugar comum” dentro do anarquismo, o é por conta do empenho de muitas pessoas, entre as quais está, sem dúvidas, Emma Goldman.

Goldman teve uma vida agitada. Disputou as questões socialmente vivas da modernidade com sua melhor arma: as palavras. Era uma mulher atenta ao mundo das letras, sendo leitora assídua de diversas áreas do conhecimento, algumas ainda emergentes em sua época, como é o caso do campo da sexologia. Um universo intelectual marcado por leituras transnacionais que perpassam a literatura, filosofia, política e os discursos científicos da época. O acesso ao conhecimento era uma parte importante do processo emancipatório pensado por Emma Goldman, dessa forma, em sua própria prática reflexiva, ela se mostrou aberta a uma circulação mais ampla de ideias. Goldman buscava analisar as perspectivas teóricas, as artes e a vida no sentido mais abrangente possível.

Essa interdisciplinaridade, e principalmente sua interpretação em torno de Friedrich Nietzsche,⁵ foi alvo de críticas dentro dos círculos libertários até muito recentemente, como sinaliza as afirmações em tom de desprezo de Murray Bookchin⁶ de que “apesar da confissão ideológica anarcocomunista, nietzscheanos como Emma Goldman continuam, em espírito, bem próximos dos individualistas”⁷ e que ela “está longe

⁴ Sendo necessário pontuar que o precursor não é, como muitos insistem em supor, alguém à frente de seu tempo. O precursor é uma minoria, composta por pessoas capazes de captar as inquietações de seu tempo de forma inusitada e desviante, porém ainda confinadas em sua jaula temporal. No presente ensaio, o termo é empregado nesse sentido.

⁵ Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi um filósofo alemão conhecido por suas ideias provocativas e sua crítica à moralidade tradicional, à religião e à filosofia ocidental em geral.

⁶ Murray Bookchin (1921-2006) foi um escritor, filósofo, ecologista e ativista político norte-americano. Ele é conhecido como um dos pioneiros da ecologia social e defensor do “municipalismo libertário”.

⁷ BOOKCHIN, *Anarquismo, crítica e autocrítica*, p. 53.

de ser a pensadora mais competente do panteão libertário".⁸ Se ecos de uma busca por um purismo teórico infundado ressoam até hoje, há de se imaginar o porquê de no século XX Goldman ter dito que lidava com olhares reprovadores, possivelmente por sua *perspectiva mestiça*,⁹ fruto de experiências e de redes intelectuais plurais, como veremos no decorrer do presente ensaio.

Em sua autobiografia,¹⁰ publicada em 1931, Goldman relatou episódios que remetem a essa questão. Tomemos um como exemplo. Em 1895, após sua prisão na sombria *Blackwell's Island*, ela viajou para Viena com o objetivo de angariar o diploma de enfermeira e parteira. Durante sua estadia, ela se aproximou da literatura e das artes que corriam na capital, tendo a oportunidade de ler Friedrich Nietzsche e ouvir as conferências de Sigmund Freud. A ousadia e a força da escrita poética de Nietzsche a atraíram fortemente.¹¹ Ao trocar correspondências com seu amante Ed sobre essa nova descoberta, Goldman não encontrou reciprocidade, pois ele não compreendia os motivos dela gastar tempo com o que denominou "leituras frívolas".¹² Um olhar, no mínimo, relutante diante das novidades teóricas produzidas por outros espaços de experiência. Possivelmente, o fato de as boas novas terem sido indicações de uma mulher influenciara sua decidida recusa. Uma mulher que vai além das leituras recomendadas poderia parecer ousada demais para o espírito da época, podemos supor.

Vejamos outro exemplo ainda mais simbólico. Em uma conversa, durante um encontro que ocorreu quando Emma já estava de volta aos Estados Unidos, Ed, P. Yelineck¹³ e James Huneker¹⁴ tomaram por tema Nietzsche. Ali, Goldman resolveu expressar seu "entusiasmo pelo grande filósofo-poeta"¹⁵ o que, de imediato, surpreendeu Huneker que reagiu afirmando que não sabia que ela tinha interesse em algo "que não fosse a propaganda".¹⁶ Nesse caso, ele parece reproduzir algo enraizado no senso comum: a ideia de que os defensores de uma causa geralmente se limitam à leitura de textos relacionados à sua corrente específica. O que não é propriamente uma mentira. Entretanto, ao responder a Huneker que seu espanto se dava por ele não saber "nada sobre anarquismo",¹⁷ Goldman propõe um anarquismo aberto a experiências e redes intelectuais mais amplas e preocupado com a criação de novos valores, novas individualidades, tarefa essa que poderia se beneficiar da produção de Nietzsche.¹⁸

⁸ BOOKCHIN, *Anarquismo, crítica e autocrítica*, p. 60.

⁹ "Perspectiva mestiça" é um termo cunhado durante o processo de escrita deste ensaio. Nosso objetivo foi fazer referência às construções intelectuais de Emma Goldman, as quais são fruto de experiências e de redes intelectuais plurais. No entanto, as reflexões sobre as noções de "mestiço" e "mestiçagem" não são parte do léxico político-filosófico da autora, tendo sido desenvolvidos pela historiografia do sul global contemporânea.

¹⁰ GOLDMAN, *Viviendo mi vida*.

¹¹ GOLDMAN, *Viviendo mi vida*, pp. 202-203.

¹² GOLDMAN, *Viviendo mi vida*, p. 203. Todas as citações diretas dessa obra são traduções livres da autora.

¹³ P. Yelineck foi um pintor.

¹⁴ James Huneker (1857-1921) foi um crítico musical, escritor e ensaísta americano, conhecido por sua abordagem subjetiva e provocadora à crítica de música e arte.

¹⁵ GOLDMAN, *Viviendo mi vida*, p. 225.

¹⁶ HUNEKER *apud* GOLDMAN, *Viviendo mi vida*, p. 225.

¹⁷ GOLDMAN, *Viviendo mi vida*, p. 225.

¹⁸ GOLDMAN, *Viviendo mi vida*, p. 225.

Ao analisar a construção das linhas argumentativas da escrita goldminiana,¹⁹ percebemos uma *perspectiva mestiça*, isto é, encontramos críticas, apropriações, concessões e ressignificações de outros pensadores somados ao caráter original de suas próprias experiências e ideias. Dessa forma, não se trata de enquadrar Emma Goldman como uma nietzscheana, stirneriana ou qualquer coisa do gênero. Ela era uma mulher que criava suas ideias e práticas baseando-se nas suas próprias experiências, tomando posse, ressignificando, disputando e desviando as mais diferentes ideias espalhadas em seu tempo. Dessa forma, Goldman rompeu com o arquétipo do *propagandista disciplinado*,²⁰ aquele que ao “fazer o dever de casa” torna-se um leitor e reproduzidor acrítico de seus gurus ideológicos.

Outro ponto fundamental para nossa reflexão: a sexualidade. Emma Goldman fez contínuos esforços para trazer essa dimensão para dentro do anarquismo. Partindo principalmente de suas experiências pessoais, mas também de leituras sobre o tema, ela rapidamente compreendeu a centralidade que a sexualidade possuía na vida humana. Muitas vezes, foi obrigada a carregar essa questão praticamente sozinha, encontrando olhares de reprovação dentro das próprias fileiras. A questão sexual, especialmente no que diz respeito às condições das mulheres, é um elemento crucial dentro da perspectiva goldminiana.

Por exemplo, ao analisar a proposta pedagógica traçada por Francisco Ferrer,²¹ Goldman concordou com muitos pontos, escrevendo sobre o tema e palestrando em diversas localidades sobre a importância social da Escola Moderna. Além disso, participou da fundação da *Francisco Ferrer Association*, projeto que contribuiu para a divulgação da pedagogia libertária nos Estados Unidos. Ainda assim, apesar do significativo apoio, Goldman não compreendia seus correspondentes intelectuais como autoridades inquestionáveis e, dessa forma, ela naturalmente ressaltou, em sua análise sobre Ferrer e a Escola Moderna, a necessidade de uma educação propriamente sexual nas escolas,²² ampliando as ideias iniciais do pedagogo espanhol. Definitivamente, o anarquismo é uma construção coletiva!

Para Goldman, a expressão sexual era um “fator tão vital na vida humana quanto o alimento ou o ar”²³, o que a fez olhar com muito bons olhos o periódico *Free Society*,²⁴ defensor declarado da igualdade sexual. Ao conhecer a família Isaak, responsável pela revista, Goldman encontrou camaradas que “levavam suas tarefas muito a sério; mas também sabiam amar, beber e brincar”.²⁵ Esse era um ponto tão crucial que, mesmo

¹⁹ MARTINS, *Entre conceitos e ações*.

²⁰ Neste ensaio experimental, criamos algumas categorias para caracterizar uma parcela existente dentro de alguns círculos reivindicatórios do século XX. Os arquétipos aqui traçados não explicam essas pessoas e agrupamentos em sua totalidade, nem exploram sua complexidade, uma vez que esse não é nosso objetivo. Aqui, os arquétipos são usados como um meio de analogia mais didática para ilustrar como Emma Goldman abordava as questões de sua época, reivindicando a criação de visões e movimentos que abordassem aspectos ainda negligenciados por muitos.

²¹ Francisco Ferrer (1859-1909) foi um educador e anarquista espanhol, conhecido por fundar a Escola Moderna, um projeto educacional baseado em princípios libertários e racionais. Ele foi uma figura importante no movimento anarquista espanhol e teve um impacto significativo na promoção da educação laica, igualitária e emancipadora.

²² GOLDMAN, *La importancia social de la escuela moderna*.

²³ GOLDMAN, *Vivendo mi vida*, p. 257.

²⁴ O *Free Society* (Sociedade Livre) foi um jornal anarquista publicado nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX.

²⁵ GOLDMAN, *Vivendo mi vida*, p. 257.

diante da extrema e autodeclarada estima²⁶ que tinha por Piotr Kropotkin,²⁷ ela não hesitou em mostrar seu firme descontentamento diante sua proposição de que discutir sexo configurava desperdício de espaço nas páginas do *Free Society*.²⁸

Emma Goldman compreendia o processo revolucionário como uma esfera que envolvia mudanças estruturais, como por exemplo o fim do capitalismo e do Estado, mas também aspectos mais subjetivos: uma mudança radical de valores. O corpo adquire, portanto, um papel fundamental. A criação de individualidades que *sabem o que são* e que possuem a coragem de *viver essa diferença*²⁹ tornam-se parte substancial do processo revolucionário. Daí a importância, por exemplo, das mulheres terem meios³⁰ de se libertar da moralidade dominante da época, definida por sua tendência em reprimir a sexualidade feminina e, simultaneamente, transformar as mulheres em mercadorias sexuais, em um produto.³¹

A criação de um novo mundo (futuro) envolve a construção de vidas mais autônomas (presente). E a busca por uma vida mais livre é uma dimensão pedagógica, inclui um olhar franco e cuidadoso em relação a si e aos outros. Com isso, os desdobramentos das questões femininas e sexuais tornam-se fatores a serem considerados. É preciso imaginar o anarquista feliz,³² foi essa intuição que fez Goldman romper com o arquétipo do *propagandista infeliz*.³³ aquele que, sentido amplo do termo, não goza e nem ri.

Compreendendo o anarquismo enquanto uma construção coletiva, um "agrupamento diverso e heterodoxo de ideias, sensibilidades morais, práticas e movimentos históricos e lutas, animado pelo [...] impulso antiautoritário",³⁴ podemos considerar que a vida e obra de Emma Goldman contribuíram para o desenvolvimento de um ativismo mais aberto as questões femininas e ao âmbito da sexualidade. O que podia ter feito dela, diante das demandas colocadas no mundo a partir do século XX, uma precursora³⁵ das reivindicações que se consolidaram, somente a partir dali, em certo

²⁶ Inúmeros adjetivos positivos são direcionados a Kropotkin na autobiografia de Emma Goldman.

²⁷ Piotr Kropotkin (1842-1921) foi um geógrafo, biólogo, filósofo, cientista político e ativista anarquista russo.

²⁸ GOLDMAN, *Vivendo mi vida*, p. 286.

²⁹ "Podemos dizer que a individualidade é a consciência do indivíduo de ser o que é, e de *viver essa diferença*" (grifo nosso) (GOLDMAN, *O indivíduo, a sociedade e o estado*, p. 33).

³⁰ Talvez por isso, Goldman, ao disputar a noção de emancipação feminina, trouxe para o centro do debate a importância da educação sexual e do autoconhecimento, tanto no que diz respeito ao corpo quanto à mente. Além de muitas outras questões, ela defendia o acesso a métodos contraceptivos e o direito das mulheres de viverem suas próprias vidas, indo além da moral de rebanho.

³¹ Essa dupla tendência pode parecer paradoxal, mas não o é.

³² O termo "anarquista feliz" faz uma alusão a frase "deve-se imaginar Sísifo feliz", escrita por Albert Camus (CAMUS, *O mito de Sísifo*).

³³ Neste ensaio experimental, criamos algumas categorias para caracterizar uma parcela existente dentro de alguns círculos reivindicatórios do século XX. Os arquétipos aqui traçados não explicam essas pessoas e agrupamentos em sua totalidade, nem exploram sua complexidade, uma vez que esse não é nosso objetivo. Aqui, os arquétipos são usados como um meio de analogia mais didática para ilustrar como Emma Goldman abordava as questões de sua época, reivindicando a criação de visões e movimentos que abordassem aspectos ainda negligenciados por muitos.

³⁴ NEWMAN, *Do anarquismo ao pós-anarquismo*, p. 31.

³⁵ Sendo necessário pontuar que o precursor não é, como muitos insistem em supor, alguém à frente de seu tempo. O precursor é uma minoria, composta por pessoas capazes de captar as inquietações de seu tempo de forma inusitada e desviante, porém ainda confinadas em sua jaula temporal. No presente ensaio, o termo é empregado nesse sentido.

“lugar comum” dentro das esquerdas. Por outro lado, perante os novos desafios do século XXI e o constante avanço das forças neoliberais, a perspectiva goldminiana, com foco em sua busca por individualidades livres, pode cooperar na luta contra o espectro de fetichização e autoritarismo que se instaurou no mundo contemporâneo e que ronda as mais diversas subjetividades identitárias.

Emma Goldman também foi responsável por propor uma emancipação feminina que objetivasse quebrar as “barreiras artificiais”,³⁶ as “tirantias internas”,³⁷ isto é, romper com os vestígios (não só econômicos, mas também morais, intelectuais, psíquicos e, quiçá, cognoscitivos) da dominação que as mulheres foram submetidas por séculos. A emancipação goldminiana é um convite à criação de formas de vida mais autônomas. É um rompimento com a moral de rebanho e uma defesa da possibilidade de as mulheres viverem suas próprias vidas. É uma busca pela livre criação e expressão de um *eu* que historicamente nos foi negado.

Goldman, ainda no século XX, pluralizou a categoria mulher. Portanto, dentro de sua proposta emancipatória, as mulheres pobres, trabalhadoras, imigrantes, prostitutas ocuparam um importante espaço. Isso porque uma emancipação feminina que não abarcasse a luta contra as condições desiguais dessas mulheres (e das mais diversas mulheres presentes naquele mundo) não deveria ser reconhecida como, de fato, uma emancipação, daí a afirmação de que “agora, a mulher enfrenta a necessidade de emancipar-se da emancipação, se ela realmente deseja ser livre”.³⁸ Uma defesa que delimitasse a ideia de emancipação a uma reivindicação pelo sufrágio e ao acesso ao mercado de trabalho parecia insuficiente para Goldman, tratava-se, portanto, de uma “emancipação parcial”.³⁹ Ela desejava mais. Em sua concepção:

A maior deficiência da emancipação contemporânea reside na sua *rigidez artificial e sua limitada noção de decência*, produzindo um vazio na alma da mulher que não a deixará beber da nascente da vida. [...] *Necessitamos crescer sem os obstáculos das antigas tradições e hábitos*. O movimento da emancipação feminina deu seu primeiro passo nessa direção. Esperamos que tenha forças para dar o próximo. O direito ao voto, ou igualdade dos direitos civis, podem ser boas demandas, mas a verdadeira emancipação não começa nas eleições ou nos tribunais. *Começa na alma da mulher*. A história nos mostra que toda classe oprimida conquistou a verdadeira libertação de seus senhores pelos seus próprios esforços. É necessário que a mulher aprenda essa lição, que perceba que sua liberdade alcançará tão alto quanto for seu vigor para conquistar sua liberdade. *É, portanto, muito mais importante que ela comece por sua regeneração interna, que se liberte do peso dos preconceitos, tradições e costumes*.⁴⁰ (grifos nossos)

Emma Goldman, ao perceber que, muitas vezes, o discurso reivindicatório feminino da época excluía boa parte das mulheres presentes naquela sociedade, disputou a ideia de emancipação feminina e contribuiu para a possibilidade do desenvolvimento de um discurso feminino mais aberto as minorias. Fez isso também com a pauta pelo controle de natalidade.

³⁶ GOLDMAN, *A tragédia da emancipação feminina*.

³⁷ GOLDMAN, *A tragédia da emancipação feminina*, p. 32.

³⁸ GOLDMAN, *A tragédia da emancipação feminina*, p. 27.

³⁹ GOLDMAN, *A tragédia da emancipação feminina*, p. 35.

⁴⁰ GOLDMAN, *A tragédia da emancipação feminina*, pp. 34-35.

Em 1873, os Estados Unidos da América promulgaram a Lei *Comstock*,⁴¹ uma homenagem a Anthony Comstock.⁴² O objetivo era reprimir o comércio e a circulação de ideias e materiais considerados obscenos, dentre os quais constava, os livros, panfletos e informações sobre o controle de natalidade e os métodos propriamente contraceptivos. Nesse período, começaram a aparecer discursos contrários a essas ações e defesas por uma "maternidade voluntária". Era o início de uma longa luta pelo controle de natalidade.

Apesar do caráter progressista do *slogan* da "maternidade voluntária", o movimento pelo controle de natalidade, principalmente a partir de 1919, sofreu forte influência das ideias eugenistas, transformando-se, majoritariamente, em algo mais próximo de um controle populacional⁴³ marcadamente racista e classista. Como salienta Angela Davis:

Se as sufragistas aquiesceram aos argumentos que invocam a extensão do voto às mulheres como salvação da supremacia branca, então as defensoras do controle de natalidade ou aquiesceram ou apoiaram os novos argumentos invocando o controle de natalidade como um meio de prevenir a proliferação das 'classes baixas' e como um antídoto ao suicídio de raça. Este poderia ser prevenido pela introdução de métodos contraceptivos entre a população negra, imigrante e pobre em geral. Assim, as brancas prósperas de sólida linhagem ianque poderiam continuar sendo superiores em número na população. *Dessa forma, o viés de classe e racismo se infiltraram no movimento pelo controle de natalidade ainda em sua infância.* Cada vez mais, aceitava-se nos círculos do movimento que as mulheres pobres, tanto negras quanto imigrantes, tinham um 'dever moral de restringir o tamanho de sua família'. O que era reivindicado como um 'direito' para as mulheres privilegiadas veio a ser interpretado como um 'dever' para as mulheres pobres.⁴⁴ (grifos nossos)

Em suma, eram diversos os motivos e argumentos que levavam as pessoas a defenderem o controle de natalidade naquela época. Apesar de ainda existir certa pluralidade, perpetuavam ali discursos racistas e pouco abertos a classe trabalhadora.

⁴¹ Sobre Anthony Comstock, Goldman acrescenta que: "Comstock é a expressão grosseira do puritanismo que se enraizou no sangue anglo-saxão, e mesmo os liberais mais progressistas não conseguiram se emancipar". No que se refere as ações repressivas engendradas por conta da Lei Comstock, ela pontua que: "A arte, a literatura, o teatro, a privacidade da correspondência, de fato, nossos gostos mais íntimos, estão à mercê desse inexorável tirano. Anthony Comstock, ou qualquer outro policial ignorante, recebeu o poder de profanar o gênio, derrubar e mutilar a sublime criação da natureza: o corpo humano. Livros que tratam das questões mais vitais de nossa vida e buscam lançar luz sobre problemas perigosamente ocultados são legalmente tratados como ataques criminosos, e seus infortunados autores são lançados na prisão ou levados ao desespero e à morte." (GOLDMAN, *La hipocresía del puritanismo*, pp. 77; 80). Todas as citações diretas dessa obra são traduções livres da autora.

⁴² Anthony Comstock (1844-1915) foi um ativista moral e agente especial dos Estados Unidos. Foi fundador da Sociedade para a Supressão do Vício em 1872, uma organização dedicada à moralidade pública e à repressão de materiais considerados obscenos. Ele também influenciou a aprovação da Lei Comstock, promulgada em 1873, que proibia a distribuição de materiais obscenos e informações sobre controle de natalidade. Comstock atuou como agente especial dos Correios dos Estados Unidos, o que lhe conferia poderes de apreensão e detenção para combater a obscenidade no sistema postal. Ele confiscou e destruiu uma quantidade significativa de materiais considerados obscenos, incluindo livros, revistas e panfletos. Sua atuação era motivada por convicções religiosas e moralistas, acreditando que a pornografia e a contracepção eram prejudiciais à sociedade. Comstock era conhecido por sua abordagem implacável e por considerar-se um defensor da moralidade pública.

⁴³ Sobre a influência das ideias eugenistas no movimento pelo controle de natalidade, cf.: DAVIS, *Mulheres, raça e classe*.

⁴⁴ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 212.

Mas esse não era o caso de Emma Goldman. Primeiramente, porque ela reconhecia que a continuidade de altas taxas populacionais se relacionava com as próprias necessidades do capitalismo e de seu militarismo, já que "são as massas que fornecem o material a ser destruído nas trincheiras e nos campos de batalha".⁴⁵ Em um mundo onde a maioria dos nascidos eram destinados as fábricas ou as trincheiras, Goldman propôs um novo tipo de maternidade.

Emma Goldman relacionava a adesão ao movimento pelo controle de natalidade ao "despertar intelectual da mulher",⁴⁶ ou seja, a percepção feminina que não desejava mais fazer parte do "crime de trazer infelizes crianças ao mundo unicamente para serem moídas aos pedaços pelas engrenagens do capitalismo e para serem estraçalhadas nas trincheiras e campos de batalhas".⁴⁷ O acesso a métodos contraceptivos também possibilitaria as mulheres um "conhecimento que as permita se recuperar em um período entre 3 a 5 anos entre cada gravidez, o que por si só lhes daria o bem-estar físico e mental e a oportunidade de cuidar melhor da criança já existente".⁴⁸ Há, portanto, uma preocupação com o corpo feminino e com a criança dentro da defesa do controle de natalidade proposta por Goldman.

O acesso a métodos contraceptivos também poderia possibilitar a existência de famílias menores dentro da classe trabalhadora, o que contribuiria na organização da classe, já que, em sua visão, com medo de perder o emprego que alimenta as crianças, muitos trabalhadores não ousam "ingressar na organização revolucionária; não ousam entrar em greve; não ousam expressar uma opinião".⁴⁹

Aos "charlatões"⁵⁰ que se opunham ao controle de natalidade por conta do culto sexista à maternidade, Goldman lembra que eles desconsideravam o fato de que "mães foram forçadas a trabalhar arduamente para sustentar as criaturas que, a contragosto, trouxeram ao mundo"⁵¹ e que "milhares de mulheres são sacrificadas resultado de abortos realizados em segredo e apressadamente por médicos charlatões ou parteiras ignorantes",⁵² isso tudo por elas não terem conhecimento e acesso à métodos contraceptivos. O controle de natalidade era algo, na concepção de Goldman, que deveria se definir como um movimento mundial,

[...] um movimento que visa libertar as mulheres do terrível jugo e sujeição à gravidez forçada; um movimento que demanda o direito à cada criança de nascer bem [...] um movimento que deverá ajudar a libertar o parto de sua eterna opressão; um movimento que deverá abrir as portas para um novo tipo de maternidade.⁵³

Emma Goldman, ao contrário de muitas de suas conterrâneas, defendia o controle de natalidade como uma forma de trazer autonomia para os corpos femininos, uma maneira de contribuir para a auto-organização dos trabalhadores e construir uma vida mais passível de ser vivida para as crianças. Em resumo, um meio que poderia ajudar na

⁴⁵ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 78.

⁴⁶ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 79.

⁴⁷ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 79.

⁴⁸ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 80.

⁴⁹ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 80.

⁵⁰ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 81.

⁵¹ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 81.

⁵² GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 82.

⁵³ GOLDMAN, *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, p. 84.

construção de um novo tipo de maternidade. Dessa forma, Goldman reivindicava um controle de natalidade que contribuiria não para o controle populacional elitista e racista, mas, ao contrário, para a emancipação das mulheres, dos homens e crianças das classes desprivilegiadas.

Ao propor uma emancipação feminina que ia *além* das mulheres brancas e herdeiras, ao reivindicar um controle de natalidade capaz de dar vida a um novo tipo de maternidade, isto é, uma maternidade livre e atenta as especificidades das condições das mulheres das classes mais desfavorecidas, Goldman rompeu com o arquétipo da *ativista puritana e paroquial*:⁵⁴ aquela para qual a emancipação abarca somente a si e suas amigas.

A essa altura, torna-se evidente que Emma Goldman foi uma mulher que ousou ir além. Sua perspectiva e forma de apreender o mundo estavam envoltas em leituras transnacionais, mas, principalmente, eram influenciadas por sua experiência de vida. Muitos adjetivos rondaram Goldman – mulher, filha, esposa, imigrante, anarquista, trabalhadora, editora, escritora, oradora, parteira, enfermeira, só para citar alguns – e ela absorveu algo de cada um deles. Ao disputar as explicações e reivindicações sociais de sua época, Goldman contribuiu para um ativismo mais plural, aberto a questões negligenciadas por muitos de seus contemporâneos, sugerindo uma resistência que ia além dos arquétipos. Que sua coragem nos inspire!

⁵⁴ Neste ensaio experimental, criamos algumas categorias para caracterizar uma parcela existente dentro de alguns círculos reivindicatórios do século XX. Os arquétipos aqui traçados não explicam essas pessoas e agrupamentos em sua totalidade, nem exploram sua complexidade, uma vez que esse não é nosso objetivo. Aqui, os arquétipos são usados como um meio de analogia mais didática para ilustrar como Emma Goldman abordava as questões de sua época, reivindicando a criação de visões e movimentos que abordassem aspectos ainda negligenciados por muitos.

Referências

- BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo, Crítica e Autocrítica*. Trad. Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza. São Paulo: Hedra, 2010.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FERRER, Francisco. *A escola moderna*. Trad. Camilo Alvares e Rodrigo Rosa da Silva. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GOLDMAN, Emma. A tragédia da emancipação feminina. In: GOLDMAN, Emma. *Questão feminina, Emma Goldman*. Trad. Gabriela Brancaglioni. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2019. pp. 24-35.
- GOLDMAN, Emma. La hipocresía del puritanismo. In: GOLDMAN, Emma. *La palabra como arma*. Trad. Alex Rodríguez Mendoza e Eduardo Bisso. La Plata: Terramar, 2010. pp. 75-81.
- GOLDMAN, Emma. La importancia social de la Escuela Moderna. In: GOLDMAN, Emma. *La palabra como arma*. Trad. Alex Rodríguez Mendoza e Eduardo Bisso. La Plata: Terramar, 2010. pp. 161-169.
- GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Hedra, 2007.
- GOLDMAN, Emma. Os aspectos sociais do Controle de Natalidade. In: GOLDMAN, Emma. *Questão feminina, Emma Goldman*. Trad. Gabriela Brancaglioni. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2019. pp. 76-85.
- GOLDMAN, Emma. *Viviendo mi vida*. Trad. Antonia Ruiz Cabezas. España: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1996. (Tomo I).
- IBÁÑEZ, Tomás. *Anarquismo é movimento: anarquismo, neoanarquismo e pós-anarquismo*. Trad. Sergio Norte. São Paulo: Intermezzo: Imaginário, 2015.
- JEUDY, Henri-Pierre. *Espelhos das cidades*. Trad. Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.
- LOBO, Elisabeth Souza. *Emma Goldman: a vida como Revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LOUISE, Michel. *Tomada de posse*. São Paulo: Alex Peguinelli Trevizo: Autonomia Literária, 2021.

MARTINS, Nilciana Alves. *Entre conceitos e ações: a perspectiva goldminiana em foco*. 2022. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

MARX, K; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. Trad. Marcus Mazzari. São Paulo: Hedra, 2010.

NEWMAN, Saul. *Do anarquismo ao pós-anarquismo*. Trad. Lucas Lazzaretti. São Paulo: Sobinfluencia, 2022.

RAGO, Luzia Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RICHTER, Liane Peters. *Emancipação feminina e moral libertária: Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura*. 1998. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

SIQUEIRA, Maurício; COCCO, Giuseppe (Orgs.). *Por uma política menor: arte, comum e multidão*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014.

SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*, v. 4, n. 2, pp. 149-191, 2000.

SOUZA, Ingrid Souza Ladeira de. *"Salimos a la lucha ... sin Dios y sin Jefe": o periódico La Voz de la Mujer como experiência feminina do Anarquismo na Argentina (1896-1897)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

WARK, McKenzie. *O capital está morto*. Trad. Dafne Melo. São Paulo: Editora Funilaria e Sobinfluencia, 2022.

SOBRE A AUTORA

Nilciana Alves Martins (Nil)

Doutoranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, vinculada ao Laboratório de História Política e Social (LAHPS/UFJF). Possui o canal História com a Nil, disponível no *Youtube*. E-mail: nilcianaalves@gmail.com.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: you say you want a spanish revolution, anarchism, beatles, spain civil war, republicans, orwell

POVO, DEMOCRACIA E A AN-ARQUIA DA POLÍTICA: UMA CRÍTICA AO CONSTITUCIONALISMO A PARTIR DE JACQUES RANCIÈRE

Reinaldo Silva Cintra  [0000-0003-0818-1195](https://orcid.org/0000-0003-0818-1195)
Pesquisador independente

Resumo

O presente trabalho visa colocar em diálogo crítico a tradição do pensamento constitucionalista e as noções de política e democracia an-árquicas desenvolvidas por Jacques Rancière em seus trabalhos, através de um tema comum a ambos os campos: o conceito de "povo". O objetivo é, de um lado, discutir a natureza essencialista e vaga desse conceito na teoria jurídica, enquanto fundamento da ordem constitucional e duplo do Estado que, em tese, constitui. Por outro, apresentarmos as elaborações de Rancière em torno da existência de um "povo" como subjetivação singular que desafia e confunde a identificação do "povo" enquanto totalidade de uma ordem social composta de divisões e hierarquias pretensamente naturais. Concluímos que a obra de Rancière aponta para os limites do constitucionalismo enquanto pretensão regime da uniformidade e do consenso, sem, contudo, advogar pela sua total desconsideração. Mais do que uma troca de paradigmas, a democracia rancièreana aposta numa repolitização dos momentos constituintes enquanto cenas do dissenso em torno do sentido e do alcance dos chamados "direitos fundamentais" e seus sujeitos.

Palavras-chave

Constitucionalismo; Democracia; Jacques Rancière; Poder Constituinte; Povo.

PEOPLE, DEMOCRACY AND THE AN-ARCHY OF THE POLITICAL: A CRITIQUE OF CONSTITUTIONALISM BASED ON JACQUES RANCIÈRE

Abstract

The present paper aims to put in critical dialogue the tradition of constitutionalist thought and the notions of an-archic politics and democracy developed by Jacques Rancière in his works, through a common theme to both fields: the concept of "people". The aim is, on one hand, to discuss the essentialist and vague nature of this concept in legal theory, as the foundation of the constitutional order and the double of the state it constitutes, in theory. On the other hand, we present Rancière's elaborations around the existence of a "people" as a singular subjectivation that challenges and confounds the identification of the "people" as the totality of a social order composed of supposedly natural divisions and hierarchies. We conclude that Rancière's work points to the limits of constitutionalism as an alleged regime of uniformity and consensus, without, however, advocating for its total disregard. More than an exchange of paradigms, Rancière's democracy bets on a repolitization of constituent moments as scenes of dissensus around the meaning and scope of the so-called "fundamental rights" and their subjects.

Keywords

Constituent Power; Constitutionalism; Democracy; Jacques Rancière; People.

Submetido em: 31/05/2023
Aceito em: 16/07/2023

Como citar: CINTRA, Reinaldo Silva. Povo, democracia e a an-arquia da política: uma crítica ao constitucionalismo a partir de Jacques Rancière. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46390, jan./jun. 2023.



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

1. Introdução

No *Contrato Social*, Jean-Jacques Rousseau proferiu uma curiosa tese: “Antes, portanto, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade”.¹ A provocação rousseuniana colocava a construção de identidades coletivas no centro do pensamento político e jurídico: afinal, o que faz de um aglomerado demográfico de mulheres e homens um “povo”, uma “comunidade política” pretensamente imbuída de valores e critérios de pertencimento? Afinal, qual é o *demos* da “democracia” — e como a resposta a esta pergunta preliminar condiciona a própria questão da legitimidade democrática, tão cara às organizações constitucionais do presente?

O presente trabalho retoma a tese de Rousseau enquanto problema fundamental da política, para além da resposta específica que ele, e o contratualismo em geral, propuseram. Para tanto, sugerimos retornar ao significado de “povo”, o principal sujeito coletivo da Modernidade. A ambiguidade inerente a essa palavra foi resumida por Giorgio Agamben: “um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política”.² Mas mesmo essa ambiguidade se presta a numerosas interpretações. Agamben afirma que ela é a fratura biopolítica fundamental que reproduz o estado de exceção e a guerra civil planetária. Já para Judith Butler, é justamente por causa dela que “a invocação do povo se torna — e deve se tornar — contestável no exato momento em que aparece”,³ abrindo caminho não necessariamente para a vida nua, mas para a constituição de novos sujeitos democráticos em ação, numa “soberania popular” que resiste à subsunção ao Estado de múltiplas formas.

Este trabalho contrapõe, criticamente, duas concepções de “povo” — e, por conseguinte, de outros termos a ele vinculados, como “política” e “democracia”. De um lado, a da tradição constitucionalista, com foco onde o problema do elemento “popular” ganha maior relevância, a teoria do poder constituinte. Do outro, a da reflexão política do filósofo franco-argelino Jacques Rancière, com destaque para a articulação proposta por ele entre povo, democracia e an-arquia da política. Articulação esta que, em grande medida, questiona os fundamentos mais básicos do constitucionalismo — incluindo suas vertentes mais “progressistas”.

Nosso argumento é de que o confronto dessas duas perspectivas contribuirá para lançar luz aos processos históricos de constituição não tanto de instituições jurídicas, mas de identificações coletivas pretensamente representativas de determinadas configurações do social, e portadoras de diferentes sentidos para aquilo que a ciência jurídica denominou “direitos fundamentais”, como a igualdade e a liberdade. Se o “ato pelo qual um povo é um povo” é uma representação que antecede as formas representativas estatais, influenciando sua própria conformação e funcionamento, é preciso apreender a especificidade desse problema e desse campo de batalha político.

¹ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 65.

² AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 25.

³ BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 224.

A partir de uma revisão bibliográfica centrada na doutrina brasileira, o primeiro tópico passará em revista as tentativas de definição do “povo” pelo direito constitucional, focando menos no seu conteúdo — elusivo e, em muitos casos, ignorado — e mais na forma como o constitucionalismo lida com esse problema. No segundo tópico, apresentamos as propostas rancièreas acerca do *demos* e da ausência de fundamentação da democracia, expostas em textos como *O desentendimento* e *O ódio à democracia*. O terceiro tópico coloca em diálogo essas visões, a partir de determinados pontos críticos da teoria constitucional: o próprio conceito de poder constituinte e a natureza dos direitos fundamentais.

1. O povo na teoria constitucional: entre o predicado e o mito

Enquanto objeto de estudo, o povo aparece em duas áreas específicas do Direito Constitucional. A primeira é a Teoria Geral do Estado, onde surge como o “elemento pessoal” do Estado, ao lado do território e do governo soberano. Segundo Georg Jellinek, ainda hoje a principal referência da doutrina brasileira, o conceito político de “povo”, enquanto corpo de súditos em contraposição ao soberano, é inútil do ponto de vista do Direito, que pretende regular a todos como uma unidade. Uma “noção jurídica” do termo deve se basear na presença de dois atributos: um “subjutivo” — o povo enquanto componente do poder político estatal, sujeito de direitos; e outro “objetivo” — enquanto objeto da atividade deste mesmo Estado, sujeito de deveres. Dessa forma, para Jellinek, na ausência de uma associação de indivíduos com vistas a estabelecerem-se enquanto sujeitos de direito submetidos a um ordenamento jurídico comum, não há povo.⁴ A força da conceptualização jellinekiana no Brasil pode ser vista em Paulo Bonavides, que, em seu manual de *Ciência Política*, afirma sem hesitação: “Só o direito pode explicar plenamente o conceito de povo. Se há um traço que o caracteriza, esse traço é sobretudo jurídico e onde ele estiver presente, as objeções não prevalecerão”. A esse vínculo fundamental, dá-se o nome de “cidadania”.⁵

Essa posição subordinada, atribuída pela teoria do Estado, é radicalmente deslocada pela teoria do poder constituinte — pelo menos, à primeira vista. Uma vantagem desta perspectiva seria uma melhor compreensão da natureza excedente do “povo” com relação à cidadania: ao invés de componente subjutivo do Estado, o elemento popular seria seu próprio criador, livre de quaisquer limitações jurídicas além daquelas autoimpostas. Enquanto a teoria do Estado tenta transformar todos os fenômenos que toca em elementos jurídicos, a teoria do poder constituinte partiria do pressuposto de que o problema da fundação da ordem jurídica — bem como de sua eventual refundação ou manutenção em situações excepcionais — não pode ser respondido juridicamente, pois remete a categorias fundamentalmente políticas, sejam elas o poder, a soberania ou a democracia. Sendo a Constituição a norma suprema do ordenamento jurídico, o poder que a cria se encontra nos limites do próprio Direito.

⁴ JELLINEK, *Teoria General del Estado*, pp. 378-379.

⁵ BONAVIDES, *Ciência política*, p. 81; DALLARI, *Elementos de Teoria Geral do Estado*, p. 104: “Todos os que se integram no Estado, através da vinculação jurídica permanente, fixada no momento jurídico da unificação e da constituição do Estado, adquirem a condição de *cidadãos*, podendo-se, assim, conceituar o *povo* como o *conjunto dos cidadãos do Estado*”.

A redescoberta desse tema pelo direito constitucional brasileiro, relativamente recente,⁶ tem como uma de suas obras paradigmáticas a de Manoel Gonçalves Ferreira Filho, *O poder constituinte*, publicada pela primeira vez em 1985. O "povo", em específico, é analisado nos capítulos dedicados à obra de Emmanuel Sieyès, o abade autor de *O que é o Terceiro Estado?*, o opúsculo que justificou teoricamente a autoproclamação do Terceiro Estado francês em Assembleia Constituinte da Nação, às vésperas da Revolução de julho de 1789; e à "titularidade" do poder constituinte.

Falar dessa "titularidade" é falar de quem detém a soberania em determinado Estado. Seguindo o pensamento sieyèsiano, Ferreira Filho apresenta dois candidatos a tal posto: o povo e a nação. O primeiro seria um mero coletivo de indivíduos sujeitos a um poder, marcado pelo individualismo imediatista. Já a nação, a opção preferida pelo abade francês, seria "a encarnação de uma comunidade em sua permanência, nos seus interesses constantes, interesses que eventualmente não se confundem nem se reduzem aos interesses dos indivíduos".⁷ Apenas a nação teria o caráter e o desejo de perpetuidade e generalidade necessários para ser dotada de um poder constituinte.

Assim, Sieyès teria sido o principal porta-voz da doutrina da "soberania nacional", em oposição à "soberania popular" de Rousseau. Enquanto este exigia a participação de cada indivíduo no processo político, o primeiro concebia a comunidade indivisível como soberanamente capaz de atribuir o poder a quem quisesse, permitindo-se, assim, a estruturação de sistemas representativos excludentes, que selecionavam apenas os "melhores" e "mais racionais" para a tarefa, através do voto censitário e da cidadania ativa. Aquilo que era um direito do indivíduo em Rousseau, se torna uma função atribuída pela nação em Sieyès.⁸

A superação do sufrágio censitário pelo universal, contudo, acabou aproximando e confundindo ambas as doutrinas. "Hoje, a opinião esmagadoramente predominante é a de que o supremo poder, num Estado, pertence ao povo".⁹ Mas essa quase unanimidade depende da "manipulação do conteúdo do termo" pelas mais variadas ideologias e conformações estatais particulares. O "povo" da Constituição americana não era o mesmo da antiga URSS. As democracias ocidentais tendem a equacionar povo e cidadania — como na teoria do Estado jellinekiana — mas, pondera o autor, a participação política é restrita em vários deles: os analfabetos brasileiros só ganharam direito de voto em 1988, e ainda são inelegíveis. Tais considerações levam Manoel Gonçalves Ferreira Filho a uma "conclusão frustradora": a definição de "povo" seria puramente "ideológica":

É quase impossível, ou é impossível mesmo, num estudo científico, determinar quem é o titular do Poder Constituinte. O Poder Constituinte tem por titular o povo. Mas a obscuridade permanece relativamente ao que é o povo. O único ponto positivo do exame desta matéria é a ideia de que o consentimento dos governados é fundamental

⁶ SILVA, *Direito Constitucional Brasileiro*, p. 45, afirma que só a partir dos anos 1960 os manuais brasileiros começaram a tratar do tema.

⁷ FERREIRA FILHO, *O poder constituinte*, p. 48.

⁸ FERREIRA FILHO, *O poder constituinte*, pp. 49–50. A concepção "orgânica" da nação como comunidade em oposição ao "individualismo" do povo é, certamente, mais próxima do romantismo cultural do século XIX, simbolizado por autores como Herder e seu conceito de *Volk*, do que de Sieyès. Ficam em aberto os pontos de ligação desse romantismo, em especial o alemão, com a teoria do Estado desenvolvida por autores como Jellinek já na virada para o século XX.

⁹ FERREIRA FILHO, *O poder constituinte*, p. 54.

para a existência de uma Constituição. Sem esse consentimento, não existe Constituição.¹⁰

Apesar de estarmos numa teoria do poder constituinte, pretensamente imbuída de referenciais que vão além de operadores jurídicos, a questão política do "povo" acaba de forma bem parecida com a da teoria do Estado: reduzida a um problema "negativo" e "ideológico", logo insolúvel por uma teoria "científica", "positiva".

A obra de Ferreira Filho chama a atenção do leitor, meio século depois, por apresentar uma coleção de dogmas e perspectivas que, até hoje, balizam a investigação do poder constituinte, mesmo entre constitucionalistas que se afastam do conservadorismo político daquele autor. O primeiro ponto a merecer destaque é o da dupla relação conceitual entre "povo" e "poder constituinte", resumida de forma exemplar por Antonio Negri: "fonte onipotente e expansiva que produz as normas constitucionais de todos os ordenamentos jurídicos, mas também o sujeito dessa produção, uma atividade igualmente onipotente e expansiva".¹¹ Ora, a opção de Ferreira Filho, e de todo o constitucionalismo brasileiro que o seguiu, foi a de tratar do poder constituinte eminentemente como uma função jurídica, força normativa que, em boa medida, independe do seu sujeito para ser conceituada. Daí a preocupação constante dos autores em catalogar as características demiúrgicas dessa força: sua permanência, incondicionalidade, ilimitação, caráter inicial e superioridade normativa. Logo, é preciso retificar o que dissemos anteriormente: a suposta valorização que o conceito de "povo" ganharia com a teoria do poder constituinte lhe é imediatamente retirada pelo constitucionalismo, quando a questão do "sujeito" é deslocada e rebaixada aos limites da "titularidade", um elemento da função constituinte, numa redução em tudo similar, e até simétrica, à da teoria do Estado. A principal consequência dessa escolha metodológica é que não encontraremos definições claras do "povo" entre os constitucionalistas. O poder constituinte, enquanto função, é a força criadora de constituições; mas o sujeito dessa função permanece como um pressuposto tão fundamental quanto desconfortável de se lidar.

Uma consequência necessária desse primeiro dogma é que, ao tratar da "titularidade" do poder constituinte, a doutrina acaba por considerar tanto a "nação" como o "povo" enquanto entidades sociológicas já dadas, vontades unificadas e coerentes que existem exteriormente às reivindicações que são feitas em seu nome pelos seus vários representantes. Um sinal dessa visão dogmática é a frequência — ainda que reduzida nos últimos anos — com que os estudos de direito constitucional opõem soberania "nacional" e "popular", a nação de Sieyès e o povo de Rousseau, como dois polos antagônicos em disputa por essa titularidade.

Como vimos, Ferreira Filho introduz a dicotomia para depois, abruptamente, retirá-la, alegando que "a história" acabou por confundi-las — numa operação que deixa em aberto qual, então, a importância atual de se falar numa dicotomia caduca. Essa oposição reaparece, com variadas nuances, em outros autores. José Afonso da Silva afirma que a teoria de Sieyès era "basicamente afirmativa da concepção revolucionária da soberania do povo, construída por Rousseau", mas acabou influenciando o desenvolvimento de uma doutrina de tons conservadores, que substituiu o "povo" por um "ente abstrato [que] não tem vontade própria que possa exprimir-se", a ser representado

¹⁰ FERREIRA FILHO, *O poder constituinte*, p. 55.

¹¹ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 1.

por um punhado de "cidadãos ativos".¹² Paulo Bonavides distingue, canonicamente, soberania nacional e popular, mas, nas passagens mais autorais, usa "nação" e "povo" indistintamente.¹³ Mais recentemente, Cláudio Pereira de Souza Neto e Daniel Sarmento recuperaram a polarização, justificando a predominância do "povo" pelo seu caráter inclusivo e plural em comparação à "unidade orgânica permanente" da nação.¹⁴ Mesmo um autor crítico ao constitucionalismo tradicional, Gilberto Bercovici, opõe a teoria de Sieyès à "soberania popular revolucionária" dos jacobinos.¹⁵

Para além da arbitrariedade dessa dicotomia, que menospreza o contexto francês do século XVIII e a transversalidade conceitual entre "povo" e "nação" naquele período,¹⁶ o que se nota é sua função eminentemente ideológica no argumento de cada um. Ferreira Filho claramente prefere a "nação" enquanto "comunidade em sua permanência", mais palatável para um conservador do que o individualismo liberal. Já os progressistas veem no "povo" um maior respeito à pluralidade e diversidade, em oposição ao histórico autoritário do nacionalismo; mas não conseguem formular cientificamente as razões intrínsecas dessa abertura, pois lhes falta um conceito próprio de "povo". Nesse processo, ignora-se, por exemplo, que um dos mais sofisticados teóricos jurídicos do tema foi Carl Schmitt, que o concebia em termos de contiguidade, e não de oposição, à "nação".¹⁷ A abertura do conceito acaba sendo mero reflexo de seu vazio, imperceptivelmente preenchido pelos sentidos atribuídos à cidadania, menos abstrata e mais fácil de ser especificada. O foco da doutrina na força normativa do poder constituinte, em resumo, permite aos seus expoentes simplesmente esquecerem que essas identidades coletivas são, na sua própria origem, problemáticas e disputadas, imersas na multiplicidade da realidade e das conflituosas experiências históricas. Aparecem, ao contrário, como pressupostos seguros que podem ser deixados de lado em prol de problemas "científicos", como a limitação jurídica do poder constituinte. Nesse apagamento da historicidade das coletividades políticas, tanto "povo" como "nação" aparecem como meros mitos fundadores da ordem constitucional.

Há um cuidado grande dos autores em evitar o tensionamento dessas bases. Ferreira Filho rapidamente exorciza esse fantasma, atirando o problema do "povo" no campo da ideologia anticientífica. A defesa da soberania popular como "mais inclusiva" por Sarmento e Souza Neto entra em dissintonia com a crítica feita logo em seguida à sua "invocação farsesca" nas constituições. Os autores defendem uma participação efetiva do "povo" como necessária para superar eventuais retóricas vazias ou autoritárias, mas o problema sobre quem é o povo e como ele se apresentará/representará "autenticamente" persiste.¹⁸ Paulo Bonavides, por sua vez, faz uma bela explanação acerca do "poder

¹² SILVA, *Poder Constituinte e Poder Popular: estudos sobre a Constituição*, pp. 83-85.

¹³ BONAVIDES, *Curso de Direito Constitucional*, pp. 153-157.

¹⁴ SOUZA NETO; SARMENTO, *Direito Constitucional*, pp. 248-250. A expressão é de Carré de Malberg.

¹⁵ BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, pp. 134-154.

¹⁶ Para uma genealogia das coletividades políticas em disputa no contexto do Iluminismo francês, cf. OLSON, *Imagined sovereignties*, pp. 54-92. Destaque para a tese do autor de que, enquanto "povo" e "nação" foram termos típicos dos debates políticos revolucionários da França, "cidadania" tomou esse lugar após o Termidor, num contexto de despolitização forçada e consolidação de uma nova ordem conservadora e reacionária.

¹⁷ "[A nação] designa o povo como unidade política com capacidade de agir e com a consciência de sua singularidade política". SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 96.

¹⁸ SOUZA NETO; SARMENTO, *Direito Constitucional*, p. 251.

constituinte usurpado” da história constitucional brasileira, cunhando o conceito de “crise constituinte”: o problema central das nações da periferia do capitalismo residiria na incompatibilidade de origem de regimes jurídico-políticos oligárquicos com o atendimento das necessidades básicas da ordem social. Tal interpretação, elogiada como a “mais original” do debate brasileiro por Gilberto Bercovici, é certamente interessante ao tensionar a relação entre materialidade e normatividade. Mas a “crise constituinte” de Bonavides ainda toma como pressuposto uma unidade popular permanente e substancial, cuja vontade soberana é dada como evidente — tanto que é “traída”, ou “bloqueada”, reiteradamente pelos “fatores reais de poder”.¹⁹

Há ainda um terceiro dogma: a constituição do “povo” precisa terminar na forma jurídica. Toda a onipotência e capacidade criadora ilimitada do poder constituinte desembocam, implacavelmente, no Estado ocidental. Aquilo que, na origem, era uma força ontológica de criação de formas-de-vida — para acompanharmos Antonio Negri — é encerrado “em uma factualidade somente revelada pelo direito”, “reduzido à norma de produção do direito”.²⁰ O “povo” é absorvido, conceitual e concretamente, pela “máquina da representação” estatal, sendo reduzido ao “eleitor”, ao “partido político”, ao “cidadão”. O resultado dessa absorção é que qualquer reivindicação desse nome precisa ser, necessariamente, vinculada a uma exigência de caráter estatal — uma transformação legislativa, uma inserção institucional — para ser reconhecida como tal. As possibilidades ontológicas liberadas pelo poder constituinte são, mais uma vez, aprisionadas pelo Estado, a única forma-de-vida possível. A soberania popular se afasta da noção de agência política coletiva, de autodeterminação potencialmente múltipla, e se reduz a um sistema unitário de controle de votos, de fronteiras ou territórios. “Se o povo é sujeito do poder constituinte, somente pode sê-lo na medida em que se submete a uma organização preliminar capaz de exprimir sua essência”, critica Negri. “Em síntese, o poder constituinte é povo nas dimensões da representação e somente nessas”.²¹

Enquanto mito fundador, o “povo” só deve ser relevante no momento da fundação, desaparecendo em seguida para reaparecer como predicado do Estado. A “soberania popular” se transforma em “soberania da Constituição”, cujos sujeitos são outros: os juristas intérpretes e aplicadores desse documento. Esta é uma característica marcante do chamado “neoconstitucionalismo”, o nome dado à vertente teórica dominante do pós-Segunda Guerra que procurou superar o positivismo, em direção a uma concepção menos técnica e mais valorativa das normas constitucionais. No Brasil, é possível visualizar, de forma absolutamente esquemática e simplificada, duas “gerações” neoconstitucionalistas. A primeira (que, em sua maioria, viemos debatendo nos parágrafos anteriores) participou ativamente da redemocratização dos anos 1980, sendo composta por autores como José Afonso da Silva, Paulo Bonavides e Dalmo Dallari, aos quais podemos incluir, como “herdeiro”, Gilberto Bercovici — todos críticos do liberalismo oligárquico brasileiro e porta-vozes de uma “social-democracia” militante, articulada através de uma constituição

¹⁹ BONAVIDES, *Curso de Direito Constitucional*, pp. 161-169; BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, p. 35-36. Vale ponderar, ainda, até que ponto esta crítica não ignora a própria matriz teórico-institucional de formação dos regimes políticos capitalistas da Modernidade-Colonialidade que informa conceitos como democracia, oligarquia, povo e nação — tal como proposto, por exemplo, por Susan Buck-Morss a respeito da relação entre escravidão e Iluminismo.

²⁰ NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 2-3.

²¹ NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 28-29.

dirigente.²² A segunda geração, a partir do final dos anos 1990, surge já num contexto de consolidação do regime constitucional de 1988, com ênfase na busca por uma maior efetividade e aplicabilidade dos direitos fundamentais, através do fortalecimento da atuação do Poder Judiciário. O principal formulador teórico dessa geração é Luís Roberto Barroso, seguido por autores como Gilmar Mendes, Daniel Sarmento e Cláudio Souza Neto.

O neoconstitucionalismo dessa “segunda geração” difere claramente da anterior ao reivindicar-se, de forma mais autoconsciente e sofisticada, enquanto nova perspectiva epistemológica. Apresenta-se, de imediato, como uma abordagem “pós-positivista”, definida por Barroso como uma superação/sublimação do jusnaturalismo e do juspositivismo, em prol de um paradigma no qual “os valores morais compartilhados por toda a comunidade, em dado momento e lugar, materializam-se em princípios, que passam a estar abrigados na Constituição, explícita ou implicitamente”. A interpretação desses princípios passa a exigir “a reabilitação da razão prática e da argumentação jurídica; a formação de uma nova hermenêutica; e o desenvolvimento de uma teoria dos direitos fundamentais edificada sobre a dignidade da pessoa humana.”.²³ A teoria do poder constituinte não passaria incólume por essa mudança de paradigma: suas características tradicionais, visivelmente teologizadas, vem sendo questionadas pelos constitucionalistas contemporâneos. Barroso, Sarmento, Souza Neto e Virgílio Afonso da Silva negam, por exemplo, o caráter ilimitado do poder constituinte, incluindo “os valores civilizatórios”, “os direitos humanos” ou os “princípios suprapositivos de justiça” — em suma, os “valores historicamente sedimentados” — como limites aos processos de fundação e refundação de uma ordem constitucional.²⁴ Da mesma forma, Barroso nega a incondicionalidade: o poder constituinte só pode se manifestar sob a forma do direito positivo²⁵ — incorrendo numa “novidade” que Antonio Negri já criticara no início dos anos 1990, como visto. Em compensação, o critério da permanência é preservado, desde que baseado no sentido hegemônico de latência, e não agência. Nas palavras de Sarmento e Souza Neto, o povo deve adotar uma conduta de verdadeiro resguardo, convertendo-se em “protagonista do processo de concretização da Constituição”, enquanto participante da interpretação constitucional.²⁶

Contudo, o problema específico do “povo” mantém a vagueza da geração dos anos 1980. Sarmento e Souza Neto, como vimos, privilegiam o “povo” sobre a “nação”, mas não vão além da atribuição de um caráter de “abertura” e “pluralidade” ao elemento popular — o que já é um avanço diante de autores como Barroso ou Gilmar Mendes, que sequer se

²² Ferreira Filho certamente pertence à mesma geração, mas dificilmente pode ser encaixado na defesa de um constitucionalismo “militante” e “progressista”, diante de sua notória ligação político-intelectual com a base de sustentação do regime militar de 1964 e, depois, com o Centrão conservador da Constituinte de 1987-88.

²³ BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, pp. 151-152.

²⁴ Respectivamente, BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo* (“seu exercício e sua obra são pautados tanto pela realidade fática como pelo Direito, âmbito no qual a dogmática pós-positivista situa os valores civilizatórios, os direitos humanos e a justiça”); SILVA, *Direito constitucional brasileiro*, pp. 46-47; SOUZA NETO; SARMENTO, *Direito Constitucional*, p. 254 (“princípios suprapositivos de justiça”) e 255 (“valores historicamente sedimentados”).

²⁵ BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 84.

²⁶ SOUZA NETO; SARMENTO, *Direito constitucional*, p. 262. Um evidente questionamento a essa perspectiva é até que ponto essa agência popular pode ser exercida quando a interpretação constitucional é, fundamentalmente, um processo judicial, técnico e burocrático, que permite a intervenção de poucos sujeitos. O tema retorna no terceiro tópico.

preocupam com esse tema. A grande preocupação desses autores é com a legitimidade, a “valoração ética” do poder constituinte.²⁷ é nesse sentido que o “povo” enquanto sujeito permanece pairando sobre a teoria. O exercício do poder constituinte, e a permanência de sua obra, não podem derivar de golpes de força, dependendo necessariamente da “legitimidade democrática” — da aceitação não só ativa, mas (principalmente) passiva do regime constitucional, de preferência pelos meios jurídicos à disposição da cidadania, como os referendos ou eleições.

Mas permanece o desconforto com a presença algo fantasmagórica do “povo” nesse arranjo que privilegia fortemente o Estado e seu sistema de rotinas jurídicas e administrativas. Recentemente, Virgílio Afonso da Silva lançou uma provocação aos seus pares que, apesar de breve, é significativa. Sim, a titularidade popular do poder constituinte é, hoje, incontestada. Mas “cria também impasses conceituais de difícil solução”. Diante da pergunta “quem é o povo?”, como vimos, o constitucionalismo brasileiro, seja pela ambiguidade ou pelo silêncio, acaba aderindo à fórmula jellinekiana: é a cidadania, ou, como Virgílio prefere, a “nacionalidade”. Ora, ambas são reguladas pela Constituição — ou seja, quem define quem é o “nacional”, ou o “cidadão”, é o documento supostamente criado por tais sujeitos. “Como é possível, então, que o povo brasileiro seja o titular do poder de elaborar a constituição brasileira se seus contornos surgem apenas depois dessa elaboração?” Trata-se, finalmente, da pergunta recalcada pela grande maioria da doutrina: a substância pressuposta, o poder constituinte como “povo” essencializado enquanto mito, e na prática reduzido aos termos da própria norma jurídica, talvez não exista como tal — e essa inexistência pode ter impactos na própria “ciência jurídica”, para além da negação como ideologia de Ferreira Filho ou da aura algo romântica dos progressistas. O próprio Virgílio, no entanto, evita extrair outras consequências dessa exposição. Ainda que uma “definição não-jurídica” possa servir de opção, nenhuma mudança de perspectiva no Direito é sugerida.²⁸ Nisso, o autor é limitado pelo seu próprio conceito de constituição: “não importa a forma que tenha, [ela] é necessariamente um pacto (...) que funda a comunidade política”.²⁹

De forma sintomática, o “pós-positivismo” reencontra o contratualismo liberal,³⁰ confirmando o aviso de Luís Roberto Barroso de que esse “novo” paradigma “não surge com o ímpeto da desconstrução, mas como uma superação do conhecimento convencional”.³¹ Superação que, na prática, atualiza a perspectiva tradicional de separação de direito e política, de predominância da jurisdição constitucional sobre a teoria da democracia na reflexão jurídica: “a normatização unilateral da constituição gerou sua dessubstancialização, ignorando-se este seu caráter político”.³² No lugar do “povo”, ressurgiu o poder demiúrgico do indivíduo racional da modernidade, e a constituição como pacto consensual dessa coletividade de mônadas, ambos servindo de “matriz oculta” de um direito que, supostamente, superou o contratualismo enquanto fundamentação de sua própria legitimidade.³³

²⁷ SOUZA NETO; SARMENTO, *Direito constitucional*, p. 82.

²⁸ SILVA, *Direito constitucional brasileiro*, pp. 47-48.

²⁹ SILVA, *Direito constitucional brasileiro*, p. 33.

³⁰ BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 72, associa diretamente o pós-positivismo, e o ativismo judicial enquanto exercício da “razão pública”, ao novo contratualismo da teoria da justiça de John Rawls.

³¹ BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 151.

³² BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, p. 15.

³³ PINTO NETO, *A matriz oculta do Direito Moderno*, pp. 131-152.

Se a dessubstancialização da constituição está conectada à despolitização do povo, seria possível "repolitizá-lo" através de sua ressignificação enquanto sujeito, fugindo das amarras teóricas obsessivamente atribuídas pela doutrina? Esse caminho vem sendo tentado por vários autores, de diversas áreas e formas: Negri, Bercovici, Agamben, Butler, Jean-Luc Nancy, Chantal Mouffe, Charles W. Mills, Sueli Carneiro, Thula Pires são apenas alguns deles. Nossa proposta, no próximo tópico, é apresentar uma dessas vias alternativas, distinguível por não partir da questão teológico-política do poder constituinte, nem do "povo" como duplo necessário do Estado. Trata-se da perspectiva de Jacques Rancière.

2. O *demos* como subjetivação democrática

Para compreender o complexo e multifacetado pensamento político de Rancière, propomos, como ponto de partida, o seu conceito de "partilha do sensível":

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha.³⁴

Pensem nessa figura onipresente da história milenar da filosofia: a comunidade política. Ora, todo corpo social se apresenta como estruturalmente uno, uma identidade compartilhada por um determinado grupo de indivíduos. O conceito rancièreano de "partilha do sensível" aponta para o outro lado desse "comum": os diferentes lugares, funções, maneiras de ser e de viver ocupados pelos corpos que participam dele. Toda comunidade é permeada de hierarquizações "do sensível", baseadas na classe, no gênero, na cor da pele, na ocupação profissional, na instrução, no território de origem etc. Hierarquizações estas que definem os lugares e as funções de cada grupo nesse "comum", gerando relações de dominação e de exclusão. Ora, para que essa estrutura mantenha sua unidade, essas divisões devem ser naturalizadas, fixadas enquanto identidades dentro da identidade. Um exemplo dessa configuração é o apólogo de Menênio Agripa aos plebeus rebelados que se retiraram para o monte Aventino, no século V a.C. Para convencê-los a retornar aos seus trabalhos e ocupações, Agripa equiparou a estrutura social do corpo político romano à de um humano: enquanto os patrícios eram o estômago, os plebeus seriam os membros que levavam comida àquele órgão, mantendo o corpo vivo. Se os membros se rebelassem, não só o estômago, mas todo o organismo, pereceria.³⁵

Há dois registros fundamentais da partilha do sensível, para Rancière. O primeiro deles é justamente aquele imaginado não só por Agripa, mas por toda a filosofia política, desde Platão e Aristóteles. O conceito de "comunidade política" é o ponto de encontro entre uma concepção ordenada do social e a de um governo que represente, legitimamente, essa ordem. Na origem da comunidade, deve estar "um princípio que

³⁴ RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 15.

³⁵ RANCIÈRE, *O desentendimento*, pp. 37-40.

garante a continuidade entre a ordem da sociedade e a ordem do governo, porque garante sobretudo a continuidade entre a ordem da convenção humana e a da natureza".³⁶ A partir desse princípio natural, dessa *arkhé*, estrutura-se uma distribuição pretensamente fixa e determinada dos corpos, das funções e lugares, "uma partilha do sensível cujo princípio é a ausência de vazio ou suplemento".³⁷ A esse registro, independentemente da forma concreta com que ele se apresente na história, Rancière denomina "polícia".

O princípio natural da *arkhé*, ao separar governantes e governados, necessariamente produz um excedente: os corpos daqueles sem título para governar, uma parte dos sem-parte, a quem compete uma incompetência, uma invisibilidade para ocupar um espaço comum, ou proferir uma palavra comum. Mais uma vez, o apólogo de Menênio Agripa nos serve de ilustração. Se aos plebeus competia o trabalho que mantinha o corpo nutrido, aos patrícios caberia justamente aquilo que o tempo e o espaço do trabalho não permitem: o exercício da política — uma imagem similar àquela de Platão, para quem os artesãos não podiam participar das discussões públicas por causa de sua ocupação e da falta de tempo livre. Aristóteles, por sua vez, definia o "cidadão" como aquele que toma parte no ato de governar e de ser governado. Mas essa divisão também pressupunha uma outra, mais fundamental: "aquela que determina os que tomam parte".³⁸ Assim, o animal político aristotélico se caracterizava pela posse do *logos*, da palavra que define o que é justo ou injusto, bem ou mal. Esse dom não era inerente à humanidade. Os escravos, por exemplo, só possuíam a *phoné*, a mera fala que exprime sentimentos, mas não razões. A capacidade de ser sujeito político, de participar da *polis* e de "tomar parte" no poder, só poderia ser exercida pelos primeiros. Nesses três exemplos, o comum pressupõe uma esfera do visível, ou do ativo, em contraposição aos corpos e lugares do invisível, do inativo: "A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela 'ocupação' define competências ou incompetências para o comum".³⁹

Há, contudo, um paradoxo insuperável da *arkhé*. Afinal, segundo o próprio Aristóteles, os escravos ainda compreendem o *logos* dos senhores, embora não o possuam — do contrário, não poderiam obedecê-los. O discurso de Menênio Agripa, por sua vez, tinha um objetivo evidente: convencer os plebeus a pararem sua greve. Ora, em ambos os casos, está presente um pressuposto igualitário inescapável: o governado precisa entender a ordem do governante para cumpri-la. Tal fato demonstra para o governado que ele necessariamente participa da mesma comunidade de palavra que seus governantes. Surge, assim, uma "igualdade dos seres falantes que contradiz a distribuição policial dos corpos colocados em seu lugar e estabelecidos em sua função".⁴⁰ É a partir dessa verificação de igualdade que o "dano" originário da partilha do sensível pode ser arrancado da naturalidade, quebrando-se a cadeia de legitimidade da *arkhé* e suas divisões entre o visível e o invisível. O corpo supostamente destinado à *phoné*, ao ruído selvagem, é necessariamente capaz de compreender a ordem do superior; logo, também é capaz de apresentar suas próprias razões contrárias àquela ordem, instaurando um dissenso, ou desentendimento, sobre toda aquela configuração do comum que sustenta a harmonia do mundo social, revelando-a em toda a sua necessária contingência.

³⁶ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 53.

³⁷ RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 145.

³⁸ RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 16.

³⁹ RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 16.

⁴⁰ RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 46.

Os plebeus do Aventino não se limitaram a cruzar os braços; eles construíram sua própria cidade, executando "uma série de atos de fala que mimetiza[va]m os dos patrícios", como celebrar apoteoses, consultar oráculos ou nomear representantes para falar com o Senado. Constituindo-se como seres falantes que compartilhavam as mesmas propriedades da palavra que os patrícios, eles agradecem a fábula de Agripa, mas condicionam seu retorno a um tratado, um acordo entre iguais que reconhecesse a mudança ontológica instaurada pelo ato da retirada da plebe, e, por conseguinte, a nova posição e função daqueles corpos na cidade: não mais a de membros inertes e mudos de um corpo etéreo, mas de seres falantes, produtores de razões e de configurações diversas do coletivo.⁴¹ A esse registro polêmico do sensível, que contesta a contagem natural dos visíveis e invisíveis, Rancière denomina "política".

Proponho agora reservar o nome de política a uma atividade bem determinada e antagônica à primeira [polícia]: a que rompe a configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcelas se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho.⁴²

Enquanto registro dissensual, a política, em Rancière, se torna sinônimo de democracia. O autor volta, uma vez mais, aos clássicos, dessa vez às *Leis* de Platão, onde o filósofo procurou recensear os títulos que justificavam a ocupação de uma posição de governante (e, em decorrência, de governado) nas cidades e casas gregas de então. Esse autor encontrou sete títulos, seis deles mais ou menos derivados de algum princípio de superioridade baseado no nascimento ou na riqueza, como o poder paternal, o senhorial, o dos sábios etc. Os seis coincidiam em colocar a hierarquização política como decorrência necessária da "natureza", do princípio da *arkhé*. Mas Platão também encontra um sétimo e estranho título: a "escolha dos deuses", o sorteio típico da democracia ateniense. Ora, este título é um não-título, pois não aponta para nenhum princípio de superioridade.

O escândalo é simplesmente o seguinte: entre os títulos para governar, existe um que quebra a corrente, um que refuta a si mesmo. O sétimo título é a ausência de título. Essa é a confusão mais profunda expressa pela palavra democracia. (...) A democracia não é o capricho das crianças, dos escravos ou dos animais. É o bel-prazer do deus, o deus do acaso, de uma natureza que arruína a si mesma como princípio de legitimidade. A desmedida democrática não tem nada a ver com uma loucura consumista qualquer. É simplesmente a perda da medida com a qual a natureza regia o artifício comunitário através das relações de autoridade que estruturam o corpo social. O escândalo é o de um título para governar completamente distinto de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia entre a convenção humana e a ordem da natureza. É o de uma superioridade que não se fundamenta em nenhum outro princípio além da própria ausência de superioridade.⁴³

⁴¹ RANCIÈRE, *O desentendimento*, pp. 37-38.

⁴² RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 42.

⁴³ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 56.

Escândalo semelhante surge na classificação aristotélica dos títulos da comunidade: a riqueza dos poucos; a virtude, ou excelência, dos melhores; e a liberdade do povo. Cada um desses *axiai* corresponderia a um regime político próprio: respectivamente, a oligarquia, a aristocracia e a democracia. Aristóteles defende a constituição mista, a reunião de aspectos desses três modelos, como o regime que melhor garante o bem comum; mas Rancière aponta para um “desequilíbrio secreto” dessa tríade, localizado na natureza dos títulos. A “riqueza” é evidente, pois se baseia na aritmética das trocas. A “virtude” dos homens de bem, por sua vez, é só outro nome para a riqueza — como o próprio Aristóteles reconheceria na *Constituição de Atenas*, ao admitir que “quase em toda parte, são os abastados que parecem ocupar o lugar das pessoas de bem”.⁴⁴ Mas e a “liberdade”? Ela não é uma “propriedade determinável”, como a riqueza, mas uma facticidade histórica: em Atenas, pós-abolição da escravidão por dívidas, o simples fato de se nascer lá conferia o direito de ser contado como parte da *polis* a “qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução”. A liberdade do povo não é um próprio; é puramente negativa, ou vazia: “vem, em suma, separar a oligarquia dela mesma, impedi-la de governar pelo simples jogo aritmético dos lucros e das dívidas”. Mas essa impropriedade ainda se desdobra num segundo sentido: a liberdade não era exclusiva ao *demos*. “A gente do povo é de fato simplesmente livre *como* os outros. Ora, é dessa simples identidade com aqueles que, por outro lado, lhes são em tudo superiores que eles tiram um título específico”. A “massa indistinta dos homens sem qualidade”, aqueles que não tomam parte na conformação do comum, identifica-se com o nome da própria comunidade, o “povo”.⁴⁵ E essa identificação escandalosa é a instituição de um “litígio” sobre esse “dano” exposto pelos sem-parte que se nomeiam como o todo, que sacode toda a partilha do sensível, todo o “comum” que tenta sublimar esse paradoxo ao apresentar-se como unidade, homogeneidade, sistema hierárquico sem vazios. Pois esse litígio não versa sobre “direitos” ou “interesses”, mas sobre a capacidade de “tomar parte” no comum. De corpos “destinados” ao invisível se afirmarem em toda a sua potência ontológica de seres de palavra: “O desentendimento se refere ao que é ser um ser que se serve da palavra para discutir”.⁴⁶

Contra as diferentes configurações policiais do sensível — do governo dos sábios de Platão, passando pelas constituições mistas de Aristóteles até os Federalistas americanos,⁴⁷ e finalmente nos “Estados oligárquicos de direito” da contemporaneidade —, surge o não-título da democracia. Rancière nega a possibilidade de um “governo” ou de uma “forma de vida” substancialmente democráticos, pois tais conceitos ainda remeteriam a um princípio de fundamentação, ou uma propriedade, últimos, que negariam a especificidade da política. A democracia, nesse sentido, é essencialmente an-árquica, “fundamentad[a] em nada mais do que na ausência de qualquer título para governar”,⁴⁸ na exposição da radical contingência que sustenta toda ordem social e suas hierarquias e dominações pretensamente naturais. “A democracia é a própria instituição da política, a instituição do seu sujeito e da sua forma de relação”.⁴⁹ Essa conceptualização produz

⁴⁴ Apud RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 26.

⁴⁵ RANCIÈRE, *O desentendimento*, pp. 22-25.

⁴⁶ RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 46.

⁴⁷ A permanência do paradigma da constituição mista na história do constitucionalismo moderno, notadamente anglo-americano, é debatida por BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, pp. 94-134.

⁴⁸ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 57.

⁴⁹ RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 142.

importantes consequências na forma como o agir democrático se manifesta. Visto que não há um próprio da democracia, ela só surge quando a lógica igualitária da política se choca com a lógica policial. Logo, enquanto sempre haverá alguma totalização hegemônica do social, a que chamamos "ordem", a política e a democracia aparecem como eventos necessariamente raros em que essas ordens se tornam litigiosas — "momentos anarquistas", nas palavras de Judith Butler.⁵⁰ Em compensação, a ausência de um próprio da política permite que o dissenso se manifeste das mais variadas formas e locais possíveis, sempre que uma figura de identificação se transforma em objeto litigioso: a casa, a fábrica, o estádio de futebol, a escola, a rua...

Na contraposição entre ordem policial e dissenso político, surgem dois "povos". De um lado, a figura homônima da comunidade homogênea, que Rancière, em alguns trabalhos, denomina de "povo *ethnos*": "identificado com o corpo vivo daqueles que têm a mesma origem, nasceram no mesmo solo ou adoram o mesmo deus. É o povo como um corpo determinado que se opõe a outros corpos semelhantes".⁵¹ Trata-se da nação etnicizada, tal como conceituada por Balibar,⁵² mas também do povo das teorias jurídicas da cidadania, atrelado a um determinado território e a uma dada jurisdição. A essa identidade total — sociológica, cultural ou jurídica — opõe-se uma subjetivação polêmica, especificamente política: aquela reivindicada pelos incontados dessa identidade total, a partir do pressuposto da igualdade e do dano democrático exposto não mais enquanto divisão natural, mas como cena polêmica; encontro de dois mundos em que o sentido do "comum" se abre para novas configurações, novas partilhas nas quais os corpos antes sem palavra reivindicam novas funções, lugares e maneiras de viver. Essa diferença pode ser observada na própria origem grega da democracia: Clístenes reorganizou as tribos de Atenas de forma que os *demos*, as divisões territoriais, não mais coincidissem com os territórios dominados pelos poderes tradicionais dos aristocratas, proprietários e herdeiros locais. Os *demos* misturavam habitantes de diversos lugares, dissociando o poder artificial da democracia da dominação natural da *arkhé*.⁵³ Retornamos à anarquia: a democracia rancièrea, ao se fundar numa ausência de fundamentos ou títulos essenciais para o governo, não se traduz em "governo de todos", mas "de qualquer um", na "indiferença das capacidades para ocupar as posições de governante e governado".⁵⁴ Ao invés de regime da ilimitação — como certos críticos contemporâneos argumentam⁵⁵ — ela é uma força de limitação, de permanente questionamento das formas de autoridade "naturais" do corpo social. Daí que seu sujeito não pode ser a identidade de um "povo" *ethnos*, mas a subjetivação de um "povo" *demos* que "junta e separa as regiões, as

⁵⁰ "Esse momento de intervalo é um momento em que os corpos reunidos em assembleia articulam um novo tempo e um novo espaço para a vontade popular, não uma única vontade idêntica, nem uma vontade unitária, mas uma que se caracteriza como uma aliança de corpos distintos e adjacentes, cuja ação e cuja inação reivindicam um futuro diferente". BUTLER, *Corpos em aliança*, p. 100-101; RANCIÈRE, *Nas margens do político*, pp. 145-146.

⁵¹ RANCIÈRE, "The thinking of dissensus: politics and aesthetics", p. 5.

⁵² Cf. BALIBAR; WALLERSTEIN, *Raça, nação, classe*, pp. 84-133.

⁵³ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, pp. 60-61.

⁵⁴ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 66.

⁵⁵ Basta pensarmos na obsessão do conservadorismo brasileiro com a forma como os beneficiários de programas sociais gastam os recursos obtidos, e na insistência por "rotas de saída" que os façam retornar à condição precarizada, ao seu "lugar natural de pertencimento".

identidades, as funções, as capacidades que existem na configuração da experiência dada”.⁵⁶

O povo é, em suma, um artifício que se vem atravessar na lógica segundo a qual o princípio da riqueza se herda do princípio do nascimento. É um suplemento abstrato em relação a toda e qualquer contagem efetiva das partes da população, dos títulos que lhes permitem tomar parte na comunidade e das partes de comum a que esses títulos lhes dão direito. O povo é a existência suplementar que inscreve a conta dos incontados ou a parte dos sem-parte, isto é, em última instância, a igualdade dos seres falantes sem a qual a própria desigualdade é impensável. (...) O que a democracia identifica com o todo da comunidade é uma parte vazia, suplementar, que separa a comunidade da soma das partes do corpo social. Esta separação primeira funda a política enquanto ação de sujeitos suplementares que se inscrevem de modo excedentário em relação a toda e qualquer contagem das partes da sociedade.⁵⁷

Enquanto sujeito suplementar, o “povo” *demos* também não se confunde com algumas das figuras que a tradição de esquerda costuma reivindicar — e isso é importante para se compreender corretamente a especificidade do pensamento radical de Rancière. Do mesmo modo que ele não é o “todo” do pensamento jurídico, o “povo” tampouco é sinônimo de “classes trabalhadoras”, ou de “pobres”. Isso porque essas nomeações ainda apontam para sujeitos previamente existentes, para “entes” sociológicos, culturais ou étnicos, reais. São, ainda, “identidades” dentro da identidade: partes da ordem policial. Para que tais figuras se constituam como uma nova subjetivação, é necessário que elas inscrevam, ativamente, o “dano” da partilha do sensível enquanto cena polêmica, proclamando um dissenso público a partir desse “suplemento”. Os “pobres”, enquanto categoria sociológica, são parte do “povo” *ethnos*. Quando, porém, eles questionam a representação do social que delega ao poder privado a regulação das relações trabalhistas, transformando-a em uma cena polêmica que substitui um consenso de poder desigual por uma querela igualitária de razões, estamos diante de uma nova subjetivação, de um “povo” democrático no sentido estrito do termo. “O operário ou o trabalhador como sujeito político é o que se separa da atribuição ao mundo privado, não político, que esses termos implicam”,⁵⁸ defende Rancière. “Um sujeito político não é um grupo de interesses ou de ideais. É o operador de um dispositivo particular de subjetivação do litígio através do qual a política existe”.⁵⁹ Daí a apropriação particular que o autor faz de Marx. Para ele, é possível associar a luta de classes marxiana ao seu dissenso, desde que se abandone qualquer concepção essencialista da “classe proletária” — interpretação que o próprio Marx vislumbrou, ao afirmar que o “proletariado” era o nome da classe que dissolveria todas as classes. A persistência dessa luta se deve ao fato de que sempre haverá

⁵⁶ RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 52.

⁵⁷ RANCIÈRE, *Nas margens do político*, pp. 143-144.

⁵⁸ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 77.

⁵⁹ RANCIÈRE, *Nas margens da política*, p. 149. Rancière define “subjetivação” como sendo “a formação de um *um* que não é um *si*, mas a relação de um *si* com um outro (...). Um processo de subjetivação é assim um processo de desidentificação ou de desclassificação” das figuras da “comunidade da polícia”, instaurando aquilo que, em outras oportunidades, ele chamará de “comunidade de partilha”. RANCIÈRE, *Nas margens da política*, p. 72. Há, aqui, um diálogo de Rancière com Blanqui e Marx, mas também com Foucault — pensador por excelência dos dispositivos e das subjetivações — que, por questão de espaço, só podemos indicar para futuras reflexões.

subjetivações dos incontados, suplementações dos "pobres" que reivindicam para si o nome de "povo" para inventar novos mundos, em oposição ao mundo da classe dominante.

A subjetivação política produz um múltiplo que não era dado na constituição policial da comunidade, um múltiplo cuja contagem se põe como contraditória com a lógica policial. Povo é o primeiro desses múltiplos que desunem a comunidade dela mesma, a inscrição primária de um sujeito e de uma esfera de aparência de sujeito no fundo do qual outros modos de subjetivação propõem a inscrição de outros "existentes", de outros sujeitos do litígio político. Um modo de subjetivação não cria sujeitos ex nihilo. Ele os cria transformando identidades definidas na ordem natural da repartição das funções e dos lugares em instância de experiência de um litígio.⁶⁰

É nesse título suplementar que reside a política enquanto algo que não se reduz à mera confirmação da "lei do mais forte", das *arkhés* do nascimento e da riqueza. É esse pressuposto da igualdade, a sustentar toda estrutura desigual, que o contratualismo clássico reconhecia ao tratar do consentimento e da legitimidade. Mas é também pela recusa da democracia de se reduzir a um contrato social, de se substancializar num Povo-República, que se explica a aporia fundamental de Rousseau, segundo a qual o "povo", sendo soberano, nunca se submete por completo ao próprio contrato social. Ele sempre poderá se desidentificar, processo no qual o "ato pelo qual um povo é um povo" reaparece como possibilidade de novas representações do comum, nas linhas de fuga das ordens constituídas. "Não haverá jamais, com o nome de política, um princípio uno da comunidade que legitime a ação dos governantes a partir das leis inerentes ao agrupamento das comunidades humanas", conclui Rancière.⁶¹ "A democracia nunca se identifica com uma forma jurídico-política. Isso não quer dizer que lhe seja indiferente. Isso quer dizer que o poder do povo está sempre aquém e além dessas formas."⁶²

Feitas estas considerações, devemos, agora, analisar como essa concepção anarquista da democracia e do povo dialoga com a perspectiva estadocêntrica por excelência de ambos os termos, o constitucionalismo.

3. Aquém, e além, da sombra do Estado

Por tudo o que vimos, o "povo", ou o "poder constituinte", cumpre, no constitucionalismo moderno, a função de centro da estrutura jurídico-política estatal. Nas palavras de Derrida, todo centro funciona para "orientar e equilibrar, organizar (...) mas sobretudo levar o princípio de organização da estrutura a limitar o que poderíamos denominar *jogo* da estrutura". É o centro que torna o sistema coerente, regando o jogo interno dos seus elementos constitutivos. Ora, a função da força normativa do "poder constituinte" é justamente a de organizar e equilibrar a estrutura dos poderes constituídos do Estado, suas inter-relações e dinâmicas. Não há como formular uma "ciência do direito constitucional" sem fixar, na sua origem, essa força ordenadora que lhe confere, antes de qualquer legitimidade democrática, a coesão característica de toda estrutura. Mas há um preço a se pagar por essa função: "sempre se pensou que o centro, por definição único, constituía, numa estrutura, exatamente aquilo que, comandando a estrutura, escapa à

⁶⁰ RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 48.

⁶¹ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 67.

⁶² RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, pp. 72-73.

estruturalidade". O centro está, ao mesmo tempo, dentro e fora da estrutura, "imobilidade fundadora e (...) certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo".⁶³ O "povo", enquanto subjetivação do poder constituinte, precisa ser transformado em uma transcendentalidade, uma *arkhé* que escapa à história estatal e à própria "ciência do Direito", depois de fundá-las. Não à toa, *arkhé* e transcendência foram dois dos possíveis nomes do fundamento na história da filosofia.

A interdição do centro deixa a teoria jurídica sem muitas opções para lidar com o tema, o que se reflete na oscilação dos intérpretes entre leituras positivistas do povo, reduzido à "cidadania", e no retorno algo ambíguo ao contratualismo — ambos profundamente individualistas em suas origens e implicações. Isso vale tanto para o constitucionalismo clássico como para o neoconstitucionalismo, que dobra a aposta ao invés de desconstruí-la. O "pós-positivismo" nada mais é do que uma tentativa de se conjugar dois estruturalismos modelares — o jusnaturalismo e o positivismo jurídico — num novo sistema no qual direito, moral e política se transformam em um fundamento invariante sob nomes como "valores morais compartilhados por toda a comunidade", materializados como princípios constitucionais.⁶⁴ No lugar da soberania popular, surge a soberania da Constituição como *arkhé* da estrutura jurídico-política estatal,⁶⁵ com a redução da legitimidade democrática ao princípio de efetividade das normas constitucionais, e a sublimação dos conflitos ao império da lei.

O pensamento rancièrreano, ao propor novos sentidos para o "povo" e a "democracia", atinge o coração do esquema representativo do constitucionalismo. Enquanto subjetivação que desafia uma determinada representação consolidada do social, o "povo" não apenas se dissocia da sombra do Estado e da soberania do indivíduo, como expõe a contingência e precariedade necessárias da própria ideia de sociedade suturada que o "pacto constitucional" pressupõe. Enquanto deslocamento que desidentifica os nomes, lugares, funções e discursos da ordem policial, proclamando um universal alternativo, o "povo" *demos* retira o chão do "povo" *ethnos*, arrancando o centro invariante do constitucionalismo de seu pedestal transcendental e reinserindo-o nas disputas históricas em torno do sentido e do conteúdo das identidades políticas coletivas. Ao apontar para o fato de que "povo" é sempre a suplementação que separa a identidade de si mesma, inscrevendo, polemicamente, uma nova existência no mundo, Rancièrre aponta para a "irrepresentabilidade" última do próprio "povo": ele sempre será o nome de um litígio entre uma identidade pretensamente natural e uma multiplicidade que a contesta. O centro da estrutura não é uma essência a ser descoberta; é o local de um conflito político entre diferentes registros do sensível e seus "povos".

A democracia, de forma similar, não se confunde com o consenso ideal de um pacto social entre indivíduos soberanos, nem com um regime que confere legitimidade procedimental ao Estado de direito. Ela surge justamente quando os "esquecidos" do contrato social contestam aquele comum que os inclui pela forma da dominação. Tanto a política como a democracia não mais se reduzem à efetivação de uma constituição, mas com a resistência ao consenso policial. Daí que ela se localiza "(n)esse ponto em que toda

⁶³ DERRIDA, *A escritura e a diferença*, pp. 230-231.

⁶⁴ BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 152.

⁶⁵ PINTO NETO, *A matriz oculta do Direito Moderno*, p. 12-13; BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, p. 23. BARROSO, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 84, quase diz isso, literalmente: "uma vez fundada a Constituição, a soberania popular se converte em supremacia da Constituição".

legitimidade se confronta com sua ausência de legitimidade última, com a contingência igualitária que sustenta a própria contingência não igualitária”.⁶⁶ Esse excesso, de fato, é absurdo para o pensamento jurídico-constitucional; daí sua tentativa de esconjurá-lo através do conceito de soberania popular e sua posterior absorção pela máquina da representação estatal. Mas a especificidade da democracia — que um contratualista *sui generis* como Rousseau não deixou de constatar — é justamente sua origem a-nárquica irreduzível, que institui um conflito permanente entre dois princípios de legitimidade, o da lei e o da política.

A soberania popular é uma maneira de incluir o excesso democrático, transformar em *arkhé* o princípio anárquico da singularidade política — o governo dos que não têm título para governar. E ela encontra sua aplicação no sistema contraditório da representação. Mas a contradição nunca matou aquilo que tem a tensão dos contrários como o próprio princípio de sua existência. Bem ou mal, a ficção do “povo soberano” serviu como traço de união entre a lógica governamental e as práticas políticas que são sempre práticas de divisão do povo, de constituição de um povo suplementar em relação ao que está inscrito na constituição, representado por parlamentares ou encarnado no Estado.⁶⁷

Ao mesmo tempo, como vimos, Rancière pontua que a democracia não é totalmente indiferente às formas jurídico-políticas que tomam seu nome. Como ele afirma em *O desentendimento*, não é do seu interesse transformar todas as ordens policiais na “noite onde tudo se equivale”, faces de uma autoridade maligna que paira sobre os povos. “A polícia pode proporcionar todos os tipos de bens, e uma polícia pode ser infinitamente preferível a uma outra”. Um Estado que reconhece e promove direitos sociais e políticas de proteção e reconhecimento de minorias vulneráveis é melhor do que um Estado abertamente promotor do autoritarismo e do genocídio.⁶⁸ Mais importante, “os arrombamentos da lógica igualitária vieram na maioria das vezes afastar de sua lógica ‘natural’”⁶⁹ os próprios mecanismos da ordem policial — vide a árdua luta secular pelo sufrágio universal. Essa passagem revela uma relação entre subjetivação e identificação mais sofisticada do que a mera contraposição de registros do sensível. Se a subjetivação democrática se exerce de forma acidental e fugaz, é porque ela sempre corre o risco de ser neutralizada, ou absorvida, pela identificação da polícia — o que não deixa de ser uma reformulação emancipatória da partilha do sensível que, eventualmente, pode se aproveitar das brechas da ordem. “A própria vitalidade de nossos parlamentos foi alimentada e sustentada no passado pelos partidos operários que denunciavam a mentira da representação”, afirma Rancière, “pela ação política extraparlamentar ou antiparlamentar que fazia da política um domínio de opções contraditórias, remetendo não só a opiniões, mas a mundos opostos”.⁷⁰ Se, hoje, vivenciamos o esgotamento da representação política, isso se deve à substituição dessa práxis abertamente contraditória pela política consensual do capitalismo neoliberal triunfante, que substituiu a razão

⁶⁶ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 119.

⁶⁷ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 97.

⁶⁸ Como nós, brasileiros, tivemos oportunidade de experimentar nos últimos anos. Neste ponto, Rancière se aproxima das reflexões de Ernesto Laclau, em *A razão populista*, e Chantal Mouffe, em *Sobre o político*. Não à toa, ambos os autores dialogam diretamente com Rancière nestas e outras intervenções.

⁶⁹ RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 43.

⁷⁰ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, pp. 97-98.

conflitual democrática pela razão “técnica” da economia, com seu conjunto de respostas prontas e universais, sem espaço para suplementação ou interpretação. No lugar da desconfortável anarquia da soberania popular, reinstaura-se a *arkhé* da ilimitação do poder da riqueza, garantida pelo governo gerencial dos tecnocratas.

De qualquer forma, a ponderação rancièreana aponta menos para a eliminação do Estado da equação política, e mais para o fim do monopólio da política por ele. A luta institucional continua tendo sua relevância, mas o agir democrático não se reduz à concretização de formas jurídicas, nem sua despolitização pelos procedimentos do Judiciário. Há, nesse arranjo, uma separação pressuposta entre espaços “públicos” e “privados”, “políticos” e “sociais”, “individuais” e “coletivos”, que a política declaradamente implode. Muito daquilo que se convencionou chamar de “Estado interventor”, como o direito do trabalho, foi fruto do esforço coletivo dos trabalhadores e trabalhadoras de arrancar esse modo coletivo de vida do domínio privado do capital, processo que conjugou ação coletiva, discussão pública e norma legislativa.⁷¹ É assim que voltamos à democracia enquanto algo “aquém e além” do Estado. “Aquém, como fundamento igualitário necessário e necessariamente esquecido do Estado oligárquico. Além, como atividade pública que contraria a tendência de todo Estado de monopolizar e despolitizar a esfera comum.”⁷²

Nesse contexto de descentramento do Estado, é preciso ir além da opção cômoda da doutrina majoritária do Direito e tratar das consequências teóricas dessa repolitização pela desconstrução. O que muda quando abandonamos a concepção transcendental do “povo” e a leitura consensual-procedimental da democracia como pacto social? Sem pretensão de resumir o debate a apressadas linhas, gostaríamos de indicar dois caminhos de reflexão.

Em primeiro lugar, a disjunção entre sujeito e função do poder constituinte gerou um mal-estar permanente na teoria constitucional, respondido de formas distintas pelos doutrinadores, ainda que contra um inimigo em comum: a “farsa” do simulacro constitucional, a coibir o exercício legítimo do Estado Democrático de Direito. Para o constitucionalismo dirigente, trata-se de libertar o sujeito popular;⁷³ para os neoconstitucionalistas, trata-se de conter os atributos demiúrgicos da função, com a adoção de travas hermenêuticas baseadas nos “valores historicamente sedimentados” do social, ou através de princípios como a “vedação do retrocesso”.⁷⁴ A quadra histórica atual tem revelado os limites dessas operações teóricas. A obsessão dos neoconstitucionalistas com o eventual totalitarismo do poder constituinte tem deixado escapar o fato, cada vez mais notório, de que os revezes obscurantistas têm sido perpetrados, com alto grau de sucesso, pelas lentas rotinas legislativas e administrativas dos poderes constituídos. Virgílio Afonso da Silva, por exemplo, defende a ilegitimidade de um poder constituinte que reintroduzisse a escravidão⁷⁵ — um exemplo tão eficaz quanto extremo. Mas e se relações de dominação semelhantes à escravidão puderem ser

⁷¹ RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 74.

⁷² RANCIÈRE, *O ódio à democracia*, p. 92.

⁷³ “A alternativa ao estado de exceção econômico permanente e às ameaças de dissolução da soberania popular, do Estado e do poder constituinte do povo é o resgate mais intenso da democracia”. BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, p. 342.

⁷⁴ “Impõe-se a conclusão de que a visão teológica e mistificadora deste poder deve ser abandonada”. SOUZA NETO; SARMENTO, *Direito Constitucional*, pp. 278-279.

⁷⁵ SILVA, *Direito Constitucional Brasileiro*, p. 47.

reintroduzidas através de medidas bem pouco extraordinárias, como a flexibilização dos direitos trabalhistas, o desmonte dos órgãos de fiscalização das condições laborais, ou o avanço de legislações que alteram a tipificação penal do “trabalho análogo à escravidão”? A destruição de direitos fundamentais tidos como garantidos vem sendo praticada pelos instrumentos ordinários do constitucionalismo, como a jurisdição constitucional (revogação do precedente *Roe v. Wade* nos EUA, que garantia o direito ao aborto), o processo legislativo (avanço da tese do “marco temporal” no Congresso brasileiro, perseguição à “teoria crítica da raça” nos Legislativos estaduais americanos) ou a administração pública (omissão no gerenciamento sanitário da pandemia). Tudo sob o olhar algo atônito de uma doutrina que, nestes momentos, se revela mais ensimesmada do que acreditava ser.

Por outro lado, tampouco parece se sustentar a imagem romântica de um “poder constituinte do povo” quase revolucionário, que subjaz as reflexões do constitucionalismo dirigente. É evidente que, no contexto das lutas pela redemocratização dos anos 1980, essa reivindicação tinha uma clara função performativa de intervenção no debate público: tratava-se de fortalecer as múltiplas pautas emancipatórias dos movimentos sociais face às tentativas das oligarquias órfãs da ditadura de controlar o processo de abertura e a Constituinte. Esse uso ainda persistiu ao longo da história da República de 1988, e pode ser mobilizado novamente. Contudo, o pressuposto de uma relação necessária entre livre manifestação do “poder constituinte do povo” e as pautas e fórmulas do Estado de Bem-estar Social perderam muito de sua força com a ascensão, em especial a partir de 2018, de um movimento político de extrema direita, fortemente neoliberal e indiscutivelmente popular, no Brasil e no mundo. A imagem da multidão nas ruas já não é mais monopólio da esquerda — e o “povo” mobilizado por esses movimentos parece menos interessado em desafiar configurações sociais do que em reafirmar, violentamente, suas hierarquias e dominações mais seculares, agora ameaçadas.

As considerações de Rancière nos apontam outro caminho. A partir do momento em que abandonamos a ideia do “povo” como uma entidade, ou vontade, unificada existente num tempo e espaço pré-políticos e pré-jurídicos, que irrompe na realidade apenas de forma extraordinária e pontual, o problema do poder constituinte pode ser rediscutido fora do enquadramento mitológico e do signo da farsa. Se a especificidade da política e da democracia é inserir um suplemento na partilha naturalizada do sensível, isso significa que “o povo é a entidade em cujo nome o Estado governa, e um poder maior que pode resistir à autoridade do Estado”.⁷⁶ O “povo” sempre terá uma dupla inscrição, enquanto *ethnos* da polícia e *demos* da política, entre figura do poder constituído e sujeito do poder constituinte, entre a democracia enquanto regime e como contestação permanente dos regimes que reivindicam seu nome. Esta tensão não se reduz aos momentos revolucionários, tampouco aos congressos e assembleias constituintes; pode emergir nos mais variados contextos cotidianos e micropolíticos, quando a própria condição de seres portadores da palavra é reivindicada perante poderes que não os reconhecem como tais. Quando moradores da favela protestam contra os crimes cometidos pela polícia em suas operações, por exemplo, eles estão reivindicando para si um nome, o de “povo”, contra um poder que se recusa a ver neles portadores daqueles direitos básicos que, supostamente, eles possuem enquanto cidadãos: o de propriedade, liberdade e integridade física. Da mesma maneira, grande parte da história da democracia

⁷⁶ FRANK, *Constituent Moments*, p. 7.

se deu através de movimentos de contestação das categorias formais de "povo" vigentes em sociedades fraturadas por relações de dominação e de desumanidade. A paradigmática Constituição dos EUA, cuja validade é garantida pelo "Nós, o Povo" do preâmbulo, manteve negros, indígenas e mulheres segregados de grande parte dos direitos "fundamentais" por quase dois séculos,⁷⁷ e mesmo hoje não parece suficiente para deter a onda de pânico moral da extrema direita contra esses mesmos grupos e outros, como imigrantes latinos e pessoas trans. Nesse sentido, é possível reler a tese da "crise constituinte" de Paulo Bonavides como uma crise de titularidade no sentido preciso do termo: não como uma usurpação do poder constituinte progressista pelos fatores reais oligárquicos de poder, mas como uma crise acerca do próprio sujeito "povo", de quais corpos podem fazer parte dessa subjetividade, e quais estão, em cada momento e luta concretos, reivindicando esse nome. Nessa chave de análise, a crise constituinte é uma crise de subjetivação inerente àquilo que se convencionou chamar de soberania popular.

Ao invés de um excepcional poder constituinte, a pressupor um povo unido e definido, talvez a teoria constitucional tenha mais a ganhar com o conceito de "momento constituinte", proposto por Jason Frank. "Quando os não autorizados — impostores, radicais, entidades autocriadas — assumem o manto da autorização, mudando as regras herdadas de autorização no processo"⁷⁸ — em termos rancièreanos, quando a parte dos sem parte toma para si o nome do universal, questionando sua exclusão daquilo que, supostamente, é o comum da sociedade — estamos diante de um momento constituinte, no qual o sentido do "povo" que confere legitimidade às constituições vigentes se revela em disputa concreta e permanente. É compreensível o desconforto do constitucionalismo com essa abertura, que impede, por exemplo, a adoção de ideias reconfortantes como a defesa republicana dos valores compartilhados unanimemente pela sociedade por uma Corte Constitucional iluminista. Também é certo que nem toda reivindicação do "povo" é emancipatória. Mas, tanto num caso como no outro, estamos diante do componente necessariamente desconstrutivo de toda política democrática. Como pontua Oliver Marchart, enquanto projeto político, a democracia sempre vai exigir algum tipo de estabilização institucional, ao mesmo tempo que nega a possibilidade dessa estabilização se converter em *arkhé*, fundamento absoluto e definitivo. Nessa tensão permanente entre ordem e subjetivação, sempre surgirão brechas pelas quais os múltiplos autoritarismos e fascismos poderão se infiltrar.⁷⁹ A única resposta que a democracia pode oferecer são novos momentos constituintes, novas cenas de dissenso que neguem a tentativa dos fascismos de restaurarem o nascimento e a riqueza como os princípios últimos da vida humana. Num momento em que os avanços do reacionarismo usam, sem maiores problemas, os órgãos do governo limitado e as simbologias do velho revolucionarismo, talvez seja mais interessante, para a teoria e a prática, mudar o foco do poder para o momento constituinte, da exceção para a árdua, e muitas vezes esquecida, luta cotidiana das pessoas comuns.

Concentrar-se apenas nas mudanças históricas excepcionais dos "momentos constitucionais" pode obscurecer a forma como a dinâmica performativa das

⁷⁷ A Lei de Direitos Civis americana, vale lembrar, é de 1964 — 177 anos depois da Convenção de Filadélfia, ainda hoje louvada pelos constitucionalistas como "democrática", apesar de todas as exclusões que sustentou.

⁷⁸ FRANK, *Constituent Moments*, p. 8.

⁷⁹ MARCHART, *Democracy and Minimal Politics*, p. 968.

reivindicações populares exemplificadas nos momentos de fundação atende às reivindicações democráticas feitas em ambientes políticos aparentemente comuns. Essa cativação ameaça nos cegar para a extensão em que o extraordinário habita e sustenta o ordinário democrático, para a maneira como essas capacidades são continuamente extraídas do meio da vida política. A teoria democrática faria bem em atender às nuances desses pequenos dramas de auto autorização. A herança pós-revolucionária dos momentos constituintes nos leva para além das preocupações análogas do direito constitucional e para os diferentes locais culturais e políticos onde esses dramas de autorização são encenados.⁸⁰

O segundo ponto que destacamos é sobre o sentido dos direitos fundamentais. Atualmente, quando falamos em termos como liberdade, igualdade ou dignidade humana, imediatamente os relacionamos àqueles princípios e garantias codificados nas constituições, leis, tratados internacionais etc. Essa leitura hegemônica, bastante explorada pelo neoconstitucionalismo, acabou produzindo uma concepção excessivamente juridicizada dos direitos fundamentais, na qual seu único veículo de expressão é a norma jurídica; sua defesa e concretização passam a ser parte da função estatal-burocrática dos especialistas e intérpretes do Direito; e sua própria manifestação no mundo se reduz ao evento de sua violação, ponto de partida de um procedimento judiciário.⁸¹ De forma simétrica ao que ocorre quanto ao "povo", o pensamento jurídico despolitiza o "direito fundamental" através de sua essencialização, "convertendo-os em entes superiores e sedimentados, estáticos e inamovíveis, não afetados pelo decurso do tempo nem pela contingência humana".⁸² Esse movimento não deixa de ser justificado através de uma específica filosofia da história: aquela que caracteriza a "história dos direitos humanos" como o processo progressivo de realização de direitos cujos conteúdos já estariam pré-determinados ou imanentes.⁸³ Essa é a visão progressiva da história que sustenta as reflexões de autores bastante lidos no Direito, como Lynn Hunt e Norberto Bobbio, bem como a famosa tese das "gerações de direitos".

O ponto não é desconsiderar a codificação de direitos como parte relevante das demandas democráticas, mas, como pontua David Sánchez Rubio, considerar este o único sentido possível da luta por direitos. "Omitem-se aqueles outros processos de luta por dignidade que não seguem o formato do reconhecimento formal e normativo, que estão inseridos em outras instâncias não enquadradas no parâmetro ocidental e burguês do Estado-nação".⁸⁴ Despreza-se o componente "instituinte" dos direitos fundamentais, enquanto parte das experiências reais e processos de luta coletiva e individual que visam construir novas maneiras e formas de vida, muitas vezes contra ou ao largo das vias jurídico-estatais instituídas. Há um sentido do "direito" para além do direito positivo, e esse sentido é aquele da política.

O que assistimos no cenário atual não é, apenas, uma batalha pela efetividade de direitos consensuais, mas uma guerra entre diferentes sentidos dos direitos fundamentais: aqueles da ordem policial, que produzem não apenas exclusões, mas dominações, inclusões hierarquizadas, subordinadas e violentas na partilha do sensível; e sentidos democráticos, nascidos de processos contestatórios e inovadores de

⁸⁰ FRANK, *Constituent Moments*, p. 33. Nesse trecho, ele se contrapõe ao conceito de "momento constitucional", de Bruce Ackerman.

⁸¹ RUBIO, *Direitos humanos instituintes*, pp. 31-36.

⁸² RUBIO, *Direitos humanos instituintes*, p. 26.

⁸³ Cf. a crítica de GETACHEW, *Universalism after the post-colonial turn*, pp. 823-832.

⁸⁴ RUBIO, *Direitos humanos instituintes*, p. 30.

resistência. A função social da terra defendida, e praticada, pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra possui um sentido diametralmente oposto ao direito de propriedade e à segurança jurídica do agronegócio — apesar de ambos reivindicarem os mesmos artigos da Constituição. A liberdade de manifestar sua própria existência tendo sua integridade física e psíquica preservadas é diametralmente oposta à liberdade de expressão absoluta reivindicada por racistas, homofóbicos e misóginos. O sentido dos direitos não está pré-determinado pelos pretensos valores consensuais da comunidade: ele se forma nas lutas de cada contexto social e histórico, nos múltiplos processos de instituição de mundos menos precários e mais vivíveis. A história dos direitos humanos não é uma história de realização linear, mas de descontinuidades, de momentos constituintes em que os condenados da terra tomaram para si razões e palavras que não eram para eles, dando-lhes sentidos e alcances que não estavam previstos pela cartilha iluminista da Europa do colonialismo, da escravidão e do patriarcado. É no dissenso, e não na subsunção, que o agir democrático pode se manter além, e aquém, das máquinas do Estado e do Capital, preservando o princípio a-nárquico da política enquanto invenção de novas, mais livres, dignas e igualitárias, formas de vida.

Conclusão

O Brasil, nos últimos anos, foi varrido pelo que se convencionou chamar de “negação da política”. Negação judicial, simbolizada pela captura da jurisdição constitucional pela agenda criminal anticorrupção das grandes operações policial-judiciárias, notadamente a Operação Lava Jato, e sua pretensão udenista e messiânica de “regenerar a nação”. Do lado econômico, o avanço das pautas ultraliberais, como a reforma trabalhista, previdenciária e a aprovação do dogmático Teto de Gastos. Finalmente, a negação institucional da política: o bolsonarismo e a degradação geral das já oligarquizadas instituições de Estado.

Combater esse monstro de múltiplas cabeças exige, afinal, uma “repolitização”; mas o significado desse contramovimento não é consensual. Este trabalho, ao colocar em confronto, através do problema do “povo”, as perspectivas do constitucionalismo e da teoria democrática radical de Rancière, aponta, ainda que de forma inicial, para esse impasse e a necessidade, teórica e prática, de lidarmos com ele. O constitucionalismo, como vimos, parte do pressuposto de que há um consenso social, a ser efetivado por um conjunto de procedimentos e atores jurídico-estatais. Ao dissociar Estado e democracia, “povo” enquanto coletivo passivo de receptores de normas jurídicas e “povo” enquanto movimento de contestação ativa das desigualdades e liberdades precárias, Rancière nega esse consenso, resgatando o conflito como motor da democratização. A verificação de legitimidade da democracia não se reduz a um processo judicial, e vai além da mera inscrição de direitos na lei.

E, no entanto, o próprio Rancière alerta contra interpretações excessivamente “niilistas” desse radicalismo. Ir além, e aquém, do Estado não deve ignorar o fato de que ordens políticas continuam a existir, em paralelo às subjetivações polêmicas que a perturbam. Se a agência democrática não pode continuar subsumida aos procedimentos estatais, crescentemente capturados pelo fascismo, tampouco pode se dar ao luxo de ignorá-los — exatamente pelo mesmo motivo. Como a recente catástrofe pandêmica

demonstrou, a diferença entre um Estado tensionado pela democracia e um Estado que a despreza são centenas de milhares de vidas.

Ademais, autores como Ferreira Filho e José Afonso da Silva apontaram que o próprio constitucionalismo, nas suas origens, não era naturalmente "democrático". O "governo limitado" se coadunou muito bem com o sufrágio dos ricos, a escravidão, a subordinação das mulheres e a desumanização de largas parcelas da humanidade. Foram as dramáticas lutas populares que construíram isso que, hoje, se passa por redundância: "constitucionalismo democrático". No momento de ruína da ficção do "pacto social", essa origem no dissenso precisa ser resgatada, para o bem do próprio constitucionalismo que reivindica a soberania popular como fonte de legitimidade. A Constituição de 1988 foi, sem dúvida, um marco na história dos direitos e das lutas populares brasileiras. Se quisermos resguardar as conquistas por ela simbolizadas, permitidas e consolidadas, o caminho é devolvê-la aos processos políticos de reivindicação e reinvenção de formas de vida que a antecederam, e lhe deram significado.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BARROSO, Luís Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 7. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.
- BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- BONAVIDES, Paulo. *Ciência política*. 18. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 15. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. *Ebook*.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *O poder constituinte*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.
- FRANK, Jason. *Constituent moments: enacting the people in postrevolutionary America*. Londres: Duke University Press, 2010. *Ebook*.
- GETACHEW, Adom. *Universalism after the post-colonial turn: interpreting the haitian revolution*. *Political Theory*, Nova York, v. 44, n. 6, p. 821-845, ago. 2016. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26419440>. Acesso em: 14 jul. 2023.
- JELLINEK, Georg. *Teoría General del Estado*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MARCHART, Oliver. *Democracy and Minimal Politics: the political difference and its consequences*. *The South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 110, n. 4, p. 965-973, out. 2011. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article-abstract/110/4/965/3557/Democracy-and-Minimal-Politics-The-Political>. Acesso em: 14 jul. 2023.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- OLSON, Kevin. *Imagined sovereignties: the power of the people and other myths of the modern age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

PINTO NETO, Moysés. *A matriz oculta do Direito moderno: crítica do constitucionalismo contemporâneo. Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo v. 17, p. 131-152, fev. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55710>. Acesso em: 14 jul. 2023.

RANCIÈRE, Jacques. "The thinking of dissensus: politics and aesthetics". In: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard (org.) *Reading Rancière: critical dissensus*. Nova York: Continuum, 2011. p. 1-17.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2011.

RUBIO, David Sanchez. *Direitos humanos instituintes*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

SILVA, José Afonso da. *Poder constituinte e poder popular: estudos sobre a constituição*. São Paulo: Malheiros, 2002.

SILVA, Virgílio Afonso da. *Direito constitucional brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2021.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; SARMENTO, Daniel. *Direito constitucional: teoria, história e métodos de trabalho*. 2ª ed. Belo Horizonte: Fórum, 2014.

SOBRE O AUTOR

Reinaldo Silva Cintra

Doutor (2022) e Mestre (2018) em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Cândido Mendes (2015). Graduado (2013) em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Advogado. E-mail: reinaldosc@hotmail.com.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Justice? Don't make me laugh. Give me anarchy

TEATRO DEL PRESENTE: ¿PRÁCTICA DE UNA ANARQUÍA RADICAL?

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz  [0000-0001-5569-2727](https://orcid.org/0000-0001-5569-2727)
Pontificia Universidad Católica de São Paulo

Resumen

El objetivo de este artículo es esbozar determinadas relaciones entre presente, anarquía, teatro, acedia y transformación convocando una determinada estera filosófica contemporánea a partir de Nietzsche y optando por la forma abierta de un ensayo. En esta ocasión los nombres filosóficos en escena se escogen como operadores instrumentales que se insertan en una senda teatral que crea su propio escenario, asumiendo por esto su necesaria limitación histórico-filosófica y privilegiando la presentación y mapeo de la temática del movimiento anárquico del presente. Siguiendo ese pliegue reflexivo la estructura del artículo se explicita como un abrir las cortinas del teatro del presente (I); un vislumbre contemporáneo de las temáticas en escena recogido mediante los personajes Nietzsche, Foucault y Veyne (II); una abertura filosófica que remite al escenario de la antigüedad y busca dibujar una posible ligación temática entre teatro, presente y acedia, en que reaparecen determinadas contribuciones puntuales de los personajes de la escena anterior (III); y, finalmente, como cierre de cortinas del teatro del presente, la materialización de determinadas interrogantes en abierto localizadas en el flujo de la temática de la transformación, recogiendo investigaciones actuales en nuestros propios escenarios (IV).

Palabras clave

Presente; anarquía; teatro; acedia; transformación.

THEATER OF THE PRESENT: PRACTICE OF RADICAL ANARCHY?

Abstract

This article aims to explore the relationships between the present, anarchy, theater, acedia, and transformation by employing a specific contemporary philosophical framework rooted in Nietzsche and adopting the form of an open essay. Within this context, philosophical figures are selected as instrumental operators who navigate a theatrical trajectory, creating their own distinct stage. This approach acknowledges their necessary historical and philosophical limitations while emphasizing the presentation and mapping of the themes surrounding the present anarchic movement. The structure of the article unfolds in the following manner: it begins by drawing back the curtains on the theater of the present (I), providing a contemporary glimpse into the thematic elements presented through the characters Nietzsche, Foucault, and Veyne (II). It then introduces a philosophical exploration that harkens back to the ancient stage, seeking to establish a potential thematic connection between theater, the present, and acedia. This section also incorporates specific contributions from the preceding scene (III). Finally, as the curtains of the theater of the present close, the article materializes certain open-ended questions embedded within the transformative theme, drawing from ongoing research conducted in our present-day contexts (IV).

Keywords

Present; anarchy; theatre; acedia; transformation.

Submetido em: 22/04/2023
Aceito em: 08/06/2023

Como citar: GAMBOA MUNOZ, Yolanda Gloria. Teatro do presente: prática de uma anarquia radical? *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e45917, jan./jun. 2023.



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

1. Abriendo las cortinas del presente

Como un modo de introducción teatral y corporal podemos decir que vivimos bombardeados por llamados al presente. Presente como territorio del compromiso político, social, ético... En él haríamos diagnósticos, hasta podríamos esbozar una ontología... Desde Nietzsche pensadores contemporáneos apuestan en el presente, inclusive cuando retoman un juego con "antiguas reflexiones estoicas". El problema es que se trata de una apuesta, estamos dentro de un juego, no hay territorio firme de apoyo, ni siquiera metafísico o metafórico. Lanzarse al presente es constatar que no existe un firme fundamento ni filosófico, ni literario-metafórico, a partir del que podamos orientar las decisiones.

Realizando una aproximación metafórica/filosófica, a través de Nietzsche, es posible constatar lo que ocultamos habitualmente: somos arrojados al presente como a un juego en alta mar. Sin embargo, ese juego completamente anárquico, se sostiene en un punto: la existencia de un mar para lanzarnos y hasta para ahogarnos. Recojo esa última afirmación del discurso sobre el adivino (*Der Wahrsager*)¹ inmediatamente anterior a una pesadilla de Zaratustra. El adivino vaticina una posible convivencia con el fondo del abismo a ser enfrentado en el día a día en la forma de un no haber mar para ahogarnos. Presencia auditiva y sombría que reverbera y se materializa a continuación en la pesadilla de Zaratustra, auto explicitada como "el cansancio de un guardia de tumbas nocturno en el castillo de la muerte". Limitémonos a señalar, en esta oportunidad, un aspecto de esa pesadilla. Después de este sueño Zaratustra demora mucho para recuperarse y enfrentar su presente: él permanece 3 días sin comer y sin levantarse... Es la presencia de sus discípulos (*der Jünger*) que le permite abandonar su lecho y su tristeza. Ellos lo ponen en pie y aceptan su pedido para descifrar esa pesadilla, realizando una interpretación de vida y de fuerza, como si fuera el sueño de un vocero de la vida (*Fürsprecher des Lebens*). Interpretación ante la cual el movimiento de cabeza negativo de Zaratustra muestra lo poco que en ella cree. Pero, tanto la compañía de los discípulos, como la interpretación del sueño le permiten abandonar su estado de cansancio, apatía e inacción. Cabe preguntarse si Nietzsche, mediante esa imagen, no estaría describiendo el estado conocido como acedia o demonio del mediodía. El caso es que Zaratustra terminará invitando al adivino para una cena en la que "haciendo Penitencia por sus malos sueños", le muestre que "aún resta mar para ahogarnos" ...

2. Entre vislumbres contemporáneos

Abandonemos el ámbito de los sueños y digamos que, frecuentemente, la teorización histórica y filosófica en esa estera trató de esquivar el abismo marítimo de la anarquía del presente encontrando, como salida de esa situación, el retorno al problema temporal. En un principio, de forma cronológica, tratando de las relaciones presente,

¹ NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, pp. 136-140. Todas las traducciones que remiten directamente a los originales en francés y portugués son de mi autoría y en alemán contaron con el auxilio de Susanne Bartsch.

pasado y futuro. Aproximémonos a algunos aspectos de esa problemática usando determinados nombres al modo de herramientas operativas.

Según nuestra perspectiva Nietzsche lida con este elemento sutil y disociador del presente tratando de responder a la llamada de "vivir el imperativo del presente" como "el único modo del tiempo que nos es dado".² De manera que en los caminos temporales explícitamente diseñados en "De la visión y enigma" Zaratustra relaciona materialmente la problemática de dos caminos aparentemente divergentes y eternos, pero que convergen en un Portal (*Thorwege*) por intermedio del nombre: Instante (*Augenblick*). Categoría del instante que, en el caso de Zaratustra, desvía de la inmersión solamente temporal y se lanza al mar del *memento vivere*. Transforma de esa forma el pesado *memento mori* ("recuerda que has de morir") diagnosticado como una especie de envoltorio soturno de coloración histórica que atraviesa toda educación y cultura superiores constituyéndolo como un "recuerda que has de vivir"; especie de lema ya inscrito en la puerta de la Segunda Consideración Intempestiva (1874), sobre la utilidad y desventaja de la historia para la vida.³ En ese sentido es curioso que el aforismo teatral "De la visión y enigma" sea habitualmente trabajado o interpretado, bajo la densidad del "*memento mori*" enfatizando, por ejemplo, la náusea de la situación del pastor a quien la serpiente se deslizó en su garganta (acentuando así la invasión de reflexiones sobre nihilismos que actualmente nos rodean), pero sin referirse a la fuerza de la risa liberadora y transformadora que pulsa finalmente en el texto nietzscheano, tal vez como prueba de lo que es vivir un instante descomunal. "Ya no pastor, ya no hombre – ¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como *él* rio!"⁴

A continuación, mencionaremos resumidamente la complejidad del uso del presente en Foucault, dando un salto desde Nietzsche; salto arbitrario en la medida que debería detenerse en las reflexiones posteriores de Benjamín. Como todos saben en la discursografía foucaultiana existe un comando operacional del presente del diagnóstico, en sus palabras, un tornar el hoy una "diferencia de las diferencias"⁵ y materializar posterior y espacialmente su devenir "ontológico". Es necesario explicitar que nuestra lectura de Foucault, materializada de diversas formas en disertaciones y artículos desde los años 70, recorre actualmente sendas positivamente marginales, ficcionales, desviadas y desviantes de los caminos que devinieron interpretaciones habituales en los discursos que circulan alrededor de la "discursografía foucaultiana". De manera que a continuación citaremos la temática del presente en "aparentes escritos menores" que, desde nuestra perspectiva, siempre permanecieron en la sombra, más sin apagarse completamente. En el caso de la dimensión temporal existen múltiples referencias para lidiar con fantasmas y sombras temporales: Ariadna (como dimensión del pasado mítico-filosófico-racional), Artemidoro (y los sueños pronósticos que envuelven la dimensión temporal del futuro)⁶. Ciertamente Kant ha sido el huésped foucaultiano más citado en relación a la temática de la actualidad y del presente, al menos por todos aquellos que nos dedicamos al estudio de este pensador, tomando como punto de apoyo textual los cursos foucaultianos sobre el

² GOLDSCHMIDT, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, p. 168.

³ NIETZSCHE, *Obras incompletas*, p. 75. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles 1 et 2 / Unzeitgemässe Betrachtungen I und II*, p. 322-325.

⁴ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, p. 232.

⁵ FOUCAULT, *Ariane s'est pendue*, p. 770.

⁶ MUÑOZ, *Ariadne/Artemidoro: máscaras liberadoras?*, p. 175-188.

artículo-respuesta de Kant: "*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*".⁷ Sin embargo, como en los últimos años la relación Foucault/Kant a partir de ese artículo se tornó objeto de numerosos y pertinentes análisis⁸, preferimos elegir solamente, en esta ocasión, dos huéspedes habitualmente desconsiderados en relación con los mecanismos del presente: el primero, Brisset. En "Siete propósitos sobre el séptimo ángel"; de acuerdo con el Foucault de este artículo de 1970, era en el francés del presente que Brisset encontraba su material, o sea, en el "lenguaje tal como lo hablamos hoy en día, el propio lenguaje en estado de juego, en el momento en que los dados son lanzados, donde los sonidos aún rolan (*roulen*) dejando ver sus fases sucesivas".⁹ También en los escritos de los años 80 la dimensión temporal vuelve a ser explicitada y está localizada no como un tema, sino nuevamente entre cuidadosos análisis sobre huéspedes-creadores. En este aspecto es posible destacar Pierre Boulez.¹⁰ La música de Boulez es caracterizada por su movimiento perpetuo, en que nada permanece fijo: ni presente, ni pasado. Ambas dimensiones se encuentran en movimiento, una por relación (*rapport*) a la otra, no para encontrar una figura envolvente, una estética universalizante, sino por necesidad de coyuntura. Se trata así de la doble transformación simultánea del pasado y del presente por el movimiento que separa (*détache*) uno del otro a través de la elaboración del otro y del uno. Actualización de lo que emergía, desde el *Theatrum Philosophicum*¹¹, como la atractiva posibilidad de, en el presente, lanzar reglas y dados al mismo tiempo. Si seguimos el análisis foucaultiano de Brisset, tendríamos que subrayar el movimiento del presente en el cual los dados aún muestran sus caras sucesivas; al seguir la audición foucaultiana de la música de Boulez, tendríamos que enfatizar, en el presente, la fuerza de romper las reglas en el mismo acto que se las hace jugar. Se asume así, mediante esas formas, el movimiento anárquico de las arenas movedizas del presente, donde simplemente, y segundo la coyuntura, es posible vislumbrar algunas marcas de los dados del pasado.

Rescatemos otra perspectiva, por intermedio del nombre del historiador-filósofo Paul Veyne, que practica el alpinismo en la dimensión del juego. Una de sus constantes y diversas afirmaciones dirá que: para tener ideas sobre *el presente* hay que tomar partido, o sea, "apostar".¹² Él llega a mencionar sus apuestas en caballos ganadores: René Char y Michel Foucault. En ese sentido es "interesante" que sea en relación con el presente que utilice la expresión de "tener solo una pierna" y diga que resulta embarazoso abordar un tema actual y marcar la opción en el presente, pues ella es inseparable de la elección política constituyéndose como una "*apuesta*". Veyne habla y se equilibra en el presente de la apuesta y del tomar partido, más solo con un pie firme en el pasado (aunque él sea un constructo lleno de agujeros y lagunas), enfatizando constantemente que, en las ilusorias analogías del presente con el pasado, el juego de naipes es siempre otro, como un traer las columnas paganas para los templos del Renacimiento. Desconfianza en las analogías con el pasado que le llevan a inventar curiosas y nuevas analogías para vislumbrar relaciones que el escenario actual apaga: los esclavos romanos como los dóbermanes

⁷ MUÑOZ, *Foucault e a liberdade após as Luzes*, p. 150-156.

⁸ Me permito mencionar algunos desarrollos exhaustivos de esa problemática realizada por jóvenes investigadores brasileños: DOTTO, *Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault*, p. 112-139; GOMES DA SILVA, *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*, pp. 43-46.

⁹ FOUCAULT, *Sept propos sur le septième ange*, p. 14.

¹⁰ FOUCAULT, *Pierre Boulez, l'écran traversé*, p. 219-222.

¹¹ FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, p. 75-99.

¹² VEYNE, *A História – Uma paixão nova (mesa-redonda)*, p. 28-30.

actuales, los gladiadores como estrellas de cine...Sin embargo, vislumbrar analogías chocantes no significa abandonar el presente, sino inventar puentes que le permitan diagnosticar, para influir en las batallas del presente. De modo que el sueño *actual* con el sí mismo ("*moi*") de los antiguos estoicos sería anárquico al considerar "el sí mismo sujeto activo sin dios y sin maestro" (*le moi sujet actif, sans dieu et sans maître*).¹³ Sueño que apuntaría en dirección a la posibilidad de que el sí mismo ("*moi*") de la actualidad se torne un punto de apoyo que pueda dar leyes a sí propio;¹⁴ introduciendo así una "carta" del juego antiguo en el juego contemporáneo. En este juego del presente esa carta se tornaría una filosofía del repliegue (*repli*) de sí sobre sí mismo y una "denegación tenaz de un mundo amenazante o absurdo".¹⁵ No fue solo eso en su tiempo, pero algunos textos permitirían verlo de ese modo¹⁶; con ellos soñaríamos haciendo una exploración abusiva, al inserirlos en un mundo contemporáneo diferencial.

3. Teatro, presente y acedia

Introduciendo un apoyo desde el círculo diferencial griego, o sea, retomando determinadas consideraciones sobre los diversos discursos, improvisados o escritos, referidos al papel del orador, de la retórica y del *kairós*, encontramos el teatro como el espacio que, de alguna manera, acogía el presente. Citemos una de las trilogías espaciotemporales destacadas por estudiosos de la antigüedad sofística en el caso de Alcidas: Alcidamantes:

En el espacio, el sitio donde se habla será la asamblea, el tribunal o el teatro; y el orador, conminado a no equivocarse de *Kairós*, hablando según el lugar, determinará aquello de lo que habla según el tiempo: el futuro en la asamblea, el pasado en el tribunal y el presente en el espectáculo (teatral).¹⁷

Además, en los estoicos el presente también era explicitado en relación con el teatro, o sea, los deberes nacidos de las situaciones se imponen como el rol (papel) al actor:

El actor no es responsable ni del personaje que le fue confiado, ni del tiempo que dispone para actuar. Todo lo que se le pide y todo lo que depende plenamente de él es actuar lo mejor posible, a cada instante y por el transcurso temporal (*longtemps*) que el magistrado lo pone en escena".¹⁸

Sin embargo, la actuación teatral en las consideraciones de Alcidas y en la perspectiva estoica hacen referencia a la acción. En este aspecto podemos preguntarnos:

¹³ VEYNE, *Avant-propos, Préface (Sénèque)*, p. VI. Según Veyne el "*moi*" de la doctrina estoica sería sin dios, ya que el dios estoico sería igual al hombre.

¹⁴ Leyes que, sin embargo, no podríamos entender en sentido universal. Para Nietzsche continuaba siendo necesario el "imperativo", en la forma de que cada uno *invente* su propio imperativo. A partir de lo cual cabe preguntarse: ¿de esa forma también tendríamos que pensar las *leyes a sí mismo* dadas por el "*moi*"?

¹⁵ VEYNE, *Avant-propos, Préface (Sénèque)*, p.V.

¹⁶ Veyne se refiere especialmente a las *Cartas a Lucilio* de Séneca.

¹⁷ TORDESILLAS, *Hablar en su debido tiempo*, p. 347.

¹⁸ GOLDSCHMIDT, *Le système Stoicien et l'idée de temps*, p. 178.

¿Qué sucede cuando no podemos actuar? Interrogación que nos permite saltar rápidamente hasta el demonio del mediodía. Según Tomás de Aquino el demonio del mediodía sería "*tristitia de bono interno*"¹⁹ en la medida que recoge, como explicitación del fenómeno de la acedia, la imposibilidad de enfrentar el presente. Acedia que se retoma, no por azar, en los estudios contemporáneos que la ligan o desligan de la melancolía, que estudian su sustitución por la pereza como pecado capital, o que la reinsertan como octavo pecado capital (como será en la filmografía de Raúl Ruiz).²⁰ Aproximándonos solamente de un aspecto de la acedia, en este caso, el de la imposibilidad de actuar en el presente, podríamos decir que ese antiguo demonio del mediodía está operando, veladamente tal vez, en los actuales diagnósticos que piensan los nihilismos que nos rodean, la sociedad actual como sociedad del cansancio y hasta en la depresión y sus tratamientos, considerada como enfermedad característica de nuestra actualidad. Aspectos que indudablemente tendríamos que ligar a otros campos, mas allá de los filosóficos-ficcionales que aquí comenzamos a esbozar. Sin embargo, estos diseños rudimentales podrían devenir en aspectos que, posteriormente, permitiesen ampliar y direccionar hacia perspectivas transdisciplinares para evaluar las relaciones de prácticas o inacciones actuales en relación con el presente anárquico y sus posibilidades, o imposibilidades, de acoger el movimiento de transformación.

Así, por ejemplo, y encadenado a la línea de inacciones, ¿no sería el momento de pensar en las fulguraciones de pensamientos en las cuales surge como una refrescante necesidad actual el estudio de los ángeles y de los demonios? Cito Agamben en una reflexión de agosto de 2022:

La historia está hecha de seres divinos y aún no divinos, humanos y aún no humanos: o sea, hay una "semi-historia" así como hay semidioses y casi hombres. Por eso, las únicas claves para interpretar la historia son la angelología y la demonología, que ven en la historia - como lo hicieron los Padres y el propio Paulo al denominar ángeles (o demonios) las potencias y los gobiernos de este mundo - una lucha sin tregua entre menos que dioses y más (o menos) que hombres. Y si algo podemos decir sobre nuestra condición presente es que hemos visto con inusual claridad, en los dos últimos años, los demonios operando ferozmente en la historia y los poseídos (o endemoniados) siguiéndolos ciegamente en su vana tentativa de expulsar para siempre los ángeles - aquellos ángeles que ellos mismos fueron, antes de su caída infinita en la historia.²¹

Podemos preguntarnos en términos farmacológicos: ¿Cuál sería el remedio para librarnos del peso del demonio del mediodía o de la acedia? Nietzsche decía haber practicado la invención. Según él habría inventado (*erfunden*) para sí los espíritus libres. Al escuchar los prólogos de 1886, agregados a sus escritos anteriores, podemos evaluar esta *invención* ("*freien Geister*" *erfunden*) y al mismo tiempo, la práctica de una aceleración en la venida de los espíritus libres: "Yo los veo viniendo" (*Ich sehe sie bereits kommen*).²² Posteriormente encontramos el uso del *Incipit Zarathustra* (que aceleraría el comienzo de Zarathustra). Según nuestra perspectiva, Nietzsche del *Crepúsculo de los Ídolos* usa con ese propósito la expresión *Incipit* en latín, que en el siglo XIII se refería a

¹⁹ GIANNINI, *El demonio del mediodía*, p. 106

²⁰ RUIZ, *Entrevistas escogidas-filmografía comentada*, p.219-221.

²¹ AGAMBEN, *Angeli e demoni*, online.

²² NIETZSCHE, *Obras incompletas*, p. 94.

los estudios de los ángeles y de la transubstanciación.²³ ¿Se inventa así otra anunciación traída por el ángel Zaratustra? En todo caso la buena nueva, que trae como un presente el anuncio del supra-hombre (*Übermensch*), operaría como la invención del sabio para los estoicos. En el sentido de que no hay contacto con ese sabio, él no existe, es un "ser de razón",²⁴ pero materializa la creación del movimiento para alcanzar la meta. La invención posibilita la salida de la acedia. ¿No sería también el caso de la invención de compañía en el presente efectivizar lo que se ve viniendo? ¿No estaría materializada a través de los animales y de los discípulos de Zaratustra y, por qué no, de los filósofos del porvenir?

En todo caso, y citando uno de esos prólogos, invención, transformación, transubstanciación, transmutación era la acción practicada que le permitiría combatir la gravedad de la: enfermedad, soledad, extrañeza, acedia, inacción (*Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia, Unthätigkeit*),²⁵ enfatizando de esa forma que a todo instante él lidiaba y resistía inventivamente a la acedia, o sea, aquel demonio del mediodía cargado por la tristeza y tedio del presente. Podemos decir que Nietzsche usa de la duplicidad de la acedia...Sus dos caras: inacción, cansancio, postración y, por otro lado, la posibilidad y práctica de la invención. Como ha sido pertinentemente investigado la acedia deviene creativa, si se enfrenta mediante la fantasía como "facultad de pensar por imágenes" de manera que: "(...) el acidioso fuese capaz de percibir que todo no pasaba de un fabuloso escenario, un esbozo teatral en el cual él, que antes se encontraba con su rol perdido, se percibiese de nuevo actuante, capaz de inventar nuevas máscaras en el palco del mundo".²⁶

Se marca también por esa vía un reencuentro entre el presente y el escenario teatral, en ese caso como espectáculo curador. La necesidad de dramatización estaría explícita en los textos de Evagro y Cassiano; si por una parte la acedia interrumpe el flujo de la palabra, por otra es la palabra que permite la cura como *apolotegma*, "el mismo monje acidioso debe poner en escena el diálogo asumiendo los roles de espectador que oye y de actor que habla". Esta dramatización dialógica permite "contener el monólogo perverso de este demonio interior".²⁷

En el ámbito de un teatro no representativo, más de la repetición en sentido deleuziano, no es tampoco una coincidencia que Foucault escriba el *Theatrum Philosophicum* permitiéndose un juego/teatro entre nombres filosóficos. En este escrito, bajo la máscara de una presentación de Deleuze, es posible retirar máscaras y velos para ver y escuchar otras capas, pliegues y voces, en las cuales, sin ninguna inocencia, están presentes Cronos, Aión y el "eterno presente" (siendo el presente pensado sin plenitud y lo eterno sin unidad). En ese espacio discursivo de invención y repetición Foucault retorna material y lateralmente (mediante el enano, el vocero Zaratustra, la serpiente y la astucia del círculo) al Portal denominado Instante (*Augenblick*). Recordemos que, según la caracterización de Foucault en ese teatro, Zaratustra es al mismo tiempo el *Fürsprecher* del Retorno ("el que habla por, en el lugar de, resaltando el lugar donde falta...") y el *signo* de Nietzsche, el "signo del insoportable pensamiento del Retorno".²⁸

²³ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, p. 31.

²⁴ VEYNE, *Avant-propos, Préface (Sénèque)*, p. 27.

²⁵ NIETZSCHE, *Obras incompletas*, p. 94.

²⁶ CAVARGERE, *O demônio em cena: um ensaio sobre a comédia humana*, p. 11.

²⁷ CAVARGERE, *O demônio em cena: um ensaio sobre a comédia humana*, p. 13.

²⁸ FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, p. 96-98.

También Veyne, como traductor y comentador de Séneca, insiste en la relación vida- teatro al repetir: "Acontece en la vida como en una pieza de teatro: no es la duración que cuenta, más el mérito del actor. Que termines en tal o tal parte (*endroit*) es indiferente. Termina donde quieras, pero realiza una exitosa (*réussis*) salida de escena".²⁹

4. Cierre de cortinas en el teatro del presente

En la imposibilidad de concluir sobre lo que consideramos una extensa problemática en movimiento, que además va más allá del aspecto simplemente cronológico, digamos que para lidiar con la anarquía del presente se inventaron diversas salidas que abandonan la pretendida serie: pasado-presente-futuro. Preguntémonos: ¿Qué es la percepción por instantes, fulguraciones en la vía del rayo, del *chispazo*, del *Ahora*, del *Augenblick*, sino una salida del tiempo cronológico? ¿No se muestra así un tiempo cronológico despedazado, quebrado, donde el instante (casi religioso de la creación) posibilita explosiones y nuevas invenciones?

Mediante los nombres citados (y los no citados, como Benjamín y el Ahora, Didi-Huberman y la imagen anacrónica abriendo el tiempo) se puede constatar que, para actuar, para enfrentar el "*memento vivere*" es necesario asumir la anarquía, el mar o el pantano del presente y partiendo de él, hacer el diagnóstico de la actualidad; diagnóstico que también se torna fulgurante, casi olfativo situándose lejos de los criterios solamente racionales que permiten previsiones, proyectos y decisiones ejecutadas a partir de un suelo firme.

Finalmente me gustaría citar un diagnóstico de los años 90 de una profesora de antropología de la Puc/SP: Marcia Regina da Costa. Disruptiendo el ámbito académico que la rodeaba, ella estudiaba la juventud del presente a partir del avance del fascismo en Europa y en nuestro mundo latinoamericano. Se trataba de un diagnóstico completamente inactual, extemporáneo en esa década de los 90, pero que revivo, en esta ocasión, a través de la pregunta del historiador Paul Veyne: ¿quién ya sabía lo que hoy acontecería? Veyne cita grandes nombres: Flaubert, Nietzsche, Renan... En esta ocasión nosotros citamos el nombre de Marcia da Costa e introducimos consideraciones sobre el presente y la acedia de jóvenes investigadores actuales, como son Cassiana Stephan y Claudio Cavargere. En esta alquimia consideramos que el diagnóstico referido constituía una alerta para evaluar el peso de aquella parte que marchaba en vías de la negación de la "transformación de sí y de los otros". Con esa última expresión alegremente nos apropiamos de las consideraciones sobre el presente y la espiritualidad en Hadot-Foucault según la perspectiva de Cassiana Stephan,³⁰ ya que consideramos el peso de la actitud de no querer cambiar de piel en la rueda de los valores, o, en términos más tradicionales, la voluntad de no transformación como un querer detener las arenas movedizas del presente anárquico. Tal vez de esa forma podamos simplemente marcar las propias brechas de lo que denominamos presente en diversos escenarios marinos, territoriales o teatrales efectivando así el movimiento saludable de la transformación de sí y de los otros atravesado por el humor.

²⁹ VEYNE, *Sénèque*, p. 823.

³⁰ STEPHAN, *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa*, p. 132-142.

De esta forma explicito el tema esbozado en esta ocasión como una resistencia afirmativa frente al gesto que niega el anarquismo del presente, que pretende controlarlo y domesticarlo evitando la caída en el mar o en arenas movedizas y pantanosas. Me refiero así a la resurrección del antiguo tema de la transformación.³¹ En el devenir de la escrita ¿No fue entonces una simple coincidencia referirnos a determinados nombres contemporáneos? ¿Nombres (Nietzsche, Foucault, Veyne) en que uno de sus puntos de contacto sería precisamente el énfasis en la transformación de sí que, de diversas formas, abarcaría la de los otros? Porque es en el presente, como efectuación del *memento vivere*, como teatro, como juego o como apuesta, que se experimenta el movimiento inventivo frente a la acedia como demonio del mediodía. Sin embargo, él se extiende también, como movimiento transformador y resistente al enfrentar un amplio enemigo político: el demonio de la momificación conservadora. Finalizo con las palabras de Brecht retomadas y repetidas por Georges Didi-Huberman:

Los hombres en el poder odian las transformaciones, les gustaría que todo permaneciese inmóvil, y, si fuera posible por mil años, que la lucha terminase y que el sol interrumpiese su curso. Entonces, nadie más tendría apetito y no pediría comida. Nadie más reclamaría cuando ellos abriesen fuego, su descarga sería obligatoriamente la última.³²

Referências

AGAMBEN, Giorgio. Angeli e demoni. *Quodlibet*, 4 ago. 2022. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-angeli-e-demoni>. Acesso: 18 set 2022.

CAVARGERE, Claudio. *O demônio em cena: um ensaio sobre a comédia humana*. Destinatário: Yolanda Glória Gamboa Muñoz. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2. sem. 2022. Dissertação.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quando as imagens tomam posição: o olho da história*, I. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

DOTTO, Pedro Maurício García. *Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios: Fapesp, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Ariane s'est pendue*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994. p.767-771.

FOUCAULT, Michel. Pierre Boulez, l'écran traversé. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994. p. 219-222.

FOUCAULT, Michel. *Sept propos sur le septième ange*, Montpellier: Fata Morgana, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1994. p. 75-99.

³¹ MUÑOZ, *Armadilhas, humor e transfiguração: M. Foucault, P. Veyne*, p. 120-144.

³² DIDI-HUBERMAN, *Quando as imagens tomam posição*, p. 86.

GIANNINI, Humberto. El demonio del mediodía. *Revista Teoría*, 5-6, Universidad de Chile, diciembre de 1975.

GOLDSCHMIDT, Victor *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1953.

GOMES DA SILVA, L. *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Ariadne/Artemidoro: máscaras liberadoras?. In: BUTTURI JR., Atilio; CANDIOTTO, Cesar; CAPONI, Sandra; SOUZA, Pedro (org.). *Foucault & as práticas de liberdade II: topologias, políticas & heterotopologias*. Campinas: Pontes, 2019. p.175-188.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Armadilhas, humor e transfiguração: M. Foucault, P. Veyne. In: CARNEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Salles (org.). *Filosofia Francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. p.120-144.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Foucault e a liberdade após as Luzes. *Revista Integração*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 150-156, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Bonn: Insel Verlag, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles 1 et 2. Unzeitgemässe Betrachtungen I und II*. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung*. Stuttgart: Insel Verlag, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

RUIZ, Raúl. *Entrevistas escogidas. Filmografía comentada*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2013.

STEPHAN Cassiana. *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa*. Curitiba: Kotter, 2022.

TORDESILLAS, Alonso. Hablar en su debido tiempo. Improvisación y 'kairos' en Alcídamente de Elea. *Diálogos*, n. 90, p. 345-360, 2007. Disponível em: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/16132>. Acesso em: 21 jun. 2023.

VEYNE, Paul. "Avant-propos, Préface, Bibliographie, Chronologie, Introductions, Traductions revues et Notes". In: VEYNE, Paul. *Sénèque*. Paris: Robert Laffont, 1993.

VEYNE, Paul. A história: uma paixão nova (mesa-redonda). In: LE GOFF, J. et al. *A nova história*. Trad. de Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70, 1980.

SOBRE LA AUTORA

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

Profesora de los Programas de Graduación y Post-Graduación del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP, Brasil). Graduada en Filosofía por la Universidad de Chile (1976), Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (1994) y Doctora en Ética e Filosofía Política por la Universidad de São Paulo (2000). Realizó tres Postdoctorados como Investigadora-Colaboradora en la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) entre 2011 y 2017. Participa de los siguientes grupos de estudio: "Ética e Filosofia Política", "CRIM", "América latina: anamorfoses", "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (Vice-coordenadora y Coordinadora do Subgrupo "Imagem, imaginação e imagem de si") y "Filosofia Francesa Contemporânea". Publicaciones sobre Michel Foucault, Paul Veyne y F. Nietzsche. Actualmente investiga el tema "Imagem, imaginação e imagem de si" y participa del proyecto "Pictotules Nômades e Cenários Filosóficos" (Fr). E-mail: hilacha@uol.com.br.

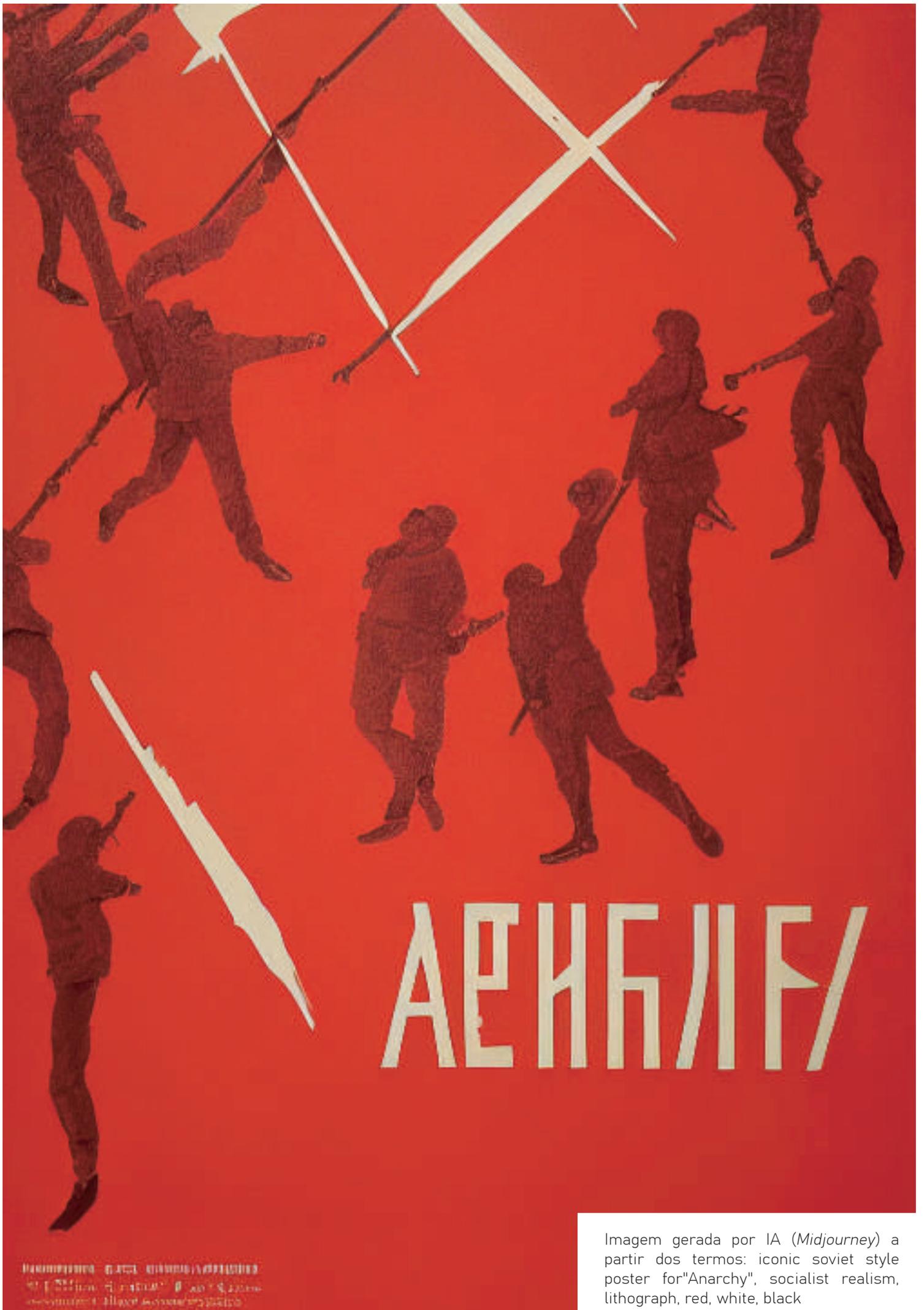


Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: iconic soviet style poster for "Anarchy", socialist realism, lithograph, red, white, black

NEOLIBERALISMO, CONTRARREVOLUÇÃO E PÓS-FASCISMO NO BRASIL*

Augusto Jobim do Amaral  [0000-0003-0874-0583](https://orcid.org/0000-0003-0874-0583)

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo

O presente ensaio tem como objetivo delinear a configuração política no Brasil desde uma condição "pós-fascista". Desde um pensamento filosófico radical, lança mão de três eixos principais de reflexão: (1) demonstra como o neoliberalismo vampiriza a liberdade, fazendo desaparecer futuros possíveis pelo esgotamento de energias e pelo solapamento de imaginação; (2) aponta a necessidade de se mover mesmo sem esperança e para além do medo, com uma capacidade de agir alegre de estar, fazer e lutar juntos, em favor de uma força real que arrisca o *impossível* como condição primeira e última e (3) analisa, primeiramente, a operatividade da contrarrevolução brasileira em termos gerais políticos e históricos para alcançar o estatuto político na atualidade, ou seja, para além de um regime suicidário, sustenta-se a presença de uma condição de paz do terror ou da sobrevivência. Como conclusão, que se esboça ao longo do texto, experienciamos a ultrapassagem de um fascismo como montagem micropolítica de guerra total para um governo pela paz do terror na forma de mera sobrevivência.

Palavras-chave

Neoliberalismo; fascismo; contrarrevolução; Brasil.

NEOLIBERALISM, COUNTERREVOLUTION AND POST-FASCISM IN BRAZIL

Abstract

This essay aims to outline the political configuration in Brazil from a "post-fascist" condition. From a radical philosophical thought, it makes use of three main axes of reflection: (1) it demonstrates how neoliberalism subtracts freedom, restricting possible futures, depleting energies and restricting imagination; (2) points to the need to move forward even without hope and beyond fear, with a capacity to act joyfully by being, doing and fighting together, in favor of a real force that risks the impossible as the first and last condition and (3) analyzes, firstly, the operability of the Brazilian counterrevolution in political and historical terms to achieve the political status today, that is, in addition to a suicidal regime, the presence of a peace of terror or mere survival is sustained. As a conclusion, which is outlined throughout the text, we experience the overcoming of fascism as a micropolitical collage of total war.

Keywords

Neoliberalism; fascism; counterrevolution; Brazil.

Submetido em: 31/05/2023

Aceito em: 27/07/2023

Como citar: AMARAL, Augusto Jobim do. Neoliberalismo, contrarrevolução e pós-fascismo no Brasil. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46400, jan./jun. 2023.



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

* O presente trabalho foi realizado com auxílio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Introdução

Agir desde complexos fenômenos que envolvem a análise sobre neoliberalismo e fascismo na filosofia política, ademais com um vigor que pretende perceber o que se passa na contemporaneidade brasileira de modo radical, e desde a atual vastidão de textos, abordagens e interesses produzidos convoca, antes de tudo, passar por um problema filosófico mais fecundo e fundamental: um movimento que tem a ver com a própria tradução da realidade, naturalmente, muito além da ideia de transposição mecânica de um problema de signos linguísticos. Assim, de modo introdutório, se por um lado, não raro, podemos tomar a realidade a partir do texto, como se as ideias pudessem servir apenas para serem aplicadas, como se fossem blocos de sentido que encaixotam e leem, por assim dizer, a realidade; por outro, perdemos uma dimensão importante dos textos e suas ideias quando a apresentamos como explicações da realidade, olvidando propriamente que são ações que a transformam e intensificam nossas práticas.

Em outras palavras, presente está o risco de converter o texto em lei – algo que somos talhados juridicamente – em que a experiência deve se ajustar. Preocupados com os mais diversos textos, podemos ser atraídos pelo “que”, pelas palavras do autor, para escutar as informações contidas no texto, pronto para dele ser extraída a interpretação correta dele e da realidade. Por outro lado, atrai-me um diferente problema de *tradução*: escutar o ritmo da realidade, o “como” o corpo faz a linguagem. Aveso a uma certa ordem que os discursos e seus autores procurarão deflagrar, importa antes escutar o ritmo da realidade. Com suas intensidades, é fazer com o que o novo dela não se perca, o inusitado que, portanto, fará ver de outro modo e transformar a mirada, ou seja, mudar nossa maneira de fazer e pensar. Desta forma é que se poderia valorizar um intento como este, mesmo no limitado espaço, de refletir sobre questão tão importante quanto a condição política no país nesta quadra da história.

Portanto, mais do que indagar “o que” é o neoliberalismo, interessante seria perceber “como” ele se engendra, que ritmo emprenha e faz vibrar nossas formas de vida, até mesmo para tão logo um “novo ver, um novo ouvir, um novo pensamento” seja possível.¹ Mais do que uma ideologia, um regime político ou ainda esquema econômico, importa insistir que se trata de um modo de vida que forja nossas relações consigo e com os outros. Longe de uma derivação coordenada de classe dominante, está mais afeita aos conflitos concretos. Assim, a pergunta central está dirigida a apontar através de que técnicas se exercem cotidianamente suas violências.

Este será o pano de fundo para que possamos indicar o caminho pretendido por este ensaio ao colocar as afinidades entre as práticas neoliberais e o fascismo. Apenas deste modo é que, a seguir, conseguimos refletir sobre a clausura afetiva e a melancolia de forças progressistas dispostas pelo medo e ceifadas em suas energias de organizar futuros outros. A estratégia privilegiada para refletir neste ponto importará uma analítica libidinal do fascismo, em especial desde suas investidas contrarrevolucionárias. Neste ponto, é que o principal argumento pode emergir ao se indagar se não estaremos noutra estágio de um regime, não apenas mobilizado pela guerra total fascista, mas nos limiares de uma condição distinta, que longe de superar a outra, governa-a exatamente por uma pacificação terrífica, quer dizer, desde uma guerra de sobrevivência na forma de paz.

¹ HARDT. *The common in communism*, p. 141.

1. A emergência neoliberal e a morte do possível

Ao menos desde a publicação, mesmo que tardia no Brasil do curso de Michel Foucault de 1978-9 apenas em 2004,² este tipo de estratégia universal neoliberal está longe de poder ser compreendida como a expressão de uma fé na naturalidade do mercado, um anti-intervencionismo ou mesmo um mero desmonte de instituições. Sobretudo, eis o relevo fundamental da lição, ele produz subjetividades e formas de existência. A maneira de nos comportar e nos relacionar é concebida, como bem destacado por Pierre Dardot e Christian Laval,³ através da competição generalizada como norma de conduta e a empresa como modo de subjetivação. Eis o seu governo *pela* liberdade.

Se o interesse de Foucault naquela altura era perceber o âmbito da racionalidade política na qual a *biopolítica* apareceu, ou seja, o liberalismo, foi para insistir no "naturismo" (dogmatismo do *laissez-faire*) do mercado visto a partir do XVIII que o colocou como local de verificação, ou seja, como princípio econômico de racionalização governamental. Mas o mais importante estava na sua incursão contemporânea nas "novas" formas que identificava nesta arte de governar, ponto em que adentra o exame do neoliberalismo alemão e americano (corrigido precisamente por Dardot e Laval com sua emergência a partir do Colóquio Walter Lippmann ainda antes da Segunda Grande Guerra⁴), principalmente para ver naquele uma "economia social de mercado" regulada institucional e juridicamente e neste a ampliação de seus esquemas de mercado como critério de decisão em todos os campos.

Em suma, no neoliberalismo, deve-se governar para o mercado sob intervenção estatal, nada a ver com o espontaneísmo do mercado em seu espaço natural. Portanto, não se trata apenas do mercado como organizador do Estado em que a questão central seria, em havendo o Estado, saber como limitá-lo pelo mercado, mas *como legitimar o Estado pela economia*, e ainda mais, como implementar uma forma de governo da sociedade desde este tipo de política vital da empresa e da competição.

Tendo tais premissas como base, deve-se insistir num aspecto por vezes marginalizado da questão: o que o capital deve sempre obstruir? O que necessariamente ele bloqueia? Para encontrar uma resposta minimamente aceitável, importará atentar para o verdadeiro objetivo, ao menos nos últimos quarenta anos, que se buscou *exorcizar* do horizonte comum. Se o capitalismo é um sistema que gera escassez artificial para produzir escassez real e vice-versa, hoje muito bem estampada na escassez real de recursos naturais e na escassez artificial de tempo generalizado, o triunfo do neoliberalismo requereu a cooptação do conceito de liberdade. Digamos de outro modo, das potencialidades sufocadas pela administração da subjetividade. Como ressaltava Mark Fisher,⁵ a verdadeira meta do neoliberalismo não foram seus inimigos oficiais, como as ruínas do *welfare state*, mas a destruição de qualquer condição para se pensar uma espécie de comunismo libertário que a florava nos sessenta e setenta, ao ponto de torná-

² FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*.

³ DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*.

⁴ DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, p. 71 ss.

⁵ FISHER, *K-Punk*, v. 3, pp. 124-125.

lo impensável. Usando as lições de Marcuse, “exorcizar o fantasma de um mundo que pode ser livre”.⁶

Não será à toa que se poderá apontar para a consolidação daquilo que consagrou chamar de “realismo capitalista”⁷ na violenta demolição do governo de Allende no Chile em 1973 e sua experiência de um socialismo democrático. Extirpar esta ideia e fazer consolidar o neoliberalismo como único modo “realista” de organizar a sociedade requer enorme esforço cultural. Sua inevitabilidade sem dúvida passou pelo fracasso das esquerdas naquele momento com o repúdio dos sonhos desatados pela contracultura e sua incapacidade de se ver implicada neles. Antes de dizer de maneira falsa que os sessenta conduziram ao neoliberalismo – como costuma indicar um relato facilista sempre em momentos de profunda experiência de abertura e oportunidade –, melhor entender a habilidade, a energia e a imaginação despregadas nestes momentos, até mesmo para melhor ler como opera a contrarrevolução neoliberal. O *Novo espírito do capitalismo*⁸ provém exatamente disto: de como estas forças reacionárias souberam amarrar, digamos melhor, vampirizar⁹ e obstruir projetos, fazendo desaparecer futuros possíveis.

A crença de que não há alternativa ao neoliberalismo por mais tragédia que se acumule no seu horizonte é exatamente viável porque ele estabeleceu um futuro, procurou se vender como único viável e logrou êxito. O neoliberalismo capturou e absorveu exitosamente o descontentamento com o esquerdismo burocrático centralizado, bem exposto pelo maio de 68 francês (que na Itália, por exemplo, se estendeu por quase uma década¹⁰). Sobretudo, ele soube metabolizar os desejos de liberdade e autonomia que ali emergiam. Longe de poder se dizer que estes conduziram a ascensão daquele, muito mais fundamental é perceber o fracasso dos progressismos diante das novas aspirações.

Analisado este sintoma talvez encontremos uma encruzilhada preciosa de ser vista. Franco Berardi¹¹ a relembra através do ano em que o “futuro morreu”: 1977. Quando os *Sex Pistols* cantaram pela primeira vez a provocação “no future”, talvez nunca tivessem imaginado o quanto isso se tornaria senso comum, fruto de uma espécie de esgotamento de energias e solapamento de imaginação. Nosso estreitamento de habilidades de produção de futuros parece ter-se tornado flagrante. No 68 francês, estendido no 77 italiano, porque não dizer também, em algum sentido, dez anos depois do 2013 brasileiro e noutros vários *acontecimentos* – no sentido forte –, expressões como “sejam realistas, exijam o impossível” acabaram por se conformar à publicidade. Retomar os fundamentos desta cena política requereria, segundo Bifo, na implícita mensagem antiautoritária da contracultura, “ampliar a área do possível”.¹²

A *ampliação da esfera do possível* passa por se perceber que além das necessidades ligadas à evolução previsível da realidade neoliberal presente, há uma dimensão que sempre pode ser libertada de suas formas. É a própria experiência do possível que precisa se expressar, numa espécie de alargamento que surge exatamente destes movimentos, ritmos outros que, a certa altura, ampliam o pronunciável e o visível.

⁶ MARCUSE, *Eros y Civilización*, p. 95.

⁷ FISHER, *Realismo Capitalista*.

⁸ BOLTANSKI; CHIAPELLO, *O novo espírito do capitalismo*.

⁹ MARX, *El Capital*, pp. 278-9.

¹⁰ BALESTRINI; MORONI, *L'orda d'oro 1968-1977*.

¹¹ BERARDI, *Depois do Futuro*, p. 69.

¹² BERARDI, *Depois do Futuro*, p. 64.

Potência, portanto, de modelação do imaginário¹³ que é sempre possível a cada instante: "o ano de 1968 reivindica uma extensão do campo do possível. Só isso. A imaginação é a atividade de extensão do campo do possível".¹⁴

Apenas acrescentaríamos neste ponto, desde logo, mesmo sob pena de irmos rápido demais no espaço deste ensaio (ainda que retornemos no próximo tópico a isto) que, esta potência de "futurabilidade"¹⁵, por assim dizer, habilidade para criar futuros possíveis, para que exatamente fuja das tendências finitas e que perceba as capacidades comuns, de modo radical, não deixa de ser interrogada pelo que impinge seus mecanismos de emergência. Para se pensar propriamente seu regime de possibilidade, quer dizer, a *estrutura destes espaços de possibilidade*¹⁶, não poderá a pergunta se dirigir somente ao "possível", por *justiça* ao lema.¹⁷ Assim, ao nosso juízo, a exigência não deixará de ser convocada desde o *impossível*. Para que esta diferença política radical possa ser possível e atualizável, para que não se ampute o acontecimento, é o impossível que se convoca, algo que atravessa assimetricamente, que não espero vir, irreduzível a qualquer horizonte de projeção.¹⁸

Os limites do possível sempre dependerão do *por vir* impensável, indizível, irrepresentável e inconcebível, mesmo que vinculado a ele numa contaminação inextrincável: aporia que o *dis-põe* como assimétricos e complementares. Em última medida, esta contaminação sempre está aqui. Há impossível *no* possível – possível apenas como experiência aporética do impossível: *im-possível*. E este *outro an-árquico* do possível, frise-se, não se deixa idealizar como privativo ou relativo ao que possa reenviar indefinidamente. Apodera-se *aqui e agora* como o que "há de mais inegavelmente *real*". É então, em última instância, deste lugar que é preciso falar: a propósito de um espaço anterior a qualquer determinação, que necessariamente nem é o lugar *a partir* nem *em vista* dele que se fala, "mas a respeito da possibilidade ou da impossibilidade de um tal lugar".¹⁹

2. O assombro da alegria para além da melancolia

Levar a sério os discursos neoliberais parece ser outra postura essencial às nossas intenções, a não ser que queiramos ignorar suas estratégias. A superioridade moral que avassala grande parte das ditas esquerdas ao menosprezar os ensinamentos neoliberais normalmente é uma péssima conselheira. Vale a pena aprender um pouco

¹³ BERARDI, *Depois do futuro*, p. 43.

¹⁴ BERARDI, *Depois do futuro*, p. 66.

¹⁵ BERARDI, *Futurability*.

¹⁶ DeLANDA, *Philosophy and simulation*, p. 05.

¹⁷ Para Derrida, se o direito é essencialmente desconstruível, sobretudo porque seu fundamento último não é fundado, a *justiça* nela mesma, se algo como tal existe, não é desconstruível: "A desconstrução é a *justiça*", ela que torna possível a desconstrução. Por isso a consequência radical da proposição: "a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da *justiça* e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível (...): a desconstrução é possível como impossível. DERRIDA, *Força de Lei*, p. 27.

¹⁸ DERRIDA, *Vadios*, p. 165.

¹⁹ DERRIDA, *Vadios*, p. 160.

com isso para entender por que um regime febril, moribundo, que se arrasta como zumbi, como lembra Mark Fisher,²⁰ teima em se manter como única alternativa e difícil de matar.

Difícilmente se esquece a entrevista clássica da Hayek ao jornal chileno *El Mercurio* em 12 de abril de 1981 que, através de sua honestidade inegável, comentando sobre as ditaduras como formas de transição para democracias "livres de impurezas", assume a que veio:

às vezes é necessário que um país tenha, uma forma ou outra de poder ditatorial. Como você entenderá, é possível que um ditador governe de maneira liberal. E também é possível que uma democracia governe com total falta de liberalismo. Pessoalmente, prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo.²¹

Entretanto, insistiríamos ainda, de fato, na lição mais aguda que seu discípulo Milton Friedman colocou no prefácio de 1982 em sua obra prima *Capitalismo e liberdade*:

Somente uma crise – real ou percebida – produz transformações verdadeiras. Quando uma crise ocorre, as ações que se tomam dependem das ideias que estão aí. Essa, creio, é nossa função básica: desenvolver alternativas às políticas existentes, mantê-las vivas e disponíveis até que o *politicamente impossível se transforme no politicamente inevitável*.²²

Mais do que mera provocação, talvez se deva criar as condições para a emergência a partir dos recursos de seu inimigo²³ onde as suas observações sirvam menos para serem subestimadas e mais como inspiração. Lembrando o alerta de Benjamim: "A grotesca subestimação do adversário, na qual se baseiam suas provocações, mostra até que ponto a posição desta inteligência radical de esquerda está de antemão perdida".²⁴ A lição conduz ao âmago do que viemos insistindo: qualquer ideia de um modo realista politicamente que pretenda enfrentar a condição neoliberal deve-se haver com o sintoma do fracasso em responder adequadamente ao descontentamento neoliberal e encarar uma certa "melancolia de esquerda" que condena o neoliberalismo como única política, em favor de uma força real que reivindica o *impossível até que se transforme no politicamente inevitável*.

Não existe um desejo natural ao neoliberalismo.²⁵ É de montagem libidinal, a rigor, que se trata. Mais do que propriamente uma identificação positiva com neoliberalismo, trata-se em geral de sua naturalização através da despolitização operada por sua visão de mundo. Seu realismo está neste tipo de apelo: cada um por si, fracasso e o sofrimento psíquico são problemas individuais, afinal "não há uma coisa como sociedade (...) apenas indivíduos, homens e mulheres, e famílias".²⁶ Tente outra vez, esforce-se mais, e se fracassar é porque não se esforçou o bastante e a culpa é sua. Engrenagem perfeita a produzir cada vez mais uma espécie uma decomposição da solidariedade (forçando o apagamento de qualquer rede de proteção comum). Insucesso, nesta profunda

²⁰ FISHER, *K-Punk*, v. 2, p. 401.

²¹ HAYEK, *El Mercurio*, p. D8-D9.

²² FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, p. xiv (grifo nosso).

²³ Cf. Parte 3 "Zombie time" de LAND, *Suspended Animation*.

²⁴ BENJAMIN, *Melancolia de esquerda*, p. 139.

²⁵ FISHER, *K-Punk*, v. 2, p. 482.

²⁶ THATCHER, *Interview for Woman's Own* ('no such thing as society').

dessocialização, é derrota individual. Despolitização da sociedade que não necessariamente passa por desdemocratização ou falência de instituições, mas por uma repolitização consolidada a partir dos anos setenta. Sua aceitação generalizada é administrada por uma engenharia libidinal que fixa pensamentos, afetos, desejos e crenças, significando o fim de outras possibilidades produtivas e libidinais.

De uma vez por todas, que se assuma que não há economia sem libido. A espiral de alternativas políticas possíveis geradas são incalculáveis contágios emocionais. A distopia neoliberal de verdades inexoráveis funciona, sobretudo, porque opera através de incessantes mecanismos de subjetivação/encarnação de uma abstração que é o capital: o capital tornado sujeito, autoconstituído pela valorização de mais valor.²⁷ Este intrincado conjunto político-libidinal é efetivo exatamente porque sobredetermina o futuro e despolitiza a sociedade. Seu intento de asfixiar qualquer sensação de um futuro que possa ser diferente deste é, segundo David Graeber, uma parte fundamental do seu projeto.²⁸

Este gradual cancelamento de futuros, como dissemos com Bifo, também lembrado por Fisher em sua espécie de autobiografia intelectual, só foi também possível por uma espécie de capitulação, fruto de uma "melancolia da esquerda" tão bem explicada por Wendy Brown.²⁹ Há um campo de forças, algo como uma "inércia polar" para usar Virilio,³⁰ um estado de estabilidade resignada. Melancolia é um afeto que o capitalismo produz, impulsiona e administra. Lembrando a já referida clássica resenha de Benjamin de 1931 ao livro de Kästner,³¹ Brown ataca a problemática estrutura de compromissos melancólicos cuja organização de desejos se aferra mais a suas impossibilidades do que a sua produtividade potencial. Por isso, olhará sempre nostalgicamente para o passado de medíocres satisfações, com saudades das instituições do *welfare*, crendo-se realista. Em verdade, não tem expectativa de transformação radical alguma.

A cultura do século XXI foi construída a partir dos nossos próprios desejos capturados. Cabe assim a atenção urgente para aproveitar os "espectros de futuros perdidos".³² Poderíamos chamar com Fisher de "hauntologia",³³ que novamente põe em jogo, com a espectrologia de Derrida, a questão do tempo cindido. "Aprender a viver *com fantasmas*"³⁴ que não estão presentes essencialmente como tais, e que são indóceis ao tempo que tenta pacificá-los. Aqui o *espectro* nada tem de sobrenatural, mas atua materialmente sem necessariamente existir. Assombro, portanto, fantasma que agencia a realidade sem estar completamente presente. O *im-possível* de que falávamos sugere isso: uma *relação* entre presença e ausência. Pode não ser mais, permanecendo em realidade como rastro e pode não ter ocorrido ainda atualmente, mas já é efetivo – para usar Hägglund³⁵ – como um *atrator*. Uma injunção de *sobrevida* que sempre convoca o futuro da abertura que "não se pode não contar com mais de um".³⁶

O *im-possível* só pode se tornar inevitável pela força do assombro, por um espectro presente que pode não ser atual, mas que sempre povoa os possíveis. Se tal

²⁷ JAPPE, *As aventuras da mercadoria*.

²⁸ GRAEBER, *Of flying cars and the declining rate of profit*.

²⁹ BROWN, *Resisting left melancholy*.

³⁰ VIRILIO, *A inércia polar*.

³¹ BENJAMIN, *Melancolia de Esquerda*, p. 138-141.

³² FISHER, *Los fantasmas de mi vida*, p. 55.

³³ FISHER, *Los fantasmas de mi vida*, p. 42.

³⁴ DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 11.

³⁵ HÄGGLUND, *Radical atheism*, p. 20.

³⁶ DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 13.

fantasma de algum tipo já era colocado em *manifesto* por Marx e Engels desde suas primeiras linhas em 1848, é pela importância que seu assombro tem para reinventar a solidariedade saindo da "impotência reflexiva".³⁷ No próprio legado que Fisher deixou, há um "comunismo ácido" por se construir. Política materialista que ultrapasse uma melancolia de esquerda e que boicote os vampiros que sugam nossa potência de "produzir, cuidar e desfrutar"³⁸ – construindo movimentos. Construção libertada de nosso lento cancelamento de futuros que tenha a potência de converter a desafetação privada e seu sofrimento, coligado à dessocialização indiferente, em "ira politizada".³⁹

A engenhosidade cuidadosa necessária para montar novas máquinas desejantes que canalizem estas energias é primordial. É na produção de novos atrativos libidinais que está a difícil tarefa de desarticular o realismo capitalista. Trata-se do desafio de criar e intensificar alternativas que quebrem os dispositivos de controle do imaginário (como o neoliberalismo) na direção de máquinas de liberação do desejo. Um novo "realismo comunista",⁴⁰ se assim quisermos, passa por um trabalho rigoroso que se valha da *plasticidade* do desejo.⁴¹ Um modelo alternativo do desejo, avesso às técnicas libidinais do capital e que crie novos vínculos, passa por um esquema motor que nada tem a ver com a ideia de elasticidade ou flexibilidade neoliberal, mas implica a adaptabilidade e capacidade de transformação.

Ademais, se não há um desejo natural do neoliberalismo, por mais que assim pareça ao se mobilizar o *medo* numa sociedade de segurança planetária,⁴² tampouco será pelo avesso, a *esperança*, que a mudança se dará. "A esperança é superestimada", afirma Eliane Brum.⁴³ Devemos literalmente prescindir dela. É um luxo que não temos. Lembremos Kafka quando escreveu ao seu amigo Max Brod: "Há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós".⁴⁴ Questionar este afeto como ativo político é antes de tudo sentir que é necessário se mover mesmo sem esperança. Não apenas é possível, mas imprescindível esta postura quando ela é tornada *commodity* no mercado da *happycracia* neoliberal.⁴⁵ Escreve Brum:

Talvez tenha chegado a hora de superar a esperança. (...) Quero afirmar aqui que, para enfrentar o desafio de construir um projeto político para o país, a esperança não é tão importante. Acho mesmo que é supervalorizada. Talvez tenha chegado o momento de compreender que, diante de tal conjuntura, é preciso fazer o muito mais difícil: criar/lutar sem esperança. O que vai costurar os rasgos do Brasil não é a esperança, mas a nossa capacidade de enfrentar os conflitos mesmo quando sabemos que vamos perder. Ou lutar mesmo quando já está perdido. (...) Fazer como imperativo ético.⁴⁶

Quando Deleuze afirmava que "não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas"⁴⁷ era para fazer eco do relato de Spinoza em sua *Ética*, sublinhando tanto a

³⁷ FISHER, *Realismo capitalista*, p. 34.

³⁸ FISHER, *K-Punk*, v. 3, pp. 123-4.

³⁹ FISHER, *K-Punk*, v. 3, p. 119.

⁴⁰ FISHER, *K-Punk*, v. 2, p. 447.

⁴¹ MALABOU, *Plasticity at the dusk of writing*, p. 57.

⁴² PASSETTI (coord.); AUGUSTO; CARNEIRO; RODRIGUES, *Ecopolítica*, pp. 187-218.

⁴³ BRUM, *Banheiro Ôkotó*, p. 236.

⁴⁴ KAFKA *apud* BENJAMIN, *Magia e técnica, arte e política*, p. 142.

⁴⁵ CABANAS; ILLOUZ. *Happycracia*.

⁴⁶ BRUM, *Banheiro Ôkotó*, p. 245-6.

⁴⁷ DELEUZE, *Conversações*, p. 220.

reversibilidade do *medo* e da *esperança* quanto à nossa real *capacidade de agir*. Ao definir ambos, a ética spinozista dirá que a “esperança é uma alegria inconstante surgida da imagem de uma coisa futura ou passada, cujo resultado se duvida” e que “o medo, ao revés, é uma tristeza inconstante surgida também de uma coisa duvidosa”.⁴⁸ Enfim, no fundamento está a flutuação de ânimos que aponta “não se dá esperança sem medo nem medo sem esperança”.⁴⁹ Devemos, nestes termos, antes de tudo, falar da alegria ou da tristeza surgida da imagem da coisa que temíamos ou esperávamos. Se ambos são afetos tristes reversíveis derivados de nossa incapacidade de atuar, por outro lado sustentará Spinoza a *capacidade de agir* desde uma “alegria que surge da ideia de um objeto futuro de que já não duvidamos”, quer dizer, será a alegria que nos *faz fazer*, “aumenta ou favorece a potência de atuar do homem”,⁵⁰ força que nos move e que empurra à criação. Alegria de estar, fazer e lutar juntos, arriscar o *impossível* como condição primeira e última. Nada a ver com alguma “promessa de felicidade” conectada ao atual “imperativo da alegria” tão bem ressaltado por Sarah Ahmed.⁵¹ Nada de alegria ingênua, alienante ou de passível soberba, tampouco um respaldo ao niilismo. Menos ainda um entusiasmo voltado à vontade de superação, bem afeito às técnicas disciplinares de direção de nossas condutas. A alegria como ato ético de insurreição.

Não havendo um desejo pelo capitalismo em si, senão uma sofisticada engenharia libidinal que nossas novas máquinas desejantes devem desarticular, ainda assim estamos longe de qualquer necessidade de eleger entre Gramsci ou Deleuze e Guattari, como alertou Fisher,⁵² quer dizer, ficarmos encerrados na falsa escolha entre hegemonia e políticas do desejo. É óbvio que nossa ênfase está numa economia libidinal já que, por mais que os parlamentos ainda exerçam enorme poder sobre a vida e morte, ainda mais no contexto neoliberal, estas instituições não podem se renovar desde dentro. O que não quer dizer, por um lado, descartá-las, nem, por outro menos ainda, dotá-las de alguma primazia. Muito pelo contrário, cabe não cair na armadilha da falsa contradição espontaneísmo *versus* burocratização que apenas replica fetiches e bloqueia intercâmbios.⁵³ Há campos de ação possíveis em qualquer posição. Trata-se, porém, de pensar outra maneira a *im-possível relação* entre aquilo que tende a fazer-se estátua (*instituído*) e aquilo que transborda, sem figurá-lo como se fosse um caos sem continuidade (*instituinte*).

3. A contrarrevolução brasileira: pistas para uma condição “pós-fascista”

Mesmo que este *im-possível* não tenha nome próprio, o desejo não deixa de ser real. Se ele não tem nome, pouca dúvida resta que é de *futuro* que se trata. “Nosso desejo é de futuro (...) e vem do futuro (do mesmo futuro em que serão possíveis, uma vez mais, as novas percepções, desejos e conhecimento)”.⁵⁴

⁴⁸ SPINOZA, *Ética demonstrada según el orden geométrico*, pp. 140 e 172.

⁴⁹ SPINOZA, *Ética demonstrada según el orden geométrico*, pp. 159 e 172.

⁵⁰ SPINOZA, *Ética demonstrada según el orden geométrico*, p. 150.

⁵¹ AHMED, *La promesa de la felicidad*.

⁵² FISHER, *K-Punk*, v. 2, p. 482.

⁵³ FERNÁNDEZ-SAVATER, *Habitar y gobernar*, p. 267 ss.

⁵⁴ FISHER, *K-Punk*, v. 2, p. 483.

Haverá um esforço de trabalho onírico quando se quiser dismantelar o realismo capitalista.⁵⁵ O sonho capitalista é uma espécie de transe, que “desterra” a todos com sua violência súbita, insaciável e naturalizada. “Um sonho que se esqueceu que era sonho, e que pretende que nós também esqueçamos”.⁵⁶ Absorvemos suas urgências ao preço da demência de todos. A exposição do caráter bizarro e monstruoso é apenas para destacar a contingência deste sistema tornado senso comum. Por outro lado, há neste registro uma certa premência, por isso também monstruoso, de um exorcismo na direção daquilo que, como referi antes, se poderia chamar de um “realismo comunista”.⁵⁷

Fala-se muito em dissonância cognitiva nos meios políticos e, sobretudo, nos estudos jurídicos que se pretendem filosóficos, sem se sequer arranhar minimamente aquilo que importa na sua descrição. Mirowski⁵⁸ sublinha que ela nunca será uma ameaça às falsas crenças, pelo contrário, ela será um meio pelo qual tais crenças serão mantidas e, mesmo quando confrontadas com evidências, serão reforçadas dando forma mais robusta às convicções. Novamente com Spinoza: cremos também porque *queremos* crer, alheio ao jogo discursivo de esclarecimento, o que demonstra o quanto elástico é o conceito de racionalidade. Portanto, muito mais do que um hercúleo trabalho para convencer, deve-se desarmar o realismo capitalista por outro viés muito mais radical, pondo para circular e disputando este desejo com novos atrativos libidinais e modos inéditos de compartilhar conhecimento.

Se a relação liberalismo/autoritarismo puder ser vista, desde a polêmica Heller/Schmitt,⁵⁹ passando pela honesta confissão de Hayek na citada entrevista no Chile, insistir neste momento nos vínculos entre liberalismo e fascismo é fundamental. Há um júbilo, sem dúvida, ao fim e ao cabo, no âmago do liberalismo, dado a partir de uma espécie de *zona autônoma temporária*⁶⁰ cooptada e posta a ser alimentada por desejos reacionários. Uma espécie de revolução conservadora – mescla de “emoções revolucionárias” e “conceitos sociais reacionários” como escreveu Reich⁶¹ – aí se dá, alimentada pelo sofrimento, destruição e autofagia.⁶² Portanto, o nome disso é *fascismo*. No ventre do movimento (neo)liberal está o fascismo. *Fascismo é o prolongamento político da guerra e seus meios (neo)liberais vem a confirmar*. Se não o entendermos apenas como fenômeno histórico, localizado no tempo/espaço como regime estatal dos anos 20/30, mas como um *modo de vida*⁶³ e, sobretudo, como uma forma hegemônica presente na vida das sociedades liberais sempre em circulação, quer dizer, uma territorialização do desejo fruto dos modos pelos quais os processos de subjetivação se deram e pelos quais os desejos foram socializados, nada acidental torna-se a relação entre liberalismo e fascismo.

A *contrarrevolução* tem sempre como alvo, por assim dizer, procura fazer frente à “ingovernabilidade”, leia-se esta como reivindicação de pressão ao poder político.⁶⁴

⁵⁵ FISHER, *Realismo capitalista*, p. 84.

⁵⁶ FISHER, *K-Punk*, v. 3, p. 145.

⁵⁷ FISHER, *K-Punk*, v. 2, p. 435.

⁵⁸ MIROWISKI, *Nunca dejes que una crisis te gane la partida. ¿Cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?*

⁵⁹ Cf. HELLER, “*Authoritarian Liberalism?*” e SCHMITT, *Strong State and Sound Economy*.

⁶⁰ BEY, *TAZ – Zona Autônoma Temporária*.

⁶¹ REICH, *Psicologia das massas do fascismo*, p. 12.

⁶² JAPPE, *A sociedade autofágica*, p. 16.

⁶³ FOUCAULT, Preface. In: DELEUZE; GUATTARI, *Anti-Edipus*, pp. xi-xiv.

⁶⁴ CHAMAYOU, *La société ingouvernable*.

Assim é que a lógica neoliberal se coloca. Uma forma de guerra frente ao bom andamento dos negócios, ou seja, estratégia de despolitização/aniquiração do adversário. Portanto, a forma empresa é continuação da *guerra* por outros meios, inclusive jurídicos, programando legalmente a liberdade, esvaziada de qualquer demanda política, e naturalizando a submissão e suas violências. Como dito, nada a ver com uma simples guerra contra o Estado, mas contra aqueles que investem em restringir a livre concorrência, normalmente tendo a engrenagem estatal como aliada nesta governamentalidade – na mais pura síntese nazista do Estado forte e da despolitização da sociedade. Por isso, novamente, é necessário lembrar a necessidade do medo, como catalizador de uma sociedade securitária.⁶⁵

Na longa e complexa discussão sobre a *Contrarrevolução*, podemos observá-la, como fez Bernard Harcourt⁶⁶ desde os EUA, como um novo modelo político da guerra de contrainsurgência lastreado por técnicas militares. A sua tese está na atenção aos domínios de uma lógica de guerra “sem a presença de uma insurgência, insurreição ou revolução”. Na dita *Contrarrevolução*, “enfrentamos uma contrainsurgência sem insurgência”.⁶⁷ Figura que retoma a clássica aproximação de Marcuse no seu texto de 72 quando chamou a atenção para a *contrarrevolução preventiva*, ou seja, que a defesa do capitalismo requeria a organização da contrarrevolução. Segundo ele, é *preventiva* porque não haveria nenhuma revolução recente para combater ou alguma que estivesse surgindo. Entretanto, é o temor da revolução que faz o capitalismo se organizar para enfrentar esta ameaça mais radical.⁶⁸ No âmbito nacional, a pista foi perseguida por Florestan Fernandes ao conceituar a “revolução burguesa no Brasil” como uma “contrarrevolução prolongada”.⁶⁹

Assim, mesmo que o tema tenha acabado por ser recorrente também desde a perspectiva neoliberal – por exemplo, antes com Hayek⁷⁰ e sua “contrarrevolução científica” contra uma concepção meramente negativa de mercado e, mais tarde, nos 70 com Friedman,⁷¹ ao afirmar que a Escola de Chicago era uma contrarrevolução contra o keynesianismo –, independente dos caminhos que a discussão tome, flagrantemente estranho é que, em geral, um texto importantíssimo se perca: “*La Controrivoluzione preventiva*” do anarquista Luigi Fabbri. Muito antes de quaisquer destas discussões, em 1921, afirmava em suas reflexões sobre o fascismo que ele, ao corresponder à defesa da classe dirigente da sociedade moderna, não deve ser identificado apenas com suas formas oficiais.⁷² Se nas palavras de Georges Bataille em 33, o fascismo consistia numa “revolução afirmada como um princípio [que] é, ao mesmo tempo, fundamentalmente negada desde a dominação interna exercida militarmente por milícias”,⁷³ mais de uma década antes Fabbri escrevia que é a ameaça proletária que provocava a fusão da classe dirigente, do qual o fascismo constituía uma espécie de “milícia e polo de concentração”. E aqui a classe dominante a que se refere não é apenas a burguesia no sentido clássico, mas uma amálgama que constitui as categorias mais atrasadas e parasitárias:

⁶⁵ FOUCAULT, *Seguridad, territorio, población*.

⁶⁶ HARCOURT, *A contrarrevolução*.

⁶⁷ HARCOURT, *A contrarrevolução*, p. 25.

⁶⁸ MARCUSE, *Contrarrevolução e revolta*, p. 12.

⁶⁹ FERNANDES, *A revolução burguesa no Brasil*, p. 310.

⁷⁰ HAYEK, *The counter-revolution of science*.

⁷¹ FRIEDMAN; FRIEDMAN, *Free to choose*.

⁷² FABBRI, *La Controrivoluzione Preventiva*, p. 30.

⁷³ BATAILLE, *A estructura psicológica del fascismo*, pp. 34-35.

“fornecedores do governo e sua indústria protegida, a polícia que se tem tornado gigantesca, a alta burocracia e a magistratura, todos mais ou menos tendencialmente fascistas”. É de fascismo que se fala, portanto, quando se pretende tratar de contrarrevolução, preventiva ou não. Ele é como a insígnia disto, ou seja, é a solidariedade direta ou indireta, a cumplicidade mal dissimulada na maioria das vezes, de todas estas forças de conservação social que o torna forte.⁷⁴

Incontornável nesta altura é que expuséssemos algumas observações, mesmo que de modo esquemático, sobre a condição brasileira, em particular, pensar o que se poderia dizer sobre uma contrarrevolução brasileira à moda neoliberal. Apenas poderemos falar em *contrarrevolução*, neste caso *permanente*, se tivermos clara a maneira como ela opera. Historicamente isso poderia se verificar numa espécie interessante de montagem de uma “teoria geral da pacificação”⁷⁵ aos moldes brasileiros, afinal, sem exagero algum, há nisto uma espécie de *ethos* nacional.⁷⁶ Quando se aponta uma “guerra contra o povo”, como também já destacou Jeff Halper,⁷⁷ de modo global, ainda seguimos como laboratório do mundo.⁷⁸ Somos expertos na lógica da “guerra como paz, paz como pacificação”.⁷⁹ Desde quando fomos forjados como um experimento global de latifúndio escravagista exportador primário (primeira colônia agrícola do capitalismo mercantil do mundo moderno, segundo Celso Furtado),⁸⁰ já consolidávamos nossa *paz como guerra sem fim*. Nossas insurreições sempre foram “pacificadas” em nome da unidade nacional. Pátria brasileira que lega até hoje como poucas o modo elementar de exercício do poder soberano em operar a “subjugação da vida ao poder de morte”.⁸¹

Desde quando Foucault, *Em Defesa da Sociedade*,⁸² apôs a hipótese da guerra de raças como princípio de inteligibilidade histórica da política moderna, ou seja, a transformação direta pelo racismo do poder soberano em sociedade de normalização, nosso laboratório biopolítico já tinha comprovado plenamente esta condição. Poderíamos avançar e inclusive arriscar que o Estado brasileiro é efeito e já se governamentalizou tendo como práticas dinâmicas securitárias, que agudizam os problemas de soberania e da disciplina, que tem como alvo principal a população. O binômio “guerra-securitização” é o que poderia melhor expressar nosso modelo político, a gestão militarizada da sociedade brasileira que o Estado saberá atualizar permanentemente. A esse governo de populações ocupadas, de controle anti-insurrecional, de uma guerra securitária não interessa qualquer paz, senão como retórica ou lastro para a ocupação, ou ainda mais como modo para ajustar as estratégias do militarismo diariamente. Nossas forças armadas, por exemplo, nunca estiveram tão imiscuídas nas mais diversas atividades e na imanência daquilo que se pretende chamar de nação. O pátio militar não é privilégio das ditaduras, demonstra muito bem os governos ditos democráticos brasileiros, mesmo em seus desejos “progressistas” (não precisaremos citar os exemplos das Unidades de

⁷⁴ FABBRI, *La controrivoluzione preventiva*, pp. 31-2 (citações sucessivas).

⁷⁵ RIGAKOS, *Security/Capital*.

⁷⁶ Nesta linha, cf. GOMES, A “*pacificação*” como prática de “*política externa*” de (re)produção do self estatal.

⁷⁷ HALPER, *War against the people*.

⁷⁸ Neste sentido, mesmo que em perspectivas bastante díspares, entre outros, cf. ARANTES, A *Fratra brasileira do mundo* e COCCO, *MundoBraz*.

⁷⁹ NEOCLEOUS, *War power, police power*, p. 24.

⁸⁰ FURTADO, *Formação econômica do Brasil*.

⁸¹ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 107.

⁸² FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, pp. 285-316.

Polícias Pacificadoras – UPP’s – e mesmo do nosso *know-how* exportado através de “missões humanitárias”).⁸³ Só alcançamos este estágio mais recente porque o paradigma da contrainsurgência por aqui já estava inscrito nos corpos antes mesmo de ser.

Não esqueçamos o resultado deste tipo de política de formação histórica no Brasil em termos de panorama representativo, ou seja, a política de conciliação bem estampada no autoengano do período da chamada “redemocratização”. A ideia, de modo resumido, era a de que o consenso conduziria a uma evolução graduada e segura; que a conciliação com partes progressistas da burguesia nacional e setores das forças armadas garantiria conquistas aos poucos, mas de modo sólido. Conciliação que se deu também por meio da institucionalização das lutas sociais e que tem como consequência a despolitização da sociedade. Vemos bem hoje a que ponto este estado de coisas pode chegar. Como lembra Vladimir Safatle,⁸⁴ ao editar as obras de Carlos Marighella, isso até hoje exprime a limitação das dinâmicas de esquerda com suas “conciliações heteróclitas e seus sistemas de gestão da paralisia”. *Conciliação* é apenas outro modo de falar *pacificação* na esfera macropolítica representativa/eleitoral – eis a operação da *contrarrevolução brasileira*.

É por aí que se deve seguir uma reflexão aguda, tornada cada vez mais imprescindível, para delinear o estatuto político do Brasil na atualidade. As leituras são as mais diversas possíveis e já foram feitas quase à exaustão, sem o dever de cessarem. No espaço de um trabalho como este, não restaria mais que lembrar, de modo sucinto, o conhecido diagnóstico feito por Safatle em variados momentos, primeiro especialmente em *Bem-vindo ao estado suicidário* e, sobretudo, em *Para além da necropolítica*,⁸⁵ que aponta habilmente a contingência brasileira orientada àquilo que Paul Virilio chamou de “estado suicidário”. Foi assim que Deleuze e Guattari – lembrando o cap. I do livro *A insegurança do território*⁸⁶ do arquiteto franco-italiano – fizeram, no clássico capítulo IX do *Mil Platôs* chamado *1933 – Micropolítica e Segmentariedade*,⁸⁷ ao fugirem do privilégio de analisar o fascismo a partir da presença de uma concepção totalitária de Estado (intento que antes Jean Pierre Faye e mesmo, em algum sentido, Hannah Arendt pretenderam fazer). Não esqueçamos que a leitura de Virilio também aparece quase que simultaneamente ao seminário foucaultiano 1975-76 que, na aula do dia 17 de março de 1976, analisa o regime nazista como um estado racista, assassino e “absolutamente suicida”, em que a guerra é a fase última e decisiva de todos os processos políticos.⁸⁸ Em consequência, para Foucault, era apenas uma face do objetivo nazista simplesmente a destruição de todas as outras raças, a outra face seria “expor sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte”, ao ponto tal que toda a população seja exposta à morte.⁸⁹ Assim é que Deleuze e Guattari, pouco depois, compreendem a dimensão molecular do fascismo. Espécie de linha de fuga capitulada, potência de movimento e transformação (“máquina de guerra”) capturada suicidariamente. Aquilo que há de dinâmica libertária nas “máquinas de guerra”, figura nômade em permanente mutação, aquilo que antes é potência molecular de combate e mutação (“linhas de fuga”), só será destruição no sentido

⁸³ Desde ao menos quatro aproximações diferentes neste vasto campo de análise, mas de algum modo complementares, ver: CARVALHO, *Forças Armadas e política no Brasil*; LENTZ, *República de Segurança Nacional*; VICTOR, *Poder Camuflado* e VIANA, *Dano Colateral*.

⁸⁴ SAFATLE, *Prefácio - Luta armada por substituição*, p. 15.

⁸⁵ SAFATLE, *Bem-vindo ao Estado Suicidário* e SAFATLE, *Para além da necropolítica*.

⁸⁶ VIRILIO, *La Inseguridad del Territorio*, pp. 17-36.

⁸⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*, v. 3, pp. 76-106.

⁸⁸ FOUCAULT, *Em Defesa da Sociedade*, p. 311.

⁸⁹ FOUCAULT, *Em Defesa da sociedade*, p. 310.

da apropriação do Estado por ela. Dirão que a guerra “é o único objeto que resta à máquina de guerra quando ela perdeu sua potência de mudar”.⁹⁰ Fascismo, assim, é a apropriação do Estado por uma máquina de guerra. Muito mais suicidário do que total, operando por linhas de destruição puras, movimento perpétuo de aceleração que mobiliza a morte como coroamento e a guerra ilimitada como horizonte de ação catastrófico. “Em suma, é ao mesmo tempo que o aparelho de Estado se apropria de uma máquina de guerra, que a máquina de guerra toma a guerra por objeto e que a guerra fica subordinada aos fins do Estado”.⁹¹ Guerra total que toma por centro não o aniquilamento do inimigo, mas da própria população.

Se pudermos dar uma volta a mais no parafuso, para tencionar ainda mais o conceito de “estado suicidário”, principalmente em termos brasileiros, talvez tivéssemos que avançar recolocando a pergunta noutros termos: e se já não fosse exatamente isso, mas ainda algo pior, para além das trocas representativas? E se for o caso de indicarmos a insuficiência desta leitura, tanto na direção da nossa suposta condição necropolítica quanto mais além ainda na direção da figura (fascista) que converte a guerra num movimento ilimitado? Ao menos se quisermos percorrer as pistas firmadas por Deleuze e Guattari, em seu *1227 – Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra*,⁹² daquilo que eles chamam de “máquina de guerra mundial”, ao fim do capítulo XII, poderemos alcançar, sobremaneira, uma *outra figura sucessiva* na qual o fascismo não é mais que um esboço. Se antes, no fascismo, temos uma máquina de guerra que tem a guerra como objeto (como fim privilegiado), ademais devemos atentar para uma “máquina de guerra que toma diretamente a paz por objeto”. Nos seus dizeres, como “paz do Terror ou da Sobrevivência”. Daí emerge a “*figura pós-fascista*” – a qual poderia servir para ser lançada como indicando algo da condição brasileira contemporânea, em nada anulando as anteriores, mas atravessando-as para além – que se ajusta terrivelmente à nossa atualidade. Uma figura ainda mais terrífica que ultrapassa a guerra total como forma de paz. Uma (nem tão) nova máquina que talvez devamos ainda melhor analisar em outros espaços.

4. Conclusão

O iminente estágio nos modos de gestão neoliberal comporta uma fase ainda mais cruel e, quiçá, mais terminal – por óbvio, em nada excluindo os possíveis outros enfrentamentos. Independentemente do que a chamarmos, “momento neofascista do neoliberalismo”⁹³, “neoliberal fascista”⁹⁴ ou “neoliberalismo piorado”,⁹⁵ encontramos, confirmada nossa hipótese, para além da temática necropolítica conhecida, do Estado como gestor de mortes e desaparecimentos, como tradicionalmente se caracterizaria o Brasil,⁹⁶ e ainda não somente, noutro platô, no aprofundamento das suas práticas pela explosão do próprio estado suicidário. Emerge aqui algo quiçá inaudito: uma empreitada,

⁹⁰ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 3, p. 103.

⁹¹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, v. 5, p. 90.

⁹² Sucessivas citações, todas em DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*, v. 5, p. 94.

⁹³ FASSIM, *Le moment néofasciste du néoliberalisme*.

⁹⁴ GIROUD, *Neoliberal fascism and the echoes of history*.

⁹⁵ LAVAL; DARDOT, *Neoliberalismo versión empeorada*.

⁹⁶ Cf. FRANCO, *Governar os mortos*.

etapa ou condição, por assim dizer, "pós-fascista", uma máquina de guerra que já havia tomado como seu objeto a própria guerra (ou seja, a destruição e a mobilização pelo desastre) e que passa agora a investir diretamente na "paz do terror". Uma guerra total, mas agora tomando a forma de uma "paz que terrífica".

Quando Deleuze e Guattari desenvolvem sua crítica do "capitalismo mundial integrado" dispendo a tendência em desenvolver a guerra total, que se projeta acima dos Estados, foi para afirmar que num primeiro momento (fascista) os Estados se apropriam de uma máquina de guerra para seus fins. Todavia, assumindo o que sustentam por inteiro, é preciso seguir o movimento real, este sim fundamental, proposto também por Virilio, diga-se de passagem, ao cabo do qual, noutra momento, uma máquina de guerra se apropria dos Estados como simples meios apropriados para suas funções políticas. Em suma, se o fascismo é uma espécie de nihilismo realizado – linhas de destruição e núpcias com a morte, em virtude de uma máquina de guerra que não tem mais objeto senão a guerra, uma queda da mutação quando perdeu sua potência, enfim, a substituição da transformação pela destruição – esta conversão da guerra em movimento ilimitado é apenas um esboço da "figura pós-fascista", quer dizer, *governo pela paz do terror na forma de mera sobrevivência*.

Para finalizar, se a antessala desta condição pôde ser testemunhada, apenas para ficar no período do governo passado, na torrente de manifestações bolsonaristas governamentais sucessivas (nosso equivalente cotidiano ao *Telegrama 71*), quando superamos mais de setecentos mil mortos oficialmente pela covid-19 (Brasil possui 2,7% da população mundial com 12,4% das vítimas), é porque tínhamos ultrapassamos algum estágio que faria disso a caracterização de um regime fascista. Poderemos estar, portanto, na direção de algo ainda mais profundo que a gestão da morte de grupos específicos, mais agudo que a emulação da autodestruição, para, assim, experienciar um estado de pacificação mortal, de gestão terrífica de uma condição de sobrevivência. Enfim – como mestres na *contrarrevolução* orientada à *pacificação/conciliação* e destinada a confirmar o *ethos brasileiro* –, estaríamos vivenciando um regime de inércia cadavérica, uma paz de cemitérios que, vez mais como laboratório, poderia o Brasil encarregar de se tornar exemplo para o mundo.

Referências

- ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização*. Posfácio de Marildo Menegat. São Paulo: Editora 34, 2023.
- BALESTRINI, Nanni; MORONI, Primo. *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, política e esistenziale*. Milan: Feltrinelli, 1997.
- BATAILLE, Georges. A Estructura Psicológica del Fascismo. In: BATAILLE, Georges. *El Estado y el Problema del Fascismo*. Trad. Pilar Guilhem Gilabert. Introducción de Antonio Campillo. Valencia: Universidad de Murcia/Pre-Textos, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhida. Trad. Sergio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. v. 1.
- BENJAMIN, Walter. Melancolia de Esquerda. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie (escritos escolhidos)*. Seleção e apresentação de Willi Bolle. Trad. Celeste de Sousa et al. São Paulo: Cultrix/Editora da USP, 1986.
- BERARDI, Franco 'Bifo'. *Futurability: the age of impotence and the horizon of possibility*. London/New York: Verso, 2017.
- BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Trad. Regina Silva. São Paulo: UBU, 2019.
- BEY, Hakim. *TAZ – Zona Autônoma Temporária*. Trad. Patrícia Decia & Renato Resende. Coletivo Sabotagem, 1985.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. Trad. Ivone C. Benedetti. Rev. tec. Brasília Sallum Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BROWN, Wendy. Resisting Left Melancholy. *boundary 2*, v. 26, n. 3, 1999.
- BRUM, Eliane. *Banzeiro Ôkotó. Uma viagem à Amazônia centro do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. Trad. Humberto do Amaral. São Paulo: UBU, 2022.
- CARVALHO, José Murilo de. *Forças Armadas e política no Brasil*. Ed. Atualizada e revisada. São Paulo: Todavia, 2019.
- CHAMAYOU, Grégoire. *La société ingouvernable: une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La Fabrique, 2018.
- COCCO, Giuseppe. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DeLANDA, Manuel. *Philosophy and simulation: the emergency of syntetic reason*. London/Nwe York: Continuum, 2011.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. v. 3.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

DELEUZE, Giles. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Annamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coord. Científica da Edição, Trad. e Notas Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2009.

FABBRI, Luigi. *La Controrivoluzione Preventiva. Riflessioni sul fascismo*. Milano: Zero in condotta, 2009.

FASSIM, E. Le moment néofasciste du néoliberalisme, *Mediapart*, 29 jun. 2018. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/eric-fassin/blog/290618/le-moment-neofasciste-du-neoliberalisme>. Acesso em: 22 maio 2023.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 310.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. *Habitar y gobernar: inspiraciones para una nueva concepción política*. S.l.: Ned Ediciones, 2020.

FISHER, Mark. *K-Punk: escritos reunidos e inéditos (música y política)*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020. v. 2.

FISHER, Mark. *K-Punk: escritos reunidos e inéditos (reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*. Editado por Darren Ambrose; prólogo de Matt Colquhoun. Buenos Aires: Caja Negra, 2021. v. 3.

FISHER, Mark. *Los Fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Prólogo de Pablo Schanton. Trad. Fernando Bruno. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Edição Estabelecida por Michel Senellart; sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão; revisão de tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Edição Estabelecida no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana,

por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. Preface. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Edipus: capitalism and schizophrenia*. Translated from the French by Robert Huxley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

FRANCO, Fábio Luís. *Governar os mortos: necropolíticas, desaparecimento e subjetividade*. Coleção Explosante. São Paulo: UBU, 2021.

FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. *Free to Choose: a personal statement*. New York: London: HBJ, 1980.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. Fortieth Anniversary Edition With a new Preface by the Author. With the Assistance of Rose D. Friedman. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002 [1962].

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. Edição Comemorativa – 50 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GIROUD, H. Neoliberal Fascism and the Echoes of History, *Truthdig*, 02 out. 2018. Disponível em: <https://www.truthdig.com/articles/neoliberal-fascism-and-the-echoes-of-history/>. Acesso em: 22 maio 2023.

GOMES, M. S. A “pacificação” como prática de “política externa” de (re)produção do self estatal: reescrevendo o engajamento do Brasil na Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH). Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Instituto de Relações Internacionais, PUC-Rio, 2014.

GRAEBER, David. Of flying cars and the declining rate of profit. *Baffler*, n. 19, mar. 2012. Disponível em: <https://thebaffler.com/salvos/of-flying-cars-and-the-declining-rate-of-profit>. Acesso em: 22 maio 2023.

HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the time of life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

HALPER, J. *War against the people: Israel, the Palestinians and the global pacification*. London: Pluto Press, 2015.

HARCOURT, Bernard. *A contrarrevolução: como o governo entrou em guerra contra seus próprios cidadãos*. Trad. Augusto Jobim do Amaral et al. São Paulo: GlacEdições, 2021.

HARDT, Michel. The Common in Communism. In: DOUZINAS, C.; ŽIŽEK, S. (Eds.). *The Idea of Communism*. London: Verso, 2010.

HAYEK, Friedrich von. *El Mercurio*, Santiago de Chile, 12 abr. 1981, p. D8-D9.

HAYEK, Friedrich. *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason*. Glencoe: The Free Press, 1952.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Trad. de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Trad. Júlio Henriques. São Paulo: Elefante, 2021.

LAND, Nick. Suspended animation. *Urbanatomy E-publications: urban futures pamphlets: series 1: Times Sequence, (2011-13) #3*, 2013.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. Neoliberalismo versão empeorada, *Revista Anfibia*, 2018. Disponível em: <http://revistaanfibia.com/ensayo/neoliberalismo-version-empeorada/>. Acesso em: 22 maio 2023.

LENTZ, Rodrigo. *República de segurança nacional: militares e política no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Rosa de Luxemburgo, 2022.

MALABOU, Catherine. *Plasticity at the dusk of writing. dialectic, destruction, deconstruction*. Translated with an Introduction by Carolyn Shread. With a new afterword by the Author. Foreword by Clayton Crockett. New York: Columbia University Press, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. Antonio González de León. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1973.

MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983

MARX, Karl. *El capital: libro primero*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975. v. 1.

MBEMBE, Achile. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MIROWISKI, Philip. *Nunca dejes que una crisis te gane la partida. ¿Cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?*. Madrid: Planeta, 2014.

NEOCLEOUS, Mark. *War Power, police power*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

PASSETTI, Edson (coord.); AUGUSTO, Acácio; CARNEIRO, Beatriz S.; RODRIGUES, Thiago. *Ecopolítica*. São Paulo: hedra, 2019.

REICH, Wilhelm. *Psicologia das massas do fascismo*. 2. ed. Trad. de Maria da Graça Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RIGAKOS, George. *Security/Capital: a general theory of pacification*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Prefácio: Luta Armada por Substituição. In: MARIQUELLA, C. *Chamamento ao Povo Brasileiro*. Org. Vladimir Safatle. São Paulo: UBU, 2019.

SAFATLE, Vladimir. Bem-vindo ao Estado Suicidário. In: *Pandemia Crítica: n-1 edições*, n. 4, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23>. Acesso em: 22 maio 2023.

SAFATLE, Vladimir. Para além da necropolítica. In: *Pandemia crítica*: n-1 edições, n. 146, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/191>. Acesso em: 22 maio 2023.

SCHMITT, Carl. Strong state and sound economy: an address to business leaders. In: CRISTI, Renato. *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. Cardiff: University of Wales Press, 1998.

SPINOZA, Baruj. *Ética demonstrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atiliano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

THATCHER, Margaret. Interview for woman's own ('no such thing as society'), 23 set. 1987. Disponível em: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

VIANA, Natalia. *Dano Colateral: A intervenção dos militares na segurança pública*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.

VICTOR, Fabio. *Poder Camuflado: os militares e a política, do fim da ditadura à aliança com Bolsonaro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

VIRILIO, Paul. *A inércia polar*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

VIRILIO, Paul. *La inseguridad del territorio*. Colección biblioteca de los confines. Buenos Aires: La marca, 1999.

SOBRE O AUTOR

Augusto Jobim do Amaral

Pós-Doutor em Filosofia Política pela *Università degli Studi di Padova* (Itália). Doutor em Altos Estudos Contemporâneos pela Universidade de Coimbra (Portugal) e Doutor em Ciências Criminais pela PUCRS. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e de Ciências Criminais, ambos da PUCRS. Professor Visitante na *Universidad de Sevilla* (Espanha).
E-mail: augusto.amaral@pucrs.br.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: 1960s new orleans, anarchic satirical romp

A MALANDRAGEM DA CLASSE TRABALHADORA

Ronie Aleksandro Teles da Silveira  [0000-0003-3046-655X](https://orcid.org/0000-0003-3046-655X)

Universidade Federal do Sul da Bahia

Resumo

Este artigo se propõe a identificar um padrão de ações que tem caracterizado a classe trabalhadora brasileira. Para isso, se lança mão de um uso difundido do termo *classe*. Esse uso conecta-se com algumas necessidades específicas que, no seu conjunto, compõem uma narrativa ocidental sobre o progresso. É contra o pano de fundo dessa narrativa que a classe trabalhadora brasileira vem sendo avaliada. Por isso, o juízo que resulta dessa comparação termina invariavelmente na indicação de alguma figura degradada ou inconclusa. Propomos aqui alterar esse pano de fundo adotando os procedimentos da própria cultura brasileira. Por meio dessa alteração, percebemos que é a malandragem que tem caracterizado as ações da classe trabalhadora brasileira: suas ações revelam oscilação, justaposição e esquivas em relação à consciência de si e a um padrão homogêneo de ações.

Palavras-chave

Classe trabalhadora; malandragem; cultura brasileira; justaposição; esquivas.

THE TRICKERY OF THE WORKING CLASS

Abstract

This article aims to identify a pattern of actions that has characterized the Brazilian working class. For this, a widespread use of the term class is used. This use connects with some specific needs that, as a whole, make up a Western narrative about progress. It is against the background of this narrative that the Brazilian working class has been evaluated. Therefore, the judgment resulting from that comparison invariably ends in the indication of any degraded or inconclusive figure. We propose here to change this background by adopting the procedures of Brazilian culture itself. Through this change, we realize that it is the trickery that has characterized the actions of the Brazilian working class: their actions reveal oscillation, juxtaposition and dodging in relation to self-awareness and a homogeneous pattern of actions.

Keywords

Working class; trickery; brazilian culture; juxtaposition; dodge.

Submetido em: 03/05/2023

Aceito em: 12/07/2023

Como citar: SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles da. A malandragem da classe trabalhadora. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46053, jan./jun. 2023.



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

Introdução

O conceito *classe* se tornou uma espécie de lugar comum no ambiente acadêmico das Ciências Humanas no Brasil. Mesmo além desse ambiente, o uso desse termo tornou-se fonte de explicações cotidianas para eventos sociais e políticos atuais. Esse texto se ocupará da modalidade mais ampla do uso do termo no Brasil – não exclusivamente acadêmico. Isso exigira apreender, na medida do possível, a sua utilização corriqueira para além de sua significação estritamente técnica.¹

Assim, o que nos interessa aqui não é propor uma discussão sobre o próprio conceito no seu uso técnico, e sim promover uma apreensão do conjunto de ideias que tornam possível seu uso difundido para além do ambiente acadêmico. Através dessa apreensão, nos habilitamos a propor uma maneira alternativa de descrever alguns eventos políticos recentes. Essa alternativa interpretativa envolve perceber a malandragem da classe trabalhadora brasileira.

Uma das evidências mais visíveis do uso difundido do termo *classe* diz respeito às explicações utilizadas para dar conta dos eventos recentes do nosso país. Refiro-me ao impeachment de Dilma Rousseff em 2016, o governo de Michel Temer até 2018, a eleição e os anos desastrosos do governo de Jair Bolsonaro, entre 2019 e 2022. Para fornecer uma explicação para esses eventos se lança mão, com frequência, da *falta de consciência* da classe trabalhadora brasileira.

A participação de parte da *classe* trabalhadora na derrocada do governo de Dilma Rousseff se justifica, então, como um engano provocado intencionalmente pelas elites para evitar o acirramento de um viés socialmente comprometido, que teria caracterizado o início do segundo mandato dessa Presidente. Do mesmo modo, a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições de 2018, vencendo no segundo turno o candidato Fernando Haddad do Partido dos Trabalhadores, tem sido explicada pelo fato de que muitos trabalhadores votaram contra seus próprios *interesses de classe*.

Seja qual for a variação específica de cada explicação corrente, a *classe* trabalhadora brasileira participa do ambiente político incorporando um personagem ingênuo: ela foi vítima das elites gananciosas, de uma prática religiosa cristã degradada, das notícias falsas que contaminaram a eleição presidencial de 2018 e, por fim, de sua própria incapacidade crítica para analisar a conjuntura das forças que se confrontaram naquela ocasião. Em nenhuma dessas ocasiões ela parece ter agido como *uma* classe coesa.

Esse padrão de explicações faz pouco caso da capacidade de julgamento dos membros da classe trabalhadora, porque em todas elas ela aparece como passiva, inconsciente, sonâmbula. Não é incomum que se faça referência a um comportamento irrefletido de rebanho – através do termo pejorativo *gado* para referir-se ao eleitorado bolsonarista.

A despeito do caráter não técnico dessa caracterização difundida acerca da classe trabalhadora, ainda assim ela compartilha de certa aura atual acerca do conhecimento científico. Esta aura supõe que os especialistas cientistas estão em melhores condições para fazer as avaliações corretas sobre nossa situação política – assim como sobre tudo o mais.

¹ LAMAS, *Classe em Marx e Engels*, 2022.

Isso não se apresenta exatamente como uma novidade em uma situação em que o conhecimento se especializou a tal ponto que ninguém mais é considerado apto para gerir de forma competente sua própria vida. Assim, necessitamos de um técnico que nos ensine como nos alimentar, como devemos educar nossos filhos, como devemos cuidar de nossa saúde, como devemos nos vestir, como devemos nos comportar à mesa, como devemos trabalhar etc. A vida gerida por técnicos, que dominam conhecimentos científicos específicos, revela diariamente nossa ignorância crônica sobre cada pequeno aspecto de nossa existência. O efeito da especialização da ciência é fazer parecer um milagre que tenhamos prosperado no planeta em função de nosso desconhecimento crônico sobre qualquer coisa.

Não se poderia esperar nada de muito diferente da classe trabalhadora, grande parte dela desprovida de formação científica. Afinal, se um engenheiro não sabe se alimentar nem educar seus filhos, por que a classe trabalhadora dessa mesma sociedade seria capaz de se posicionar adequadamente no interior de um complexo jogo de forças políticas? Se ninguém detém os conhecimentos básicos para saber o que é melhor fazer em situações extremamente simples, por que a classe trabalhadora saberia o que fazer em cada conjuntura crivada por múltiplos interesses? Ela certamente não possui as habilidades científicas e técnicas necessárias para isso.

O fato de tratarmos de questões de interesse coletivo não altera a situação de domínio técnico sobre a vida humana, nem minimiza nossa ignorância. Se é verdade que estamos imersos em situações políticas todo o tempo, também procede que não nos encontramos habilitados para discernir criticamente todos os elementos envolvidos em disputas eleitorais ou em conjunturas complexas. Em função dessa ignorância sobre os aspectos mais sofisticados das situações políticas é que a classe trabalhadora pode ser uma presa tão fácil das notícias falsas, da manipulação das elites, do uso de um cristianismo degradado etc.

A ampliação da falsificação de informações se beneficia do fato de vivermos na sociedade do conhecimento científico. Foi a expansão cultural e a especialização da ciência que tornaram qualquer assunto extremamente complexo para os leigos. Isto é, ela exige cada vez mais um preparo sofisticado que não está disponível para não cientistas. Se trata de que um cidadão não pode ser bem informado sobre as relações políticas em que vive se não tiver estudado ciência política. Ele não pode compreender as relações de produção e consumo sem haver estudado economia etc. Existe nessa situação contemporânea um crescente elitismo epistemológico em função do avanço do conhecimento científico sobre a vida cotidiana. À medida que esse último avança, se amplia nossa ignorância relativa sobre tudo que nos cerca. O desenvolvimento da ciência promove a ignorância entre os não cientistas.

Nesse contexto, o que se pode dizer de qualquer leigo também pode ser dito da classe trabalhadora: ela não estaria dotada dos conhecimentos necessários para se comportar no interior de uma conjuntura política complexa com o objetivo de defender seus próprios interesses. Enfim, seu comportamento tende sempre a manifestar ingenuidade e ignorância.

1. A existência ingênua da classe trabalhadora

Mas há algo nas explicações correntes acerca daqueles eventos recentes que extrapola essa avaliação negativa acerca das capacidades críticas da classe trabalhadora. No caso de ações que solicitam a orientação técnica de um alto grau de especialização científica, trata-se certamente de carência de conhecimentos. Assim, também não sabemos educar nossos filhos porque desconhecemos as melhores teorias psicológicas existentes. Não nos alimentamos bem porque não dominamos as últimas descobertas acerca da nutrição humana. No caso das ações irrefletidas da classe trabalhadora se trata de que ela desconhece as forças políticas que efetivamente estão atuando em uma situação específica. Ela não percebe o verdadeiro jogo de interesses e os compromissos envolvidos. Porém, sua falta de percepção decorre de uma causa subjacente mais importante: a classe trabalhadora *não possui consciência de si*.

Não se trata, portanto, somente de carência de conhecimento, mas também de certa fragilidade existencial. Não ter consciência de si é um tipo de carência que não pode ser sanada por acréscimo de conhecimentos. Esse estado deficitário só pode ser superado por uma mudança qualitativa da própria consciência que passa a ver-se a si mesma tal como é – e não como parece ser. Ao tomar-se como objeto, a classe trabalhadora conseguiria ver a si realmente como é. Ao obter essa flexão, cairia o véu da inconsciência que recobre sua condição imediata. Somente essa mutação qualitativa da consciência poderia conduzir a classe trabalhadora a agir como tal. Isto é, a agir como se fosse um ser coletivo unitário, na medida em que ela se reconheceria como *uma* classe.

Segundo aquela perspectiva corrente e difundida – que tentamos apreender aqui – o problema da classe trabalhadora, sua deficiência, não equivale inteiramente à carência de conhecimentos que caracteriza a sociedade do conhecimento científico. Sua carência básica é que ela não se articula como uma classe. Ela não adota a condição de existência que é típica da classe e que poderia lhe fornecer uma consciência completa de si mesma e, por isso, um ser unitário.

O termo *classe* não é um mero acidente de designação. Ele indica justamente a necessidade de unidade da diversidade. Uma classe é o conjunto de todas as coisas que se subordinam a um conceito. Esse último abriga todos os membros da classe. Mas, ao nos referirmos a um determinado conceito não citamos a cada um de seus elementos em particular. Por isso, o modo de ser de uma classe é a universalidade. Para que uma classe seja efetivamente uma classe, ela deve incluir a todos sob determinada designação unívoca. Porém, todos estão incluídos ali sob uma modalidade universal. Para fazer parte da classe, o elemento particular deve se subordinar a ela, abandonar a condição da particularidade que o torna um ser ao lado dos demais. Vemos aqui a necessidade de uma mutação qualitativa na constituição da classe no sentido indicado: a particularidade deve se converter em universalidade. A multiplicidade dos seres deve se subordinar à unidade superior da classe em que se encontram incluídos.

Esse é o requisito existencial para que a classe trabalhadora brasileira se converta efetivamente em uma *classe*. A unidade a ser obtida pelos trabalhadores é que faz com que a classe seja uma classe. Tudo reside, então, na possibilidade ou não de se obter a constituição da classe, a devida integração dos elementos dispersos que se subordinam à uma instância mais elevada.

A dispersão sem unidade é o pior que pode ocorrer a uma classe. Assim, se um sindicato não está alinhado aos demais, se alguns trabalhadores não adotam os mesmos padrões comportamentais políticos que os demais – não votam nos mesmos candidatos, por exemplo – tudo isso depõe contra a universalidade da classe, contra sua plena consciência de si. A fragmentação é o inimigo por excelência da classe na medida em que a mantém pulverizada e impede que ela se constitua como uma forma de vida unitária. Não se trata somente de unificar a consciência dos elementos, mas também de fornecer um sentido exclusivo para as ações desse ser coletivo. A dificuldade da classe fraturada em se converter em classe efetiva reside na sua capacidade em dar-se um ser integral e apresentar-se na prática como a unidade de muitos.

A fragilidade da classe trabalhadora brasileira naqueles eventos políticos a que me referi acima dizem respeito justamente à falta de alinhamento entre as partes que a compõem. Os agentes que se comportam contra o interesse de sua respectiva classe não se sentem devidamente integrados a ela. A ignorância sobre a que classe se pertence é um fator importante aqui. A falsa consciência que se possui como um elemento particular cria obstáculos para a consolidação da universalidade. Isso amplia a fragmentação e a dispersão das vontades. Na ausência de uma intencionalidade única, os elementos agem sem sinergia e de maneira errática: cada um segue em uma direção. Por isso, eles se tornam presa fácil de interesses estranhos aos de sua própria classe.

Existe, então, uma falsa consciência de si da classe que gera uma percepção dos elementos na sua particularidade imediata. Indivíduos que se percebem como estranhos à classe trabalhadora – sendo trabalhadores – estão dominados por essa falsa consciência. Eles pensam que são o que não são. Sua verdadeira consciência, aquela que permite que eles se representem como são, afirma que eles são membros da classe. Essa perspectiva não contaminada por formas estranhas de auto representação, expressa a verdade superior da universalidade.

Claro que isso também implica naquela diferença relativa à condição existencial: existir como uma particularidade é diferente de existir subordinado à universalidade, integrado a uma classe. O problema da classe trabalhadora é entendido, nesses termos, como a necessidade de superar a falsa consciência de si e atingir uma forma superior em que a classe se entende e age como *uma* classe. Essa forma superior é a forma verdadeira. Para isso, se requer aquela mutação qualitativa da consciência que passa a perceber-se como a unidade superior da diversidade e, em função disso, concede a si mesma a possibilidade da unidade de ação.

Essa mutação qualitativa, a eliminação de uma visão falsa das relações políticas, passa pela superação da condição individual, da situação de isolamento em que os seres humanos se encontram empiricamente. Isso quer dizer que a condição existencial individual, a situação de isolamento, é uma falsificação, uma aparência que necessita ser superada. A condição autêntica do ser humano é a classe. Dessa perspectiva só há duas posições possíveis para um ser humano: o estado de falsidade individual e o estado de verdade classista. A classe é uma condição superior da natureza humana enquanto que o indivíduo é uma má representação de si, um estado precário que necessita ser ultrapassado para que a verdade assuma o controle da consciência e da ação.

Dessa maneira, notamos que a classe é entendida como uma comunidade ética humana de nível superior. Para que ela se consolide, é necessário ultrapassar a fase dos átomos dispersos e consolidar a unidade de ordem superior. Claro que isso não exclui também a superação da própria condição de classe no interior de uma comunidade ainda

mais verdadeira – uma sociedade sem classes. Mas não precisamos, aqui, avançar tanto. Basta reconhecermos a mutação existencial que se faz necessária para que um indivíduo passe a se perceber como membro de uma classe.

Ela indica que a classe é um estágio moral superior à condição individual. O apego a essa última consiste em perseverar na visão falsa acerca da real situação dos seres humanos. Daqui se torna possível perceber também que o espectro de explicações de ações políticas – que tentamos apreender aqui – exige o postulado de que o indivíduo necessita ceder o passo para a classe. Caso isso não ocorra, estaríamos diante daquilo que ilustra a falsa consciência da classe trabalhadora no Brasil: ela pensa e age contra si mesma, contra os interesses de sua classe porque não se mostra capaz de pensar e agir como classe.

Essa perseverança da particularidade em si mesma atua no sentido de solapar a classe e sua consciência. Afinal, trata-se de que o indivíduo permaneça enquistado como a unidade definitiva, negando-se a ceder terreno àquela dimensão superior da moralidade, à condição de classe. O desenrolar esperado é que o indivíduo ceda o passo à classe, que ele se subordine à instância universal e abandone a perspectiva moralmente limitada da particularidade. A narrativa que se impõe aqui remete à necessidade de progresso, de ultrapassagem da perspectiva individual em benefício do ente coletivo da classe.

Nessa maneira de pensar se afirma a validade de uma narrativa impositiva acerca de eventos históricos. A classe é uma etapa que necessita se consolidar para que o progresso avance em determinada direção – para uma sociedade de classes e não de indivíduos, ao menos em um primeiro momento. Um obstáculo para essa marcha adiante consiste em aferrar-se a um momento que, pela narrativa do progresso, deveria ser superada e abandonada como um estágio inferior ou inadequado. Há a marcha da história, o caminho da verdade e há a teimosia da particularidade que não pensa como classe e persevera na condição de fratura. Aquilo que deveria se diluir no processo, revelar-se como falso, insiste em permanecer e se torna um anacronismo, uma persistência não histórica e fossilizada.

Grosso modo esse é o padrão de explicações para a perseverança no estágio inferior em que não há classes, mas somente indivíduos. Trata-se de uma manifestação deficitária, de incapacidade em assumir uma consciência verdadeira e mais robusta sobre si mesmo. A incapacidade de pensar e agir como classe diz respeito a uma deficiência moral – talvez à falta de coragem e determinação de fazer avançar o ritmo histórico na direção que lhe seria própria ou de se mostrar capaz de assumir sua própria condição existencial. Não há mais que duas opções aqui: ou seguimos em direção à classe ou ficamos pelo caminho em alguma posição intermediária e, portanto, inferior – despejados do ritmo da história e do progresso da humanidade. Nesse caso, a história não se cumpre e a condição humana se acomoda em uma situação de minoridade moral e de falta de progresso autêntico.

Tudo aqui depende de assumirmos que há um sentido na história, que existe algum tipo de evolução moral da humanidade em determinada direção – a da classe. Essa narrativa possui conexões estreitas com a noção hegeliana de progresso histórico² e tornou-se tão dominante no ambiente contemporâneo que dificilmente podemos pensar as sociedades humanas sem ela. Observe porém que a geração desse mesmo autor, propunha na sua juventude, um retorno ao mundo grego antigo como o caminho natural

² HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1989.

para a cultura europeia e não um avanço em direção a um futuro substancialmente diferente. Isto é, a narrativa do progresso embora seja extremamente influente não é única e possui, ela mesma, uma história que hoje é difícil de perceber³ dada a hegemonia que ela obteve. Seja como for, hoje ela se mostra extremamente influente e serve como referência – mesmo que de forma tácita – para as explicações correntes acerca das carências da classe trabalhadora brasileira.

Antes disso, Rousseau⁴ havia proposto algo semelhante ao postular a noção de *vontade geral*: “Logo, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade” (sic). Ou seja, ele indica justamente um tipo de conjunção de indivíduos em que o nível individual é superado pelo coletivo, de tal forma que se obtenha uma integração existencial da multiplicidade. Como se pode notar, os termos utilizados se aproximam de nossa descrição de *classe*.

Essa noção de uma comunidade ética superior possui uma forte tradição na cultura europeia. Ela pode ser conectada, por exemplo, à proposta platônica de uma vida política organizada como um corpo.⁵ Assim, cada cidadão, responsável por determinadas tarefas – produtivas ou guerreiras, por exemplo – integra-se harmonicamente em uma instância que transcende a todos os particulares. Essa instância supera a fragmentação dos indivíduos e fornece finalidades específicas para cada tipo de cidadão enquanto se orienta por um fim superior, próprio da totalidade do corpo político. Ela articula-os por meio de uma subordinação funcional em que cada um realiza algo diferente enquanto contribui para a vida coletiva.

Também podemos conectá-la à noção teológica de *Igreja*. Trata-se da descrição do corpo místico de Cristo feita por São Paulo em 1 Coríntios 12:12: “Ora, assim como o corpo é uma unidade, embora tenha muitos membros, e todos os membros, mesmo sendo muitos, formam um só corpo, assim também com respeito a Cristo”. A Igreja consiste em um corpo de ordem superior a que os membros integram-se através da superação de sua condição natural. Nesse caso, a condição inicial é a da particularidade, imersa no pecado e na morte do homem descrente. A unidade desse corpo místico é garantida pelo perdão, capaz de reintegrar aqueles que se desviam e recaem na condição de particularidade do interesse próprio. Afinal, é por meio do perdão que as particularidades retornam ao seio da comunidade moral dos crentes e superam o estágio da soberba e do isolamento. Ele garante a possibilidade de (re)constituição do corpo de Cristo ao subordinar as particularidades em uma unidade moralmente mais elevada. Os cristãos devem entregar-se à Igreja e fundir-se em um único ser por meio de Cristo.

Em todos essas proposições, observamos um mesmo padrão na orientação das ações e das disposições psicológicas – independentemente do que é próprio a cada situação política e religiosa: a integração em uma instância universal funciona como uma etapa responsável pelo aperfeiçoamento moral e político dos seres humanos. Nesse contexto, a afirmação da particularidade resistente é uma forma degradada e menor. Ela se identifica com a soberba, com o egoísmo, com a fragmentação, com o pecado e com a falsa consciência de si. A persistência da particularidade em sua própria condição

³ HEGEL, *L'esprit du Christianisme*, 2003.

⁴ ROUSSEAU, *Do contrato social*. s.d., p. 17

⁵ PLATÃO, *A República*, 1993.

fragmentária é, em todos os sentidos indicados, uma condição a ser superada em benefício da efetivação do bem coletivo maior, da integração dos elementos.

Não é preciso aqui sugerirmos mais do que o necessário. Não estamos propondo que existam raízes cristãs do conceito marxista de classe. Existem óbvias conexões culturais que remontam, ao menos, ao mundo grego antigo e ao Cristianismo do primeiro Século. O conjunto despretenhoso das indicações que fizemos sugere um padrão narrativo e cultural que pode ser reconhecido e ampliado com relativa facilidade pelo próprio leitor. Esse padrão equivale à proposição de que a particularidade deve conceder prioridade à universalidade, ela deve abandonar-se a uma mutação que equivale ao seu próprio aperfeiçoamento. A perseverança na condição particular é revestida de caracterizações altamente negativas.

No interior dessa lógica ocidental de superação da particularidade em benefício da universalidade aquelas ações da classe trabalhadora brasileira soam como irracionais ou autodepreciativas. Afinal, do ponto de vista predominante no ocidente, as ações recomendadas dizem respeito ao abandono da dimensão particular da existência em benefício da instância moral superior. Seria da ordem do desenvolvimento e da evolução do gênero humano esse passo adiante.

Desse ponto de vista, o comportamento perseverante da classe trabalhadora brasileira lança-nos para fora da corrente que tem predominado no ocidente: os processos civilizatórios parecem caminhar na direção do fortalecimento da universalidade. Seja com respeito à adoção de uma temporalidade *única* em detrimento dos diferentes ritmos naturais, seja pelo uso da moeda como regime *universal* de troca, seja através do Estado como *substância* política dos cidadãos, seja pela *integração* do indivíduo sob uma autoridade interior que denominamos de subjetividade, em tudo isso vemos operar um mesmo padrão integrador e universalista.⁶

Desse ponto de vista, intimamente conectado ao sentido dessa narrativa ocidental, a classe trabalhadora brasileira resiste ao progresso, persiste na particularidade e na fragmentação, fragiliza sua consciência de si e, portanto, compromete a força de sua vontade e a consequente capacidade de ação. Carência de consciência e impotência da vontade são atributos com os quais nomeamos repetidamente nosso estado deficitário. Refiro-me a nós, os brasileiros e não só a classe trabalhadora brasileira.

2. Cultura brasileira

Porém, necessitamos averiguar se não há outras possibilidades interpretativas sobre as ações dotadas pela classe trabalhadora brasileira acerca daqueles acontecimentos recentes a que me referi antes. Afinal, o que realizamos até aqui foi o confronto de uma situação concreta contra o pano de fundo de uma influente narrativa ocidental. Poderíamos tentar compreender a situação de uma perspectiva íntima à dinâmica da própria classe trabalhadora brasileira. De outro ponto de vista, mais atento às nuances de nossa própria cultura, talvez possamos obter um resultado distinto e que nos retire da incômoda situação deficitária em que recaímos sempre que se realizam comparações entre o que temos sido e os rumos adotados pela cultura ocidental.

⁶ ELIAS, *O processo civilizador*, 1993.

Pode ocorrer que rumos já consagrados no ocidente tenham sido convertidos em narrativas e propostos aos neófitos como a única forma adequada de julgar e proceder. Podemos suspeitar que aquela narrativa ocidental e sua influência sejam somente a expressão da necessidade de auto afirmação da própria cultura europeia. Isso pode ampliar nossas perspectivas e tornar nosso alinhamento com aquela narrativa um pouco menos automático do que tem sido.

Não se trata aqui de propor um ponto de vista que seria, por alguma característica, epistemologicamente superior àquele que nos é fornecida pela narrativa ocidental. Trata-se somente de uma alternativa que pode ou não se mostrar mais ajustada ao que temos sido. Nesse caso, sua virtude se limitaria a uma maior proximidade com relação à cultura brasileira.

Ao contrário da tendência ocidental a constituir uma narrativa de progresso, a cultura brasileira se inclina para os procedimentos de justaposição.⁷ Isso significa que ela desenvolveu uma modalidade de conjugação de valores muito específica. Em vários âmbitos da vida brasileira notamos um padrão de convivência entre valores diferentes, sem que isso redunde em uma ultrapassagem, em abandono de uma figura em benefício de outra, em desenvolvimento e progresso. Essa blindagem contra o amadurecimento gradual é operado pela capacidade de produzir sínteses através da justaposição de elementos.

Por meio dela, conjuntos de valores incompatíveis entre si ou claramente contraditórios são dispostos em uma mesma superfície, sem que se note, na totalidade do arranjo, um movimento em uma direção específica. Podemos ilustrar esse padrão de operações culturais, esse arranjo de valores, com exemplos ligados à conjuntura que nos interessam aqui.

As primeiras iniciativas do governo Bolsonaro podem ser consideradas medidas destrutivas. Algumas declarações do próprio presidente salientam o aspecto institucionalmente corrosivo de seu governo. A tentativa de fragilizar as leis de trânsito com o objetivo de preservar um comportamento livre de constrangimentos faz parte dessas iniciativas do Presidente. Eliminar a obrigatoriedade do uso das cadeiras infantis em automóveis consiste em destruir a legislação que protege as crianças.

Sabemos que a ampliação dos regramentos sociais implica na redução de riscos para os cidadãos. É um dever republicano do Estado gerar a máxima proteção para a população, a despeito do prejuízo em termos de limitação dos comportamentos que passam a ser entendidos como danosos. O enfraquecimento do papel do Estado promovido pelo Governo Bolsonaro significa uma abdicação desse espírito republicano de se priorizar o bem comum contra o interesse individual.

Esse tipo de iniciativa de desregulamentação e de desoneração da responsabilidade do Estado é uma característica dessa Presidência. Podemos perceber esse padrão antirrepublicano no aumento do preço dos alimentos e dos combustíveis, na ampliação da fome e do desemprego, na agressão ao meio ambiente, no enfraquecimento das instituições responsáveis pela manutenção da lei e da ordem, nos sistemas de regulação das relações de consumo etc. Em todos esses elementos, se identifica alguma iniciativa voltada para diminuir o interesse do Estado pelo bem comum. Como esse espírito republicano já estava relativamente consolidado, em função da sedimentação

⁷ SILVEIRA, *Apresentação do Brasil*, 2018.

gradual de uma série de elementos previstos pela Constituição de 1988, o Governo Bolsonaro fomentou a destruição do republicanismo.

De fato, quando adotamos uma perspectiva mais ampla, percebemos que havia no Brasil um movimento em curso de consolidação do espírito republicano, de ampliação gradual dos valores previstos pela Constituição de 1988. Se pode identificar um processo de amadurecimento institucional em curso que foi interrompido no Governo Bolsonaro. Essa segmentação do ritmo dos acontecimentos, essa alteração na direção que vinha sendo seguida, as mudanças abruptas e destrutivas é que caracterizam a cultura brasileira. Observe que o início da interrupção do ritmo não se deu exatamente no governo Bolsonaro, mas nas manifestações que precederam o impeachment de Dilma Rousseff.⁸ O Governo Bolsonaro ampliou o grau de interrupção e fez o Brasil avançar contra si mesmo, em uma direção oposta àquela que havia tomado a partir da promulgação da Constituição de 1988.

Essa situação de interrupção na vigência de valores, de fragmentação de processos, de cortes abruptos na lógica de maturação e de desenvolvimento dos processos é típica do Brasil. O que se nota nela é o relativo predomínio de valores sem que se estabeleça uma hegemonia plena e durável capaz de dar *uma* forma claramente perceptível à totalidade. A justaposição permite uma certa convivência entre estratos de valores antagônicos, porém sem que nenhum deles obtenha efetivo domínio sobre a totalidade do ambiente.

Esse procedimento permite a recepção e a absorção de toda sorte de elementos culturais, na mesma medida em que os desabilita para a hegemonia. Simultaneamente se promovem duas características: a receptividade e a anulação relativa. Em nenhuma circunstância se estabelece uma negação simples, uma barreira de contenção, uma aversão que impeça a recepção de novos elementos. Pelo mesmo motivo, para que a receptividade possa se manter eficiente, nenhum domínio completo pode ser tolerado. Afinal, o domínio de um conjunto de valores cria a necessidade de exclusão daquilo que se mostra incompatível com ele. A integração e a subordinação envolvem a exclusão daqueles elementos que não podem ser integrados e subordinados.

De fato, a hegemonia de alguns elementos culturais exige a dimensão da profundidade, a abertura de um processo gradual de amadurecimento que deve conduzir à plena aculturação do ambiente em questão. É o domínio exclusivo que permite que a cultura assuma uma configuração capaz de integrar a totalidade da vida. O amadurecimento, o progresso só fazem sentido em uma situação cultural que solicita a integração, que a tem como uma finalidade permanente e orientadora. Assim, se pode identificar em cada etapa efetiva o grau de integração obtido.

Entretanto, quando o regime cultural é o da justaposição, o ambiente permanece altamente receptivo e, ao mesmo tempo, incapaz de produzir gestações de longo prazo, processos de acumulação gradual, progressos e maturações consistentes. Para manter a novidade e o frescor, a configuração cultural oscila, se fragmenta, produz reversões constantes e impede que a profundidade se apresente. A justaposição é um regime cultural superficial não porque seja menor – como o uso do termo poderia sugerir. Se trata de uma modalidade de arranjo cultural que cria obstáculos aos processos de maturação e dispõe os elementos em um mesmo plano de modo a manter a máxima potencialidade e exuberância da diversidade.

⁸ SILVEIRA, *O que o impeachment diz sobre o Brasil?*, 2016.

3. A malandragem da classe trabalhadora

Podemos, agora, retornar ao comportamento da classe trabalhadora em termos diferentes daquela que predominam nas comparações com os processos de amadurecimento ocidentais. Parece óbvio que ela age no mesmo sentido indicado pelos procedimentos de justaposição da cultura brasileira.

Comprometer-se com uma linha de ação exclusiva implica em colocar-se em marcha em uma direção específica. Isso significaria a disposição da classe trabalhadora em desenvolver-se como classe, em assumir integralmente sua condição de *um* agente político. Pensar e agir de acordo com alguns parâmetros implicaria em comprometer-se definitivamente com uma maneira de ser e, portanto, sacrificar sua potência original em benefício do amadurecimento moral. A constituição da personalidade de classe exige adotar uma existência regrada a partir de alguns elementos em particular que a conformariam. Isto é, ela deve colocar-se em uma posição fixa no espectro político, ela deve estar comprometida com alguns valores, ela deve agir no sentido de concretizar tais valores sempre, sejam quais forem as circunstâncias.

As ações de classe exigem a subordinação da totalidade de seus aspectos a uma mesma finalidade. É essa finalidade que deve reger o processo de obtenção de uma consciência de classe, de uma visão clara sobre quem ela é. Mas ela também deve se tornar dominante no plano da ação. O comportamento da classe como classe deve refletir no seu próprio nível a hegemonia daquela finalidade e, portanto um vigor e uma determinação de sua vontade naquela direção específica. Tudo na classe deve se configurar a partir de um mesmo conjunto de valores, de tal forma que a classe se torne *íntegra* sob eles, inteiramente subordinada.

Podemos notar como a linguagem usual está crivada por aquela narrativa ocidental e pelo valor absoluto do progresso que ela encampa. Por isso, *ser íntegro* ou *ter caráter* são expressões que indicam virtudes, qualidades morais inquestionáveis. Essas expressões envolvem justamente a adoção do amadurecimento gradual como um valor absoluto e exigem da classe trabalhadora as ações de integração existencial que estão implicadas nelas.

Entretanto, a classe trabalhadora brasileira toma um rumo distinto, aquele que é típico do ambiente cultural brasileiro. Ela assume como princípio a manutenção de uma enorme potência de assimilação. Para permanecer sempre disponível para novos valores, a classe trabalhadora não assume compromissos definitivos consigo mesma. Isto é, ela não se coloca na posição de constituir-se gradualmente como uma classe e submeter seus elementos particulares a um regime existencial exclusivo.

Seu artifício é ser uma classe trabalhadora que não se constitui como uma classe trabalhadora. Poderíamos ser tentados a dizer que se trata de uma classe em processo de tornar-se uma classe, de uma classe trabalhadora jovem e que ainda não obteve uma plena consciência de si. Mas isso é só uma aparência que a classe trabalhadora brasileira assume quando vista da perspectiva daquela narrativa ocidental do progresso.

Vejamos isso com cuidado. Ela não é jovem no sentido de estar *ainda* sem as plenas condições de maturação necessárias ou por se encontrar em um estágio intermediário de seu desenvolvimento. Ela é jovem porque seu estado permanente é o da indefinição de sua personalidade. Como ela não se encontra em um estágio de

desenvolvimento particular, este não será sucedido por um outro mais elevado – segundo a ordem ocidental esperada de maturação moral da classe. Sua personalidade permanece relativamente indefinida porque, mesmo quando assume algum propósito, ainda assim ela pode alterar o rumo de suas ações na direção contrária, distorcendo o sentido do progresso e a consumação de uma personalidade definitiva.

A classe trabalhadora brasileira se esquia permanentemente de se tornar uma classe trabalhadora, de fornecer para si mesma um ser integral, subordinado a uma unidade superior. Observe que ela não se nega a ser uma classe e pode, inclusive, reivindicar a posição de classe no debate político. O que ela realiza é mais sutil do que uma negação simples ou a criação de uma barreira que recua diante das determinações particulares. A sutileza consiste em que ela assume a condição de classe ao mesmo tempo em que impede que essa condição se torne dominante no seu interior. Essa é a malandragem da classe trabalhadora: ela promete constantemente tornar-se classe, mas nunca se consolida como tal – ela faz que vai e volta do meio para trás. A classe trabalhadora brasileira é safa e matreira, caminha de lado, sem tomar uma direção única e perceptível.

Porém, não se trata aqui de um procedimento gestado com propósitos enganadores. A classe trabalhadora brasileira não se propõe a gerar um efeito de cena para iludir expectadores, analistas e acadêmicos desavisados. O aspecto cênico se impõe porque ela se esquia de ser *uma* classe, enquanto existe como classe. Ela é uma classe que opta por não se tornar uma classe. Por isso, ela mantém sobre si mesma a enorme capacidade de – um dia quem sabe – ser uma classe. Se trata de adotar uma modalidade de existência permanentemente promissora, aberta e receptiva. Que, por isso mesmo, não pode caminhar na direção contrária à integração e à subordinação de sua própria vida que lhe forneceria uma feição definitiva e a converteria em classe.

Essa é a malandragem. Ela só parece enganadora para quem se orienta por aquela narrativa ocidental do progresso e julga o que se passa com a classe trabalhadora brasileira. Como daquele ponto de vista se espera que se afirme um processo de concretização da personalidade de um ser coletivo, se gera a expectativa de que isso também ocorra com relação a esta classe. Como isso não ocorre, se produz o efeito psicológico da decepção.

Mas gerar engano não é intenção da própria classe trabalhadora brasileira. Esse efeito é produzido pelos intérpretes que insistem na subordinação da classe trabalhadora brasileira àquela narrativa ocidental. Nesse caso, a desilusão não diz respeito ao comportamento da classe trabalhadora e sim às próprias expectativas que tendem a ser permanentemente frustradas diante da malandragem.

Somente a partir dessa expectativa ocidental é que os intérpretes se desiludem com a falta de compromisso, com a ausência de uma direção segura nas ações, com certa infantilidade típica da falta de caráter e com a fragilidade de uma vontade que oscila – inclusive no plano político. Tudo indica que, nesse caso, se trata mais propriamente de um autoengano provocado pela narrativa assumida desde o ponto de partida. A decepção é um efeito do modo como se tenta entender as ações da classe trabalhadora, mas não dizem respeito às próprias ações.

A malandragem da classe trabalhadora é uma forma de vida, uma modalidade de experiência, uma padrão de ações que permitem a manutenção da vitalidade original e de uma enorme receptividade a tudo que é estranho. É essa malandragem que impede que a classe trabalhadora se concretize como classe, se torne íntegra e realize ações

definitivamente compatíveis com seus próprios interesses de classe. A malandragem equivale a esquivar-se de se tornar uma, de afirmar-se como possibilidade exclusiva, de adotar definitivamente uma direção em particular, de adotar um caráter.

Uma classe trabalhadora orientada pela malandragem não pode mesmo consolidar um padrão de conduta ajustado a seus interesses porque ela não os possui em definitivo. Quer dizer, ela certamente possui interesses como classe, mas eles não se aprofundam na sua vida, não se tornam dominantes e hegemônicos no seu interior. Não sendo exclusivos, eles não podem ser efetivamente seus interesses – embora sejam seus interesses de certa forma superficial. Em função da esquiva com a qual a classe trabalhadora opera, eles roçam a sua superfície mas não a comprometem definitivamente com uma direção unívoca e consistente. Os interesses a atingem de passagem porque essa é a sua modalidade de existência. E ela só pode ter experiências segundo essas disposições prévias que a tem constituído.

O comportamento da classe trabalhadora brasileira é oscilante, sua vida não é regrada, ela não possui compromissos com o progresso de sua própria condição – com um estado de classe madura ou autoconsciente. A classe malandra pode até mesmo agir contra aquilo que, de uma perspectiva externa, chamamos de interesse próprio. Ela se movimenta sem uma direção claramente perceptível em longo prazo. Ela até pode dar a entender que está comprometida com uma determinada linha de ações – por exemplo, com alguma aliança com partidos da esquerda do espectro político.

Porém, como ela não se constitui por meio de um arranjo interno exclusivo, mesmo esse compromisso, que parece básico, pode ser rompido. Afinal, ela não age como uma classe porque não se caracteriza pela integridade, pela ação homogênea e constante. Então, mesmo declarações de intenções no sentido de indicarem um compromisso desse tipo, tendem a não se cumprirem. Aquela máxima atribuída a Espinosa,⁹ segundo a qual toda determinação é uma negação, não se aplica aqui. Afinal, a malandragem permite a determinação sem convertê-la em um estreitamento da potência original. Ou seja, ela permite assimilar a particularidade sem convertê-la em uma negação de possibilidades alternativas.

Sem unidade interna a classe trabalhadora não pode movimentar-se como um único ser, impor a si mesma uma direção constante. Por isso, suas declarações não podem ser tomadas a sério, como se refletissem uma personalidade comprometida e um caráter. Tudo nela oscila, tudo pode tomar outro rumo, tudo escorre sobre a superfície lisa de sua existência. A malandragem da classe trabalhadora a torna jovem e indeterminada. Mas essa juventude não é uma promessa de uma vida futura sólida. A malandragem tem sido sua condição de existência.

⁹ ESPINOSA, *Correspondência*, 1988.

Referências

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann, revisão e apresentação Renato J. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- ESPINOSA, Baruch de. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *L'esprit du Christianisme et son destin*. Textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré. Paris: J. Vrin, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de Jose Gao. Madrid: Alianza editorial, 1989.
- LAMAS, Bruno. *Classe em Marx e Engels*. Disponível em: https://www.academia.edu/34800940/Classe_em_Marx_e_Engels_Antologia_de_textos. Acesso em: 16 ago. 2022.
- PLATÃO. *A República*. Introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato social*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, s/d.
- SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles. *Apresentação do Brasil*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles. O que o impeachment diz sobre o Brasil? *Capoeira*, v. 2, n. 2, pp. 42-52, 2016.

SOBRE O AUTOR

Ronie Alessandro Teles da Silveira

Doutor. Professor de Filosofia na Universidade Federal do Sul da Bahia (Porto Seguro). *E-mail:* roniefilosofia@gmail.com.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: the anatomy of anarchism

ENTRE ANJOS E HOMENS: A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DE IDEIAS EM *O HOMEM SEM QUALIDADES*, DE ROBERT MUSIL

Victor Hermann  [0000-0002-3403-4693](https://orcid.org/0000-0002-3403-4693)

Pesquisador independente

Resumo

Neste artigo, investigamos a oposição entre história do mundo e história de ideias no romance moderno "*O homem sem qualidades*", de Robert Musil, uma obra icônica do início do século XX que aborda a fragmentação da experiência humana moderna e a desintegração da sociedade europeia. Examinamos como o senso de possibilidade afeta a elaboração de um enredo "em potencial", o realce de eventos "desimportantes", o emprego da ironia como tática narrativa e, por fim, a comparação entre perspectivas angelicais e humanas quanto à história. Ao explorar esses aspectos, nosso estudo busca ampliar a compreensão das abordagens inovadoras da literatura moderna no enfrentamento de questões complexas relacionadas à história e à catástrofe, destacando a relevância de analisar a história de ideias em contraposição à história do mundo.

Palavras-chave

Robert Musil; *O homem sem qualidades*; história de ideias; literatura moderna; ironia.

BETWEEN ANGELS AND MEN: THE PERSPECTIVE OF HISTORY OF IDEAS IN *THE MAN WITHOUT QUALITIES*, BY ROBERT MUSIL

Abstract

In this article, we investigate the opposition between world history and the history of ideas in the modern novel "The Man Without Qualities" by Robert Musil, an iconic work from the early 20th century that addresses the fragmentation of modern human experience and the disintegration of European society. We examine how the sense of possibility affects the development of a "potential" plot, the emphasis on "unimportant" events, the use of irony as a narrative tactic, and ultimately, the comparison between angelic and human perspectives on history. By exploring these aspects, our study aims to broaden the understanding of innovative approaches in modern literature when dealing with complex issues related to history and catastrophe, highlighting the relevance of analyzing the history of ideas in contrast to world history.

Keywords

Robert Musil; The Man Without Qualities; History of Ideas; Modernist Literature; Irony.

Submetido em: 24/04/2023

Aceito em: 07/06/2023

Como citar: HERMANN, Victor. Entre anjos e homens: a perspectiva da história de ideias em *O homem sem qualidades*, de Robert Musil. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e45932, jan./jun. 2023.



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

Introdução

"Robert Musil, romancista da desintegração da sociedade hierárquica e da cultura liberal-racional austríacas".¹ Assim um célebre historiador resumiu em uma única linha o lugar reservado ao autor de *O homem sem qualidades* no panteão de gênios austríacos do início do Século XX, que inclui Freud e Wittgenstein, Schoenberg e Klimt. Musil seria outro representante da cultura *fin-de-siècle* vienense, que Hermann Broch definiu como um "apocalipse alegre", uma forma de se viver o niilismo "com estilo".²

Tornou-se um lugar comum tentativas como essa de sintetizar a obra desse romancista que, segundo Maurice Blanchot, gozava do destino peculiar de ser "mais comentado do que lido".³ Com frequência temos a chance de ler que Musil teria sido, ao lado de Joyce e Proust, um "radical renovador da técnica romanesca"; ao lado de Hoffmanstahl, "um crítico lúcido do perigo emergente do fascismo"; ao lado de Freud, um "analista clínico do mal-estar da modernidade"; ao lado de Benjamin, um "cronista da fragmentação da experiência moderna"; ao lado de Nietzsche, um "irônico adepto da filosofia niilista" etc.⁴

Mas aqueles que leram o calhamaço inacabado devem enxergar certa ironia nessas tentativas de se fixar Musil em um quadro histórico. Afinal, palavras como "niilismo", "cultura *fin-de-siècle*", "modernidade", "progresso" – assim como "sentimento político austro-húngaro", "destino da Europa", "tempos sem alma" e outras tantas expressões que as personagens musilianas não param de repetir com ênfase e comoção – são bons exemplos do que Musil chama de *grandes ideias*, dessas "sobre as quais muitos livros bem-informados e inteligentes se escreveram desde então"⁵ e que por isso mesmo, ironiza o narrador de *O homem sem qualidades*, não haveria qualquer necessidade de se aprofundá-las, de tal modo que o leitor deva "receber com prazer a afirmação de que, nem aqui nem mais adiante, faremos a duvidosa tentativa de pintar um quadro histórico e competir com a realidade".⁶

Ocorre que, em *O homem sem qualidades*, tanto a história quanto a realidade e a ideia vão desempenhar outro papel, irreduzível à tarefa de fornecer uma explicação teleológica, causal e unificada dos acontecimentos históricos. Ulrich, protagonista da trama e alter ego de Musil, apresenta o "programa de viver-se uma *história de ideias* em vez de uma história do mundo";⁷ que parte do pressuposto de que "se existe um senso de realidade, tem de haver *senso de possibilidade*";⁸ e que considera que entre as duas histórias "a diferença estaria menos nos acontecimentos do que no significado que lhes conferissem, na intenção que ligassem a eles, no sistema que abrangesse os acontecimentos isolados".⁹ Esse sistema, conforme veremos, não visa a composição de

¹ SCHORSKE, *Fin-de-siècle Vienna*, p. 336.

² BROCH *apud* JOHNSTON, *The Austrian mind*, p. 31.

³ BLANCHOT *apud* ROSENFELD, *Pandaemonium germanicum*, p. 17.

⁴ Para uma revisão abrangente das diversas modalidades de leitura realizadas sobre a obra, ver: MEHIGAN. *The critical response to Musil's the man without qualities*.

⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

quadros históricos, mas a descrição de um "estado de coisas" regido pelo "princípio da causa insuficiente".

No presente artigo, vamos explorar em linhas gerais essa hipótese de uma história de ideias. Embora existam inúmeros estudos sobre a visão histórica de Musil, não foi possível encontrar um estudo que analisasse detalhadamente a oposição assinalada entre história do mundo e história de ideias. O artigo será estruturado da seguinte maneira: primeiro, faremos um breve resumo da trama, buscando mostrar como a própria estrutura do romance – sua inércia e inacabamento – reflete uma consideração sobre a história; em seguida, destacaremos a função da ironia na interpretação dos acontecimentos históricos; por fim, contraporemos o ponto de vista dos homens ao dos anjos, o que nos permitirá concluir com uma síntese comparativa entre a história do mundo e a história das ideias.

Ciente do desafio de abordar um romance monumental, nesse artigo optamos por dar maior espaço à própria obra, já volumosa, em detrimento da análise de comentaristas. O leitor encontrará nas notas de rodapé as referências aos estudos críticos que embasam, aprofundam e/ou contradizem as análises que vamos tecer sobre *O homem sem qualidades*.

1. A estrutura inacabada

A narrativa de *O homem sem qualidades* começa em agosto de 1913, a partir de um atropelamento, e prossegue até agosto de 1914, vésperas da Primeira Guerra Mundial. Musil trabalhou no romance, que restou inacabado, de 1924 até 1942, data de sua morte repentina. Acompanhamos o desenvolvimento da Campanha Paralela, plano da elite austríaca para celebrar os 70 anos de reinado do imperador Francisco José I e demonstrar a supremacia do Império Austríaco. Trata-se, como se vê, de uma motivação fraca para um enredo; ao longo das mais de mil páginas muito pouco ocorre – a Campanha Paralela, na prática, não passa de uma "conversa interminável"¹⁰ entre diplomatas, aristocratas ociosos, musas diletantes, membros do exército e magnatas industriais, entre outros, em torno de ideias igualmente vagas, tais como "verdadeiro espírito austríaco", "promoção da paz", "amor à pátria", "idealismo", "genialidade" etc. À primeira vista, falta ao romance uma trama em sentido clássico, pois não há um encadeamento de eventos com forte nexos causal. O pouco que acontece de concreto é, para falar como Musil, "desimportante". Ainda que o leitor atento suspeite que a iminente Primeira Guerra Mundial esteja por trás dessa tagarelice, o romance evita fornecer um quadro histórico explicativo. Assim, *O homem sem qualidades* teria apenas uma "possibilidade" de trama ou um "potencial" de enredo.¹¹

¹⁰ ANTER, *Eurostudies*, p. 7.

¹¹ "A campanha é mostrada como existindo originalmente apenas na forma de uma ideia vaga, manifestando-se primeiro em associações verbais soltas, depois em uma carta circular e, finalmente, em um comunicado de imprensa. É, portanto, uma alegoria do que se pode fazer com palavras. A campanha só existe porque as pessoas começam a falar dela. De início, a trama principal do romance tem a particularidade de ser apenas a possibilidade de se tornar uma trama; tem o potencial de um enredo porque é falado e escrito sobre... Assim, o próprio andamento do romance depende de forma peculiar da criação de uma história que relata como as histórias são feitas". In: SEBASTIAN, *The Intersection of Science and Literature in Robert Musil's The Man without Qualities*, p. 93.

Muito se discutiu acerca do caráter ensaístico da obra; alguns teóricos chegam a sugerir que os acontecimentos da trama funcionam como pretexto para os comentários filosóficos de Musil. De fato, o escritor ambicionava escrever um livro de filosofia de modo diverso, sem a necessidade de sistematizar as ideias de modo “unívoco” (veremos o sentido dessa palavra mais adiante). Em todo caso, o sentido de “enredo em potencial” pode ser interpretado de outro modo. Sabemos que *O homem sem qualidades* é um romance inacabado. Todavia, ao examinarmos sua estrutura, constatamos a impossibilidade de haver um “fim do romance”, no sentido benjaminiano, como corte arbitrário imposto pelo autor cuja função seria dar ao leitor o acesso a uma experiência divinatória das reminiscências.¹²

Com base na teoria do romance de Lukács, Benjamin defendeu que o romance moderno seria conduzido pela cisão entre sentido e vida, entre o essencial e o temporal. A motivação para o enredo residiria precisamente na luta das personagens contra o poder do tempo, um conflito perturbador que os impede de conceberem de forma autêntica e significativa o sentido de suas vidas. Por essa razão, Benjamin propunha que todo romance moderno caminharía para o fim do romance – o desfecho pré-determinado, o ponto final que encerra arbitrariamente o último parágrafo do livro impresso, mas também, preferencialmente, a morte, seja ela figurada ou literal, da personagem. Caberia ao romancista, segundo ele, a tarefa de cifrar ao leitor o fatal destino das personagens; o prazer da leitura estaria em avidamente desvendar esses indícios que a própria personagem, enredada na turbulência do tempo, seria incapaz de interpretar. Pois o leitor, ele mesmo, experimenta, em sua vida cotidiana, a falta de sentido; e o que o atrai ao romance é justamente, escreve Benjamin, “a esperança de aquecer sua vida gelada com a morte descrita no livro”.¹³ Ao impor um fim arbitrário à trama – que, ao contrário das narrativas orais tradicionais, proíbe qualquer desdobramento imaginativo do enredo – o romancista abala o leitor. Seu objetivo é revelar o “puro em si da coisa narrada”,¹⁴ qual seja, o caráter indecifrável do poder do tempo capaz de arrastar consigo o destino das personagens. Sob o impacto desse choque causado pelo final do romance, o leitor se sentiria compelido a revisitar suas reminiscências – as do enredo e de sua própria vida, que doravante se entrelaçam – e seria neste momento que a experiência de apreensão divinatória do sentido da vida, inalcançável na existência cotidiana, se revelaria ao leitor a partir do trágico destino da personagem enquanto “sentido da vida, inatingível e, portanto, inexprimível”.¹⁵

Em *O homem sem qualidades*, o caráter ensaístico da trama desafia, a cada instante, a cisão entre sentido e vida, tornando impossível a ocorrência do fim do romance no sentido benjaminiano. Em primeiro lugar, Ulrich se furta à ação sempre que pode, e põe-se constantemente a refletir sobre o caráter contingente dos fatos e sujeitos, ou mais precisamente, sobre a possibilidade de que tudo ocorresse de modo diferente ou até mesmo inverso. Em segundo lugar, a falta de qualidades e particularidades do protagonista impede qualquer personalização e/ou individualização do sentido da vida; Ulrich é, senão, o reflexo translúcido “do mundo moderno e desencantado, da razão instrumental e das inúmeras chances de redenção que a alma vê abrir diante de si sobre

¹² BENJAMIN, *O narrador*, p. 229.

¹³ BENJAMIN, *O narrador*, p. 231.

¹⁴ BENJAMIN, *O narrador*, p. 221.

¹⁵ LUKÁCS cit. por BENJAMIN, *O narrador*, p. 229.

a marcha das ideias"¹⁶ – algo que ele próprio tem perfeita consciência. Esses dois aspectos, a falta de particularidades e a consciência autorreflexiva que se furta à ação e à tomada de decisão, esvaziam o embate necessário para o fim do romance benjaminiano, qual seja, a luta tensionada entre destino individual e o poder do tempo. Esta é, aliás, uma das conquistas da *utopia do ensaísmo*, já bastante discutida pela fortuna crítica, e perseguida tanto pelo autor quanto seu alterego – “a busca de Ulrich por um modo de vida ensaístico, em que o mundo das possibilidades prevalecesse sobre o real, confunde-se assim com a do escritor Musil de, através da literatura, ‘modificar o mundo através do espírito’”.¹⁷

Mas há ainda um outro fator decisivo que impossibilita a ocorrência do fim do romance no sentido assinalado. A própria estrutura de *O homem sem qualidades* foi concebida de tal modo que cada acontecimento narrado, em relação aos demais fatos da trama e em vista do pano de fundo conhecido pelo leitor – a eclosão da Primeira Guerra Mundial –, pode ser considerado tanto início quanto fim *possível* da trama. Senão, vejamos.

Consideremos o pequeno acontecimento que abre *O homem sem qualidades*. Um homem e uma mulher da alta sociedade caminham por uma rua larga e movimentada da capital austríaca e param de súbito diante de um tumulto. Poucos instantes antes, um pesado caminhão freara bruscamente, sem conseguir evitar o atropelamento de um homem. Eles se aproximam para observar a vítima, que parece morta. Diante do corpo inerte, a dama sente-se tomada por uma sensação vaga, paralisante, uma “sensação ruim no coração e no estômago, que tinha o direito de considerar compaixão”.¹⁸ Enquanto isso, a turba comenta a culpa da vítima, que parecia distraída, e alguns ajoelham-se junto a ela para abrir ou fechar seu casaco, sentá-la ou acomodá-la na beira da calçada. Assim, cada um passa o tempo até a chegada da ambulância. Após hesitar um pouco, o cavalheiro diz à sua companhia: “Os caminhões pesados que se usam aqui têm um tempo de frenagem longo demais”. Essa frase produz alívio imediato na dama, que desconfia já ter “ouvido antes aquela expressão, mas não sabia o que era, nem queria saber; bastava-lhe que aquilo explicasse o terrível acidente, reduzindo-o a um problema técnico, que já não a interessava diretamente”.¹⁹ Talvez estimulado pelo efeito produzido, o homem continua conjecturando sobre as estatísticas de acidente de automóvel nos EUA, até que a ambulância chega, causando boa impressão pela rapidez e eficiência, de tal modo que a sensação que fica do episódio já não era de horror, mas de que “acontecera um fato dentro da ordem e da legalidade”.²⁰ Esse capítulo, sugestivamente intitulado “Do qual singularmente nada se depreende”, encerra-se abruptamente com o seguinte diálogo: “— Acha que ele está morto? — perguntou sua acompanhante, ainda com a sensação injustificada de ter visto algo fora do comum. — Espero que esteja vivo — respondeu o senhor. — Parecia vivo quando o colocaram no carro”.²¹

Esse acontecimento, aparentemente insignificante e imperceptível aos olhos da história, é ressignificado pela sugestão feita pelo narrador de que o casal em questão *poderia ser* Paul Arnheim e Ermelinda Tuzzi – embora estes não estivessem em Viena

¹⁶ COMETTI, *Musil Philosophie*, pp. 156-157.

¹⁷ CASTRO, *Sobre o ensaísmo de Musil*.

¹⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²¹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

naquela ocasião. Estas são duas personagens centrais da Campanha Paralela. Ermelinda, ou Diótima, é uma espécie de musa vienense da filosofia, fruto da “onda de romantismo açucarado e nostalgia de Deus, que por algum tempo a era da máquina fazia jorrar contra si mesma como manifestação de protesto artístico e intelectual”.²² Bela, culta e dotada de uma sensibilidade repleta de presságios, Diótima contribui apaixonadamente para a Campanha, buscando associar o reino de Francisco José I a ideias vagas de tradição, progresso, paz e felicidade porque, para ela, “a verdadeira Áustria é o mundo inteiro”²³ e “qualquer sentimento que não seja ilimitado é inútil”.²⁴ Entre seus admiradores, está o Conde Paul Arnheim, um magnata industrial prussiano e escritor prolífico (seu personagem foi baseado em Walter Rathenau). Sua ambição maior é trazer “ideias para as esferas do poder” através da união entre “alma e economia”. Seus textos – que abrangem desde a floração do Himalaia até a psicanálise, a teoria da relatividade e “todas as outras conquistas que impedem um tempo eivado delas de produzir pessoas boas, íntegras e homogêneas”²⁵ – fornecem ao leitor sínteses tranquilizadoras, garantindo que a verdade é sempre simples e acessível a todos. Sobre as ideias de Arnheim, Ulrich comenta ironicamente que “muitas pessoas dizem coisas parecidas hoje em dia”, mas que ele certamente possuía autoridade para dizê-las, pois era “um homem importante e rico que certamente conhece muito bem tudo aquilo de que fala, e esteve pessoalmente no Himalaia, tem automóveis e usa anéis de benzeno, quantos quiser”.²⁶ Unidos pela Campanha Paralela, Arnheim e Diótima sentem-se atraídos, mas seu amor acaba irrealizado, cercado de perplexidades. O idealismo de Arnheim aos poucos cedia a seus verdadeiros interesses. Ele buscava controlar campos de petróleo austríacos – combustível tanto para o caminhão que atropelou o pobre homem distraído quanto para os aviões e tanques que logo devastarão a Europa: “as jazidas de petróleo da Galícia, que, por assim dizer, formam uma só questão com essa história dos canhões”.²⁷

A história de ideias associa os acontecimentos não por lógica causal, mas ressaltando as pontas soltas da história – instantes suspensos em que se pode vislumbrar a possibilidade de que tudo viesse a acontecer de outra maneira. Os dois eventos – atropelamento e guerra – estão entrelaçados pela experiência de perplexidade, a sensação de topar com um vazio do qual “*singularmente* nada se depreende”, em torno do qual as personagens e os acontecimentos se tornam intercambiáveis. Diótima e Arnheim reagem ao destino trágico da Europa de maneira similar à dama e ao cavaleiro diante do cadáver atropelado. Para ambos, é uma ocorrência inevitável e tecnicamente explicável, mas capaz de gerar desconforto, o que leva à necessidade de um amor inadequado. Contudo, nem esse amor dissimulado, nem as análises estatísticas, nem a encenação dos cuidados técnicos serão suficientes para amenizar a marca singular que os acontecimentos deixam em seus espíritos. No fundo dessa experiência o narrador identificará a possibilidade de emergir uma outra história.

Em toda a obra, os personagens se deparam com algo de inexplicável, incompreensível; fatos, pensamentos ou sentimentos que eles não conseguem processar. No instante seguinte retomam suas vidas como se nada tivesse efetivamente acontecido.

²² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²³ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

²⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

Mas o narrador vai comentar o que torna cada experiência singular, o que nos permite entrever que tudo poderia ter acontecido de outra maneira. Na verdade, o narrador sabe que seria altamente improvável que as coisas ocorressem de forma diferente – *improvável, mas não impossível*. Assim, com um sorriso irônico, o narrador revela a inquietante consciência de que o impossível, paradoxalmente, determina e move o possível.

Assim sendo, o enredo se organiza em torno de acontecimentos, ao invés de ações. Daí a sensação de incompletude, ao mesmo tempo de uma narrativa em potencial. Os amores, as ideias, as ações reais interessam menos que as atrações fugidias, os fragmentos de pensamentos, os gestos jamais realizados. Por isso mesmo, seria errôneo considerar que o encontro trágico entre o caminhão e o homem distraído *simboliza* o destino da Europa moderna rumo à Primeira Guerra Mundial.²⁸ A história de ideias não distingue os eventos em termos de importância, o que permitiria um evento anteceder, explicar, causar ou conter um outro. A história de ideias leva em consideração somente a singularidade dos acontecimentos, isto é, a margem de tudo aquilo que determina a improbabilidade, mas não a impossibilidade de que a história pudesse desdobrar-se de outra maneira. Nesse sentido, Musil compreende os acontecimentos de modo análogo ao que Bruno Latour vai identificar na obra do sociólogo Gabriel Tarde, a percepção de que “o grande (Estados, organizações, mercados) é uma amplificação, mas também uma simplificação do pequeno”.²⁹ Ser atropelado por um caminhão é mais fácil do que ser vítima de um míssil; por isso, é mais difícil reagir ao cadáver atropelado do que à deflagração de uma guerra. Se alguém, diante do homem distraído atropelado, sentiu o torpor de uma perplexidade capaz de levá-la a mudar seu comportamento, nenhuma explicação parece suficiente para afirmar, ao contrário do que sugerem os livros de história, que a guerra seria inevitável devido à sequência de fatos históricos que a antecederam.

Assim temos, em linhas gerais, a história de ideias assentada num senso de possibilidade. Musil não distingue os grandes dos pequenos acontecimentos em termos de importância ou de força de causação. Cada acontecimento contém em si a possibilidade de tornar-se outro, e cada partícula cotidiana contém em si a mesma potência deflagradora de um grande evento histórico, seja ele passado ou futuro. A história, observada de perto, é repleta de acontecimentos improváveis dos quais nada singularmente se depreende, um pouco como “um floco de neve caindo sozinho bem no meio de um dia de verão. Mas no instante seguinte isso nada mais explicava”.³⁰ Seguindo

²⁸ “Além de desempenhar a função metafórica normal em relação à realidade, a metáfora nessas obras [*O homem sem qualidades* e *Em Busca do Tempo Perdido*] assume um papel mais especializado, o de apresentar outras variações imaginativas às variações imaginativas básicas de cada mundo ficcional em si”. In: GRILL, *The World as metaphor in Robert Musil's The Man Without Qualities*, p. 60.

²⁹ “Mas, sem que isso cause surpresa, é Tarde quem nos apresenta as ideias mais radicais sobre o material necessário para que uma atividade se manifeste. É a consequência de sua interpretação dos vínculos entre o grande e o pequeno que já usei nos capítulos precedentes. O grande (Estados, organizações, mercados) é uma amplificação, mas também uma simplificação do pequeno. Só Tarde poderia inverter o senso comum a esse ponto, declarando: “Assim também há, em geral, mais lógica numa frase que num discurso, num discurso que numa série ou grupo de discursos; há mais lógica num rito do que numa religião inteira, num artigo de lei do que no código todo, numa teoria científica do que no corpo da ciência; e há mais lógica numa peça executada por um artífice do que na soma total de seu desempenho” (LATOURE, *Reagregando o Social*, p. 346).

³⁰ MUSIL, *Five Women*, p. 119.

essa metáfora, podemos dizer que os acontecimentos, sob a ótica da história de ideias, são como partículas de água, que contêm em si o potencial tanto de oxigênio e hidrogênio quanto de oceanos e nevascas. Ainda que uma partícula esteja em um estado específico num dado momento, isso nunca é suficiente para *excluir completamente* a possibilidade de que a mesma partícula pudesse assumir outro estado no mesmo instante e/ou local. É altamente improvável, mas não impossível, que um floco de neve se forme numa tarde de verão – e quem notaria, caso ocorresse? Da mesma forma, parece improvável, mas não impossível, que a Primeira Guerra Mundial não estourasse – e é justamente essa possibilidade, revelada nas experiências de perplexidade, que Musil persegue em *O homem sem qualidades*. Para a história de ideias, uma ocorrência nunca é suficiente para excluir por completo a possibilidade de que outro acontecimento pudesse ocorrer em seu lugar.

O interesse pelas pontas soltas da história, pelos acontecimentos sem força causal, faz com que a ação no romance se torne mais lenta e elimina a necessidade de um enredo guiado pela ação. Nesse sentido, argumentamos que, se o romance está factualmente inacabado, podemos igualmente dizer que está potencialmente concluído, desde as primeiras páginas. O que equivale a dizer que *O homem sem qualidades* é ao mesmo tempo *um romance inacabado e inacabável*. O desenvolvimento da narrativa vai se justificar menos pelo encadeamento do enredo que pela elaboração crítica de uma nova consciência capaz de enfrentar isso “do qual singularmente nada se depreende” – isto é, o acontecimento singular, a irrupção do improvável e no seio do tecido redundante e tendencioso da realidade.

2. O método irônico

A singularidade de um acontecimento é formada, de um lado, pelo caráter contingente dos eventos e, por outro, pela experiência de perplexidade. Pois o potencial de subversão da história se liga também às potencialidades do espírito humano, que é irredutível ao sujeito histórico. Assim explica Musil, em um de seus ensaios, sua abordagem da história:

A guerra pode ter tido mil causas diferentes, mas é inegável que cada uma delas – o nacionalismo, o patriotismo, o imperialismo econômico, a mentalidade dos generais e dos diplomatas, e tudo mais – *está ligada a certas pré-condições espirituais que caracterizam uma comunidade comum* e, portanto, codeterminam a situação. Era como dormir em um vagão Pullman de um trem e ser acordado apenas por uma colisão.³¹

Como já pudemos antecipar na cena do cadáver atropelado, Musil aponta para o descompasso entre espírito e máquina, entre consciência e função. Em seu tempo, as pessoas ainda se davam importância dizendo que “são rápidas como o vento e têm visão aguçada, mas não como um telescópio gigante, e sim como uma águia”.³² Do mesmo modo, os engenheiros continuavam usando ternos “feitos como os primeiros automóveis”,³³ e

³¹ MUSIL, *Precision and Soul*, p. 126.

³² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

³³ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

não sabiam falar de outra coisa além da sua própria profissão, porque sequer imaginavam poder aplicar a si próprios as ideias audaciosas que aplicavam às suas máquinas, o que provavelmente deviam achar “tão antinatural quanto usar um martelo para matar”.³⁴ Assim, tudo que puder marcar essa divisão – como as estatísticas de acidentes de carro nos EUA – trará alívio ao espírito confrontado pela catástrofe produzida pelas máquinas. A premissa aqui assemelha-se às considerações de Paul Valéry, que escreveu sobre a modernidade:

O instrumento tende a desaparecer da consciência. Nas conversas do dia a dia, costumamos dizer que sua operação se tornou automática. O que devemos deduzir disto é esta nova equação: agora a consciência existe apenas para os acidentes. (...) Tudo que se torna capaz de recomeço e repetição torna-se obscuro, resta silencioso. A função existe apenas no exterior da consciência.³⁵

Uma das citações mais célebres de *O homem sem qualidades* é a afirmação de que no mundo moderno “é mais provável encontrar-se uma coisa fora do comum em jornais do que experimentá-la ao vivo; em outras palavras, hoje em dia as coisas mais importantes acontecem no abstrato, e as mais desimportantes no concreto”.³⁶ Essa citação dá a medida exata da importância da perplexidade em *O homem sem qualidades*. É justamente porque a Campanha Paralela não passa de tagarelice tediosa que devemos nos atentar para suas margens, onde proliferam fatos contingentes e experiências de perplexidade. Como se a função da Campanha Paralela fosse garantir a exclusão do espírito humano, por meio da nulidade do pensamento e do entediamento, do avanço das máquinas.

Mas é preciso um método para se atingir a experiência de perplexidade, afinal o próprio leitor de romances, como Benjamin já mostrava, está habituado a preencher com explicações e conjecturas as hesitações das personagens e busca antecipar o fim da história – o sentido divinatório – em tudo que acontece. Esse método é a ironia.

A célebre abertura do romance traz a marca indelével da descrição irônica. Musil dissecou a típica frase clichê romanesca “era um belo dia de agosto de 1913”, mostrando toda a complexa cadeia de acontecimentos atmosféricos por trás dela. Esse procedimento se repete em toda a obra. Ulrich sugere que muitas pessoas teriam ideias semelhantes à de Arnheim, embora este gozasse de maior autoridade para afirmá-las. É sugerido que o idealismo algo cômico de Diótima teria em sua origem “um pouco de silêncio, meiguice, reflexão e bondade, que nunca chegara a ter vazão”,³⁷ de tal modo que “o que ela chamava de alma não passava de um pequeno capital de capacidade amorosa, que possuía na época do casamento”.³⁸ Arnheim, sempre que “queria se lançar, como um satélite perdido, na massa solar de Diótima”,³⁹ recuava em nome da necessidade de se entregar de corpo e alma ao saber, ao cálculo, à medida, à ordem e ao dinheiro; assim como o Estado, que também procura uma espécie de redenção moral investindo anualmente “belas palavras e recursos financeiros (...) em instituições culturais inesgotáveis”.⁴⁰

³⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

³⁵ VALÉRY apud VIRILIO, *The Unknown Quantity*, p. 4.

³⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

³⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

³⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

³⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁴⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

A ironia, como se vê, produz um efeito corrosivo nas descrições. O olhar irônico do narrador despe progressivamente as personagens, ações e eventos de suas "particularidades" (conforme sugere Maurice Blanchot traduzir a palavra alemã *eigenschaften*); para em seguida revelar as ideias em que elas se baseiam; que por sua vez também são dissecadas a ponto de se tornarem pouco mais crispações temporárias na superfície das potencialidades humanas – afinal, provavelmente até "Deus gostava de falar do seu mundo no *conjunctivus potentialis* (*hic dixerit quispiam* = aqui se poderia objetar...), pois era Deus quem fazia o mundo, pensando que bem podia ser de outra maneira".⁴¹

O homem sem particularidades não possui atributos socialmente reconhecíveis tais como profissão, interesses, personalidade e caráter fixos. De Ulrich, por exemplo, sabemos sequer seu sobrenome "em consideração ao seu pai".⁴² E assim o é, explica Blanchot, "porque não quer acolher como sendo sua particularidade o conjunto de particularidades que lhe vêm de fora, e que quase todos os homens identificam ingenuamente com suas puras almas secretas, longe de ver nelas uma herança estrangeira, acidental e acabrunhante".⁴³ A escolha por despir-se de qualquer traço particular, comenta Blanchot, corresponde a um ideal de liberdade; mas o homem sem particularidades também reflete o mundo moderno em que vive. Pois até mesmo as grandes cidades não possuem particularidades, à medida que são feitas, escreve Musil, de "irregularidade, mudança, avanço, passo desigual, choque de coisas e acontecimentos, e, no meio disso tudo, pontos de silêncio, sem fundo; era feita de caminhos e descaminhos, de um grande pulsar rítmico e do eterno desencontro e dissonância de todos os ritmos"⁴⁴ – ao que o autor austríaco conclui ironicamente, como de praxe, com uma metáfora científica – "como uma bolha fervente pousada num recipiente feito da substância duradoura das casas, leis, ordens e tradições históricas".⁴⁵

Em *O homem sem qualidades*, a ironia constitui um dos princípios de representação da história; ao adotar uma postura irônica diante dos fatos, Musil afasta-se da tarefa de compor um quadro histórico de sua época, tornando possível em contrapartida adotar um ponto de vista extemporâneo, que concebe a história, ironicamente, como a associação temporária resultante de um estado de coisas, de estados de espírito. Mais adiante, definiremos o que é um "estado". Por ora, basta destacar que a função da ironia no pensamento histórico de Musil é permitir uma descrição da realidade sob a perspectiva do senso de possibilidade. Graças a ela, o autor pode revelar tudo aquilo do qual "singularmente" nada se depreende, o "ponto de silêncio, sem fundo" que pulsa em cada ser e em cada acontecimento. Para descrever a história do ponto de vista de sua improbabilidade, o autor adota uma postura irônica diante dos fatos, opiniões, posturas e ações. O objetivo da ironia, todavia, não é denunciar a convivência dos homens com a catástrofe, o que reforçaria o senso de realidade. Não se trata de tecer comentários

⁴¹ No capítulo em que Musil apresenta Ulrich, assim é descrita a relação da personagem com o patriotismo, um dos temas centrais da obra: "um verdadeiro patriota nunca deveria considerar sua pátria a melhor de todas (...) provavelmente também Deus gostava de falar do seu mundo no *conjunctivus potentialis* (*hic dixerit quispiam* = aqui se poderia objetar...), pois era Deus quem fazia o mundo, pensando que bem podia ser de outra maneira" (MUSIL, *O homem sem qualidades*).

⁴² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁴³ BLANCHOT, *O Livro por Vir*, p. 203.

⁴⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁴⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

sobre a história do mundo. Em vez disso, visa mapear os caminhos pelos quais o espírito deve se embrenhar, caso deseje emancipar a consciência dos acidentes.

Musil não cessa de apontar que, para cada enlace matrimonial, cada cidade emancipada, cada livro publicado, cada ato de governo, há um excesso de possibilidades não realizadas. Restam imensas sobras de afetividade sem vazão, fragmentos desconexos de pensamentos inarticulados, de ruínas que sobrevivem misteriosamente ao surgimento e ocaso de uma civilização. A história de ideias mostra que esse potencial tensiona a realidade, fazendo-a pulsar rumo à sua própria dissolução. Assim, em vez de tecer elogios às ações heroicas, a história de ideias revela a imensa carga de energia gasta para produzir uma situação banal, um evento corriqueiro, um amor indiferente, um livro cheio de platitudes. Afinal, como conclui Ulrich,

A atividade muscular de um cidadão que segue calmamente seu caminho um dia inteiro é muito maior do que a de um atleta que sustenta uma vez ao dia um peso enorme; isso foi comprovado fisiologicamente, e é provável também que as pequenas atividades cotidianas, na sua soma social e nessa capacidade de serem somadas, ponham muito mais energia no mundo do que as ações heróicas; sim, o heróico parece minúsculo como um grão de areia colocado sobre uma montanha com extraordinária ilusão.⁴⁶

Observemos então como o autor descreve um amor irrealizado, irrealizável. Se Diótima casou-se por interesse com um diplomata, para pouco depois apaixonar-se por um magnata idealista, tudo isso soa um tanto previsível à luz de sua origem social, formação intelectual, compleição física robusta, rosto atraente etc. Em ambos os casos, o tecido redundante da realidade parece ter sido mais determinante que o tal "pequeno capital de capacidade amorosa" que ela possui. Assim como a era das máquinas vez ou outra fazia jorrar contra si o romantismo açucarado e a nostalgia de Deus, a profissão de diplomatas e magnatas industriais parece pressupor a existência de uma mulher bela, elegante e idealista. E, no entanto, mesmo em Diótima pulsa algo de irredutível à realidade. Como se vê no sutil e impotente jogo amoroso que ela e Ulrich experimentam, na contramão do enlace real com Arnheim. A aproximação acontece traiçoeiramente, no limiar dos corpos. Não é, todavia, inconsciente; embora sejam primos, ambos não escondem de si as flutuações eróticas que sentem (vale notar que também nesse caso um acontecimento menor alude à mesma potência de outro maior; a relação entre os primos Diótima e Ulrich lembra à deste com sua irmã). Nem Diótima nem Ulrich tomarão qualquer atitude em função desse jogo, que permanece assim desprovido de "realidade". Todavia, à medida que ambos admitem comungar dessa mera possibilidade, tudo que há de incompreensível e inexplicável na realidade vivida por eles se tornará mais claro. Diótima se tornará ciente daquilo "do qual singularmente nada se depreende", o caráter arbitrário, até mesmo insensato, da associação amorosa com Arnheim:

Uma delicada nuvem de emoção, nascida de algum canto do coração dela, desfizera-se num ressequido vazio. Talvez pela primeira vez ela encarasse claramente o fato de que suas relações com Arnheim levariam, a curto ou longo prazo, a uma decisão que poderia mudar toda a sua vida. Não se podia dizer que isso a deixasse feliz; mas tinha o peso de uma montanha real. A fraqueza havia passado. *Aquele "não fazer o*

⁴⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

*que se gostaria" tivera por um momento um brilho insensato, que ela já não entendia mais.*⁴⁷

Já Ulrich adquirirá maior consciência de sua falta de particularidades. Sentindo-se desconcertado pela beleza altiva de Diótima, ele tergiversa sobre a paisagem, apontando para o fato de que "já muitos milhares de anos isso foi uma geleira. O mundo também não é inteiramente o que finge ser em cada instante (...) Como está vendo, a realidade destrói a si mesma!".⁴⁸ Pensamento que nos remete à metáfora do improvável floco de neve que irrompe em pleno verão, testemunhando talvez que há milhares de anos ali havia uma geleira. Então Ulrich, percebendo que sua tagarelice afastava Diótima, tentou ser mais franco:

— Há outra coisa que eu gostaria de lhe dizer. A sensação de ter chão firme de baixo dos pés e uma pele firme ao meu redor, que parece tão natural à maioria das pessoas, não é muito desenvolvida em mim. Procure lembrar como era na sua infância: uma cálida meiguice. E depois, como brotinho, a ânsia queimando nos lábios. Pelo menos em mim alguma coisa se recusa a acreditar que a idade madura seja o cume de uma evolução dessas. De certa forma sim, e de certa forma não. Se eu fosse uma Myrmeleonina, a borboleta-formiga, parecida com uma libélula, sentiria terror ao saber que há um ano fui o gordo e cinzento Myrmeleon, o formiga-leão que anda para trás e vive enterrada na beira das florestas sob um cone de areia, agarrando formigas pela cintura com suas garras, depois de as ter exaurido com um misterioso bombardeio de areia. Às vezes realmente sinto horror semelhante da minha juventude, embora naquele tempo eu tenha sido uma libélula, e agora devesse ser um monstro.

Ele próprio não sabia bem o que queria. Falando em Myrmeleon e Myrmeleonina macaqueara um pouco a erudição de Arnheim. Mas sua vontade era dizer: "me abrace, apenas por amabilidade. Somos aparentados; não inteiramente separados, e de forma nenhuma unidos; de qualquer modo, o extremo oposto de uma relação séria e digna".⁴⁹

Em resumo, o procedimento irônico não serve apenas para despir os fatos e sujeitos de suas particularidades, mas também para revelar suas singularidades, indicando a possível comunhão de tudo que permaneceu irrealizado em um dado momento histórico. A história de ideias adota uma abordagem irônica porque busca conectar as pontas soltas da história, sonhando com o dia em que uma comunidade comum "ligada por certas pré-condições espirituais" possa vir a substituir a sociedade composta "da substância duradoura das casas, leis, ordens e tradições históricas" de que trata a história do mundo. Dessa forma, o romance descreve menos o destino de Diótima, mas sim como o "capital de capacidade amorosa" teria sido investido na decadente sociedade austríaca, mas também de que modo ele poderia dar origem a uma outra comunidade.

3. O ponto de vista dos anjos

Arnheim também se sentia perplexo diante Diótima. Dilacerado pela vontade de se entregar à amada, o que entrava em conflito com seu espírito racional e empreendedor, Arnheim chegava a experimentar algo além de "um sentimento de humana grandeza, nem

⁴⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁴⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁴⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

mesmo um simples sentimento humano. Todo o vazio da eternidade aparecia naquele estado. (...) A sensibilidade já não respondia àquele excesso de cobrança, cujo único termo de comparação seria o desejo de, em companhia da amada, deixar-se lançar por um canhão para fora do mundo!"⁵⁰ E, no entanto, no papel de líder deste mundo, não se demoverá um passo sequer da missão de controlar parte do petróleo austríaco.

Ulrich, diferentemente de Arnheim, não "supervaloriza a sorte que têm o tempo e o espaço quando se encontram com ele formando o momento presente!"⁵¹ Da mesma forma, a história de ideias não se concentra na caracterização do sujeito histórico. Prefere manter em suspenso a dúvida sobre o que o homem é capaz. Afinal, "um ser que não pode falar nem ser dito, que desaparece sem voz na massa humana, pequeno rabisco nos quadros da História, um ser como um floco de neve perdido em pleno verão, será ele realidade ou sonho, bom ou mau, necessário ou sem valor?"⁵²

Essa perspectiva irônica e científica, no entanto, não deve ser confundida com a postura do empreendedor que destrói "criativamente" o mundo, agindo como o Deus do Velho Testamento, que criou o homem sem compreender ou sentir sua dor. De acordo com Franco Berardi, a sociedade neoliberal atual opera sob um fluxo temporal desprovido de emoção – excetuando-se os humores do mercado – e endossa a seleção natural como a única regra de convivência, seguindo a lógica competitiva da sobrevivência dos mais fortes.⁵³ Musil, pelo contrário, sonha com uma subversão afetiva do estado de espírito de sua época, e nisso vai acenar para o ponto de vista dos anjos, capazes de encarar amorosamente o "vazio da eternidade". Como a história de ideias adota essa perspectiva?

Antes de responder a essa pergunta, precisamos compreender o que significa *humanidade* para Musil. Ela somente existiria a partir da combinação tensionada entre dois elementos básicos da vida, *a univocidade e o símbolo*.

Univocidade é a lei do verdadeiro pensar e agir, que reina tanto numa obrigatória conclusão da lógica quanto no cérebro de um chantagista que empurra à frente, passo a passo, a sua vítima; ela nasce das necessidades da vida, que levariam à morte se as relações não se pudessem conformar univocamente. O símbolo, em contrapartida, é aquela ligação de ideias que reina no sonho, é a deslizante lógica da alma, à qual corresponde o parentesco das coisas nas intuições da arte e da religião; mas também o que há na vida de mera simpatia e antipatia, harmonia e repulsa, admiração, submissão, liderança, imitação e seus opostos, essas múltiplas relações do ser humano consigo mesmo e com a natureza, que ainda não são puramente objetivas e talvez nunca o sejam, só se podem conceber como símbolos.⁵⁴

Para Musil, "humanidade" não significa nada além dessa eterna tentativa de se associar símbolo e verdade. Por isso mesmo, a humanidade pode ser perdida a qualquer momento. Basta que se abdique coletivamente da tarefa de produzir associações entre as duas metades da vida.

Na modernidade, a univocidade se contrapõe ao símbolo. Arnheim é um dos exemplos de personagens interiormente cindidos, incapazes de se reconciliarem com a própria humanidade. Para ele, toda moral possui uma lógica: trata-se de avaliar se os interesses ferem ou não os mandamentos. Mas a lógica se baseia na regularidade; e é

⁵⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁵¹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁵² MUSIL, *Five Women*, p. 120.

⁵³ BERARDI, *Heroes: Mass Murderer and Suicide*.

⁵⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

preciso que as experiências se repitam para que se possa extrair delas uma moral. Sem a repetição, “jamais poderíamos pronunciar a profunda verdade de que A é igual a A, ou que o maior não pode ser o menor; *ficaríamos simplesmente sonhando*, estado que repugna aos pensadores”.⁵⁵ Mas em uma era como a nossa, em que os acontecimentos mudam como num torvelinho em que nada se repete, aonde mais a moral e a razão poderiam ancorar sua lógica? Somente o dinheiro ainda preserva sua qualidade de repetitividade ao longo da história; “ele consta dessa qualidade e, na medida em que tem valor, divide todos os prazeres do mundo em bloquinhos de poder aquisitivo com os quais podemos construir o que desejamos”.⁵⁶ Mas para fazer triunfar a univocidade, repetitividade e solidez – sem as quais nenhuma empresa pode esperar obter sucesso no mercado – Arnheim terá de renunciar a todo sonho, inclusive o despertado por aquela “estátua antiga com suas agradáveis formas modernas e arredondadas”.⁵⁷

A Era Moderna, de acordo com Ulrich, aspira a separar a verdade da “espuma” do símbolo, mas nunca consegue se libertar completamente da necessidade do símbolo, que continua a ofuscar o horizonte do progresso com “nuvens de vapor” ameaçadoras. As tentativas de estabelecer de forma unívoca os conceitos e regras da vida moral moderna – por meio do nacionalismo, patriotismo, imperialismo econômico etc. –, no final de toda tagarelice que geram, permanecem impotentes para intervir na circulação de dinheiro e são incapazes de produzir seres humanos, exceto “símbolos cozidos cercados por um insuportável vapor gorduroso de humanidade”.⁵⁸ Daí a importância do método irônico, capaz de revelar a “alma mal embutida” na experiência moderna:

Somos violentos porque a univocidade da violência funciona como uma redenção depois de longas conversas sem resultado. Reunimo-nos em grupos porque a obediência permite fazer tudo o que já há muito não poderíamos mais fazer por convicção própria, e a hostilidade desses grupos confere aos homens a reciprocidade incansável da vingança cruenta, enquanto o amor em breve arrefeceria. Isso tem bem menos a ver com a questão de os homens serem bons ou maus, do que com o problema de terem perdido o legame entre elevação e baixeza. (...) A junção de uma cosmovisão com atividades que não a admitem, como a política; a ânsia generalizada de logo transformar um ponto de vista em uma tomada de posição, e de considerar qualquer tomada de posição como ponto de vista; a necessidade dos fanáticos de todas as colorações de repetirem à sua volta, como numa sala de espelhos, uma revelação que lhes foi feita — todos esses fenômenos tão populares não significam o que desejariam significar: uma luta pela humanidade, mas, ao contrário, a inexistência desta.⁵⁹

Ulrich e Arnheim concordam neste ponto, embora Arnheim acredite que, assim que o dinheiro se torna o único fundamento lógico da moral e da razão, a violência se transforma no único critério de sociabilidade. Afinal, conclui o magnata, “o dinheiro não é um método tão seguro como a violência para tratar as relações humanas?”.⁶⁰ O dinheiro dispensa o uso de violência, porque constitui uma forma flexível, espiritualizada, criativa, em suma, *espiritualizada* de empregar a violência. Os negócios civilizam a violência, vestindo-a com a aparência da liberdade. Acaso encontrasse com Deus, Arnheim

⁵⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁵⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁵⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁵⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁵⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

desejava poder dizer-lhe que "o capitalismo, como organização do egocentrismo segundo a hierarquia da capacidade de obter dinheiro, é a ordem mais elevada e mais humana".⁶¹

Ulrich também se sentia cindido. Havia "dois Ulrichs (...) um olhava em torno sorrindo, e pensava: 'Ali eu quis desempenhar um dia um papel, entre cenários como esses'", mas o outro "cerrava os punhos, com dor e raiva".⁶² *O homem sem qualidades*, ao contrário do magnata industrial, almejava não o dinheiro, mas a genialidade, e para seu malogro o "segundo Ulrich não encontrava palavras".⁶³ Desde criança havia decidido se dedicar à "luta pela moral de sua atividade espiritual, como convém a um gênio, empregando todas as forças do seu talento".⁶⁴ Quando estava prestes a atingir o cume, deparou-se com uma matéria de jornal que retratava como "genial" um cavalo de corrida. Ulrich é forçado a admitir que o homem de gênio – sujeito viril, ético, persuasivo, virtuoso, de coração firme, permanentemente disposto a encarar o mundo através das lentes da verdade – jamais existiu senão fora dos liceus e dos livros. E que as estratégias e artimanhas necessárias para se fazer avançar um raciocínio lógico são semelhantes aos movimentos de um corpo bem treinado em combate; de tal modo que entre um matemático, um boxeador e um cavalo de corrida, seria preciso reconhecer que existe uma *força geral de batalha espiritual que permanece fria e sábia* diante das dificuldades e situações improváveis. Uma força capaz tanto de identificar os pontos fracos de um problema ou de um inimigo físico. Em todo caso, conclui ironicamente Ulrich, se a genialidade passava a ser medida pela objetividade dos resultados, era natural um cavalo e um campeão de boxe tivessem vantagem sobre um intelectual.

Mas Ulrich não desiste totalmente da missão e decide investigar se o que fundamentou sua busca pela genialidade, o espírito, realmente existe. Como podemos constatar cotidianamente, "ligado a alguma coisa, o espírito é a coisa mais difundida que existe";⁶⁵ assim fala-se de espírito animal, espírito austríaco, espírito empreendedor etc. Mas, o espírito em si, existiria? Haveria um "espírito de espírito", um espírito "anterior às qualidades"?⁶⁶ Muitos poemas, ensaios filosóficos, conversas embriagadas, massas de papel e pedra foram dedicados a ele, produzindo um "dispêndio gigantesco de energia nervosa".⁶⁷ Mas sempre que procurava por "uma alça por onde se pudesse agarrar o verdadeiro espírito do espírito, o que faltava, talvez apenas o pedacinho que fecha o círculo rompido",⁶⁸ algo o remetia de volta ao estado de prostração. Soava improvável que o espírito existisse para além daquilo ao qual se associa, do suporte que registra sua existência, ou da aparência do momento que o torna perceptível. O espírito provavelmente não é mais que algo que "atravessa as pessoas que o gostariam de assumir, e deixa ao passar apenas um leve tremor (...) para onde vai, onde está, quem é ele? Talvez, se soubéssemos mais a seu respeito, tudo se tornasse um abafado silêncio em torno desse substantivo espírito".⁶⁹

Em outras palavras, não há espírito, mas devir. Ulrich abandona qualquer hipótese transcendente sobre o espírito – inclusive aquela que pretende fazer da violência, essa

⁶¹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶³ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁶⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

forma "espiritualizada" de violência, o fundamento natural e absoluto do ser. Em contrapartida, buscará a via imanente. Com Nietzsche, concordará que "o corpo de uma pessoa é a sua alma";⁷⁰ e que corpo, enquanto potência de ser, é símbolo. Mas essas reflexões, ao invés de tranquilizá-lo, o angustiam, condenando-o a uma vida apática e obscura.

A lógica irônica do homem sem particularidades, porém, não é suficiente para fazer emergir o devir-símbolo do corpo. Embora fosse interessante, do ponto de vista racional, desconstruir a realidade e imaginar tudo o que se poderia ser, ainda faltava a habilidade de conectar tais possibilidades à potência de ser. Ulrich é outro retrato literário da depressão, que em breve seria eleita o mal do século. Essa condição foi belamente descrita pelo psicanalista Christian Dunker como um conflito entre psiquê e *thymos*. Dunker relembra uma passagem da *Ilíada* em que Ulisses, abandonado pelos companheiros e cercado por gigantes, decide ouvir sua própria alma antes de tomar uma decisão. O que Ulisses escuta escapa à lógica, mas lhe dá força para agir. Ainda que fosse mais terrível ser capturado do que fugir, os maus fogem, enquanto os excelentes resistem corajosamente. O psicanalista destaca que as traduções modernas frequentemente usam "alma" ou "espírito" para duas palavras gregas com sentidos distintos: psiquê e *thymos*. Psiquê significa, literalmente, diafragma ou respiração; assim, quando a paisagem da alma se retrai diante de um cenário sombrio e incerto, a psique enfraquece. O *thymos* fornece a força interior que impulsiona o sujeito a superar o medo, controlar a raiva ou desencadear a paixão sexual, apesar das adversidades. Enquanto a psiquê busca razões, causas e motivos que mudam como a direção do vento e o ciclo das estações, o *thymos* é a fonte da voz que nos lembra quem somos, para onde vamos e como queremos agir. A psiquê provê a cor e a atmosfera, enquanto o *thymos* oferece a forma e a decisão de recomeçar. Por isso, o termo *distímia* é usado para descrever o humor cinza da depressão leve, caracterizado por procrastinação e dificuldade para começar de novo.⁷¹ Falta *thymos* a Ulrich; sua ironia cinza não desperta seu coração do sentimento de impotência. Numa rara passagem franca e dolorosa, Ulrich interroga porque continuava a viver uma vida indefinida, obscura e isolada se sentia poder tornar-se tanto poeta quanto banqueiro, andarilho ou matemático; e conclui:

Sem dúvida, pensou, o que o prendia dentro de uma existência isolada e inominada não era senão a obrigação de afrouxar e amarrar o mundo, designada por uma palavra que não se gosta de ver sozinha: espírito. Nem o próprio Ulrich sabia por que, mas de repente ficou triste, e pensou: "Eu simplesmente não me amo." No corpo frio e petrificado da cidade ele sentiu pulsar, bem no fundo, seu próprio coração. Havia nele alguma coisa que não queria permanecer em lugar algum, que apalpara as paredes do mundo, e pensara: existem outros milhões de paredes; aquela ridícula gota do Eu, que esfriava lentamente, não queria entregar seu fogo à minúscula semente de ardor.⁷²

Daí a forte curiosidade que Ulrich sente por Moosbrugger, um sujeito de psiquê frágil e *thymos* vigoroso. Carpinteiro corpulento, cujo rosto Deus marcara com todos os sinais da bondade; homem simples, de origem e educação humildes, trabalhador pacato; sujeito solitário, de pouca conversa; Moosbrugger é também um assassino cruel. Matou

⁷⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁷¹ DUNKER, *Uma Biografia da Depressão*.

⁷² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

uma mulher sem remorso e não protestou quando foi preso. Mas ao perceber que seu ato violento corria risco de ser classificado como mero "ato de loucura" vindo de um cidadão "pobre e incapaz" contra uma "mulher duvidosa" – em suma, mais um caso típico de "assassinato sexual" – Moosbrugger passa a se dedicar intensamente para ser condenado. Começa assim uma curiosa disputa pela noção de verdade na justiça.

Em pouco tempo Moosbrugger desenvolve as competências necessárias para uma boa performance no tribunal. Aprendeu o alemão culto e algumas expressões em latim e francês, que ele usava em frases articuladas sobre o fundamento de sua brutalidade. Tornou-se habilidoso em estabelecer encadeamentos causais de forte apelo jurídico. Para rivalizar com a petulância erudita dos juízes, chega a se assumir como um anarquista teórico simpático à social-democracia. E não perdia a chance de provocar os psicólogos, dizendo-lhes que, se realmente acreditassem que ele era louco, deveriam mandá-lo logo para o hospício. Tudo isso lhe rendeu o elogio de "inteligência notável". Mas Moosbrugger desenvolvia seu lado racional exclusivamente para competir "com os dominantes pelo direito de 'decidir' sobre seu destino".⁷³ Isso acontece "porque, no fundo, não negava seus atos, queria que fossem compreendidos como desgraças numa concepção maior da vida".⁷⁴

Para compreender melhor a estratégia de autoacusação de Moosbrugger, proponho como chave de leitura alguns princípios do romance policial moderno, que Musil antecipa em *O homem sem qualidades*. Luc Boltanski se debruçou sobre essa categoria de romances, e identificou como sendo central para a trama policial a busca pela *solução de mistério*. O que é um mistério? É a manifestação de uma singularidade, mas de tipo específico. Trata-se do evento anormal, que caracteriza a *irrupção do mundo na realidade*. Para Boltanski, o mundo é feito de "tudo o que ocorre (...) e até mesmo tudo o que pode ocorrer – um 'tudo' que não pode ser totalmente conhecido e dominado".⁷⁵ A realidade, por sua vez, consiste na estabilização do mundo por meio de formatos preestabelecidos, elaborados e geridos por instituições que possuem estatuto legal ou paralegal. O detetive moderno conhece profundamente a realidade, isto é, a *rede de relações causais* que ordena o mundo conforme leis naturais, regras institucionais e estruturas psicológicas. Portanto, para um grande detetive, poucos crimes são verdadeiramente anormais, e a maioria pode ser compreendida a partir de fatos evidentes, como um assassinato passional em que as partes envolvidas são conhecidas e as intenções são declaradas (por exemplo, o marido que atira na esposa à queima-roupa por ciúme). Em casos como esse, não há *nenhum significado novo a ser atribuído*, e a justiça pode ser feita pelo mero reconhecimento de delito. O romance policial trata somente de mistérios. Por exemplo, em *Cai o Pano* (1975), de Agatha Christie, Hercule Poirot considera anormal justamente o "excesso" de normalidade; ao examinar uma série de crimes comuns sem qualquer correlação aparente, decide começar uma nova investigação simplesmente porque pareciam óbvios demais, a ponto de nenhum investigador levantar qualquer "qualquer tipo de *dúvida real*"⁷⁶ ao solucioná-los.

O objetivo de Moosbrugger é fazer a justiça moderna reconhecer a anormalidade de seus crimes; anormalidade que remonta a seu *thymos*, sua força interior que, diante de uma psique frágil, podia impeli-lo tanto ao assassinato de uma prostituta quanto ao

⁷³ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁷⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁷⁵ BOLTANSKI, *Mysteries and Conspiracies*.

⁷⁶ CHRISTIE, *Cai o Pano*, p. 21.

aprendizado das leis. Nesse embate se reencena, agora no plano jurídico, a disputa entre violência organizada e violência passional, entre univocidade e símbolo. O facínora relutava ser condenado univocamente, e por isso o tribunal foi confrontado com

[...] duas táticas lutando entre si, duas unidades e duas consequências lógicas; mas Moosbrugger estava na posição mais desvantajosa, pois nem mesmo alguém mais inteligente do que ele teria podido expressar seus estranhos motivos nebulosos. Eles brotavam diretamente da sua vida desordenada e solitária; e enquanto todas as vidas existem de cem maneiras — vistas pelos que as vivem e pelos que as testemunham — a vida dele, a verdadeira, só para ele existia. Era um sopro que se deforma constantemente, mudando de figura. Verdade que ele poderia ter perguntado aos seus juizes se as vidas deles eram essencialmente diferentes. Mas nem pensava numa coisa dessas. Diante da justiça, tudo o que parecera tão naturalmente encadeado dentro dele ficava lado a lado, de um modo desconexo, e ele se esforçava muito para lhe conferir um sentido que não ficasse, em nada, atrás da dignidade de seus nobres adversários.⁷⁷

Ulrich admira-se do esforço de Moosbrugger, e chega a pedir ao Rei para perdô-lo. Ainda que esteja convicto de que se trata de um caso de demência, Ulrich considera ainda que o assassino representa somente uma “ligação desfigurada dos elementos do nosso ser”, de tal modo que “se a humanidade pudesse sonhar como um todo, teria de surgir um Moosbrugger”.⁷⁸ Apesar de toda brutalidade, no interior de Moosbrugger psiquê e *thymos*, símbolo e univocidade, encontravam-se mais próximos que para o resto da sociedade austríaca. Ao fim, Ulrich lamenta que Moosbrugger, que poderia ter sido um homem bom, se encontrasse no ponto errado da história.

Compreende-se melhor agora o que pretendemos dizer ao afirmar que *O Homem Sem Conteúdo* não visava a composição de quadros históricos, mas a descrição de estado de coisas e estados de espírito. Ele resulta da necessidade de fornecer segurança ao pensamento para nossa ação e, ao mesmo tempo, de um sentimento passível de neutralização. Busca-se descrever o modo como cada indivíduo oscila entre a realidade e o mundo. Parte-se do pressuposto de que, se o sentido da realidade depende do apaziguamento das emoções – a frieza compartilhada por empreendedores e juristas –, pelo mesmo motivo, logicamente, “deve existir dentro de nós a possibilidade de sentir de forma inversa e experimentar o mundo de forma diversa!”.⁷⁹

Os anjos possuem uma compreensão mais profunda dos estados de espírito. Musil recorre a Swedenborg – que era capaz falar do céu com tanta confiança como se estivesse falando de Estocolmo e seus habitantes – para explicar que os anjos, apesar de estarem sujeitos a uma “sequência de acontecimentos diversos”, não têm qualquer noção de espaço e tempo. Para eles, a sucessão do tempo, os conceitos de ontem e hoje, nada significam. Há tão somente “modificações de estado, estados”. A eternidade, para os anjos, significa algo diferente do que para nós: é um estado infinito, não um tempo infinito. Pois “o homem pensa a partir do tempo, o anjo a partir do estado; assim, o que nos homens é ideia natural, se transforma nos anjos em ideia espiritual”.⁸⁰ A história de ideias é a história vista por anjos.

⁷⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁷⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁷⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

Talvez os anjos percebam com maior facilidade que as diferenças entre Moosbrugger e Ulrich são mínimas, uma vez que “o ser humano é tão capaz de canibalismo quanto de crítica da razão pura; pode realizar as duas coisas com as mesmas convicções e qualidades, quando a situação exige, e diferenças exteriores muito grandes correspondem a diferenças interiores muito reduzidas”.⁸¹ Afinal, Ulrich também sentirá seu *thymos* ressurgir e, simultaneamente, experimentará uma intensa felicidade ligada ao desejo de cometer um assassinato. Sua armadura depressiva será quebrada durante uma conversa franca e tensa com Arnheim, em que confronta o magnata sobre a falsidade de seu interesse pela Campanha Paralela e por Diótima, ocultando seu desejo de controlar campos de petróleo na Galícia. Arnheim, que até então inexplicavelmente desejava fazer de Ulrich uma espécie de herdeiro, o abraça para tranquilizá-lo sobre suas intenções. Nesse momento, a barreira da solidão é rompida, e “por uma brecha, jorra a vida”. Então, ao observar Arnheim tão satisfeito consigo mesmo diante do mundo que controlava, Ulrich compreendeu pela primeira vez o que significava ter consciência de si:

A consciência não consegue ordenar o que há de efervescente e cintilante no mundo, pois quanto mais aguçada, mais ilimitado se torna o mundo. Mas a consciência de si mesmo entra nele como um diretor de teatro, transformando-o numa unidade artística de felicidade. Ulrich invejou aquele homem por sua felicidade. Nada lhe pareceu mais simples naquele instante do que matá-lo, pois, com sua necessidade de imagens plásticas, Arnheim o instigava a representar velhos textos!⁸²

4. A história do mundo

Vamos resumir agora esquematicamente as diferenças entre história do mundo e história de ideias. Como Boltanski, Musil distingue realidade e mundo.⁸³ A realidade é composta de acontecimentos redundantes, de ideias estereotipadas, de afetos habituais; ou seja, a realidade corresponde a uma rede de relações causais pré-ordenadas, controladas, produzidas por leis, regras, ordens, tradições históricas etc. Tudo isso entedia Ulrich, que só pode lidar com os fatos de sua época de modo irônico. A realidade, para ele, não passa de “jogo de bilhar”, uma “peça de teatro ruim”.

A história do mundo organiza a sequência de eventos com base em um senso de realidade. Nesse contexto, ela opera conforme um fluxo de tempo unidimensional e contínuo, impulsionado pela causalidade e guiado pelo princípio da causa suficiente. No desenrolar da história, passado, presente e futuro interagem como bolas de bilhar que colidem em sequência, gerando progresso. Entretanto, Musil ironiza, questionando quem teria dado a primeira tacada e iniciado o tempo histórico: Deus ou o Homem? O historicismo se divide em duas correntes, a progressista e a realista, que enxergam o futuro como um campo de progresso ou apenas como uma série de retratos da realidade, respectivamente. A força causal que impulsiona as colisões entre esses “momentos” pode ser benéfica ou meramente natural.⁸⁴

Mas observemos a realidade de perto, convida Musil. Nela, sempre há muitas coisas acontecendo simultaneamente. Todos os dias surgem novos fatos, ideias e pessoas

⁸¹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸³ Ainda que, em *O homem sem qualidades*, os termos apareçam como sinônimos frequentemente.

⁸⁴ Sobre a força causal na obra, ver: PAYNE, *Robert Musil's The Man Without Qualities*.

prometendo mudar os rumos da história: uma nova pandemia assola a África; começa um conflito armado no Oriente Médio; a aviação bate novo recorde; as bolsas caem pelo oitavo dia seguido; os índices da fome atingem o pior nível desde 1990; um terrível terremoto devasta o Japão; surgem rumores do mais novo chip quântico; "um boxeador negro batera um campeão branco, chamava-se Johnson. O presidente da França ia para a Rússia; falava-se em ameaça à paz mundial".⁸⁵... Todos os dias algo de "histórico" acontece – ao menos para quem dá importância para a interpretação em tempo real da história. No entanto, na melhor das hipóteses, mal lembramos o que realmente aconteceu há cinco anos e, então, tudo podia ser resumido simplesmente: "o novo remédio contra a sífilis fazia...; na pesquisa do metabolismo vegetal tinham-se...; as experiências de Steinach causavam...; dessa maneira podia-se *deixar fora metade da certeza*, e não teria maior importância".⁸⁶

Por que seria possível deixar fora metade da certeza? Para Musil, a história do mundo, ao se concentrar nas "ações heroicas", isto é, nas ações supostamente dotadas de grande força de causação, é falsa, porque ignora a soma social das atividades cotidianas. Como já sugerimos, as pequenas atividades cotidianas põem mais energia no mundo que as ações heroicas pontuais, porque cabe a elas sustentar a realidade no mundo, isto é, produzir o efeito de redução das possibilidades do real. Afinal, comenta Musil, é perfeitamente possível "eliminar ou substituir muitas coisas na realidade, sem que surja com isso um mundo onde os homens não possam mais viver. Há muita coisa capaz de realidade e de mundo que simplesmente não se encontra num determinado mundo e realidade".⁸⁷ O herói, se quiser de fato transformar o mundo, precisará andar nesses caminhos estreitos da realidade e confiar num número desconhecido de coisas, ideias e pessoas sem as quais sua ação forçosamente sucumbiria.⁸⁸ O que faz lembrar da hipótese de Duchamp, que sugeria, com uma ironia tipicamente musiliana, que muito provavelmente a história da arte é feita de artistas medíocres, e que os melhores artistas do passado permaneceram desconhecidos e suas obras não deixaram vestígios.

A função da realidade é tornar a relação com o mundo segura e previsível, permitindo reduzir a experiência de mudança a algumas ninharias pessoais; o que é agradável a maioria, ainda que cause desconforto às pessoas independentes. A realidade depende ainda de certa sobriedade, "de um estado de sentimento contínuo e repetido que possibilita a compreensão da realidade e é de hábito tão pouco visível quanto o ar que

⁸⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁸⁸ "Ou como coloca Bruno Latour: Por que exércitos temíveis desaparecem em questão de semanas? Por que impérios formidáveis como o soviético desabam em poucos meses? Por que empresas multinacionais vão à falência depois do quarto balancete? Por que essas mesmas empresas, em menos de dois semestres, saem do vermelho com um lucro espetacular? Por que cidadãos pacatos se transformam em massas revolucionárias, ou multidões agressivas de repente começam a festejar como cidadãos livres? Por que um indivíduo preguiçoso parte de súbito para a ação, ao receber uma notícia qualquer? Por que um músico acadêmico cede inesperadamente à tentação dos ritmos agitados? Generais, editores, administradores, observadores e moralistas costumam dizer que essas mudanças repentinas apresentam uma espécie de qualidade líquida impalpável. Não quer dizer que a sólida arquitetura da sociedade esteja desabando, que o Grande Leviaã tenha pés de barro, mas que Leviaã e sociedade circulam por canais tão estreitos que, para serem ativados, precisam confiar num número desconhecido de ingredientes oriundos do plasma à sua volta" (LATOURE, *Reagregando o social*, p. 349).

respiramos”.⁸⁹ Diante da realidade, “precisamos tanto quanto possível deixar de lado nossos sentimentos”.⁹⁰ As perturbações das emoções colocam em risco a realidade. Nesse sentido, a história do mundo descreve, sem sabê-lo, o processo de embotamento dos sentidos, a anulação recíproca de sentimentos remanescentes, ou ainda, o favorecimento de um “grupo de sentimentos frios que (...) favorecem o próprio conhecimento”.⁹¹ Daí a naturalidade com que os historiadores do mundo falam dos 17 milhões de assassinados pelo Nazismo, seguros de que essa abstração não é capaz de produzir neles um profundo estado de terror que poderia colocar em risco a objetividade de seus estudos.

Todavia, nas grandes cidades e grandes massas coletivas, em que os fatos e experiências particulares estão sempre prestes a se perderem no conjunto impessoal das relações, como a realidade poderia tomar forma? Se somos atores ou testemunhas da história, ou se algo realmente aconteceu, não importa, à medida que as ações e as teses se processam sempre noutra lugar, segundo uma lógica que na maioria das vezes desconhecemos – o que para nós, contemporâneos, deve soar ainda mais óbvio à medida que até a socialização é mediada por algoritmos. No mundo moderno, o que acontece acaba obliterado pela possibilidade do que ocorreu de tal maneira, mas poderia ter ocorrido de outra. O significado geral e particular, sem base factual que o sustente, só pode ser buscado na extensão do possível. Assim, conclui Musil,

O que chamamos de realidade é uma utopia. A história, tal como nós a representamos e acreditamos viver, com sua sucessão de incidentes tranquilamente linear, exprime apenas nosso desejo de nos agarrar a coisas sólidas, a acontecimentos incontestáveis, desenvolvendo-se numa ordem simples de que a arte narrativa, a eterna literatura das amas-de-leite, põe em destaque e em proveito da ilusão atraente.⁹²

Daí a curiosa intuição de Musil de que a persistência da noção de realidade e de história linear, causal e sucessiva se deve, na verdade, à persistência de dois elementos: do dinheiro, a única operação que se repete e permite fundamentar uma lógica de ordenação; e, em função dele, a apatia diante da circulação do dinheiro, que maneja as possibilidades das coisas e as potencialidades de ser.

Se quisermos distinguir entre si as pessoas com senso de realidade e senso de possibilidade, basta pensar em determinada quantia de dinheiro. Tudo o que mil marcos contêm em possibilidades está ali contido, sem dúvida, não importa se possuímos os mil marcos ou não; o fato de o Sr. Eu ou o Sr. Você os possuírem acrescenta tão pouco aos mil marcos quanto acrescentaria a uma rosa ou uma mulher. Mas um louco os enfiará na meia, dizem as pessoas realistas, e um empreendedor há de realizar alguma coisa com eles; até a beleza de uma mulher sofrerá indubitavelmente acréscimo ou perda segundo quem a possua. É a realidade que traz as possibilidades, e nada mais errado do que negar isso. Mesmo assim, no total ou na média serão sempre as mesmas possibilidades repetidas, até chegar uma pessoa para a qual uma coisa real não signifique mais do que o imaginado. Será ela quem dará sentido e destinação às novas possibilidades, que há de provocar.⁹³

⁸⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹¹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹³ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

Conclusão: a história de ideias

Assim sendo, a história do mundo deixa de fora "metade da incerteza", e isso inclui toda gama de sentimentos contraditórios que afloram sem, contudo, poder deixar sua marca ou influência no curso das ações. Em contrapartida, na composição de quadros históricos, a história de ideias almeja descrever um estado de coisas e de espírito. Isso a leva a enfatizar o conflito entre a sobriedade racional e uma *resistência original* do ser a tudo que toma a forma apaziguada de realidade, como "um cachorro que persegue uma bicicleta, e morde só de brincadeira, (...) existe na atitude para com o que é vivo e móvel, e rola diante da gente, mudo, ou que dispara silencioso, uma secreta aversão contra a criatura que está feliz".⁹⁴

Andando pelas ruas de Viena, ainda sob o impacto dos raios solares que, ele percebe, afetam-no cada vez menos à medida que envelhece, Ulrich sente-se tomado pela suspeita de que as manifestações falsas, levianas e impessoais são mais intensas que as íntimas e essenciais. O homem sem particularidades revolve sobre o tema da inessencialidade de tudo, a suspeita de que, se tudo que fazemos e sentimos fluem na "direção da vida", esse fluir percorre necessariamente os caminhos estreitos das "divisões e formas pré-configuradas da vida (...) que a desconfiança sente com tanta nitidez, a mesmice, o que já foi preparado por gerações inteiras, a linguagem pronta, não apenas da boca, mas das sensações e percepções".⁹⁵ Ulrich então se detém por alguns segundos diante de uma igreja, que bastam para o dilacerarem em suas profundezas, comprimindo "seu coração com toda a *resistência original* que sentimos contra esse mundo cristalizado em milhões de toneladas de rocha, essa hirta paisagem lunar da emoção, em que fomos colocados sem poder reagir".⁹⁶

A essa resistência original demos o nome de *thymos*. A história de ideias, como vimos, se baseia na hipótese de mudança de estados. Os anjos compreendem a história não do ponto de vista de uma sequência temporal de nexos causais, mas enquanto formação de novos agregados, associações, conexões de singularidades. Desse modo, a história já não equivale ao jogo de bilhar, antes "assemelha-se ao trajeto das nuvens, ao caminho de alguém que vagabundeia pelas ruelas, distraído-se aqui com uma sombra, ali com um grupo de pessoas, ou o contorno diferente de uma fachada, por fim chegando a um ponto que não conhecia, nem queria atingir. No curso da história mundial há um certo 'perder-se por aí'".⁹⁷

Assim como a descrição de um estado de espírito deve contemplar tanto afetos dominantes quanto os contraditórios e impotentes – no caso da modernidade, a violência e a apatia, em torno dos quais não cessa de proliferar arroubos de erotismo, frágeis expressões de amor etc. –, cabe à história de ideias mostrar também o acumulado de pensamentos. "Na verdade, naturalmente mais da metade da vida consta, não de ações, mas de teses cujas ideias assimilamos, de opiniões e objeções, da impessoalidade acumulada de tudo o que se ouviu dizer ou se sabe".⁹⁸

⁹⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

⁹⁸ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

Do ponto de vista da história de ideias, a história universal ocorre como todas as outras histórias. Faltam ideias inovadoras, e os autores se copiam mutuamente, sendo esse o motivo dos políticos estudarem história em vez de biologia. Nesse sentido, ela pressupõe que a maior parte da história acontece sem a intervenção direta dos autores, emergindo da periferia e de pequenas causas. De tal modo que, do mesmo modo que o ser humano é capaz tanto de canibalismo quanto de razão crítica, "provavelmente nem é preciso tanto quanto se imagina para transformar o homem gótico ou o grego antigo no moderno homem civilizado".⁹⁹

Nesse esteio, também as ideias não são consideradas como um conjunto ordenado de proposições lógicas, mas como *desencadeadores de acontecimentos*. Embora se possa verificar pontualmente a contribuição concreta de uma ideia para o curso da história, na maior parte das vezes seu efeito é catalisador. As ideias desencadeiam agregados, associações, estados de espíritos muitas vezes imprevisíveis e sem qualquer correlação com o que ela havia projetado. Qualquer estudioso sabe que o significado do mais simples verbete seria impossível de fixar caso fosse necessário harmonizar tudo aquilo que foi escrito sobre ele; e por esse motivo seria perfeitamente possível provar que Musil é e não é um niilista. Ainda assim, damos como certa a influência do niilismo no curso da história. A esse respeito, Ulrich considera, ironicamente, que o curso da história é comandado pelo *princípio da razão insuficiente*. Grandes ideias como patriotismo, nacionalismo, democracia, mundo ocidental, niilismo etc., em sua visão, "não contribuem com nada materialmente, mas desencadeiam os acontecimentos. Da história o senhor deve saber disso, pois que nunca existiram a verdadeira fé, a verdadeira moral e a verdadeira filosofia; mesmo assim as guerras, perversidades e ódios causados por elas transformaram o mundo de maneira fecunda".¹⁰⁰

A história de ideias, apesar do título, não considera as ideias do ponto de vista de sua univocidade, repetitividade e solidez, que servem de base para o êxito do pensamento e do planejamento. Ela as aborda do ponto de vista de seu efeito no *thymos*, sua potência deflagradora, sua dimensão corpórea e simbólica. Sua capacidade de produzir alterações nos estados de coisas e estados de espírito. Pois até mesmo as grandes ideias possuem corpo e alma, "um corpo que, como o do ser humano, é compacto mas transitório; e de uma alma eterna, que é o seu significado, mas que não é compacta, e se desmancha em nada a cada tentativa de abordá-la com frias palavras".¹⁰¹

Dentre as grandes ideias examinadas por *O homem sem qualidades*, está o espírito, que como vimos é improvável que exista para além dos livros e telas dedicadas a ele, ou fora da aparência de intensidade do devir das coisas e seres a que ele é associado. O espírito, fora de qualquer perspectiva transcendental, se confunde com o próprio movimento de constituição e descrição de um estado de coisas e de espírito; em si, representa esse "estado de fusão através do qual o eu parte para amplidões infinitas, e, vice-versa, as vastidões do mundo entram no eu, e não se pode mais reconhecer o que é nosso e o que é do infinito".¹⁰²

O espírito, para Musil, é o devir. Por isso, não cessa, de confundir, separar, religar conceitos. Rejeita tudo que parece definitivo, como as leis, grandes ideais e o caráter satisfeito. Não há moral ou ordem que o determine, e nada, nem mesmo o eu, é sólido

⁹⁹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁰⁰ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁰¹ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁰² MUSIL, *O homem sem qualidades*.

para o espírito. Seu corpo se expande pelas bordas, “afastando-se do seu interior. Incontáveis conceitos, opiniões, pensamentos reguladores de todas as zonas e épocas, de todas as formas de cérebros sadios e doentes, lúcidos e sonhadores, repassam-no como mil nervinhos sensíveis, mas o ponto de irradiação onde se reúnem não existe”.¹⁰³ Essa ausência de centro, esse modo de existência imanente à aparência e ao fluxo, é o que caracteriza o devir. Assim, a história de ideias parte do pressuposto que, à luz do devir da história, todo aumento de poder culmina em impotência progressiva; e o conhecimento, à medida que se expande rumo à ignorância, tem valor temporário. A história de ideias é a história da reversibilidade de tudo.

Daí o embate feroz, ao mesmo tempo terno, entre dois solitários inveterados: Arnheim, representante do dinheiro e da realidade, e Ulrich, representante do espírito e das ideias. Arnheim teria gostado de ser assassinado por Ulrich como nos velhos dramas teatrais, preferencialmente com um punhal; já Ulrich, por sua vez, teria cogitado brevemente tornar-se funcionário de Arnheim, para ter um cargo e dinheiro que pusessem fim a sua aventura espiritual. Ambos se veem no outro, observando resplandecer suas diferenças e semelhanças. Diante de Ulrich, Arnheim se sente mais seguro do que nunca com relação à civilização ocidental, sua “maravilhosa trama de forças e inibições”; mas não consegue afastar a ideia de tornar Ulrich seu filho e herdeiro. E Ulrich, diante dele, experimenta pela primeira vez a sua própria presença “parada, meio clara, meio escura, como rasgos de paixão conferidos pela disparidade da luz”, embora lamentasse ter que agir como um mau ator por conta da inveja que sente da felicidade de Arnheim. Dessa forma, ambos, sem conseguir “articular claramente” suas ideias ou dar forma ao impulso de uma “vaga emoção”, não tomam nenhuma atitude. A desimportância da Ação Paralela está preservada. E a multidão das ruas pode prosseguir “como areia trazida por uma onda que movesse seus corpos (...) o futuro mandava à frente uma onda, misturando as pessoas num ato criativo que as transcendia, mas numa confusão muito vaga e negligente, como sempre”.¹⁰⁴

Enquanto Arnheim e Ulrich flutuam, paralelamente, rumo à univocidade ou ao símbolo, um general idiota, inspirado pela beleza de Diótima, suspira diante de sua época, que segundo ele é, do trânsito de pedestres à igreja e aos bailes, “a mais ordenada de todas”. Ele decide ir à biblioteca para impressioná-la, contribuindo para a Ação Paralela com a ideia mais importante e salvadora de todas. No entanto, ao perceber que ninguém, nem mesmo o bibliotecário, havia organizado os livros de forma que se pudesse determinar a ideia mais importante, e que, no final das contas, seriam necessários pelo menos dez mil anos para ler todos aqueles livros, o General é tomado por uma imaginação febril: se o destino de cada grande ideia é impor uma ordem maior que a precedente, logo, seria possível imaginar uma linha crescente, da organização do quarto de uma solteirona a algo grandioso como uma bragada em linha em batalha e além, até culminar numa ordem civil perfeita, uma ordem humana total e universal. Nesse ponto, ele concluiria: “eu afirmo, essa é a morte pelo frio, a rigidez cadavérica, uma paisagem lunar, uma epidemia geométrica!”.¹⁰⁵ Pois em outra passagem da obra – que, examinada de perto, é mais um exemplo de “fim possível” para o romance inacabável – esse mesmo general idiota, talvez

¹⁰³ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁰⁴ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁰⁵ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

cansado de toda a conversa inteligente entre Ulrich e Arnheim, protestará apontando que se está “falando de maneira excessivamente espiritual!” e passará a questionar se

[...] o espírito não é simplesmente dispensável. Pois se devo tratar o ser humano com esporas e rédeas, como a um animal, é preciso que também eu carregue em mim algo de animal, porque um bom cavaleiro é mais chegado à montaria do que, por exemplo, à filosofia do Direito! Os prussianos designam isso como o canalha que cada um de nós traz dentro de si, e eles o dominam com um espírito espartano. Eu, como general austríaco, prefiro dizer: quanto melhor, mais bonito e organizado for um Estado, tanto menos se precisa de espírito dentro dele, e, num Estado perfeito, não se precisa de nenhum! Considero isso um paradoxo muito complicado.¹⁰⁶

Ao que Ulrich responde, ironicamente como de praxe, com uma citação do marechal prussiano e teórico da guerra Helmut Von Moltke, que teria dito “que as mais nobres virtudes do homem, a coragem, renúncia, lealdade ao dever, espírito de sacrifício, só se desenvolvem na guerra e que, sem guerra, o mundo afundaria necessariamente num materialismo insensível”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

¹⁰⁷ MUSIL, *O homem sem qualidades*.

Referências

- ANTER, Andreas. The Occasionalist Society in Robert Musil's Novel. *Eurostudia*, v. 9, n. 1, CCEAE, pp.1-11, 2014
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, pp. 197-221, 1994.
- BERARDI, Franco 'Bifo'. *Heroes: Mass Murderer and Suicide*. Londres: Verso Books, 2016. Edição Kindle.
- BLANCHOT, Maurice. *O Livro por Vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOLTANSKI, Luc. *Mysteries and Conspiracies: Detective Stories, Spy Novels and the Making of Modern Societies*. Cambridge: Polity Edition, 2014. Edição Kindle.
- CASTRO, Érica G. Sobre o ensaísmo de Robert Musil. *Pandaemonium Germanicum*, n. 17, pp. 103-117, 2017.
- CHRISTIE, Agatha. *Cai o Pano*. Trad. Clarice Lispector. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Uma biografia da depressão*. São Paulo: Planeta, 2021.
- GRILL, Genese. *The World as metaphor in Robert Musil's The Man Without Qualities: possibility as reality*. Rochester: Camden House, 2012.
- JOHNSTON, William. *The Austrian mind: an intellectual and social history, 1848-1938*. Los Angeles: University of California, 1972.
- LATOOUR, Bruno. *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EdUFBA, 2012.
- MEHIGAN, Timothy. *The Critical Response to Musil's The Man Without Qualities*. Nova York: Camden House, 2003.
- MUSIL, Robert. *Five Women*. Nova Iorque: First Verba Mundi, 1999.
- MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. Edição Kindle.
- MUSIL, Robert. *Precision and Soul: Essays and Addresses*. Chicago: Chicago University, 1990.
- PAYNE, Philip. *Robert Musil's The Man Without Qualities: a critical study*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- ROSENFELD, Kathrin. Musil's idea of poetic mastership and responsibility or: Törless as his first attempt to become a serious writer. *Pandaemonium Germanicum*, v. 15, n. 19, pp.17-48, 2012.

SCHORSKE, Carl E. *Fin-de-Siecle Vienna: Politics and Culture*. Nova York: Vintage Books, 1980.

SEBASTIAN, Thomas. *The Intersection of Science and Literature in Robert Musil's The Man without Qualities*. Nova York: Camden House, 2005.

VIRILIO, Paul. *The Unknown Quantity*. Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2003.

SOBRE O AUTOR

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 catástrofes e investiga como a literatura e as artes visuais podem contribuir para sua elaboração. E-mail: hermann.victor@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: neo fauvist anarchy

PÓS-ANARQUISMO

E POLÍTICA RADICAL HOJE*

Saul Newman  [0000-0001-9841-1518](https://orcid.org/0000-0001-9841-1518)
University of London

Tradução por Luísa Côrtes Grego  [0009-0007-7427-6172](https://orcid.org/0009-0007-7427-6172)
Pesquisadora independente

Resumo

O presente artigo pretende discutir o sentido do pós-anarquismo, entendido não como uma corrente posterior ao anarquismo clássico do século XIX, e sim como uma orientação teórica contemporânea que, criticando o universalismo, o humanismo e o progressismo das concepções tradicionais do anarquismo, seja capaz de representar uma chave de leitura ontológica para a política radical atual. Para tanto, são revisitadas as polêmicas entre marxismo e anarquismo, bem como efetivada uma leitura an-árquica de autores pós-estruturalistas, a exemplo de Jacques Rancière.

Palavras-chave

Anarquismo; marxismo; política radical; pós-estruturalismo; pós-anarquismo.

POST-ANARCHISM AND RADICAL POLITICS TODAY

Abstract

The present article intends to discuss the meaning of post-anarchism, understood not as a later current of the classic anarchism of the 19th century, but as a contemporary theoretical orientation that, criticizing the universalism, humanism and progressivism of the traditional conceptions of anarchism, is capable of representing an ontological reading key for current radical politics. To this end, the controversies between Marxism and anarchism are revisited, as well as an anarchic reading of post-structuralist authors, such as Jacques Rancière.

Keywords

Anarchism; marxism; radical politics; poststructuralism; post-anarchism.

Como citar: NEWMAN, Saul. Pós-anarquismo e política radical hoje. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e47903, jan./jun. 2023.



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

* Texto originalmente publicado na obra coletiva EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane. *Post-anarchism: a reader*. London: Pluto, pp. 46-68, 2011. A tradução e a publicação na *(des)troços* foram autorizadas pelo autor.

1. Introdução

Em uma série de trocas recentes entre Slavoj Žižek e Simon Critchley, o espectro do anarquismo mais uma vez emergiu como tópico. Ao questionar a proposta de Critchley em seu recém-publicado livro *Ininitely Demanding*,¹ sobre uma política radical que trabalhe fora do estado – que se distancia dele – Žižek afirma:

A ambiguidade da posição de Critchley reside numa estranha falácia: se o estado está aqui para ficar, se é impossível aboli-lo (ou ao capitalismo), por que se afastar dele? Por que não agir dentro do estado? [...] Por que se limitar a uma política que, como colocado por Critchley, 'questiona o estado e chama a ordem estabelecida à responsabilidade, não para se livrar do estado, independente do quão desejável isso seja do ponto de vista utópico, mas para melhorá-lo ou atenuar seus efeitos maléficis'? Essas palavras simplesmente demonstram que o estado democrático liberal de hoje e o sonho de uma política anárquica 'infinidamente demandante' existem em uma relação de mutualismo parasitário: agentes anárquicos realizam o pensar ético e o estado realiza o trabalho de comandar e regular a sociedade.²

Em vez de trabalhar fora do estado, Žižek afirma que uma estratégia mais eficaz – como a perseguida por pessoas como Hugo Chávez na Venezuela – é alcançar o poder estatal e usar seu maquinário de forma implacável de forma a atingir seus próprios objetivos políticos. Em outras palavras, se o estado não pode ser eliminado, então por que não usá-lo para fins revolucionários? É possível ouvir os ecos do velho debate entre Marx e Bakunin que dividiu a Primeira Internacional na década de 1870: a controvérsia do que fazer a respeito do estado – resistir a ele e aboli-lo, como os anarquistas acreditavam, ou se utilizar dele, como os marxistas e, mais tarde, os marxistas-leninistas acreditavam – retornou à vanguarda da teoria política radical hoje. A pergunta é por que, nessa conjuntura política, esse dilema se tornou importante, de fato vital, mais uma vez? E por que, depois de tantas derrotas históricas e reveses, retorna a figura do anarquismo para assombrar o debate político radical do presente?

Isso não é sugerir que Critchley é um anarquista (ou mesmo que Žižek seja um marxista, aliás) de qualquer forma simplista, apesar de ambos os pensadores reconhecerem influência, e um grau de afinidade por essas respectivas tradições de pensamento revolucionário. É sugerir, no entanto, que o conflito entre esses pensadores parece invocar diretamente o conflito entre modos de pensamento revolucionário libertários e autoritários (ou melhor, estadistas). Mais além, a reemergência dessa controvérsia significa a profunda ambivalência da política radical hoje: depois do declínio do projeto marxista-leninista (ou ao menos de uma de suas formas) e o reconhecimento dos limites da política identitária, a política radical está incerta sobre qual caminho seguir. Minha contestação é que o anarquismo pode prover algumas das respostas aqui – e, além disso, que o presente momento providencia uma oportunidade para uma certa revitalização da teoria e política anarquistas.

Existe uma necessidade urgente hoje para um novo conceito de política radical, para a invenção de um novo horizonte político radical – especialmente considerando que o terreno político existente está rapidamente sendo consumido por várias forças

¹ CRITCHLEY. *Ininitely Demanding*.

² ŽIŽEK. *Resistance is Surrender*.

reacionárias como o fundamentalismo religioso, o neoconservadorismo/neoliberalismo e o comunitarismo étnico. Mas que tipo de política pode ser imaginada aqui em resposta a esses desafios, definida por que objetivos e por que formas de subjetividade? A categoria de “trabalhador”, definida no sentido econômico marxiano estrito, e constituída politicamente através de uma vanguarda revolucionária cujo objetivo era a ditadura do proletariado, não parece mais viável. O colapso dos sistemas estatais socialistas, o declínio numérico da classe trabalhadora industrial (ao menos no ocidente) e a emergência, ao longo das últimas quatro décadas, de movimentos e lutas sociais sobre demandas que não são exclusivamente econômicas (apesar de frequentemente terem implicações econômicas), levaram a uma crise no imaginário marxista e marxista-leninista. Isso não significa, é claro, que problemas econômicos deixaram de ser centrais para a política radical, que o desejo por igualdade econômica e social não mais condiciona movimentos e lutas de política radical. Pelo contrário, como temos visto nos anos recentes com o movimento anti-globalista, o capitalismo está mais uma vez na pauta da política radical. No entanto, a relação entre o político e o econômico é agora concebida de uma forma diferente: “capitalismo global” agora opera como um significante através do qual diversos problemas – autonomia, condições de trabalho, identidade indígena, direitos humanos, o meio ambiente, etc. – ganham significado.³

A questão é, no entanto, que o modelo revolucionário marxista e marxista-leninista – no qual o determinismo econômico se uniu a um voluntarismo político altamente elitista – foi majoritariamente desacreditado historicamente. Esse tipo de política revolucionária autoritária de vanguarda não levou ao desmantelamento do poder estatal, mas à sua perpetuação. A tentativa de Žižek de ressuscitar essa forma de política não resolve esse problema, e leva a um tipo de fetichização da violência e do terror revolucionários.⁴ De fato, é possível afirmar que há um receio crescente acerca do autoritarismo e da política estatal em todas as suas formas, especialmente enquanto o poder estatal hoje toma uma forma crescente e abertamente repressiva. A expansão do estado neoliberal moderno sob seu atual disfarce de “secularização” representa a crise de legitimidade da democracia liberal:⁵ mesmo as ideologias formais e ornamentos institucionais de pesos e contrapesos e responsabilidade democrática começaram a cair e revelar um tipo de soberania que se articula mais e mais através do estado de exceção. Essa é a razão pela qual movimentos políticos radicais se tornam cada vez mais desconfiados do poder estatal e frequentemente resistentes aos canais formais de representação política – o estado aparenta aos ativistas ser uma força hostil e inviável através da qual não é possível haver esperança real de emancipação.

De fato, o ativismo político racial hoje aparenta funcionar na direção oposta. Em vez de trabalhar através do estado, ele busca trabalhar fora dele, formar movimentos e relações políticas no nível da sociedade civil, em vez do nível institucional. Isso não é negar, é claro, que muitos ativistas de mentalidade mais reformista não fazem lobby e negociam com governos e instituições estatais em certas questões; mas entre os ativistas anticapitalistas mais radicais a ênfase está em construir espaços políticos autônomos que

³ NEWMAN. *Unstable Universalities*.

⁴ Ver ŽIŽEK. *Holding the Place*, p. 326 e seus escritos mais recentes sobre Lenin (ŽIŽEK. *Revolution at the Gates*) e Mao Tse-Tung (ŽIŽEK. *On Practice and Contradiction*).

⁵ Ver o excelente artigo de Wendy Brown sobre neoliberalismo (BROWN. 'Neoliberalism and the End of Liberal Democracy'. In: *Theory and Event*).

estão fora do estado, mesmo enquanto demandam dele.⁶ Além do mais, os movimentos sociais hoje evitam o modelo do partido revolucionário de vanguarda com suas estruturas de comando autoritárias, hierárquicas e centralizadas; do contrário, a ênfase é em modos de organização horizontais e "em rede", nos quais alianças e afinidades são formadas entre diferentes grupos e identidades sem nenhum tipo de formalização de lideranças. As decisões são em geral descentralizadas e radicalmente democráticas.⁷

É talvez porque as formas de política radical contemporâneas são frequentemente "anarquistas" em sua organização que há um interesse renovado na teoria anarquista. O anarquismo sempre esteve às margens da teoria política, mesmo da teoria política radical, frequentemente sendo ofuscado pelo marxismo e outras formas de socialismo.⁸ Isso se dá talvez porque ele é um tipo de "condição limite" da teoria política que, desde Hobbes, foi fundada no problema da soberania e no medo da sua ausência. No estado de natureza de Hobbes as condições de igualdade e liberdade perfeita – os princípios definidores do anarquismo – levam inevitavelmente à "guerra de todos contra todos", assim justificando o estado soberano.⁹ Para os anarquistas, no entanto, o contrato social sob o qual a soberania foi supostamente baseada foi um truque de manipulação infame no qual a liberdade natural do homem foi sacrificada à autoridade política.¹⁰ Em vez de suprimir ou restringir a liberdade perfeita e a igualdade – o anarquismo busca combiná-las para o seu potencial máximo. De fato, uma não pode existir sem a outra. Étienne Balibar formulou a noção de igual-liberdade (*egaliberté*) para expressar a ideia da indissociabilidade e, de fato, da irredutibilidade, da igualdade e da liberdade – a ideia de que uma não pode se formar sem a outra:

Afirma o fato de que é *impossível* manter em uma conclusão lógica, sem absurdos, a ideia de uma liberdade civil perfeita baseada na discriminação, privilégios e desigualdades de condição (e, *a fortiori*, instituir tal liberdade), assim como é impossível conceber e instituir igualdade entre seres humanos baseada no despotismo (mesmo no despotismo "iluminado") ou no monopólio de poder. Liberdade igual é, portanto, incondicional. (Itálicos no original).¹¹

Apesar disso, foram os anarquistas que levaram essa formulação à sua conclusão lógica: se liberdade e igualdade significam alguma coisa, então claramente o poder estatal em si – em qualquer forma que seja – deve ser questionado; certamente a soberania foi a praga máxima a recair sobre a igualdade e a liberdade. É por isso que, para Bakunin, igualdade de direitos políticos instanciados pelo estado "democrático" era uma contradição lógica:

⁶ Ver mais uma vez a descrição de Simon Critchley de "metapolítica anarquista" em *Infinitely Demanding*. Essa ideia de desenvolver espaços alternativos fora do estado tem sido desenvolvida por inúmeros pensadores, especialmente Hakim Bey com sua noção de "zonas autônomas temporárias" (ver BEY. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*).

⁷ As formas "anarquistas" de organização e procedimentos de tomada de decisão que caracterizam muitos grupos ativistas hoje são discutidos no artigo de David Graeber "*The New Anarchists*" (GRAEBER. *The New Anarchists*).

⁸ Nem sempre foi assim, no entanto: por exemplo, durante a Guerra Civil Espanhola, grupos anarquistas estavam em várias partes da Espanha a força política dominante (ver LEVAL. *Collectives in the Spanish Revolution*).

⁹ HOBBS. *Leviathan*. Cap. 13.

¹⁰ Veja BAKUNIN. *Political Philosophy*. p. 165.

¹¹ BALIBAR. *Politics and the Other Scene*. p. 3.

[I]gualdade de *direitos políticos*, ou um *Estado democrático*, constituem em si mesmos a mais gritante contradição em termos. O Estado, ou o direito político, denota força, autoridade, predominância; ele pressupõe desigualdade de fato. Onde todos governam, não há mais governados, e não há Estado. Onde todos usufruem igualmente dos mesmos direitos humanos, todos os direitos políticos perdem sua razão de ser. Direito político conota privilégio, e onde todos são privilegiados, o privilégio desaparece, e junto dele vai o direito político. Assim, os termos "*Estado democrático*" e "*igualdade de direitos políticos*" denotam não menos que a destruição do Estado e a abolição de todo direito político. (Itálicos no original).¹²

Em outras palavras, não pode haver igualdade – nem mesmo igualdade política básica – enquanto existir um estado soberano. A igualdade de direitos políticos derivada da democracia é em última consequência incompatível com o direito político – o princípio da soberania que garante autoridade sobre esses direitos ao estado. Em seu nível mais fundamental, igualdade política só pode existir tensionada com um direito que se posiciona acima da sociedade e determina as condições sobre as quais essa igualdade política pode ser exercida. Igualdade política, se levada a sério e entendida radicalmente, só pode significar a abolição da soberania do estado. A igualdade dos direitos e deveres implicados à democracia significa que ela é em última consequência irreconciliável com qualquer estado, ou com a estrutura e o princípio da própria soberania. A demanda por emancipação, central à política radical, sempre foi baseada na impossibilidade de separar liberdade e igualdade. Os anarquistas são únicos na sua contestação de que isso não pode ser feito – *e de fato não pode nem ser teorizado* – dentro do enquadramento estatal.

2. Crítica ao marxismo

A maior contribuição do anarquismo para uma teoria e política de emancipação está, na minha visão, na sua crítica libertária ao Marxismo. Eu explorei isso em outra oportunidade,¹³ e isso foi extensivamente analisado por outros autores,¹⁴ mas, fundamentalmente, essa crítica está centrada em inúmeros problemas e pontos cegos da teoria Marxista. Primeiro, há o problema do estado e do poder político. Porque, para o Marxismo – não desconsiderando a ambivalência do próprio Marx sobre essa questão¹⁵ – o poder político é derivado de e determinado por classes econômicas e pelas prerrogativas da economia, o estado é visto majoritariamente como uma ferramenta que pode ser usada para revolucionar a sociedade se estiver nas mãos do proletariado. Essa ideia é expressa no *O Estado e a Revolução* de Lenin – um texto estranho que, em alguns lugares, parece se aproximar do anarquismo na sua condenação do estado e celebração da democracia radical da Comuna de Paris; e ao mesmo tempo reafirma a ideia da conquista do poder estatal e da transformação socialista da sociedade na ditadura do

¹² BAKUNIN. *Political Philosophy*. pp. 222-3.

¹³ Ver NEWMAN. *From Bakunin to Lacan*.

¹⁴ Ver, por exemplo, THOMAS. *Karl Marx and the Anarchists*.

¹⁵ Estou me referindo à teoria de Marx sobre o Bonapartismo, na qual o estado alcança um grau de autonomia dos interesses da classe burguesa. Ver "O 18 do Brumário de Luis Bonaparte", de Karl Marx e Friedrich Engels (MARX; ENGELS. *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, vol.7: *Demands of the Communist Party in Germany*). Ver também Saul Newman (NEWMAN. 'Anarchism, Marxism and the Bonapartist State'. pp. 35-59).

proletariado.¹⁶ Essa ambiguidade em relação ao estado pode ser encontrada no próprio pensamento de Marx, que compartilha com o anarquismo o objetivo do comunismo libertário – uma sociedade igualitária baseada na livre associação, sem um estado – e ao mesmo tempo difere do anarquismo na sua crença de que o estado pode e deve ser usado no período de “transição” para propósitos revolucionários. Para anarquistas, essa posição era necessariamente perigosa porque ignora a autonomia do poder estatal – o jeito que o estado era opressor, não só em sua forma, mas em sua própria estrutura, e que ele tem suas próprias prerrogativas, sua própria lógica de dominação, que se cruza com o capitalismo e os interesses da economia burguesa mas não são redutíveis a eles. Para anarquistas, então, o estado será sempre opressor, não importa qual classe está no seu controle – de fato, o estado dos trabalhadores era simplesmente outra forma de poder estatal. Nas palavras de Alan Carter:

Os Marxistas, portanto, falharam em perceber que o estado *sempre* age para proteger seus próprios interesses. É por isso que eles falharam em enxergar que não se pode confiar na vanguarda que tomou controle do estado para garantir que o estado “definharia”. O que o estado poderia fazer, no lugar disso, é apoiar diferentes relações de produção que poderiam servir à atual classe econômica dominante se ele acreditasse que essas novas relações econômicas pudessem ser usadas para extrair dos trabalhadores uma ainda maior mais-valia – uma mais-valia que estaria, então, à disposição do Estado.¹⁷

Para os anarquistas, o estado não era somente a maior fonte de opressão na sociedade, mas o maior obstáculo à emancipação humana – o que é a razão para o estado não poder ser usado como ferramenta na revolução; pelo contrário, ele deve ser desmantelado como primeiro ato revolucionário. Talvez fraseemos essa percepção teórica – na qual o estado é concebido como uma dimensão majoritariamente autônoma do poder – como a “autonomia do político”. No entanto, aqui eu entendo isso de forma ligeiramente diferente de alguém como Carl Schmitt, para quem esse termo se refere a uma relação política especificamente constituída através do antagonismo amigo/inimigo.¹⁸ Para Schmitt, isso significa uma disputa frequentemente violenta entre poder e identidade, na qual a soberania do estado é afirmada. Para os anarquistas, a implicação é exatamente oposta – uma disputa da sociedade *contra* a política organizada, assim como o poder econômico; uma disputa generalizada da humanidade contra tanto o capitalismo quanto o estado.

A segunda diferença entre Marxismo e anarquismo segue a primeira: enquanto para os marxistas, em particular os marxistas-leninistas, a luta revolucionária é normalmente liderada por um partido de vanguarda que, como Marx diria, tem a vantagem sobre a massa do proletariado de compreender corretamente a “linha de marcha”,¹⁹ para os anarquistas, o partido de vanguarda era um modelo de organização política autoritário e elitista cujo objetivo era capturar e perpetuar o poder estatal. Em outras palavras, de acordo com os anarquistas, o partido revolucionário de vanguarda – com suas estruturas de comando organizadas e hierárquicas e seus aparatos burocráticos – já era um

¹⁶ Esse trabalho (LENIN. *The State and Revolution*) é realmente um tipo de diálogo com o anarquismo – a tentativa de Lenin de se distanciar do anarquismo, do qual ele parece às vezes estar muito próximo.

¹⁷ CARTER. Outline of an Anarchist Theory of History. In *For Anarchism*. pp. 176-97.

¹⁸ Ver SCHMITT. *The Concept of the Political*.

¹⁹ MARX; ENGELS. ‘Manifesto of the Communist Party’. p. 484.

microcosmo do estado, um futuro estado aguardando.²⁰ Para os anarquistas, a revolução deve ser libertária em forma e em objetivo – de fato, o primeiro seria uma condição para o segundo. E então em vez de um partido de vanguarda tomar o poder, uma revolução deveria envolver as massas agindo e se organizando espontaneamente e sem liderança. Isso não significa que não haveria organização política ou ação coordenada; mas que isso envolveria estruturas de tomada de decisão descentralizadas e democráticas.

A terceira grande oposição entre anarquismo e marxismo diz respeito à subjetividade revolucionária. Para os marxistas, o proletariado – frequentemente definido restritamente como os escalões mais altos da classe trabalhadora industrial – é o único sujeito revolucionário porque, na sua específica relação com o capitalismo, é a classe que incorpora a universalidade e o destino emancipatório de toda a sociedade. Os anarquistas têm uma concepção mais ampla da subjetividade revolucionária, na qual é possível incluir os proletários, camponeses, o *lumenproletariat*, *déclassé* intelectuais – de fato, qualquer um que se declare revolucionário. Bakunin falava de uma “grande massa”, uma não-classe que carrega aspirações revolucionárias e socialistas em seu coração.²¹ De fato, Bakunin preferia o termo “massa” a classe, classe implicando hierarquia e exclusividade.²²

Claro, essas discordâncias não cobrem todos os pontos de distinção entre anarquismo e marxismo – outras questões, como o papel da disciplina de fábrica, ou o Taylorismo, assim como o valor da tecnologia industrial, também são importantes áreas de dissenso – e de fato se tornaram ainda mais proeminentes hoje com a maior percepção sobre o impacto da sociedade industrial no meio ambiente.²³ Ainda assim, os três maiores temas que eu discuti – a autonomia, e assim os perigos do poder estatal; a questão da organização política e do partido revolucionário; e a questão da subjetividade política – constituem as maiores áreas de divergência entre um marxista e um anarquista na sua abordagem da política radical.

3. Debates contemporâneos

Os temas que eu discuti são frequentemente refletidos na teoria política radical hoje, particularmente entre pensadores chave do continente – como Badiou, Rancière, Laclau e Hardt e Negri. Entre esses teóricos contemporâneos há o reconhecimento da necessidade de desenvolver novas abordagens na política radical diante da hegemonia global do capitalismo neoliberal e do crescente autoritarismo e militarismo de estados “democráticos”. De fato, como eu demonstrei, muitos desses pensadores parecem se aproximar bastante de temas anarquistas – enquanto ao mesmo tempo se mantendo silentes sobre a tradição anarquista. É somente Critchley que explicitamente invoca o anarquismo na sua noção de “metapolítica anarquista” – apesar de não ter praticamente nada a dizer sobre a tradição do pensamento político anarquista em si mesmo, confiando,

²⁰ BOOKCHIN. 'Listen Marxist!'. In: *Post-Scarcity Anarchism*.

²¹ BAKUNIN. *Marxism, Freedom and the State*. p. 47.

²² BAKUNIN. *Marxism, Freedom and the State*. p. 48.

²³ Mais recentemente houve importantes tentativas de desenvolver uma abordagem anarquista ao meio ambiente, e em entender a relação entre a dominação social e a destruição do meio ambiente. Ver o conceito de “ecologia social” de Murray Bookchin em *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (BOOKCHIN. *The Ecology of Freedom*) assim como os escritos de Jogn Zerzan, por exemplo *Future Primitive* (ZERZAN. *Future Primitive*).

pelo contrário, em uma leitura mais filosófica e ética da anarquia derivada de Levinas.²⁴ Existe um tema geral e um silêncio um pouco desconcertante sobre o anarquismo – e ainda, eu sugeriria que o anarquismo é o “elo faltante” em uma certa trajetória do pensamento político radical, uma que está se tornando crescentemente relevante hoje. Aqui eu vou tentar demonstrar os jeitos em que o anarquismo pode informar alguns desses debates chave na política radical contemporânea.

Por exemplo, se examinarmos um pensador como Alain Badiou, vemos inúmeros temas “anárquicos” surgindo.²⁵ Apesar de suas críticas do anarquismo, Badiou defende uma forma de política militante e emancipatória que não se baseia em partidos políticos formais e que trabalha fora do estado. Para Badiou, o Estado sempre foi a rocha fundante na qual movimentos revolucionários passados se formaram:

Mais precisamente, devemos fazer a pergunta que, sem dúvida, constitui o grande enigma do século: por que a subsunção da política, seja através da forma do elo imediato (as massas), ou do elo mediado (o partido), em última instância, faz crescer a submissão burocrática e o culto ao Estado?²⁶

Este é precisamente o mesmo problema que foi colocado pelos anarquistas há mais de um século – a tendência e o perigo de movimentos revolucionários (incluindo o marxismo) de reproduzir, através do mecanismo do partido político, o poder estatal a que eles dizem fazer oposição. É por isso que Badiou propõe uma forma de política pós-partidária que, em suas palavras, coloca o estado “distante”.²⁷ Aqui ele aponta para eventos históricos – como a Comuna de Paris de 1871, Maio de 1968 em Paris, a Revolução Cultural na China, e movimentos contemporâneos como aqueles de campanha por direitos de trabalhadores imigrantes ilegais²⁸ – nos quais formas de política igualitária, autônoma e radicalmente democrática que evitavam o formato partidário estatal foram formadas. Aqui vemos uma crítica da representação política e do estadismo que ressoa fortemente o anarquismo.

E, no entanto, há uma estranha ambiguidade aqui. Enquanto, por exemplo, Badiou celebra alguns dos aspectos mais libertários da Revolução Cultural, como a Comuna de Shanghai de 1966-67, que se inspirou na Comuna de Paris e que experimentou com formas de democracia radical – ao mesmo tempo ele deliberadamente se distancia do anarquismo:

Sabemos hoje que toda política emancipatória deve colocar um fim ao modelo partidário, ou multipartidário, para afirmar a política “sem partido”, e ainda, ao mesmo tempo, sem recair na figura do anarquismo, que nunca foi nada mais do que vã crítica, ou dublê, ou sombra, de partidos comunistas, assim como a bandeira preta é só uma duplicata ou uma sombra da bandeira vermelha.²⁹

²⁴ Aqui Critchley cita a noção pré-política ou a-política de anarquismo de Levinas, como a ausência de uma *archè* ou um princípio organizador. Ver *Infinitely Demanding* (CRITCHLEY. *Infinitely demanding*, p. 122).

²⁵ Como argumenta Ben Noys (NOYS. ‘Through a Glass Darkly: Alain Badiou’s Critique of Anarchism’. *Anarchist Studies*), Badiou é um pensador que, apesar de ser um grande crítico do anarquismo, tem muito em comum com ele.

²⁶ BADIOU. *Metapolitics*. p. 70.

²⁷ BADIOU. *Metapolitics*. p. 145.

²⁸ Ver, por exemplo, *L’Organisation Politique*, uma organização com a qual Badiou está envolvido, e que faz campanha pelos direitos de trabalhadores imigrantes sem documentos – *sans papiers*.

²⁹ BADIOU. *Polemics*. P. 321.

É certamente possível desafiar a dispensa que Badiou faz do anarquismo como simplesmente uma "duplicata" de partidos comunistas. Os anarquistas se afastaram de movimentos marxistas e marxistas-leninistas de forma significativa, desenvolvendo sua própria análise de relações políticas e sociais e suas próprias estratégias revolucionárias. Ainda assim, o que é mais problemático – e também paradoxal – sobre Badiou é seu conceito altamente idealizado e abstrato de política, que se vê ser um que enxerga o "evento" político como tamanha experiência rarefeita que quase nunca acontece. A impressão que se tem de Badiou é que toda política radical genuína terminou com a Revolução Cultural. Grandes eventos políticos, como a "Batalha de Seattle" em 1999 e a emergência do movimento antiglobalização, são constrictos à irrelevância aos olhos de Badiou.³⁰ O problema de Badiou é sua desconsideração arrogante de formas concretas e cotidianas de política emancipatória: experimentos igualitários genuínos de resistência, autonomia e democracia radical acontecem o tempo todo, em movimentos por direitos indígenas, em cooperativas de alimentos, em coletivos de ocupação, em centros de mídia independente e centros sociais, em formas inovadoras de ação direta, em atos corajosos de desobediência civil, em demonstrações de massa, e muito mais,³¹ Badiou parece ou desconhecer todos esses ou desprezá-los fortemente. Como Critchley³² observou, Badiou sinaliza em direção a uma "política grandiosa" e uma ética do heroísmo, uma que arrisca, na minha defesa, a nostalgia pelas lutas do passado. Há um tipo de absolutismo filosófico no pensar de Badiou, através do qual qualquer forma de política é julgada com métricas impossíveis do "evento", similar ao milagre paulino.³³ Eu concordo que o que precisamos hoje é política genuína definida por novas práticas de emancipação que rompem com as formas existentes, com as estruturas do partido do estado, e que intentam novas e inovadoras relações políticas e jeitos de ser. Mas o problema é que Badiou define um padrão tão impossivelmente alto e abstrato para a política radical que quase nada aos seus olhos chega à altura da dignidade do evento. Por toda a sua insistência que política deve se situar em torno do evento, há quase nenhum reconhecimento da luta política real e situada.

O que está realmente por trás desse desprezo pela política do cotidiano, eu diria, é um tipo de elitismo, que pode ser encontrado na fetichização do militante por Badiou. Para Badiou,³⁴ a figura da política emancipatória não é o povo ou as massas, mas o militante isolado engajado na luta heroica contra probabilidades esmagadoras, lutando seu impulso de desistir, de render-se. Há pouquíssima ênfase aqui na construção de movimentos de massa, em trabalhar para desenvolver elos entre diferentes grupos, em auto-organização espontânea de pessoas, em ação direta de base, em tomadas de decisão democráticas, em organização social descentralizada, etc. Há um vanguardismo implícito (não do partido, mas do militante) no pensamento político de Badiou. Isso é evidente na sua valorização de figuras revolucionárias autoritárias como Lenin, Mao e Robespierre.

³⁰ Critchley faz um argumento similar sobre Badiou em *Infinitely Demanding* (CRITCHLEY. *Infinitely demanding*. p. 131).

³¹ Ver Day (DAY. *Gramsci is dead*) para um estudo de alguns desses grupos e atividades.

³² CRITCHLEY. 'On Alain Badiou', *Theory and Event*.

³³ Ver a discussão de Badiou sobre o "evento" e *Being and Event* (BADIOU. *Being and Event*). Ver também sua discussão do universalismo paulino em *St Paul: The Foundation of Universalism* (BADIOU. *St Paul*).

³⁴ BADIOU. *Ethics*.

Em sua crítica de Rancière, sobre quem discutiremos mais adiante, Badiou diz: "ele [Rancière] tem a tendência de direcionar massas sem nome contra um Estado sem nome. Mas a situação real demanda em vez disso o direcionamento de massas contra a hegemonia 'democrática' do Estado parlamentar".³⁵ Não resta dúvida que a hegemonia "democrática" do estado parlamentar deve ser desafiada – mas em nome de uma democracia mais genuína e por meio da ação de massa coletiva.

Para Ernesto Laclau,³⁶ por outro lado, a figura "do povo" – no lugar do militante – é central. Seu trabalho mais recente sobre populismo demonstra as formas com que a noção de povo é construída discursivamente em diferentes situações através do desenvolvimento de "cadeias de equivalência" hegemônicas entre diferentes atores, grupos e movimentos. O pensamento de Laclau – junto de Chantal Mouffe – se desenvolveu a partir de uma crítica do marxismo, uma que incorpora análise de discurso, desconstrução e teoria de novos movimentos sociais, e enfatiza a contingência de identidades políticas e a importância de um imaginário radicalmente democrático. De fato, o pós-marxismo tem inúmeros importantes paralelos com o anarquismo – particularmente na sua rejeição do determinismo econômico e essencialismo de classe. Laclau e Mouffe, em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, questionam a centralidade da classe para a subjetividade política, e demonstram que, mesmo no tempo de Marx, as lutas e identidades de trabalhadores e artesãos nem sempre se conformaram à sua ideia de proletariado: muitas dessas lutas eram contra relações de subordinação em geral, e contra a destruição de sua forma de vida comunal e orgânica, através da introdução do sistema fabril e de novas formas de tecnologia industrial como o Taylorismo. Ainda mais hoje, a categoria de "classe" tem se tornado menos aplicável à multiplicidade de lutas e identidades:

O termo insuficiente 'novos movimentos sociais' agrupa uma série de lutas intensamente diversas: urbanas, ecológicas, antiautoritárias, anti-institucionais, feministas, antirracistas, étnicas, regionais ou de minorias sexuais. O denominador comum de todas elas seria sua diferenciação de lutas de trabalhadores, consideradas como lutas de 'classe'.³⁷

Isso não significa dizer, é claro, que lutas de trabalhadores e problemas econômicos não são mais importantes – de fato, Laclau argumenta que a globalização econômica forma o novo terreno em que lutas políticas estão emergindo. A questão é que "classe", entendida no sentido estrito marxista, hoje não mais descreve adequadamente a subjetividade política radical. Como vimos, precisamente a mesma crítica de "classe" foi feita por anarquistas como Bakunin bem mais de um século antes dessas intervenções pós-marxistas; assim como foi o argumento sobre a irredutibilidade (ao campo econômico) da dimensão política do poder, a noção de que são diferentes lados da opressão – patriarcado, família, tecnologia industrial – assim como inúmeros outros temas que mais tarde emergiram como argumentos centrais do pós-marxismo.

Ainda, eu também penso que é importante definir certas distinções entre anarquismo e pós-marxismo. Enquanto o pós-marxismo faz uma importante contribuição para o desenvolvimento de um novo terreno político radical, ele também é caracterizado

³⁵ BADIOU., *Metapolitics*. p. 122.

³⁶ LACLAU. *On Populist Reason*.

³⁷ LACLAU; MOUFFE. *Hegemony and Socialist Strategy*. p. 159.

por um centralismo subjacente que é inerente à categoria de "representação". Há diferentes formas de compreender a função representativa no argumento de Laclau, nem todas necessariamente implicam uma noção de representação política ou liderança. Por exemplo, a noção de que a universalidade vazia do espaço político pode ser temporariamente preenchida com certos significantes, como "democracia global" ou "o meio ambiente" – ou mesmo alegações de um grupo particular – em volta dos quais outras lutas e identidades são construídas discursivamente, é, a meu ver, um aspecto necessário e inevitável de qualquer tipo de política radical que espera transcender a posição de puro particularismo. Em outras palavras, quando um significante particular substitui a universalidade vazia do espaço político, isso é a função representativa por meio da qual outras identidades, causas e lutas podem atingir alguma forma de significado coerente e se unirem entre si. Não há nada necessariamente autoritário nesse tipo de representação simbólica. De fato, sem essa função do "substituto" não pode haver esperança real para a política radical. No entanto, onde esse argumento se torna problemático é quando a representação parece traduzir-se para a liderança política – para a ideia de que um movimento político radical precisa da figura do líder para mantê-lo unido, e em quem os desejos díspares do movimento são temporariamente unidos e expressos imperfeitamente. De fato, a função de liderança parece estar implícita no modelo de populismo de Laclau, e os exemplos que ele fornece para movimentos populistas – em particular o Peronismo na Argentina, e, mais recentemente, os movimentos populares de apoio a Chavez na Venezuela, uma figura admirada por Laclau – são todos movimentos identificados fortemente com, e organizados em torno da figura do líder. Claro, esses não são movimentos políticos inteiramente autoritários – de fato, mesmo a experiência venezuelana, que certamente tem tendências autoritárias, tem experimentado ainda assim com formas de democracia popular de base. Mas, de uma perspectiva anarquista, a própria noção de liderança política e soberania é inerentemente autoritária – isso é a razão para os anarquistas rejeitarem a ideia de representação política. Representação sempre significou um líder, partido ou organização falando em nome das massas, e assim a transferência de poder desse último ao primeiro. Representação, para os anarquistas, sempre chega no estado.³⁸ Talvez também seja por isso para Laclau – assim como teóricos hegemônicos como Lenin e Gramsci – que o estado é sempre o palco para a política: lutas hegemônicas sempre acontecem dentro do enquadramento estatal, e sempre acontecem com o objetivo de controlar o poder estatal.

Talvez seja com o objetivo de desenvolver um novo modelo de política que não mais dependa de noções de liderança, representação, soberania e a conquista do poder estatal, que Michael Hardt e Antonio Negri tenham proposto o conceito de multidão. A multidão é um novo sujeito revolucionário que emerge de relações sociais, conhecimento e redes de comunicação produzidas pela produção biopolítica e o "trabalho imaterial" – o modo de produção crescentemente dominante no nosso mundo transnacional de capitalismo global (cuja expressão política é o Império). Esses novos modos pós-Fordistas de trabalho e produção tendem em direção ao "ser-em-comum", que produz um novo comum social e político onde singularidades são capazes de espontaneamente agir em comum. Para Hardt e Negri, a multidão é um conceito de classe, mas um que é diferente da noção marxista de proletariado: ela se refere a todos que trabalham sob o

³⁸ Todd May (MAY. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*) vê a crítica da representação como central ao anarquismo clássico.

Império, não simplesmente, ou mesmo primariamente, trabalhadores braçais. Sua existência, para além disso, é baseada num vir-a-ser ou potencial imanente, em vez de se definir por uma estrita existência empírica, e representa uma multiplicidade irreduzível – combinação de coletividade e pluralidade – em vez de uma identidade unificada como “o povo”. Essa multiplicidade imanente tem a tendência de convergir em um organismo comum que vai um dia se voltar contra o Império e emancipar a si mesma:

Quando a carne da multidão é aprisionada e transformada no corpo do capital global, ela se encontra tanto dentro quanto contra o processo de globalização capitalista. A produção biopolítica da multidão, no entanto, tende a mobilizar o que compartilha em comum e o que produz em comum contra o poder imperial do capital global. Em tempo, desenvolvendo sua figura produtiva baseada no comum, a multidão pode se mover pelo Império e sair do outro lado, para expressar-se autonomamente e governar a si mesma.³⁹

Há inúmeros temas interessantes aqui, temas que ressoam claramente com o anarquismo, assim como aplicam uma realidade emergente de lutas antiglobalização. A noção de multidão tem similaridades fortes com a ideia da massa revolucionária de Bakunin, uma entidade definida pelas identidades múltiplas e possibilidades em vez da união e classe e organização política estrita. Para além, há a ideia de agir em comum, espontaneamente e sem liderança central – uma ideia que deriva do anarquismo e que, como muitos comentadores notaram, é característica de movimentos anticapitalistas contemporâneos, redes de ativistas e grupos de afinidade. A multidão, de acordo com Hardt e Negri, rejeita a própria noção de soberania: de fato, na relação paradoxal que existiu entre a multidão e o soberano que supostamente representa e incorpora ela – como na descrição hobbesiana de soberania – é sempre o soberano que depende da multidão em vez do contrário. Aqui Hardt e Negri falam do “êxodo” da multidão, um simples virar-se de costas, recusa a reconhecer a soberania, diante do que, como na dialética do mestre e do escravo de Hegel, o soberano simplesmente deixaria de existir.

Há, ao mesmo tempo, muitos problemas na noção de multidão. Por exemplo, há um questionamento sobre o quão coerente e inclusivo o conceito de multidão de fato é. Hardt e Negri argumentam que as condições para essa nova subjetividade estão sendo criadas por um “vir-a-ser comum” do trabalho: em outras palavras, as pessoas estão trabalhando crescentemente sob as mesmas condições de produção dentro do Império e estão, portanto, se fundindo em um comum, definido por novas relações de afeto e redes de comunicação. No entanto, certamente isso ignora as grandes divisões que continuam existindo nas condições de trabalho de um assalariado de colarinho branco no Ocidente, e alguém cuja sobrevivência diária depende da busca de restos em lixões nas favelas do sul global. Até que ponto podemos falar de qualquer comum entre essas formas de “trabalho” radicalmente diferentes, tão radicalmente diferentes experiências de si, do próprio corpo e da própria existência? Essas duas pessoas não vivem dentro do mesmo Império mas em *mundos totalmente diferentes*. No caso do trabalhador de colarinho branco, que talvez trabalhe no setor de serviços, é possível falar de “trabalho imaterial”; enquanto o morador de favelas no Terceiro Mundo está totalmente afastado dessa experiência. Os dois não compartilham nenhuma linguagem comum. Enquanto é verdade que a produção biopolítica “imaterial” esteja crescentemente penetrando o sul global,

³⁹ HARDT; NEGRI. *Multitude*. p. 101.

ainda há grandes divisões econômicas e sociais nas condições de trabalho e modos de produção, e portanto nas relações sociais e formas de comunicação que disso derivam. Nosso mundo não é uma "superfície lisa" como mantém Hardt e Negri, mas um espaço deslocado e desigual – um mundo assolado por grandes divisões e desigualdades, exclusões e violentos antagonismos. De fato, um mundo sem fronteiras de transações fluídas, a globalização econômica está produzindo novas fronteiras em todos os lugares – simbolizadas pelo muro de "segurança" israelita ou a cerca sendo construída ao longo da fronteira EUA-México. Enquanto a globalização capitalista é um processo que está afetando o mundo todo, ela está ao mesmo tempo criando divisões selvagens entre pessoas e continentes, oferecendo a alguns um nível de conforto material sem precedentes, enquanto consignando outros no sul global a uma pobreza esmagadora e à exclusão radical do mercado e dos circuitos globais de produção. Até que ponto, então, é possível falar em um novo comum definido pela incorporação do sujeito ao Império e ao "trabalho imaterial"? Dadas essas disparidades e divisões socioeconômicas, não seria a multidão um corpo altamente fraturado e dividido – ou então mesmo um corpo do qual estão excluídas as subjetividades que não podem ser definidas pelo trabalho imaterial, ou mesmo por qualquer forma de trabalho?⁴⁰

Isso destaca o problema de tentar construir uma política comum através de formas de vida e experiência tão radicalmente diferentes. O que falta à noção de multidão de Hardt e Negri é qualquer relato de como isso pode se construir, como construir alianças transnacionais entre pessoas no sul e norte globais. Hardt e Negri simplesmente assumem que essa união já é imanente dentro das dinâmicas de produção do capital global, e portanto que a formação da multidão é uma potencialidade inevitável e permanente. O problema, então, com a noção de multidão de Hardt e Negri é que parece em alguns casos não ser nada mais do que uma versão rebuscada da teoria Marxista da emancipação do proletariado. A multidão é algo que emerge organicamente das dinâmicas do Império e da hegemonia do "trabalho imaterial" assim como, para Marx o proletariado e a consciência de classe proletária surgem de acordo com dinâmicas do capitalismo industrial. Em cada cenário, para além disso, essa agência colhe as forças econômicas do capitalismo para transformá-las e criar uma série de novas relações sociais. Em outras palavras, há um *immanentismo* na análise de Hardt e Negri que parece paralela ao economicismo de Marx: ambos sugerem um tipo de processo automático no qual uma nova classe revolucionária se desenvolve através da dinâmica capitalista, até que ela eventualmente a transcende através de uma revolta geral. O que falta nessa compreensão de multidão é qualquer noção de articulação *política* – em outras palavras, qualquer explicação de como a multidão se une e por que ela se revolta. Aqui eu penso que Laclau está certo quando diz, sobre a análise de Hardt e Negri, que "temos o completo eclipse da política".⁴¹

⁴⁰ Essa questão também foi levantada por Jason Read (READ. From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity) em sua resenha de *Multitude* de Hardt e Negri. Ver também Malcom Bull (BULL. *The Limits of the Multitude*. p. 19-39).

⁴¹ LACLAU, *On populist reason*. p. 242.

4. Rancière e o anarquismo da igualdade

Jacques Rancière, por outro lado, propõe uma noção bem diferente da multidão para a política radical – para ele, a política emerge de uma fratura em vez de uma superfície plana, algo que rompe as relações sociais existentes por fora em vez de imanar delas. A noção de política de Rancière também tem paralelos fortes, e às vezes explícitos, com o anarquismo, assim como tem importantes implicações para ele, como demonstrarei. De fato, Rancière algumas vezes descreve sua abordagem de política como “anárquica”: por exemplo, ele vê democracia – o que para ele não tem nenhuma relação com a agregação de preferências ou um tipo específico de instituições, mas é em vez disso uma forma igualitária de política na qual todas as relações sociais hierárquicas são desestabilizadas – como “‘governo’ anárquico [...] baseado em nada mais do que a ausência de todos os títulos de governo.”⁴² Além disso, todo o seu projeto político foi perturbar hierarquias existentes e formas de autoridade, destituir a posição de domínio pela qual as massas são conduzidas, excluídas, dominadas, representadas e desprezadas. Qualquer forma de vanguarda política é, para Rancière, simplesmente outra expressão de elitismo e desdém por pessoas comuns. De fato, essas pessoas “comuns” são na verdade extraordinárias, capazes de se emancipar sem a intervenção de partidos revolucionários.

Podemos observar essa ideia particularmente no estudo de Rancière do professor francês do séc. XIX Joseph Jacotot, que desenvolveu o que é essencialmente o modelo anarquista de educação em que ele era capaz de ensinar aos estudantes em um idioma que ele mesmo não falava, e em que os estudantes eram capazes de usar esse método para ensinar entre si e outros. A descoberta de que as pessoas não precisam ser especialistas num assunto – ou mesmo conhecê-lo realmente – para ensiná-lo diminui a postura de maestria e a autoridade intelectual, uma postura que baseia toda forma de política institucional (a autoridade de políticos profissionais, especialistas, tecnocratas, economistas, todos que alegam ter conhecimento técnico que as pessoas não têm). Toda forma de dominação política e social se baseia numa pressuposta desigualdade de inteligência, através da qual a hierarquia é naturalizada e a posição de subordinação se torna aceitável. E então se, como o experimento de Jacotot demonstrou, há de fato uma *igualdade de inteligência*, – a ideia que ninguém é naturalmente mais ou menos inteligente que qualquer outra pessoa, que todos são igualmente capazes de aprender e ensinar eles próprios – isso fundamentalmente prejudica o princípio desigual que fundamenta a ordem social. Essa forma de emancipação social sugere uma política profundamente igualitária – a política que não só busca a igualdade, mas, mais importante, é fundada no *fato* absoluto da igualdade. Em outras palavras, política, para Rancière, *começa* com o fato da igualdade: “Igualdade não é um fim a ser alcançado, mas um ponto de partida, uma suposição a se manter em qualquer circunstância”.⁴³ Ainda além, emancipação não é algo que pode ser conquistado *para* as pessoas – deve ser conquistado *pelos* pessoas, como parte de um processo de autoemancipação em que há reconhecimento pelo indivíduo da igualdade dos outros: “[H]á somente um jeito de emancipar. E nenhum partido ou governo, nenhum exército, escola ou instituição jamais emancipará qualquer pessoa.”⁴⁴

⁴² RANCIÈRE. *Hatred of Democracy*. p. 41.

⁴³ RANCIÈRE. *The Ignorant Schoolmaster*. p. 138.

⁴⁴ RANCIÈRE. *The Ignorant Schoolmaster*. p. 102.

Claramente, essas ideias de autoemancipação, autonomia e a desestabilização de hierarquias sociais e políticas através do reconhecimento e afirmação da igualdade fundamental de todos os seres falantes têm evidentes semelhanças com o anarquismo.⁴⁵ O pensamento de Rancière é uma forma de anarquismo, na qual a dominação – e a “paixão pela desigualdade” na qual ela se sustenta – é questionada no seu nível mais fundamental. No entanto, eu sugeriria que o conceito de política de Rancière também nos permite repensar certos aspectos do anarquismo e levá-lo a novas direções teóricas e políticas. Seria central aqui um certo realinhamento do anarquismo, não mais em torno de uma oposição entre a sociedade e o estado, mas entre “política” e “a polícia”. Em outras palavras, o antagonismo central não é tanto entre duas entidades, mas entre dois modos diferentes de se relacionar com o mundo. “Polícia” se refere à racionalidade de “contar” que funda a ordem social existente – a lógica que divide e regula o espaço social, designando diferentes identidades ao seu lugar dentro da hierarquia social. Nesse sentido, polícia incluiria as funções usuais de coerção e repressão do estado, mas também se refere a uma noção muito mais ampla de organização e regulação da sociedade – a distribuição de espaços e papéis. Em outras palavras, dominação e hierarquia não podem se restringir ao estado, mas são na verdade localizadas em todo tipo de relação social – de fato, dominação é uma lógica particular de organização social, na qual pessoas são consignadas a determinados papéis como “trabalhador” ou “delinquente”, ou “imigrante ilegal” ou “mulher”, aos quais são atribuídas identidades particulares.

Política, por outro lado, é o processo que perturba essa lógica de ordenamento social – que rompe o espaço social através da demanda dos excluídos por inclusão. Para Rancière, a política emerge de uma disputa ou “desentendimento” (*mesentente*) fundamental entre um grupo particular que é excluído e a ordem social existente: esse grupo social excluído não só demanda que sua voz seja ouvida, que ele seja incluído na ordem social, mas, mais precisamente, ele diz fazê-lo em nome de toda a sociedade. O que é central para a política, então, de acordo com Rancière, é que uma parte excluída não só demanda ser *contada* como parte do todo social, mas clama por incorporar esse todo, na verdade. Rancière demonstra a forma com que, na Grécia antiga, o *demos* – ou “o povo”, os pobres –, que não tinha lugar fixo na ordem social, demandava por inclusão, demandava que sua voz fosse ouvida pela ordem aristocrática e, ao fazê-lo, clamava por representar os interesses universais de toda a sociedade. Em outras palavras, há um tipo de substituição metonímica da *parte pelo todo* – a parte representa suas lutas em termos de universalidade: seus interesses particulares são representados como sendo idênticos àqueles da comunidade em geral. Dessa forma, a “simples” demanda por ser incluído causa uma ruptura ou um deslocamento na ordem social existente: essa parte não pode ser incluída sem perturbar a própria lógica da ordem social baseada nessa exclusão. Para fornecer um exemplo contemporâneo: as lutas dos imigrantes “ilegais” – talvez o grupo mais excluído hoje – para terem seu lugar na sociedade, para terem seu status legitimado, criariam uma espécie de contradição na ordem social que se recusa a incluí-los ou mesmo os reconhecer, que promete direitos iguais e democráticos para todos, e ainda assim os nega a esse grupo em particular. Dessa forma, a demanda dos “ilegais” para serem contados como “cidadãos” destaca a inconsistência da situação na qual direitos democráticos universais são prometidos a todos, mas na prática são concedidos somente

⁴⁵ Todd May (MAY. Jacques Rancière and the Ethics of Equality. pp. 20–35.) também reconheceu a importância do pensamento de Rancière para o anarquismo.

a alguns; demonstra que qualquer cumprimento de promessa democrática de direitos universais é no mínimo condicional no seu reconhecimento como também cidadãos com direitos iguais. O "palco" discursivo no qual a política acontece é, portanto, uma inconsistência dentro da estrutura de universalidade, entre sua promessa e sua realização. Para exemplificar mais: os protestos que aconteceram na França em 2004 sobre o banimento de véus islâmicos em escolas apontaram para a inconsistência da situação na qual, por um lado, todos são formalmente reconhecidos como tendo direitos iguais de cidadãos da República Francesa, enquanto, por outro lado, leis são criadas – *em nome desse mesmo ideal de igualdade Republicano* – que obviamente discriminam contra e têm como alvo certas minorias. Era, portanto, um erro alegar, como ambos os conservadores e os parlamentares socialistas fizeram, que protestos e atos de resistência contra a lei do véu eram antirrepublicanas: pelo contrário, as mulheres muçulmanas protestando contra o banimento do véu balançavam a tricolor e seguravam placas com as palavras *Liberté, Égalité, Fraternité*. Ao identificarem-se com os ideais da República, elas destacavam, de forma bastante eficiente, o fato de que elas eram excluídas desses ideais. Sua mensagem era de que elas acreditavam na República mas *a República não acreditava nelas*. Aqui observamos a parte excluída clamando por representar a universalidade do ideal igualitário através da simples demanda por ser contada. Assim, para Rancière, "a política existe sempre que a contagem de partes e partidos da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parte daqueles que não têm parte."⁴⁶

Enquanto talvez pareça que a demanda por inclusão na ordem social, legal e política não é uma estratégia anarquista, o ponto é que essa demanda por inclusão, porque ela se forma em termos de universalidade, de uma parte que, *em sua própria exclusão*, alega ser o todo, causa o deslocamento dessa ordem. Nesse sentido, a política radical hoje pode tomar a forma de movimentos de massa que se constroem em torno de grupos particularmente marginalizados e excluídos, como os pobres, ou imigrantes "ilegais". Isso não significa, é claro, que movimentos de massa não devem se preocupar com problemas globais gerais como o meio ambiente; mas se mobilizar em torno de estruturas particulares de dominação e exclusão e em torno daqueles que são mais afetados por elas, pode ser uma forma de resistência efetiva. Por exemplo, lutar pelos direitos de imigrantes "ilegais" – como redes ativistas como a Sem Fronteiras fazem – destaca as contradições e inconsistências mais amplas no capitalismo global, um sistema que alega promover a livre circulação de pessoas (assim como de capital e tecnologia) através de fronteiras nacionais, e ainda assim parece ter o efeito exatamente oposto – a intensificação de fronteiras existentes e o surgimento de novas.⁴⁷ Em outras palavras, a situação de imigrantes ilegais é um ponto crucial no antagonismo e contradição no sistema capitalista global – e mobilizações acerca disso podem ter efeitos potencialmente explosivos e transformadores.

No entanto, a importância teórica para o anarquismo da compreensão de Rancière sobre a política está na sua descrição da subjetivação política. Para os anarquistas – em particular os anarquistas clássicos – o sujeito se revolta em parte porque, como Bakunin diria, há uma tendência natural e espontânea à revolta mas, mais precisamente, porque o sujeito é intrinsecamente e organicamente parte da sociedade e a sociedade é

⁴⁶ RANCIÈRE. *Disagreement*. p. 123.

⁴⁷ Ver as explorações das políticas de fronteira, migração e globalização no trabalho de Étienne Balibar (BALIBAR. *We the People of Europe*), assim como em Sandro Mezzadra (MEZZADRA. *Migration, Detention, Desertion*).

condicionada por uma certa essência – que é ao mesmo tempo racional e natural – o que se desdobra na direção da revolução e da emancipação. Em outras palavras, o anarquismo é baseado não somente em uma certa visão da emancipação humana e do progresso social, mas na ideia de uma racionalidade social que está inexoravelmente se movimentando nessa direção. Essa ideia pode ser observada na compreensão materialista de Bakunin de leis naturais e históricas – leis que são observáveis cientificamente⁴⁸ – ou na crença de Kropotkin⁴⁹ de que existe uma tendência inata e evolutiva ao mutualismo entre todos os seres vivos, ou na concepção de Murray Bookchin⁵⁰ do potencial por “completude” que é central para sua ideia de “ecologia social”. O que encontramos aqui é a ideia de progresso social, seja movida pela dialética, ou pelas leis da história ou da natureza. É central aqui a visão de que o sujeito humano não é somente essencialmente bom (para Kropotkin, os humanos têm uma tendência natural à cooperação) mas são inextricavelmente parte do tecido social. A subjetividade da política radical, para anarquistas, é uma expressão dessa sociabilidade inerente.

A visão de Rancière acerca da subjetivação política seria um pouco diferente disso. Não há tendência natural ou social à revolução; em vez disso, o que é importante é a falta de previsibilidade e a contingência da política. Além disso, o sujeito político não é fundado em conceitos essencialistas de natureza humana; mas em uma ruptura com o social. É uma forma de des-subjetivação ou desidentificação – uma “remoção da naturalidade do lugar” – na qual ele se distancia do seu papel social normal:

[A] subjetivação política os força para fora de tamanha obviedade ao questionar a relação entre o *quem* e o *que* na aparente redundância na postulação de uma existência [...] “Trabalhador” ou melhor ainda “proletário” é da mesma forma o sujeito que mede a separação entre a parte do trabalho como função social e a falta de parte daqueles que o fazem dentro da definição do comum da comunidade.⁵¹

No lugar de a subjetividade política emergir como imanente dentro da sociedade, ela é algo que, nesse sentido, vem de “fora” dela – não em termos de uma exterioridade metafísica, mas em termos de um processo de desengajamento das posições de sujeitos estabelecidas e das identidades sociais.

5. Pós-anarquismo

O que eu estou apontando para aqui – através do Rancière – não é uma forma de individualismo radical ou existencial, no qual o sujeito é uma mônada isolada que age num vácuo político.⁵² Obviamente, a política radical envolve desenvolver elos com outros, e construir novas relações políticas, novos entendimentos de comunidade. Mas o ponto é que eles não podem ser compreendidos como sendo fundados num certo conceito de

⁴⁸ BAKUNIN. *Political Philosophy*. p. 69.

⁴⁹ KROPOTKIN. *Mutual Aid*.

⁵⁰ BOOKCHIN. *The Ecology of Freedom*.

⁵¹ RANCIÈRE. *Disagreement*. p. 36.

⁵² A noção de egoísmo em Max Stirner, por exemplo, enquanto oferece uma intervenção filosófica importante na teoria anarquista – particularmente ao desenvolver a crítica do essencialismo – não necessariamente oferece um modelo convincente ou completo da ação política. Ver *The Ego and Its Own* (STIRNER. *The Ego and Its Own*).

natureza humana, ou como emergindo inevitavelmente do processo social. Pelo contrário, eles sempre devem ser construídos, e frequentemente tem efeitos imprevisíveis e contingentes. Não há inevitabilidade nesse processo, assim como havia para os anarquistas clássicos.

É essa ideia de imprevisibilidade, invenção e contingência que eu vejo como central em um novo pensar sobre o anarquismo – um que evita o tipo de essencialismo humanista e positivismo que caracterizou muito do anarquismo clássico. Minha defesa tem sido que o anarquismo, como filosofia política, precisa de uma renovação, e que ela pode se beneficiar de mudanças teóricas como a desconstrução, o pós-estruturalismo e a psicanálise da mesma forma que, por exemplo, certos pós-marxistas têm feito⁵³ (não desconsiderando as diferenças que eu já apontei entre anarquismo e pós-marxismo). Isso significaria um abandono *parcial* – ou ao menos uma revisão – do discurso humanista iluminista a quem o anarquismo tem dívida: o abandono de ideias essencialistas sobre a natureza humana, do positivismo social, ou ideias sobre uma racionalidade social imanente que move a mudança revolucionária. No lugar disso, a teoria anarquista deveria reconhecer que a realidade social é construída discursivamente, e que o sujeito é situado, ou mesmo constituído, dentro de relações externas de linguagem e poder, assim como forças inconscientes, desejos e vontades que frequentemente excedem seu controle racional.⁵⁴ No entanto, isso não significa – como muitos sugeriram erroneamente em referência a pensadores como Foucault – que o sujeito é determinado por estruturas sociais ou está preso em “jaulas disciplinares”. Pelo contrário, as abordagens pós-estruturalistas buscam aberturas, interstícios, indeterminações, *aporias* e rachaduras nas estruturas – pontos onde elas se tornaram deslocadas e instáveis, e onde novas possibilidades para a subjetivação política podem surgir. De fato, essa visão da relação entre o sujeito e as estruturas sociais, eu sugeriria, na verdade permite um maior grau de autonomia e espontaneidade do que a postulada por anarquistas clássicos. Isso significa que a abordagem “pós-estruturalista” rompe o elo entre subjetividade e essência social, permitindo um certo espaço discursivo no qual a subjetividade pode ser reconfigurada. O objetivo, de um ponto de vista pós-estruturalista, seria para o sujeito ganhar uma certa distância entre os campos discursivos nos quais sua identidade é constituída – e é precisamente essa distância, essa lacuna, que é o espaço da política porque ela permite que o sujeito desenvolva novas formas e práticas de liberdade e igualdade.

O termo “pós-anarquismo” assim se refere não tanto ao modelo distinto de política anarquista, mas a um certo campo de questionamento e problematização constante no qual as categorias conceituais de anarquismo são repensadas à luz de intervenções pós-estruturalistas como essas. Isso não faz referência, de nenhuma forma, a uma substituição ou movimento para além do anarquismo – não significa que o projeto teórico e político anarquista deva ser deixado para trás. Pelo contrário, eu argumentei pela relevância contínua do anarquismo, particularmente para a compreensão de lutas e movimentos políticos contemporâneos. O prefixo “pós” não significa aqui “depois” ou “além”, mas um trabalho de delimitação conceitual do anarquismo com o objetivo de revisar, renovar e mesmo radicalizar suas implicações. O pós-anarquismo, nesse sentido, ainda é fiel ao projeto igualitário e libertário do anarquismo clássico – mas ele argumenta

⁵³ Ver, primariamente, o trabalho de Laclau e Mouffe.

⁵⁴ Cornelius Castoriadis (CASTORIADIS. *The Imaginary Institution of Society*), um teórico psicanalista cujo pensamento político tem afinidades com o anarquismo, fala sobre o papel de significações imaginárias em construir a realidade social.

que esse projeto é melhor formulado hoje através da conceitualização diferente da subjetividade e da política: uma que não mais é fundada em noções essencialistas da natureza humana ou nos desdobramentos da racionalidade social imanente.

Há inúmeros outros pensadores que buscam reconstruir o anarquismo por elas linhas ou similares, mais notavelmente Lewis Call⁵⁵ e Todd May. May, particularmente, desenvolve uma abordagem pós-estruturalista à política anarquista, destacando as conexões entre a crítica à representação do anarquismo clássico e pensadores pós-estruturalistas como Foucault, Deleuze e Lyotard, cuja abordagem "tática" no lugar de "estratégica" à política enfatiza práticas "micropolíticas" particulares e situacionais. Existem claros paralelos entre a abordagem de May ao pós-anarquismo e a minha. Mas também existem diferenças, mais notavelmente nos diferentes pensadores e perspectivas que usamos de fonte. Enquanto eu disponho das ideias de Foucault e Deleuze, eu também utilizei pensadores como Derrida – a quem May explicitamente exclui com base no fato de ele não ter posição política claramente articulada⁵⁶ – e Lacan. No trabalho de May, há uma evasão geral da psicanálise. No entanto, enquanto muitos anarquistas talvez sejam céticos acerca da psicanálise, apontando o que eles percebem como seu conservadorismo genericamente apolítico na psique do indivíduo e, como algumas feministas diriam, seu "falocentrismo",⁵⁷ eu argumentaria que a teoria psicanalítica – particularmente a de Freud e Lacan – pode oferecer importantes recursos à teoria política radical. De fato, em vez de focar na psique individual isolada, a psicanálise estressa a dimensão social, as relações dos indivíduos com aqueles ao seu redor – não só seus familiares mas a sociedade mais genericamente. Como Freud⁵⁸ demonstra, a psicanálise está preocupada com o "fenômeno social", incluindo a formação de grupos e é assim eminentemente equipada para a análise sociopolítica. Para Lacan, o indivíduo (parcialmente) constrói sua subjetividade através de uma relação com o mundo externo da linguagem, a ordem simbólica da qual todo significado deriva – e, portanto, para Lacan, o inconsciente foi "*estruturado como uma linguagem*".⁵⁹ O inconsciente psicanalítico não é individualizante e, portanto, reacionário, como Deleuze e Guattari alegam em *O anti-Édipo*. Pelo contrário, ele é *intersubjetivo* e pode, portanto, ser aplicado não somente a uma análise e crítica de relações sociopolíticas existentes, mas também à compreensão de identidades políticas radicais. De fato, eu não penso que seja possível chegar perto de uma concepção completa de agência política e subjetividade sem compreender as forças inconscientes e desejos que em grande parte dirigem a ação política, estruturam nossas identificações políticas, ideológicas e simbólicas, ou impelem nossos apegos psíquicos – "apegos apaixonados" como Judith Butler colocaria⁶⁰ – à autoridade e à dominação, assim como as formas com que por vezes rompemos com elas e as resistimos. A psicanálise, a

⁵⁵ Ver Lewis Call (CALL, *Postmodern Anarchism*). Pode-se também mencionar John Holloway (HOLLOWAY, *Change the World Without Taking Power*) aqui, apesar de ele vir mais da tradição libertária marxista – em vez de estritamente anarquista.

⁵⁶ Ver May (MAY, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. p. 12). Aqui eu discordaria de May – em anos recentes Derrida tinha se engajado cada vez mais com questões políticas sobre direito, justiça, democracia, Marxismo, direitos humanos e soberania.

⁵⁷ No entanto, várias críticas feministas mais proeminentes do "falocentrismo" têm ao mesmo tempo sido inspiradas pela psicanálise. Eu tenho em mente aqui pensadoras como Luce Irigaray e Julia Kristeva.

⁵⁸ FREUD, 'Group Psychology and the Analysis of the Ego'. p. 69.

⁵⁹ LACAN, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. p. 20.

⁶⁰ BUTLER, *The Psychic Life of Power*.

meu ver, é crucial para desenvolver uma compreensão mais completa das potencialidades do sujeito – uma que vai além da noção foucaultiana de “posições sujeitas”.

Além do mais, o foco no inconsciente não nos direciona, como alguns sugerem, de volta ao essencialismo do sujeito. Pelo contrário, as compreensões freudiana e lacaniana do inconsciente demonstram que o sujeito está sempre, como se fosse, “distante” dele próprio, e não é possível atingir uma identidade completa e totalmente não-alienada e transparente. Como Lacan demonstra, em vez de haver uma essência na base da subjetividade, já uma falta, uma ausência, um vazio de significação.

Se o único problema aqui fosse uma genealogia filosófica diferente, então essa questão de abordagens alternativas escolhidas por mim e Todd May não mereceria menção. No entanto, o que é invocado por essa diferença é o debate mais amplo que emergiu recentemente na filosofia política radical sobre a questão da ontologia: para ser mais preciso, o debate acerca da *abundância* e da *falta* – ou, apesar de ligeiramente diferente, *imanência* e *transcendência* – como os dois conceitos rivais da ontologia política radical hoje. A questão tem estado, de acordo com Lasse Thomassen e Lars Tønder, na base de diferentes concepções de política democrática radical:

[A] literatura existente falhou em apreciar a forma como a conceituação de diferença radical levou a versões profundamente diferentes de democracia radical. Onde nos referimos ao imaginário ontológico da abundância e o imaginário ontológico da falta, respectivamente. Esses dois imaginários compartilham a ideia de uma diferença radical e a crítica de conceituações convencionais de universalidade e identidade; ainda assim, elas também divergem na maneira com que abordam essas questões. Por exemplo, elas discordam se a análise política deveria iniciar do nível da significação ou de redes de matéria incorporada. E discordam sobre o tipo de política que vem da ideia de diferença radical; enquanto teóricos da falta enfatizam a necessidade de construir constelações hegemônicas, os teóricos da abundância enfatizam a pluralização sem recorrência.⁶¹

Esse debate tem alguma relevância para o pós-anarquismo hoje, como muitos teóricos do ativismo contemporâneo inspirados pelo pós-estruturalismo – Hardt e Negri estando entre os mais proeminentes, mas também Richard J. F. Day⁶² – tendem a ver o argumento deleuzo-spininoziano de imanência, abundância, fluxo e transformação como o jeito de pensar mais apropriado sobre grupos de afinidade descentralizada e redes “rizomáticas” que caracterizam a política anticapitalista radical hoje.

Apesar de eu sempre ter considerado o pensamento antiestado em Deleuze (e Guattari) como inestimável para a política radical,⁶³ minha própria abordagem tende a enfatizar mais a ideia de “fora constitutivo”: a ideia – teorizada de diferentes formas por pensadores como Lacan e Derrida – de um tipo de limite discursivo ou vazio que excede a representação e a simbolização. Eu não concordo com Andrew Robinson que isso imporia uma abstração mítica que levaria ao conservadorismo apolítico.⁶⁴ Se se aceita a ideia de que a realidade social é construída em algum nível discursivo – ou seja através de relações de linguagem através das quais formamos significado e identidade – então

⁶¹ TØNDER; THOMASSEN (eds), *Radical Democracy*. p. 1-2.

⁶² DAY, *Gramsci Is Dead*.

⁶³ Ver, por exemplo, meu artigo “*War on the State: deleuze and Stirner’s Anarquism*” (NEWMAN, *War on the State*).

⁶⁴ ROBINSON, *The Political Theory of Constitutive Lack*.

essa ideia só é consistente se se considera um limite lógico ou fora do discurso; e é nesse limite que novas formas de compreensão política do mundo podem surgir. Isso pode produzir articulações conservadoras e pragmáticas do político, certamente – ou mesmo posições conservadoras na esfera do ultraradicalismo, como vimos em pessoas como Žižek. Mas há uma falta, como Robinson parece sugerir – e, de fato, uma certa compreensão de negatividade, como Stirner e mesmo Bakunin demonstraram, pode ter implicações radicais. Nem mesmo eu concordo com May que esse tipo de ontologia leva a uma política de indeterminação que torna inadequada a ação coletiva.⁶⁵ Pelo contrário, eu sugeriria que a ideia de um “fora” pode permitir espaço ou terreno no qual novas práticas de emancipação podem se desenvolver.

Conclusão

O que eu vejo como especialmente importante é a necessidade de desenvolver uma dimensão para a política coletiva – uma que é construída com base em práticas localizadas de resistência, mas que também vai além delas e permite elos emergirem entre atores em um terreno político e ético definido por liberdade e igualdade incondicionais. É por isso que a questão da democracia radical é central: a democracia radical – vista como uma série de mobilizações e práticas de emancipação, em vez de um grupo específico de arranjos institucionais⁶⁶ – é a forma de política que permite a combinação liberdade e igualdade e sua rearticulação em diversas formas inesperadas. No entanto, eu também sugeriria que o anarquismo pode ser visto como fornecedor do horizonte político e ético último para a democracia radical. Como o anarquismo demonstra, o princípio central e fundamental do anarquismo – a autonomia coletiva e emancipação igualitária – é algo que não pode ser totalmente contido nos limites da soberania estatal. No mínimo, é um princípio que sempre desafia a ideia de autoridade política.

⁶⁵ Ver a resenha de Todd May (MAY, *Lacanian Anarchism and the Left*) do meu livro *From Bakunin to Lacan*.

⁶⁶ Eu tenho em mente aqui algo como a noção de Derrida da “democracia por vir”, que, distante de ser uma forma de procrastinar ou adiar a decisão política (como May parece sugerir), na verdade, invoca a imediatidade do presente, e clama por uma crítica militante de todas as articulações existentes da democracia em nome de perfectibilidade infinita. Ver *Rogues: Two Essays on Reason* (BRAULT, *Rogues*, p. 86-90).

Referências

- BADIOU, Alain. *Being and Event*. FELTHAM, O. (trad.). Londres: Editora Continuum, 2003A.
- BADIOU, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. HALLWARD, P. (trad.). Londres: Verso, 2001.
- BADIOU, Alain. *Metapolitics*. BARKER, J. (trad.). Londres: Editora Verso, 2005.
- BADIOU, Alain. *Polemics*. CORCORAN, S. (trad.). Londres: Editora Verso, 2006.
- BADIOU, Alain. *St Paul: The Foundation of Universalism*. BRASSIER, R. (trad.). Stanford: Stanford University Press, 2003B.
- BAKUNIN, Mikhail. *Marxism, Freedom and the State*. KENAFICK, K.J. (trad.). Londres: Freedom Press, 1950.
- BAKUNIN, Mikhail. *Political Philosophy: Scientific Anarchism*. Organização de G.P. Maximoff. Londres: Free Press of Glencoe, 1953.
- BALIBAR, Étienne. *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso, 2002.
- BALIBAR, Étienne. *We the People of Europe: Reflections on Transnational Citizenship*. SWENSON, J. (trad.). Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BEY, Hakim. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*. Nova York: Autonomedia, 2003.
- BOOKCHIN, Murray. 'Listen Marxist!'. In *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley: The Ramparts Press, 1971.
- BOOKCHIN, Murray. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, 2005.
- BRAULT, Pascale-Anne. *Rogues: Two Essays on Reason*. NAAS, M. (trad.). Stanford: Stanford University Press, 2005.
- BROWN, Wendy. 'Neoliberalism and the End of Liberal Democracy'. In: *Theory and Event* 7(1), 2003.
- BULL, Malcolm. The Limits of the Multitude. *New Left Review*, ed. 35 (Setembro-Outubro), 2005. pp. 19–39.
- BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CALL, Lewis. *Postmodern Anarchism*. Manchester: Lexington Books, 2003.
- CARTER, Alan. Outline of an Anarchist Theory of History. In *For Anarchism: History, Theory and Practice*. Edição de D. Goodway. London: Routledge, 1989.
- CASTORIADIS, Cornelius (1997). *The Imaginary Institution of Society*. BLAMEY, K. (trad.). Cambridge: Polity Press 1997.

- CRITCHLEY, Simon. 'On Alain Badiou', *Theory and Event* 3(4), 2000.
- CRITCHLEY, Simon. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Londres: Verso, 2007.
- DAY, Richard J.F. *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Londres: Pluto Press, 2005.
- FREUD, Sigmund. 'Group Psychology and the Analysis of the Ego'. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tradução de J. Strachey. Londres: Hogarth Press, 1921.
- GRAEBER, David. 'The New Anarchists'. *New Left Review* 13 (Janeiro-Fevereiro), 2002.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Londres: Penguin 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. MACPHERSON, C.B. (ed.). Londres: Penguin, 1968 [1651].
- HOLLOWAY, John. *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. LONDRES: Pluto Press, 2005.
- KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Londres: Allen Lane, 1972.
- LACAN, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*. MILLER, J.A. (ed). SHERIDAN, A. (trad.). Londres: W.W. Norton & Co, 1998.
- LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 2001 [1985].
- LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*. Londres: Verso, 2005.
- LENIN, V.I. (1932/1943). *The State and Revolution*. Nova York: International Publishers, 1932/1943.
- LEVAL, Gaston. *Collectives in the Spanish Revolution*. RICHARDS, V. (trad.). Freedom Press, 1975.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 'Manifesto of the Communist Party', *The Marx-Engels Reader*. TUCKER, R.C. (trad.). Nova York: W.W. Norton & Co. 68 When Anarchism Met Post-Structuralism, 1978.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels, vol.7: Demands of the Communist Party in Germany*. Nova York: International Publishers, 1976 [1848].
- MAY, Todd. 'Jacques Rancière and the Ethics of Equality'. *SubStance* (Issue 113) 36(2), 2007. pp. 20–35.
- MAY, Todd. 'Lacanian Anarchism and the Left'. *Theory and Event* 6(1), 2002.
- MAY, Todd. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: Penn State University Press, 1994.

- MEZZADRA, Sandro. 'Migration, Detention, Desertion: A Dialogue', com Brett Neilson. *Borderlands* 2(1), 2003. Disponível em: <http://www.borderlands.net.au/vol2no1_2003/mezzadra_neilson.html>.
- NEWMAN, Saul. 'Anarchism, Marxism and the Bonapartist State'. *Anarchist Studies* 12(1), 2004. pp. 35–59.
- NEWMAN, Saul. 'War on the State: Deleuze and Stirner's Anarchism'. *Anarchist Studies* 9(2), 2001.
- NEWMAN, Saul. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham MD: Lexington Books, 2007B [2001].
- NEWMAN, Saul. *Unstable Universalities: Poststructuralism and Radical Politics*. Manchester: Manchester University Press, 2007A.
- NOYS, Ben. 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism'. *Anarchist Studies* (manuscrito não publicado atualmente em forma de rascunho), 2008.
- RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. ROSE, J. (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques. *Hatred of Democracy*. CORCORAN, S. (trad.). Londres: Verso, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. ROSS, K. (trad.). Stanford: Stanford University Press, 1991.
- READ, Jason. 'From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity'. *Postmodern Culture* 15(2), 2005. Disponível em: <http://muse.edu/journals/postmodern_culture/v015/15.2read.html>
- ROBINSON, Andrew. 'The Political Theory of Constitutive Lack: A Critique'. *Theory and Event* 8(1), 2005.
- SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. SCHWAB, G. (trad.). Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- STIRNER, Max. *The Ego and Its Own*. LEOPOLD, D. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- THOMAS, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- TØNDER, Lars; THOMASSEN, Lasse (eds). *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- ZERZAN, John. *Future Primitive*. Nova York: Autonomedia, 1994.
- ŽIŽEK, Slavoj. 'Holding the Place'. In Žižek, Slavoj; BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto (eds) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso, 2000.
- ŽIŽEK, Slavoj. *On Practice and Contradiction*. London: Verso, 2007B.

ŽIŽEK, Slavoj. Resistance is Surrender. *London Review of Books*. 15 de Novembro de 2007A.

ŽIŽEK, Slavoj. *Revolution at the Gates*. London: Verso, 2004.

SOBRE AS AUTORAS

Saul Newman

Doutor em Ciências Políticas pela University of New South Wales (Austrália) e professor de Teoria Política na Goldsmiths College, University of London. E-mail: s.newman@gold.ac.uk.

Luísa Côrtes Grego

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Grupo de Pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo*. Editora de seção da *Revista (des)troços*. E-mail: lcortesgrego@gmail.com.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: the anatomy of anarchism

A TEORIA POLÍTICA PÓS-ESTRUTURALISTA É ANARQUISTA?*

Todd May  [0000-0003-4369-931X](https://orcid.org/0000-0003-4369-931X)

Universidade Clemson

Tradução por

Gustavo de Oliveira Correa  [0000-0002-9491-2013](https://orcid.org/0000-0002-9491-2013)

Universidade Federal de Minas Gerais

Tradução de:

MAY, Todd. Is post-structuralist political theory anarchist? In: EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane. *Post-anarchism: a reader*. London: Pluto, pp. 41-45, 2011.

Como citar: May, Todd. A teoria política pós-estruturalista é anarquista?. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e47559, jan./jun. 2023.



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

* Texto originalmente publicado na obra coletiva EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane. *Post-anarchism: a reader*. London: Pluto, pp. 41-45, 2011. A tradução e a publicação na *(des)troços* foram autorizadas pelo autor.

[...] a propósito dessa função do diagnóstico sobre o que é a atualidade [...] a descrição deve sempre ser feita de acordo com essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível.¹

[...] obviamente, uma série inteira de vitórias parciais e incompletas, de concessões conquistadas dos detentores do poder, não levará a uma sociedade anarquista. Mas ampliará o escopo da ação livre e a potencialidade para a liberdade na sociedade que temos.²

A dificuldade de classificar a filosofia política dos pós-estruturalistas franceses – Foucault, Deleuze e Lyotard em particular – é inseparável da dificuldade de entender qual é a filosofia política geral deles. Não há dúvidas que eles rejeitaram o marxismo como uma explicação adequada de nossa situação social e política. Mas pelo que eles substituíram ainda é motivo de disputa. Isso porque, em vez de oferecer uma teoria política geral, os pós-estruturalistas nos deram análises específicas de situações concretas de opressão. De *Histoire de la folie*, de Foucault, a *The differend*, de Lyotard, o foco tem sido a loucura, a sexualidade, a psicanálise, a linguagem, o inconsciente, a arte etc., mas não uma descrição unificada do que a política é ou de como ela deve ser conduzida no mundo contemporâneo.

Essa ausência, ou recusa, de uma teoria política geral levou alguns críticos a acusar os pós-estruturalistas de um relativismo normativo autodestrutivo ou de um niilismo absoluto.³ A questão levantada por esses críticos é: se os pós-estruturalistas não puderem oferecer uma teoria política geral que inclua um princípio para a avaliação política e um conjunto de valores que forneça a fundação para a crítica, suas teorias não cairão em arbitrariedades ou, pior, em mero caos? O pressuposto por trás desse questionamento é que, para se engajar adequadamente na filosofia política, é preciso primeiro possuir um conjunto de valores que sejam majoritariamente aceitos ou possam ser defendidos como uma alternativa aos valores aceitos. Em seguida, seria preciso construir sua filosofia política usando esses valores como fundamentos. Por fim, deve-se comparar a situação política atual com a filosofia construída, a fim de ajudar a entender as deficiências do presente e os possíveis caminhos para remediar essas deficiências.⁴

O desafio do pós-estruturalismo é oferecer uma análise de si mesmo como prática política teórica. É um desafio que não pode ser respondido nos termos das duas tradições que definiram o espaço da teoria política no século XX: o liberalismo e o marxismo. Ambas

¹ FOUCAULT, *Structuralism and Post-structuralism*, p. 206.

² WARD, *Anarchy in Action*, p. 138.

³ Veja por exemplo Dews (1987), Habermas (1987) sobre relativismo normativo e Merquior (1985) sobre niilismo. Acerca do debate Habermas-Lyotard no qual isso é um problema central, ver Ingram (1987-88) e Watson (1984).

⁴ Por óbvio, não é necessário seguir à risca essa ordem. Contudo, a filosofia política contemporânea – tanto anglo-estadunidense como continental – tem sido guiada predominantemente por esses três elementos entrelaçados, com Rawls e Habermas provendo, talvez, os exemplos mais esclarecidos.

tradições foram rejeitadas pelos pós-estruturalistas. Entretanto, há uma tradição, embora não citada pelos pós-estruturalistas, na qual seu pensamento pode ser situado e, portanto, melhor compreendido e avaliado. Essa tradição é a negligenciada "terceira via" da teoria política: o anarquismo.

O anarquismo é frequentemente descartado nos mesmos termos do pós-estruturalismo por ser um relativismo ético ou um caos voluntarista. Entretanto, a tradição teórica do anarquismo, embora não seja tão volumosa quanto o marxismo ou o liberalismo, oferece uma estrutura geral na qual o pensamento pós-estruturalista pode ser situado e, portanto, analisado de forma mais adequada.

[..]

As análises pós-estruturalistas do conhecimento, do desejo e da linguagem subvertem o discurso humanista que é o alicerce do anarquismo tradicional. Além disso, eles consideram perigosa a ênfase do humanismo na autonomia e na dignidade do sujeito (exceto para Lyotard, para quem ela é irrelevante), dando continuidade, de forma disfarçada, aos próprios mecanismos de opressão aos quais se buscava resistir. No século XIX o humanismo aparece como o motivo, e a autonomia individual e a subjetividade os conceitos que devem ser rejeitados se quisermos articular uma política adequada à nossa época. Esse motivo e seus conceitos não são peculiares ao anarquismo; eles alicerçam tanto o liberalismo, com sua ênfase na liberdade e na autonomia, quanto o marxismo tradicional, com seu foco no trabalho como um "ser" da espécie. (Não é por acaso que marxistas recentes, como Althusser, tentaram reformular o marxismo, despojando-o de todas as categorias humanistas). O humanismo é a base de toda a teoria política que nos foi legada pelo século XIX. Rejeitando-o, o pós-estruturalismo colocou em xeque não apenas as pressuposições fundamentais dessas teorias, mas também a própria ideia de que a teoria política realmente requer fundamentos. Por esta razão que o pós-estruturalismo é tão frequentemente mal compreendido como um relativismo extremo ou niilismo.

Entretanto, não foi em favor do caos que o pós-estruturalismo abdicou da noção de fundamentos, humanistas ou não, para sua teorização política. Em vez disso, o que ele proporcionou foram análises precisas da operação da opressão em uma variedade de registros. Nenhuma das alegações dos pós-estruturalistas oferece perspectivas insuperáveis sobre a opressão; na verdade, suas análises levantam dúvidas sobre a coerência do conceito de uma perspectiva insuperável na teoria política. Em vez disso, eles se engajam no que muitas vezes foi chamado de "micropolítica": teorizando politicamente de forma específica para regiões, tipos ou níveis de atividade política, mas não sem a pretensão de oferecer uma teoria política geral. Propor uma teoria política geral seria, na verdade, andar na contramão da disputa em comum de que a opressão deve ser analisada e combatida nos muitos registros e nos muitos encadeamentos em que é descoberta. Isso seria convidar para um retorno ao problema criado pelo humanismo, que se tornou uma ferramenta de opressão na mesma medida em que se tornou um fundamento conceitual para o pensamento político ou social. Para os pós-estruturalistas, há um Stalin esperando por trás de toda teoria política geral: ou você se conforma com os conceitos nos quais ela se baseia, ou então deve ser mudado ou eliminado em favor desses conceitos. O fundacionalismo é, em suma, inseparável da representação na teoria política.

Essa é a armadilha do humanismo anarquista. Ao confiar no humanismo como sua base conceitual, os anarquistas excluíram a possibilidade de resistência por parte daqueles que não se conformam com seus ditames de subjetividade normal. Dessa forma, não é surpresa quando, na crítica de Kropotkin às prisões, ele laureou Pinel como um libertador dos insanos, deixando de ver os novos vínculos psicológicos que Pinel introduziu e que Foucault analisa em *Histoire de la folie*.⁵ Para o anarquismo tradicional, a anormalidade deve ser curada em vez de expressa; e, embora muito mais tolerante com os desviantes da norma em questões de sexualidade e outros comportamentos, permanece nesse anarquismo o conceito da norma como o protótipo do propriamente humano. Esse protótipo, argumentaram os pós-estruturalistas, não constitui a fonte de resistência contra a opressão na idade contemporânea; ao contrário, por meio de sua unidade e de sua operação concreta, ele constitui uma forma de opressão.

O anarquismo tradicional, em seus conceitos fundamentais – e, além disso, no fato de possuir conceitos fundamentais – trai as ideias que constituem sua essência. O humanismo é uma forma de representação; portanto, o anarquismo, como uma crítica da representação, não pode ser construído nas suas bases. A teorização pós-estruturalista proporciona, de fato, uma saída para a armadilha humanista ao se engajar em uma crítica política não-fundacionalista. Essa crítica revela como a teorização radical descentralizada e não representativa pode ser articulada sem depender de um conceito ou motivo fundamental em nome do qual ela oferece sua crítica. Entretanto, uma questão permanece sem resposta e ameaça a própria noção do pós-estruturalismo como crítica política. Se não é em nome do humanismo ou de algum outro fundamento que a crítica ocorre, em nome de quem ou de quem ela é uma crítica? Como os pós-estruturalistas podem criticar as estruturas sociais existentes como opressivas sem um conceito do que está sendo oprimido ou, pelo menos, sem um conjunto de valores que seriam mais bem realizados em outro arranjo social? Ao eliminar a autonomia tratando-a como inadequada para desempenhar o papel do oprimido na crítica política, o pós-estruturalismo eliminou o próprio papel e, com ele, a própria possibilidade de crítica? Resumindo, pode haver crítica sem representação?

Para a última pergunta, a resposta deve ser: de certa forma, sim, e por outra, não. Não pode haver crítica política sem um valor em nome do qual se faz a crítica. Uma prática ou instituição deve ser, de alguma forma, errada em relação a outra. Simplificando, a análise não pode ocorrer sem valores; e onde há valores, há representação. Por exemplo, em sua história das prisões, Foucault critica as práticas da psicologia e da penologia por normalizarem os indivíduos. Seu criticismo repousa em um valor que é mais ou menos assim: não se deve restringir a ação ou o pensamento dos outros desnecessariamente. Lyotard pode ser lido como promotor do valor, entre outros, de permitir a expressão mais completa de diferentes gêneros linguísticos. Na medida em que esses valores são tidos como válidos para todos, há uma representação intrínseca à teorização pós-estruturalista.

Entretanto, esses valores não são perniciosos para o projeto anarquista de permitir que as populações oprimidas decidam seus objetivos e seus meios de resistência dentro dos registros de sua própria opressão. Eles não reduzem lutas em uma área em detrimento de lutas em outra. Elas estão em consonância com a resistência

⁵ KROPOTKIN, *Kropotkin's revolutionary pamphlets*, p. 234; FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 511-530.

descentralizada e com a autodeterminação local. Os valores que infundem as obras de Foucault, Deleuze e Lyotard não são direcionados à formulação dos meios e fins dos oprimidos considerados como uma única classe; eles tentam viabilizar as lutas de diferentes grupos oferecendo análises, estratégias conceituais e críticas políticas e teóricas. Foucault observa que "o intelectual não precisa mais desempenhar o papel de conselheiro. O projeto, as táticas e os objetivos a serem adotados são uma questão para aqueles que lutam. O que o intelectual pode fazer é fornecer os instrumentos de análise".⁶ O pós-estruturalismo deixa para os oprimidos a decisão de como os oprimidos devem se determinar; ele meramente fornece a eles ferramentas intelectuais que podem ser úteis ao longo do caminho.

E para aqueles que dizem que até mesmo os valores mínimos dos pós-estruturalistas são demais, que se recusam a ser representados como pessoas que acham que os outros não devem ser restringidos desnecessariamente ou que gostariam de permitir que os outros se expressem, os pós-estruturalistas não têm nada a oferecer como refutação. Buscar uma teoria geral (fora de qualquer conflito lógico ou inconsistência entre valores específicos) na qual colocaríamos esses valores em um lugar determinado é engajar-se mais uma vez no projeto de construir fundações e, portanto, de representação. Além dos valores locais que permitem a resistência em toda uma variedade de registros, não há mais teoria – apenas combate.

Assim, a teoria pós-estruturalista é de fato anarquista. Ela é, de fato, mais consistentemente anarquista do que a teoria anarquista tradicional tem demonstrado ser. A fonte teórica do anarquismo – a recusa da representação por meios políticos ou conceituais para alcançar a autodeterminação em uma variedade de registros e em diferentes níveis locais – encontra seus fundamentos articulados com mais precisão pelos teóricos políticos pós-estruturalistas. Por outro lado, o pós-estruturalismo, em vez de ser composto por uma miscelânea de análises não relacionadas, pode ser visto dentro do abrangente movimento anarquista. Reiner Schürmann estava correto ao chamar o locus de resistência em Foucault de "sujeito anarquista" que luta contra "a lei da totalização social".⁷ O mesmo poderia ser dito de Deleuze e Lyotard. O tipo de atividade intelectual promovida pelos anarquistas tradicionais e exemplificada pelos pós-estruturalistas está mais para uma análise específica ao em vez de uma crítica geral. Os anarquistas tradicionais apontaram para os perigos do domínio da abstração; os pós-estruturalistas levaram em conta esses perigos em todos os seus trabalhos. Eles produziram um corpo teórico direcionado a uma época em que houve representação política de mais e autodeterminação de menos. O que tanto o anarquismo tradicional quanto o pós-estruturalismo contemporâneo buscam é uma sociedade – ou melhor, um conjunto interseccional de sociedades – na qual não se diga às pessoas o que elas devem ser, o que querem e como devem viver, mas que sejam livres para determinarem essas coisas por si mesmas. Essas sociedades constituem um ideal e, como os pós-estruturalistas reconhecem, provavelmente um ideal impossível. Mas nos tipos de análises e lutas que esse ideal promove – análises e lutas dedicadas à abertura de espaços concretos de liberdade no campo social – repousa o valor da teoria anarquista, tanto tradicional quanto contemporânea.

⁶ FOUCAULT, *Power/knowledge*, p. 62.

⁷ SCHURMANN, *On constituting oneself an anarchist subject*, p. 307.

Referências

- DEWS, Peter. *Logics of disintegration*. Londres: Verso, 1987.
- FOUCAULT, Michael. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-88* (C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham e K. Soper, trans.). Nova York: Pantheon, 1980.
- FOUCAULT, Michel. Structuralism and Post-structuralism: An Interview with Michel Foucault (conducted by Gerard Raulet). *Telos*, v. 55, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *The philosophical discourse of modernity* (Frederick Lawrence, trans.). Cambridge: MIT Press, 1987.
- INGRAM, David. Legitimacy and the Post-Modern Condition: The Political Thought of Jean-François Lyotard. *Praxis International*, v. 7, n. 3-4, pp. 286-305, 1987-88.
- KROPOTKIN, Peter. *Kropotkin's revolutionary pamphlets* (R. Baldwin, ed.). Nova York: Dover, 1970.
- MERQUIOR, J. G. Foucault. Berkeley: University of California Press, 1985.
- SCHURMANN, Reiner. On constituting oneself an anarchist subject. *Praxis International*, v. 6, n. 13, 1986.
- WARD, Colin. *Anarchy in Action*. London: Allen and Unwin, 1973.
- WATSON, Stephen. Jürgen Habermas e Jean-François Lyotard: postmodernism and the crisis of rationality. *Philosophy and Social Criticism*, v. 10, n. 2, pp. 1-24, 1985.

SOBRE OS AUTORES

Todd May

Professor de Filosofia na Universidade Clemson na Carolina do Sul (EUA). Autor de *The political philosophy of poststructuralist anarchism* (1994).

Gustavo de Oliveira Correa

Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista do CNPq. Membro do IPDMS Instituto de Pesquisa Direito e Movimentos Sociais. *E-mail:* gustavocorrea99@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: i wanna be anarchy

ON RADICAL GENEALOGIES OF CIVIL DISOBEDIENCE: REMARKS ON BÁRBARA NASCIMENTO DE LIMA'S "CIVIL DISOBEDIENCE: A DISPUTE OF CONCEPTS"

SOBRE GENEALOGIAS RADICAIS
DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL: COMENTÁRIOS SOBRE A "DESOBEDIÊNCIA
CIVIL: UMA DISPUTA DE CONCEITOS" DE BÁRBARA NASCIMENTO DE LIMA

Eraldo Souza dos Santos  [0000-0002-3718-8161](https://orcid.org/0000-0002-3718-8161)
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Comentários a:

NASCIMENTO DE LIMA, Bárbara. Civil disobedience: a dispute of concepts. *(des)troços: revista de pensamento radical*, v. 3, n. 2, pp. 27-64.

Como citar: SANTOS, Eraldo Souza dos. On radical genealogies of civil disobedience: remarks on Bárbara Nascimento de Lima's "Civil disobedience: a dispute of concepts". *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 4, n. 1, e46129, jan./jun. 2023.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0*.

(DES)TROÇOS

Toward a radical theory of civil disobedience

In "Civil Disobedience: A Dispute of Concepts" (2023), Bárbara Nascimento de Lima makes a compelling contribution to the radical democratic approach to civil disobedience by mapping "selective appropriations" of the concept.¹ Telling a genealogical story of these appropriations that spans the supposed origin of civil disobedience in the work of Henry David Thoreau to its embrace by American philosophers in the 1960s and 1970s, Nascimento de Lima highlights the reoccurring domestication of the concept and seeks to reclaim a more radical understanding of it, one capable of making sense of contemporary forms of radical politics.

While debates in political theory can be marked by acrimony, my reply to Nascimento de Lima is not intended in that vein. Rather, my aim is to contribute to the ongoing debate around radical civil disobedience. Through critical engagement with Nascimento de Lima's paper, I show that radical attempts to overturn the genealogical narrative of civil disobedience offered by liberal theorists continue to adopt reductive tendencies that erase the complex political resources within the tradition of civil disobedience. Doing so, such radical readings of civil disobedience unquestioningly accept the tendency within the romanticized liberal narrative of civil disobedience of thinking about its theorists as either radical or non-radical instead of opposing not only its conclusions but also the reductive way it distorts the complex history of such figures and their theorizing.

Thoreau and the genealogies of civil disobedience

As Nascimento de Lima notes, the concept of civil disobedience has been retrospectively attributed to Thoreau, though he never used it in his writings. In fact, the very essay we know today as "Civil Disobedience" was originally named "Resistance to Civil Government," a name that was historically seen as too radical. Placing Thoreau at the beginning of the history of the concept of civil disobedience is therefore a historiographical and methodological choice – one that Nascimento de Lima adopts despite her critical view of the editorial process by which the title of the essay was posthumously modified and new material was added to it (39). But if Thoreau did not coin the concept of civil disobedience, why does Nascimento de Lima start here, especially when she writes that, "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" (44)?

I claim it is necessary to complicate the idea that Thoreau is *the* creator of the idea of civil disobedience.² If we take Nascimento de Lima's genealogical approach seriously,

¹ Robin Celikates is today the main representative of this approach. See CELIKATES, *Radical Democratic Disobedience*.

² Concerning the same passage, one might ask whether it is historically accurate to characterize John Rawls and *A Theory of Justice* (1971) as offering the first theoretical account of civil disobedience. Multiple activists and theorists, from Bertrand Russell to Gene Sharp and Hugo Bedau, advanced theories of civil disobedience between 1866 and 1971 that were, in their historical contexts, at least as influential as Rawls's.

it is only from an anachronist point of view that we can argue that 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*” (39). Thoreau did not use the concept in 1849, and the concept was seemingly not in use then. Thus, the idea that from “a theoretical point of view, civil disobedience is defined as such based on the figure of Thoreau” (39) is also, genealogically speaking, an idea to be problematized, especially when we take into consideration the long history of debates, from Gandhi³ to Hannah Arendt⁴ and John Rawls,⁵ about whether Thoreau was truly a civil disobedient, as well as alternative genealogies of civil disobedience that choose to include earlier historical figures such as Socrates.⁶ As Nascimento de Lima rightly argues in this regard, “the concept of civil disobedience has been and still is in constant dispute” (43). But this dispute is not only about the meaning of civil disobedience. It is also about its chronology. To question the revision of Thoreau’s conceptualization of civil disobedience by later theorists, as Nascimento de Lima does, brings one aspect of these contestations to light while leaving the multiple rewritings of the chronology of the concept genealogically unquestioned.

Another radicalism

A considerable part of Nascimento de Lima’s argument relies in this regard on Russell L. Hanson’s interpretation of the reception of Thoreau’s essay.⁷ For both Hanson and Nascimento de Lima, selective appropriations have served “the purpose of diminishing the radicalism present in the original text written by Thoreau, especially concerning the matter of violence” (38). In this regard, Nascimento de Lima seems to find in Gandhi’s selective appropriation of Thoreau’s essay a fundamentally less radical conception of civil disobedience because of Gandhi’s emphasis on nonviolence and peaceful resistance.⁸ In doing so, Nascimento de Lima not only seems to assume that nonviolence is not or cannot be radical. She also fails to acknowledge the more radical aspects of Gandhi’s interpretation of Thoreau’s essay.

During the 1930s, Gandhi identified in Thoreau’s work a plea for a stateless, anarchist society. As he wrote in a 1931 article,

To me political power is not an end but one of the means of enabling people to better their condition in every department of life. Political power means capacity to regulate national life through national representatives. If national life becomes so perfect as to become self-regulated, no representation is necessary. There is then a state of enlightened anarchy. In such a state everyone is his own ruler. He rules himself in such a manner that he is never a hindrance to his neighbour. In the ideal state therefore there is no political power because there is no State. But the ideal is never

³ See the Section “Another Radicalism” of this reply.

⁴ See ARENDT, *On Civil Disobedience*.

⁵ See RAWLS, *A Theory of Justice*.

⁶ See LIVINGSTON, *Fidelity to Truth*.

⁷ HANSON, *The Domestication of Henry David Thoreau*.

⁸ In Nascimento de Lima’s approach, peaceful and nonviolent behavior are not *sine qua non* conditions to characterize an act as an act of civil disobedience. Her radical approach opens the door for more “aggressive tactics” (44).

fully realized in life. Hence the classical statement of Thoreau that Government is best which governs the least.⁹

The concept of an "enlightened anarchy" served in this context as a regulative idea in Gandhi's political project for postcolonial India. As he stated in a 1934 interview with Nirmal Kumar Bose, "[t]he state represents violence in concentrated and organized form" and could "never be weaned from violence to which it owes its very existence."¹⁰ His thoughts on a post-imperial India had as an ideal a federal polity whose fundamental principle of governance would be the "self-organizing capacity of the Indian village"¹¹ and whose main social unit would be the individual: a "decentralized peasant democracy," in the words of Karuna Mantena.¹² *Swaraj* – independence as self-rule – was, for Gandhi, inseparable from the collective construction of a nonviolent polity whose organization sought to avoid the reproduction of statist, imperial violence.

Gandhi's critique of the state – arguably more radical than Thoreau's critique of government¹³ – was therefore fundamental to his doctrine of nonviolence, not simply complementary to it.¹⁴ Gandhi's political theory cannot be separated in this regard from his critique of the liberal conception of politics, which relies on the state monopoly of violence and the reproduction of fear.¹⁵ His understanding of civil disobedience is therefore ultimately resistant to, and even in contradiction with, the effort of retranslating it as a duty to improve the state.¹⁶ After all, according to Gandhi one cannot live nonviolently in a state, so civil disobedience must require its abolition. Such a position seems far from a domestication of civil disobedience and should lead us to question any exclusion of Gandhi from radical understandings of civil disobedience.

King's liberalism

"This paper aims to demonstrate that the concept of civil disobedience has been and still is in constant dispute," writes Nascimento de Lima (43), yet she not only sheds light on such historical dispute but also suggests there is something inherently problematic about historical efforts to deradicalize civil disobedience. To advance her radical position, Nascimento de Lima relies on a genealogy of civil disobedience that turns out to be very similar to those orienting most liberal accounts of social protest. For Nascimento de Lima, the civil rights movement was a fundamentally reformist movement that "aimed to change the law hoping that such transformation would substantially diminish the effects of discrimination and end segregation," whereas the Movement for Black Lives in our contemporary moment "aims to eradicate racism and discrimination beyond the juridical realm, recognizing that both law and state are embedded in structural

⁹ GANDHI, *Power Not an End (Young India, 2-7-1931)*, p. 4.

¹⁰ GANDHI, *Interview to Nirmal Kumar Bose (9/10-11-1934)*, p. 318.

¹¹ MANTENA, *On Gandhi's Critique of the State*, pp. 536, 537.

¹² MANTENA, *On Gandhi's Critique of the State*, pp. 535-36.

¹³ Nascimento de Lima does not clarify throughout the essay what is *radical* about radical civil disobedience, although as I previously noted, radicality and violence seem to be conceptualized in tandem in her approach.

¹⁴ MANTENA, *On Gandhi's Critique of the State*, pp. 560-61.

¹⁵ See MEHTA, *Gandhi on Democracy, Politics, and the Ethics of Everyday Life*.

¹⁶ See LIVINGSTON, *Fidelity to Truth*.

racism" (44). However, recent historical accounts of the civil rights movement¹⁷ tell a more radical story, one that complicates Nascimento de Lima's seemingly clear-cut distinction between legal reformism and a radical struggle against structural racism. After all, isn't this distinction itself a feature of the "romantic historical narrative of the civil rights movement" (45) Nascimento de Lima rejects?¹⁸

Maintaining the distinction between radical and domesticated conceptions of civil disobedience not only leads Nascimento de Lima to overlook the more radical elements of Gandhi's thinking. It also risks losing sight of the radicality of King. That is, despite recent radical readings of King, which share in emphasizing the distortions caused by liberal appropriations of his political thought and activism,¹⁹ King is made into a liberal in Nascimento de Lima's account when she writes that it is "mainly in the theoretical and practical achievements of Martin Luther King Jr." that we can find the "roots" of the liberal model of civil disobedience (45). Here we again see that Nascimento de Lima's work reproduces a familiar tendency in critics of liberal civil disobedience who uncritically adopt liberal genealogies of the civil rights movement to point toward more radical forms of social protest.²⁰ But King is a more complicated and compelling figure. He cannot be reduced to the romantic narrative of the civil rights movement Nascimento de Lima recapitulates, one that claims 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" where this is simply "a pertinent set of liberal goals in an allegedly 'nearly just society' that only needs punctual correctives" (53).²¹ For the problem with such a reading is that it participates in the liberal desire to forget King's critiques of capitalism, imperialism, and militarism, and deafens us to what Cornell West has called "the radical King."²²

In Nascimento de Lima's account, civil disobedience from Thoreau onward has been a history of constant deradicalization to which radical democrats must offer a more contemporary antidote. But this participates in the very distortions of the activism of the past Nascimento de Lima wishes to criticize and impedes our ability to consider the more complicated ways such activism has influenced and may continue to influence radical forms of activism in the present. According to Nascimento de Lima's genealogy, Gandhi, King, and American liberal philosophers all defend a fundamentally nonradical conception of civil disobedience. But if this is true, then it oddly seems that each of these figures is engaged in a process she refers to as "colonization" (38, 56, and 58). This curious attribution of colonization to such figures as Gandhi and King is partially the result of Nascimento de Lima's selective reading of them and partly the result of her imprecise use of the term "colonization." Here greater clarification of the use of term to describe the

¹⁷ See THEOHARIS, *A More Beautiful and Terrible History*; PINEDA, *Seeing Like an Activist*.

¹⁸ About the idea of romanticized histories and historiographies of the civil rights movement, see TERRY, *Rawls, Race, and Romance*.

¹⁹ See PINEDA, *Martin Luther King, Jr. and the Politics of Disobedient Civility* and *Seeing Like an Activist*; LIVINGSTON, *Power for the Powerless*.

²⁰ See, for example, HARCOURT, *Political Disobedience*.

²¹ Nascimento de Lima fundamentally departs in this regard from Pineda (*Seeing Like an Activist*), whose historical and theoretical work she nevertheless acknowledges (44) and mobilizes (52-53) in the article. There is, moreover, a tendency in the article to identify King's conception of civil disobedience with the predominant one in the civil rights movement, which, as the work of Pineda (*Seeing Like an Activist*) shows, was not, or not always, the case.

²² KING JR.; WEST, *The Radical King*.

liberal domestication of civil disobedience might have been offered. What is *colonial* or *colonizing* about Rawls's, Hugo Bedau's, or Michael Walzer's theories of civil disobedience? If we strictly follow the radical genealogy proposed in the article, both Gandhi and King also seem to offer *colonial* accounts of civil disobedience. Are all these figures really engaging in a similar process we might name "colonization," however? Or does grouping them together continue to distort the more complicated stories of Gandhi and King, two figures for whom civil disobedience was a radical form of *decolonizing praxis*, one born in anti-colonial movements in Africa and Asia?²³

What is radical about civil disobedience?

The genealogical approach I delineated in the previous three sections points toward a more radical history of civil disobedience. To be sure, radical democrats may have good reasons to move beyond Gandhi, King, and the so-called liberal tradition. But many radical approaches today continue to problematically theorize a radical way forward while uncritically accepting distortions within liberal genealogies of civil disobedience. As Livingston argues, since Gandhi genealogy-making has been a key feature of the civil disobedience tradition.²⁴ Having in view the persistence of liberal attempts to domesticate civil disobedience and our political imagination, we must remain vigilant and avoid continuing to imagine like liberals when we aim to think like radicals.

²³ PINEDA, *Beyond (and Before) the Transnational Turn and Seeing Like an Activist*.

²⁴ LIVINGSTON, *Fidelity to Truth*.

Referências

- ARENDDT, Hannah. On Civil Disobedience. In: *Crises of the Republic*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- CELIKATES, Robin. Radical Democratic Disobedience. In: SCHEUERMAN, William E. (ed.). *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 128-152, 2021.
- GANDHI, Mohandas Karamchand. *In The Collected Works of Mahatma Gandhi (Electronic Book)*. New Delhi: Government of India, 1999.
- GANDHI, Mohandas Karamchand. Power Not an End (Young India, 2-7-1931). In: GANDHI, Mohandas Karamchand. *The collected works of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1974. (v. 53).
- GANDHI, Mohandas Karamchand. Interview to Nirmal Kumar Bose (9/10-11-1934). In: GANDHI, Mohandas Karamchand. *The collected works of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1974. (v. 65).
- 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.
- HARCOURT, Bernard. *Political Disobedience*. *Critical Inquiry*, v. 39, n. 1, pp. 33-55, 2012.
- LIVINGSTON, Alexander. *Fidelity to Truth: Gandhi and the Genealogy of Civil Disobedience*. *Political Theory* n. 46 (4), pp. 511-536, 2018.
- LIVINGSTON, Alexander. *Power for the Powerless: Martin Luther King, Jr.'s Late Theory of Civil Disobedience*. *Journal of Politics*, n. 82 (2), pp. 700-713, 2020.
- KING JR., Martin Luther; WEST, Cornel (ed.). *The Radical King*. Boston: Beacon Press, 2016.
- MANTENA, Karuna. *On Gandhi's Critique of the State: Sources, Contexts, Conjunctures*. *Modern Intellectual History*, v. 9, n. 3, pp. 535-563.
- MEHTA, Uday Singh. *Gandhi on Democracy, Politics and the Ethics of Everyday Life*. *Modern Intellectual History*, v. 7, n. 2, pp. 355-371, 2010.
- NASCIMENTO DE LIMA, Bárbara. *Civil Disobedience: A Dispute of Concepts*. (Des)troços: revista de pensamento radical, v. 3, n. 2, pp. 27-64.
- PINEDA, Erin. Beyond (and Before) the Transnational Turn: Recovering Civil Disobedience as Decolonizing Praxis. *Democratic Theory*, v. 9, n. 2, pp. 11-36, 2022.
- PINEDA, Erin. *Martin Luther King, Jr. and the Politics of Disobedient Civility*. In: SCHEUERMAN, William E. (ed.). *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- PINEDA, Erin. *Seeing Like an Activist: Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

TERRY, Brandon. *Rawls, Race, and Romance: A Critique of Civil Rights Exemplarity*. Unpublished Manuscript.

THEOHARIS, Jeanne. *A More Beautiful and Terrible History: The Uses and Misuses of Civil Rights History*. Boston: Beacon, 2019.

SOBRE O AUTOR

Eraldo Souza dos Santos

B.A. in Philosophy from the University of São Paulo. M.A in German and French Philosophy from the Charles University of Prague, the Bergische Universität Wuppertal, and the Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn as an Erasmus Mundus Scholar. Ph.D. Candidate in Philosophy at Panthéon-Sorbonne University, Paris, France. Doctoral research funded by the Coordination for Improvement of Higher Education Personnel (CAPES) between 2015 and 2019. *E-mail:* eraldo.souza-dos-santos@etu.univ-paris1.fr.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir do termo: anachy

RELIGIÃO E DEMOCRACIA

REPRESENTATIVA DO SÉC. XIX AO XXI: RESENHA DE “DEUS E O ESTADO”

RELIGION AND REPRESENTATIVE DEMOCRACY FROM THE 19TH TO THE
21ST CENTURY: REVIEW OF “GOD AND THE STATE”

Felipe Klein Gussoli  [0000-0002-2585-6548](https://orcid.org/0000-0002-2585-6548)

Universidade Federal do Paraná

Resenha de:

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Cortez, 1988.

Como citar: GUSSOLI, Felipe Klein. Religião e democracia representativa do séc. XIX ao XXI: resenha de “Deus e o Estado”. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, e46007, jan./jun. 2023.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0*.

De tempos em tempo resgatar o óbvio, o clássico, o fundamental, resguarda utilidade. O fragmento publicado como *Deus e o Estado* é um combate incisivo contra os idealistas, aqueles que sob qualquer título dão precedência às ideias em relação aos fatos. Para Bakunin, são os fatos que precedem às ideias, de forma que "toda a história intelectual e moral, política e social da humanidade é um reflexo de sua história econômica."¹ O idealismo, ao instaurar o privilégio do reino divino, dá aos céus as riquezas da terra, explora e oprime o povo em busca de riqueza e poder. Esses dois últimos elementos se complementam nefastamente, "a riqueza consolidando e aumentando o poder, o poder descobrindo e criando sempre novas fontes de riqueza, e ambos assegurando, melhor do que o martírio e a fé dos apóstolos, melhor que a graça divina, o sucesso da propaganda cristã."² Os dois elementos, a rigor pouco cristãos, são, para Bakunin, correlativos ao Estado e suas instituições, que "sucursais temporais destas diversas Igrejas, só tiveram igualmente por objeto principal essa mesma exploração em proveito das minorias laicas".³ A riqueza da outra minoria, daqueles integrantes do corpo religioso e estatal, é alimentada, assim, pelo poder das instituições e às custas do trabalho e da miséria das massas.⁴

Ao forjar a origem das manifestações humanas em Deus ou em algum análogo Ser Supremo, a humanidade irroga ao intangível um caráter absoluto, reduzindo-se por consequência ao nada e escravizando-se. Porque quem depende de revelações divinas dependerá fatalmente dos intermediários da relação com o Além: "Mas quem diz revelação diz reveladores, messias, profetas, padres e legisladores inspirados pelo próprio Deus (...)."⁵

Se qualquer sociedade crê num Deus, essa crença é inconciliável com a liberdade humana, pois a existência ideal de um senhor a quem obedecer implica na minoridade e submissão dos humanos. Por isso Bakunin inverte a frase de Voltaire, e diz que "se Deus existisse, seria preciso aboli-lo."⁶

O Bakunin autodeclarado socialista e materialista revolucionário sustenta serem três os pilares do desenvolvimento histórico humano: a animalidade do ser humano, o pensamento, e a revolta. Eles correspondem, respectivamente, à economia social privada, à ciência, e à liberdade. Os seres humanos se diferenciam dos demais animais pela capacidade de conhecer, de pensar, mas também pela "*necessidade de se revoltar*".⁷ O materialismo, ao contrário do idealismo, reconhece a animalidade do ser humano capaz da ciência e da revolta em direção à liberdade de todos indistintamente; liberdade que constitui o objetivo da humanidade e sentido da história.⁸

¹ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 9.

² BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 50.

³ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 51.

⁴ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 51.

⁵ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 24.

⁶ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 28.

⁷ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 9.

⁸ "[...] o grande, o verdadeiro objetivo da história, o único legítimo, é a humanização e emancipação, é a liberdade real, a prosperidade de cada indivíduo vivo na sociedade. A menos que se recaia nas ficções liberticidas do bem público representado pelo Estado, ficções fundadas sempre sobre a imolação sistemática do povo, deve-se reconhecer que a liberdade e a prosperidade coletivas só existem sob a condição de representar a soma das liberdades e das prosperidades individuais" (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 65).

Assim como os indivíduos não são abstrações, a liberdade em Bakunin não é a liberdade dos liberais. Ela não termina onde começa a do seu semelhante; ela não é garantida por uma autoridade externa. Rejeita-se a autoridade, pois a verdadeira liberdade independe mesmo de uma garantia exterior. A ampliação da instrução e da ciência ao povo tornaria despiciendo qualquer sistema de controle da liberdade, pois a auto-organização social se encarregaria de pacificar as relações e de fazer com que cada um reconhecesse naturalmente os limites de seu agir. A revolução social, com o fim dos sistemas metafísicos religiosos, o que contempla também o fim do Estado, permitirá alcançar a emancipação e a liberdade verdadeira.⁹

Há, porém, uma autoridade admitida pelo anarquista, que é aquela a ele imposta pela sua própria razão, que aconselha a aceitação da especial opinião de um terceiro em virtude das condições qualificadas que legitimam aquela opinião para uma dada questão. É prudente, por isso, aceitar o conselho do sapateiro, do médico, do engenheiro, etc. A aceitação dessas autoridades, geralmente respaldadas na ciência, é, portanto, legítima, embora não seja definitiva, pois não há autoridade alguma infalível. Há, mesmo em face da autoridade legítima, um "direito incontestável de crítica e de controle".¹⁰

O grande valor dado à ciência por Bakunin não significa que credite a ela o poder absoluto de guiar a humanidade. Afinal, "a ciência tem por missão única iluminar a vida, e não governá-la."¹¹ A abstração científica advinda do método que lhe é próprio é inevitável, característica sua, e nem pode-se lhe exigir categorização diversa, já que a missão da ciência "é ocupar-se da situação e das condições gerais da existência e do desenvolvimento, seja da espécie humana em geral, seja de tal raça, de tal povo, de tal classe ou categoria de indivíduos, das causas gerais de sua prosperidade, de sua decadência e dos meios gerais bons para fazê-los progredir de todas as maneiras."¹² Mas essa constatação deve estar acompanhada da consciência dos limites da ciência e do conhecer, um projeto sempre inacabado e que não pode nunca superar a vida e sequer compreender em sua inteireza as individualidades concretas.¹³

Por isso, se engana alguém ao pensar que o Deus passa a ser Ciência, com inicial maiúscula. Bakunin é crítico da condução científica de qualquer sociedade, na medida em que sustenta a inevitável corrupção moral e intelectual dos bons intentos dos homens de ciência sempre que se arvoram no direito de governar.¹⁴

⁹ "As autoridades mais recalcitrantes devem admitir que aí então não haverá necessidade de organização, nem de direção nem de legislação políticas, três coisas que emanam da vontade do soberano ou da votação de um parlamento eleito pelo sufrágio universal, jamais podendo estar conformes às leis naturais, e são sempre igualmente funestas e contrárias às liberdades das massas, visto que elas lhes impõem um sistema de leis exteriores, e conseqüentemente despóticas. A liberdade do homem consiste unicamente nisto: ele obedece às leis naturais porque ele próprio as reconheceu como tais, não porque elas lhe foram impostas exteriormente, por uma vontade estranha, divina ou humana, coletiva ou individual, qualquer" (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 31).

¹⁰ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 34.

¹¹ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 62.

¹² BAKUNIN, *Deus e o Estado*, pp. 65-66.

¹³ "As abstrações só caminham conduzidas por homens reais. Para esses seres formados, não somente em ideia, mas em realidade, de carne e de sangue, a ciência não tem coração. Ela os considera quando muito como carne para desenvolvimento intelectual e social" (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 65).

¹⁴ "Um corpo científico, ao qual se tivesse confiado o governo da sociedade, acabaria logo por deixar de lado a ciência, ocupando-se de outro assunto; e este assunto, o de todos os poderes estabelecidos, seria a sua eternização, tornando a sociedade confiada a seus cuidados cada vez

A defesa nesse aspecto é da "*revolta da vida contra a ciência*, ou melhor, contra o *governo da ciência*, não para destruir a ciência – seria um crime de lesa-humanidade – mas para recolocá-la em seu lugar, de maneira que ela não possa jamais sair de novo."¹⁵ O modo de realizar tal desiderato é disseminar a ciência nas massas. Ainda que se reconheça a vocação de poucos para a dedicação exclusiva à ciência, para o que a sociedade do futuro deverá se atentar, o fundamental é a democratização do conhecimento para que ele faça parte do cotidiano de todo indivíduo. Fator que remediará, ademais, a tentativa de um governo de especialistas.¹⁶

O princípio da corrupção moral e intelectual dos cientistas aplica-se à política: "Mas o que é válido para as academias científicas, o é igualmente para todas as assembleias constituintes e legislativas, mesmo quando emanadas do sufrágio universal. Este último pode renovar sua composição, é verdade, o que não impede que se forme, em alguns anos, um corpo de políticos, privilegiados de fato, não de direito, que, dedicando-se exclusivamente à direção dos assuntos públicos de um país, acabem por formar um tipo de aristocracia ou de oligarquia política."¹⁷

A argumentação de Bakunin no fragmento é intercalada a todo momento com a percepção de que Igreja e Estado se equiparam em seu fundamento, qual seja, aquele de que uma casta privilegiada e diminuta de sujeitos classificados como mais capazes do que outros têm o direito (senão o dever) de mandar. Ao passo que, por exclusão, a maioria dos sujeitos menos capazes deve obedecer. É a contraposição que faz funcionar tanto a Igreja quando o Estado, radicada na distinção última entre os *mais inspirados* e os *menos inspirados* para conduzir os desígnios do bem comum, e que tem no conceito de *autoridade* o seu fio condutor.¹⁸

O Estado legislador, para Bakunin, não representa a vontade popular da massa enebriada pela religião. Representa, sim, os interesses restritos de uma minoria que, valendo-se – de boa ou má-fé – de recursos retóricos e oportunistas convence a humanidade do que pretensamente é melhor para ela.¹⁹ Um anarquista não admite a condução de seu destino por pretensos gênios ou virtuosos. Não importa a forma de governo escolhida, monarquia ou república, ou suas formas híbridas: se há uma tutela oficial não há liberdade.²⁰

Para Bakunin, escrevendo no século XIX e fazendo o esboço histórico da burguesia desde o século XVIII, entende-a classe dominante que defende e conserva o Estado em favor de seus interesses egoístas. Estado esse, que, por sua vez, "é a força, e tem, antes de mais nada, o argumento triunfante do fuzil."²¹ Mas se o Estado fizesse uso

mais estúpida e, por consequência, mais necessitada de seu governo e de sua direção." (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 33).

¹⁵ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 66.

¹⁶ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, pp. 70-71.

¹⁷ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 33.

¹⁸ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, pp. 59-60.

¹⁹ "Numa palavra, rejeitamos toda legislação, toda autoridade e toda influência privilegiada, titulada, oficial e legal, mesmo emanada do sufrágio universal, convencido de que ela só poderia existir em proveito de uma minoria dominante e exploradora, contra os interesses da imensa maioria subjugada. Eis o sentido no qual somos realmente anarquistas" (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 37).

²⁰ "O povo, nesse sistema, será eterno estudante e pupilo. Apesar de sua soberania fictícia, ele continuará a servir de instrumento a pensamentos e vontades, e consequentemente também a interesses que não serão os seus." (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 40).

²¹ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 93.

apenas da força como razão de seu agir, o tempo levaria fatalmente à sua derrocada e da classe que o domina. A força desgasta o povo a ponto de, em algum momento não tão longínquo, lhe fazer perder a paciência. Eis então que “Para impor-lhe respeito, é-lhe absolutamente necessária uma sanção moral qualquer. É preciso, além do mais, que esta sanção seja simultaneamente tão simples e tão evidente que possa convencer as massas, que, após terem sido reduzidas pela força do Estado, devem ser levadas ao reconhecimento moral de seu direito.”²² As duas formas que existem para o reconhecimento da legitimidade do Estado e de seu direito pelo povo, segundo Bakunin, são ou a religião ou a satisfação de todas as necessidades de cada um do povo. Como essa segunda opção implicaria na extinção do Estado – pois preencher as todas as necessidades do povo significaria extinguir a classe burguesa que constitui o Estado e explora o povo –, o que se mostra inviável (ao menos por ora), sobra como suporte de legitimação a religião. Por isso que “não pode existir Estado sem religião.”²³ Bakunin não viveu para ver a razão neoliberal se espalhar pelo mundo, o que talvez lhe daria uma terceira via teórica de sustentação do Estado: a ideologia neoliberal.

Há outro empecilho a sistemas que atribuem a certas pessoas autoridade para decidir por alguém, para representar alguém, ou para intermediar relações com autoridade. Esse empecilho é a contradição lógica que existe entre a característica servil de uma função e a simultânea característica de superioridade dessa mesma função. Bakunin analisa a figura do padre bondoso que usa do rigor com seu rebanho, e deixa implícita conclusão que muito bem se aplica a qualquer representante hoje eleito do povo – ou a agentes públicos incumbidos de servir ao povo – e que para tal tarefa oficial gozam de autoridade e prerrogativas: “Um senhor que comanda, oprime e explora é um personagem muito lógico e completamente natural. Mas um senhor que se sacrifica àqueles que lhe são subordinados pelo seu privilégio divino ou humano é um ser contraditório e completamente impossível. É a própria constituição da hipocrisia, tão bem personificada pelo papa que, ainda que se dizendo o *último servidor dos servidores de Deus*, e por sinal, seguindo o exemplo do Cristo, lava uma vez por ano os pés de doze mendigos de Roma, proclama-se ao mesmo tempo vigário de Deus, senhor absoluto e infalível do mundo.”²⁴

A crítica da religião cristã domina o excerto. Mas excluir a figura do Deus do cristão e proclamar a hegemonia metafísica e abstrata do que é belo e justo, como fizeram certos idealistas, também não é suficiente segundo Bakunin para alcançar a verdadeira liberdade e se emancipar. Essa troca, inocente, implicitamente afirma a incapacidade da humanidade, com sua inata animalidade pensante, de produzir por si só algo belo e justo na concretude da vida terrena.²⁵

A forma de alcançar a liberdade está em extirpar os traços de qualquer metafísica escravizante. Está ainda em deixar ao povo a árdua tarefa de humanizar a vida. No excerto, o caminho para aquele objetivo é a *revolução social*, cuja cartilha é: “destruí todas as

²² BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 93.

²³ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 94.

²⁴ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 43.

²⁵ “Divinizando as coisas humanas, os idealistas conseguem sempre o triunfo de um materialismo brutal. E isto por uma razão muito simples: este divino se evapora e sobra para sua pátria, o céu, e só o brutal permanece realmente sobre a terra” (BAKUNIN, *Deus e o Estado*, p. 41).

instituições da desigualdade; estabeleci a igualdade econômica e social de todos, e, sobre esta base, elevar-se-á a liberdade, a moralidade, a humanidade solidária de todos."²⁶

Referências

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Cortez, 1988.

²⁶ BAKUNIN, *Deus e o Estado*, pp. 46-47.

SOBRE O AUTOR

Felipe Klein Gussoli

Doutorando em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Direito Econômico e Desenvolvimento pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Especialista em Direito Administrativo pelo Instituto de Direito Romeu Felipe Bacellar. E-mail: gussoli@hotmail.com.



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: i wanna be anarchy

A AN-ARQUIA QUE VEM: FRAGMENTOS PARA UM DICIONÁRIO DE POLÍTICA RADICAL*

Lluís Pla Vargas  [0000-0002-4889-5224](https://orcid.org/0000-0002-4889-5224)

Universitat de Barcelona (Espanha)

Tradução por Andityas Soares de Moura Costa Matos

 [0000-0003-4249-4320](https://orcid.org/0000-0003-4249-4320)

Universidade Federal de Minas Gerais

Resenha de:

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem: fragmentos para um dicionário de política radical*. Prólogo de Roberto Esposito. São Paulo: sobinfluencia, 2022.

Como citar: VARGAS, Lluís Pla. A an-arquia que vem: fragmentos para um dicionário de política radical. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e45866, jan./jun. 2023.



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

* Resenha originalmente publicada na revista internacional de filosofia política Las Torres de Lucca, v. 12, n. 2, Universidad Complutense de Madrid, pp. 303–305, 2023 e aqui traduzida ao português por Andityas Soares de Moura Costa Matos.

O novo livro de Andityas Matos discute a urgente necessidade de renovar ou substituir o nosso vocabulário político. Essa abordagem é motivada pelo que no livro se chama de *dicionarização da política*. Segundo Matos, são duas as causas da crise da política ocidental contemporânea: por um lado, sua redução a uma série de categorias fechadas, hierárquicas, jurídicas e propositalmente carentes de historicidade e, por outro lado, o fato de que o velho dicionário deixa de fora aquilo é mais importante: a compreensão de que o poder político não pode se fundamentar de maneira autêntica. Desse modo, a forma com que opera a dicionarização dos conceitos políticos, fixando-os e enclausurando-os, não só os converte em letra morta, mas também desvia a investigação – sem que se possa descartar que o faça de forma politicamente interessada – da questão relativa ao inalcançável fundamento do poder político.

Como enfrentar criticamente essa situação? Uma filosofia política crítica pode opor à dicionarização da política uma dicionarização alternativa, tanto no que diz respeito à forma quanto ao conteúdo. Matos se dedica a essa tarefa, apresentando um dicionário político diferente, a serviço de uma política radical, conformado não por definições cristalinas, mas por reflexões fragmentárias. Desdobra-se assim um glossário em que ressoam ecos de Walter Benjamin, Jacques Rancière, Toni Negri e Giorgio Agamben. A composição de Matos, que articula pares de conceitos, se distancia da obsessão pela legitimidade e se aproxima, ao contrário, das ideias de poder como potência e de democracia radical. No entanto, o autor nos avisa que esses fragmentos para uma democracia radical, tendo em vista sua ênfase na negatividade, anunciam um projeto de emancipação que nunca poderá ser concluído. Na introdução ao volume, Matos já é conclusivo acerca do modo em que ambas as questões estão conectadas: "Pensar politicamente significa pensar um fundamento sempre ausente e por isso mesmo recusar o gesto grandiloquente do dicionário, preparando no máximo uma introdução a um que jamais virá à luz" (p. 14).

A principal dificuldade na criação de um dicionário alternativo é que se deve partir, gostemos ou não, do velho léxico. Para contornar essa dificuldade, Matos decide usar a estratégia de São Paulo exposta na *Carta aos Coríntios*, que Giorgio Agamben mencionou em alguns de seus recentes trabalhos.¹ São Paulo indicou que os cristãos precisam admitir que vivem em um mundo terreno, mas sem se apegarem excessivamente a ele, já que tanto o mundo quanto os seus conteúdos são fugazes. Ele sugere que o consequente é viver no mundo, ainda que se orientando para as coisas eternas. A tradução dessa estratégia por parte de Matos consiste em recolher os termos do velho dicionário para desconstruí-los, *usá-los como se não os usássemos*, sendo consciente a todo momento de que "tudo é arranjo humano, tudo é ato de uma potência que jamais se esgota; tudo é provisório e precário e por isso mesmo pode – e neste "pode" está todo o sentido verbo-nominal de *poder*, de política – ser diferente." (p. 21).

Matos quer apresentar a democracia como uma autêntica *an-arquia*, ou seja, como um espaço de constante exercício do poder desinstituinte. Essa caracterização pretende demonstrar que, diferentemente do resto das formas ou técnicas de governo, a democracia, entendida em seu sentido específico, não precisa de fundamentação. Mais ainda: precisamente devido à sua ausência de fundamento, por se tratar da maior expressão do *indizível da política*, a democracia é a única forma que justifica a si mesma. "*An-arquia* – afirma – é o nome e a verdade da democracia, é o verbete que substitui a

¹ Por exemplo, em AGAMBEN, *El uso de los cuerpos*.

obediência em nosso inexistente dicionário de filosofia radical, e revela [...] a radical ausência de fundamento que torna democrático o poder" (p. 26). E é a experiência da anarquia, a de uma *potentia* que não é *potestas*, como poderia ter dito Spinoza, a única que pode acumular razões práticas contra a ordem do velho dicionário político e a favor de uma vida política mais plena, radical e livre.

No primeiro capítulo de seu livro, Matos se distancia do discurso hegemônico da biopolítica inspirada em Foucault enquanto examina com inquietação as alternativas da tanatopolítica de Agamben e da necropolítica de Mbembe. As razões para tanto são claras. Tanto na tese de Foucault sobre um poder que cuida da vida e contribui para reproduzi-la, quanto nas de Agamben e Mbembe, que focalizam a relação entre poder e morte, destaca-se o mesmo esquema conceitual: "o primado da obra e da produção" (p. 44). Insatisfeito, Matos reivindica a transformação da biopolítica em biopotência. Segundo entende, esta não apenas pode reconectar a vida e a política com o utópico, mas também contribuir para superar as sinistras experiências sobre as quais teorizaram Agamben e Mbembe: "a biopotência – assegura – pode abrir espaços para um poder *da* vida no lugar de um poder *sobre* a vida, ou seja, um *bíos* que não se reduz ao poder e que não se declina sob o jugo das categorias da *pólis* e de seu dicionário de política" (pp. 46-47).

Os capítulos "Comunidade e comando" e "Povo e democracia", e também, em certo sentido, "Estado de exceção e desobediência civil", exploram de diversos modos as possibilidades de uma ontologia social do comum capaz de transcender tanto a ordem socioeconômica do capitalismo quanto a política identitária do Estado de Direito moderno. Em ambos os casos, se frisa que a separação é o meio privilegiado no qual o poder se desenvolve. Sem separação não há hierarquia nem, portanto, poder. Uma vez mais é o pensamento de Agamben que aqui oferece a chave. Em *Estado de exceção. Homo sacer II*, o pensador italiano sublinhou o caráter crucial da cisão entre ser e práxis para compreender o desenvolvimento da filosofia ocidental. Em paralelo, Agamben também indicava que a separação afeta a estrutura do poder, já que só se pode falar de governo quando se produz uma relação entre dois níveis de atividade do poder: o geral e o particular ou, caso se prefira, o do reino e o do governo, o poder fundante e o fundamentado. Nisso consiste, segundo Agamben, a *máquina bipolar do governo*, o modo específico e hierárquico com que se configurou o poder no Ocidente. Inicialmente se apoiando nessa tese, na sequência Matos se esforça para superá-la. O desafio filosófico que ele propõe em seu trabalho consiste em reunir em uma unidade adequada aos tempos atuais tudo aquilo que a máquina bipolar do Ocidente segregou ou, com outras palavras, trata-se de pensar uma filosofia radical, ou seja, uma filosofia "na qual ser e práxis, pensar e fazer, discussão e decisão integram uma única realidade" (pp. 56-57).

O tipo de trabalho filosófico que surge daí é crítico, negativo. Para caracterizá-lo de algum modo, se adapta à maneira por meio da qual o historiador, na perspectiva de Walter Benjamin, deve trabalhar com o passado: atualizando-o, convertendo-o em algo imanente ao presente e, assim, em algo iminente. A proposta de Matos se substancia em uma espécie de ativismo anti-hierárquico que aceita a abertura que surge da *potentia*, admitindo a eficácia política do poder desinstituinte. Na medida em que a hierarquia pretende ocultar o poder real – que não é outra coisa senão violência – mediante a multiplicação dos intermediários, uma posição autenticamente anárquica deve operar simbolicamente da mesma maneira que a dinamite dos anarquistas. Tal consistiria, segundo Matos, "na fusão da base com o ápice da pirâmide hierárquica, fazendo-a

implodir com sua própria lógica para dar forma a um conjunto de singularidades que não se perca nas infinitas mediações do poder" (p. 75)

Em consonância com essas teses, o enfoque de Matos sobre o povo da democracia constrói uma ponte algo instável entre perspectivas teóricas contemporâneas – Mouffe, Laclau e Deleuze – e a prática da antiga democracia grega que permitia, e exaltava, a alternância nas posições de comando e obediência. O conceito em disputa inicial é o de identidade dos membros do povo. Matos não nega as identidades. Ao contrário, frisa que são o ponto de partida das lutas sociais. No entanto, sustenta que, no horizonte de uma democracia radical, faz-se necessário assumir o devir e a transformação das identidades em singularidades. Contudo, não parece que o autor seja consistente em todo momento ao usar tal terminologia, pois, inopinadamente, sua proposta avança conservando as noções de identidade e de sujeito:

Considero a identidade democrática a partir de um horizonte de sentidos em continua construção e expansão, que põe e depõe os sujeitos de modo constante, partindo da constatação da impermanência, da conflitividade e da precariedade de todas as coisas humanas, em especial das identidades, que nunca são identificáveis entre si de modo substancial e por isso não podem conformar um sistema geral de reconhecimentos (p. 118).

A proposta de democracia radical de Matos também mantém o sujeito, ainda que seja com minúscula e advertindo sobre sua condição "paradoxal", dado que só pode ser compreendido como "um constante ponto de encontro e de fuga traduzido nos dois processos que a tradição política ocidental separou: governar (*árkhein*) e ser governado (*árkhestai*)" (p. 120). Mas o fim dessa separação, além de dar lugar a alguém politicamente distinto, também pode gerar uma configuração politicamente nova, pois uma democracia radical se verifica mediante o desaparecimento dessa divisão de papéis políticos, ou seja, como uma "anulação das condições de mando, [...] como auto-organização [...] – daqueles que não têm qualidades especiais – força física, carisma religioso, poder econômico, tradição familiar etc. – para governar" (p. 121).

O livro prossegue com um longo diálogo, mais ou menos tenso, com Carl Schmitt, que Matos já estabeleceu em textos anteriores. Assim, no sexto capítulo, são expostas algumas teses do jurista alemão para mostrar suas inconsistências ou sua falta de atualidade. Em *Legalidade e legitimidade*, Schmitt disse que a duração é a única característica que separa a lei normal e a medida excepcional. Todavia, no panorama político contemporâneo e, em particular, nos regimes que Sheldon Wolin chamou de totalitarismo invertido,² nos encontramos com ordenamentos em que a lei foi substituída pela sua exceção e nos quais, portanto, a exceção da lei, que deveria ser algo provisório, se transformou em permanente. O eixo do governo é uma lei de exceção, não uma lei que possa ter exceções. Assistimos então "à perda de todo sentido coletivo do social" (p. 159), uma situação na qual "o direito passa a comparecer à realidade enquanto mera relação factual de força, visto não ser possível, sob a exceção permanente, a criação de narrativas sociais minimamente voltadas para horizontes normativos" (p. 159).

Ora, se a exceção se converteu em lei, então é possível desobedecê-la, possibilidade que não se daria apenas se fosse constituída uma exceção da lei, um momento de suspensão da mesma. Com base nesse deslocamento se justifica que, do

² Cf. SHELSON, *Democracia S. A.*

lado oposto do sintagma "lei de exceção", possa aparecer o sintagma "desobediência civil". Entretanto, é preciso evitar a versão tradicional dessa noção, geralmente apresentada como meio de supressão da lei injusta, como mecanismo cidadão para a correção do direito e, em última instância, como dispositivo que, no fundo, contribui para sustentar o poder. Matos afirma com uma contundência talvez excessiva, sem deixar margem à dialética, que os princípios da desobediência civil, que é pública, horizontal e pacífica, não podem ser derivados de "um sistema nômico-proprietário que em seu desenvolvimento histórico tem sido separador, hierárquico e violento" (p. 177). Assim, ele está mais interessado em reivindicar uma noção alternativa e substancialmente mais potente de desobediência civil, entendida como "um ponto de encontro entre o poder constituinte e o [...] poder desinstituinte, com o que, longe de secretamente sustentar a exceção, pode vir a desativá-la" (p. 164).

A partir da articulação entre desobediência civil e poder desinstituinte, Matos propõe uma aposta propositiva mínima que, apesar de seu carácter débil e impressionista, ainda assim se mostra problemática. Sua tese de fundo é que a prática da desobediência civil – pública, horizontal e pacífica – pode dissolver uma institucionalidade regressiva e, com a mesma operação, originar outra muito mais radicalmente democrática. A desinstitucionalização possibilitada pela desobediência civil é crucial para "a constante reafirmação da perenidade do poder constituinte, comparecendo como uma importante – mas não única – via de luta para a constituição de direitos-que-vêm verdadeiramente democráticos e não calcados no *nómos* proprietário e violento" (pp. 175-176). Embora o autor já tenha esclarecido anteriormente que a desinstituição deve ser pensada em seus próprios termos e não só como um momento lógico necessário para futuras coagulações do poder constituído, a verdade é que, em geral, sua reflexão contempla com muito mais frequência essa dialética entre poder desinstituinte e poder constituinte expressa na última citação.

De qualquer forma, esse processo poderia ser atravessado por várias dificuldades distintas. Tratando-se de uma transição que se efetivaria a partir da aplicação de um ordenamento jurídico a outro distinto pela via da transformação do direito e da estrutura da dominação política, e na medida em que se deva respeitar os interesses e os direitos adquiridos dos quadros administrativos correspondentes, não se poderia descartar uma desvalorização de seu potencial explosivo e um resultado final que talvez tivesse a ver mais com a reforma do que com a revolução. Caso a transição fosse levada a cabo por meio de lideranças políticas fortes e alternativas, um perigo distinto ameaçaria o processo, que poderia acabar sendo cooptado por dirigentes carismáticos ou populistas, desembocando finalmente, como se comprovou em certos momentos históricos, em regimes burocráticos ou até autoritários. De fato, para além das teses filosóficas, algumas das ações concretas que Matos sugere, como a greve geral dos serviços públicos, o não pagamento de impostos e taxas, a ocupação permanente e pacífica das sedes do poder constituído, a abstenção eleitoral massiva etc. (cf. p. 180), poderiam incorrer nesses dois riscos: o de uma desestabilização que não conduziria à desejada liberação e que ocasionaria, ao contrário, uma reação furiosa dos poderes fáticos, e o de uma mobilização da população que se limitaria a estar à disposição de demagogos e líderes populistas. O texto de Matos é inspirador e rico em nuances sociológicas, políticas e jurídicas. Mas sua aposta propositiva talvez requeira um desenvolvimento filosófico mais pormenorizado e uma atenção mais vigilante a suas consequências nos âmbitos social, político e institucional. Também seria possível exigir-lhe uma maior concretude.

Finalmente, é necessário mencionar uma curiosa sintonia entre o primeiro verbete desse dicionário alternativo, que trata da muerte e da linguagem, e a coda com que se encerra o volume: as teses para Ravachol. No primeiro texto, Matos expõe a ideia de que a morte pode ser entendida como a expulsão definitiva da linguagem; no segundo, a ilustra com a descrição da execução do anarquista Ravachol na prisão de Montbrison em 1892. No relato que se recolhe da execução, as testemunhas declararam que o condenado conseguiu dizer “Viva a re...” antes que a guilhotina lhe cortasse a cabeça, mas nunca se pôde saber se seu grito pretendia exaltar a república ou a revolução. Espero que me desculpem a ironia... Como a morte é a expulsão definitiva da linguagem, também ficamos sem saber se Ravachol se dispunha a elogiar a reforma.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos: homo sacer IV*. Valencia: Pre-textos, 2018.

WOLIN, Sheldon S. *Democracia S. A.: la democracia dirigida y la paradoja del totalitarismo invertido*. Madrid: Katz, 2008.

SOBRE OS AUTORES

Lluís Pla Vargas

Professor na *Universitat de Barcelona* (Espanha). E-mail: lluisplavargas@ub.edu.

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Pós-doutorado pela Universidade de Barcelona. E-mail: vergiliopublius@hotmail.com.

CORPO-VOZ QUE É CORPO-ESCRITA

BODY-VOICE THAT IS BODY-WRITING

Luísa Consentino de Araújo  [0000-0002-0553-0495](https://orcid.org/0000-0002-0553-0495)
Universidade Federal de Minas Gerais

Como citar: ARAÚJO, Luísa Consentino de. Corpo-voz que é corpo-escrita. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46174, jan./jun. 2023.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0*.



"[...]"

amasso o silêncio
e no farfalhar do meio som
solto o grito do grito do grito
e encontro a fala anterior,
aquela que, emudecida,
conservou a voz e os sentidos
nos labirintos da lembrança"

Conceição Evaristo

A voz de minha bisavó
A voz de minha avó
A voz de minha mãe
A minha voz

"[...]"

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem - o hoje - o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade"

Conceição Evaristo

"A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória."

"[...]
A noite não adormecerá
jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede
de nossa milenar resistência"

Conceição Evaristo



SOBRE A AUTORA

Luísa Consentino de Araújo

Mestranda em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG/PAPG. Membro do Grupo de Pesquisa Direito e Literatura: um olhar para as questões humanas e sociais a partir da Literatura - LEGENTES (PUC Minas - CNPq). Membro da Rede Brasileira de Direito e Literatura - RDL. E-mail: consentinoluisa@gmail.com.

