

# O

VOLUME 5  
NÚMERO 2  
JUL./DEZ.  
2024

PARA UMA  
CRÍTICA DA

RAZÃO  
(DE)COLONIAL

{DES}  
revista de  
TPO  
pensamento  
ÇOS  
radical

Financiamento

  
FAPEMIG

SABERES  
AMERÍNDIOS

RAZAÃO

SINGULARIDADE

*pensamento  
decolonial*

RACISMO DE

*o uno e o múltiplo*

*epistemologias do Sul*

COLONIALIDADE

DO PODER

*virada decolonial*

IRRACIONALIDADE  
PÓS-COLONIAL

EPISTEMOLOGIAS

ESTADO

DE  
DIREITO  
DO  
TRABALHO  
E  
INTRODUÇÃO  
AO  
ESTUDO  
DO  
DIREITO

universalismo

VOLUME 5  
NÚMERO 2  
JUL./DEZ.  
2024

(DESTROÇOS)  
revista de pensamento radical

ISSN 2763-518X

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

**Organização do dossiê:** Andityas Matos e Thaísa Lemos

**Editoração técnico-científica:** Antonio Lopes e Fransuelen Silva

**Revisão de texto:** Rivera Soluções em Comunicação

**Projeto gráfico e diagramação:** Thiago Santos

**Bolsistas:** Bernardo Cirino, Lucas Moura e Luísa Matheus

**DOI da Edição:** <https://doi.org/10.53981/destroos.v5i2>

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

**Apoio institucional:** Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito (DIT), Faculdade de Direito da UFMG



Financiamento: **FAPEMIG**

Departamento de Direito do Trabalho e  
Introdução ao Estudo do Direito (DIT)  
Faculdade de Direito e Ciências do Estado  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro  
Edifício Vilas Boas, 9º andar  
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil  
E-mail: [destrococos@direito.ufmg.br](mailto:destrococos@direito.ufmg.br)

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional da Universidade Federal de Minas Gerais*.

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

# EQUIPE EDITORIAL

## **Editor-chefe**

Andityas Soares de Moura Costa Matos

## **Editoras de seção**

Ana Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Fransuelen Geremias Silva

Jailane Devaroop Pereira Matos

Joyce Karine de Sá Souza

Luísa Côrtes Grego

Thaísa Maria Rocha Lemos

Thiago César Carvalho dos Santos

# CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes	Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Bélgica
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 Agüero	Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil
Edson Luis de Almeida Teles	Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Elettra Stimilli	Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália
Fabian Ludueña Romandini	Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Felipe Araújo Castro	Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil
Flávia Souza Máximo Pereira	Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil
Francis Garcia Collado	Universitat de Girona, Girona, Espanha
Frédéric Neyrat	Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América
Giuseppe Mario Cocco	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
Igor Campos Viana	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jailane Devaroop Pereira Matos	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jonnefer Francisco Barbosa	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil
Joyce Karine de Sá Souza	Nova Faculdade, Contagem, Brasil
Júlia Ávila Franzoni	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Júlia Otero dos Santos	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Laura Bazzicalupo	Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
Marcelo Maciel Ramos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Márcio Alessandro Neman do Nascimento	Universidade Federal de Rondonópolis, Rondonópolis, 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
Tháísa Maria Rocha Lemos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 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**

**Tháisa Maria Rocha Lemos**

Decolonizar o decolonialismo: notas para uma tra(d)ição não-dialética

## Dossiê especial

02

**Alexander Motta de Lima Ruas**

Traçando vários planos pra poder contra-atacar: racismo de Estado, genocídio e proibicionismo

03

**Andréa Máris Campos Guerra**

Psicanálise Severina

04

**Bruno dos Santos Joaquim**

Decolonizar o pensamento decolonial: críticas teóricas mais ao sul do Sul global

05

**Erick Quintas Corrêa**

O anticolonialismo internacionalista dos situacionistas

06

**Fabricio Pereira da Silva**

**Lucca Fantuzzi**

Um diálogo inesperado? quando o ubuntu encontra Rawls

07

**Jéssica Antunes Figueiredo**

**Plínio Régis Baima de Almeida**

**Daniel Robson Cavalcante Barbosa Gueiros**

A jurisdição constitucional difusa como instrumento de emancipação do sistema previdenciário brasileiro: uma análise crítica sob a ótica do pensamento decolonial

08

**Leif Grunewald**

O um e o múltiplo da Metafísica postos à prova pelo xamã ameríndio

09

**Lucas Bitencourt Fortes**

**Daniela Ripoll**

Decolonialidade e contravisualidade no cinema de horror negro brasileiro: uma análise a partir de Gênesis 22 (1999) de Jeferson De

10

**Robert Beshara**

Critique of Postcolonial Unreason

## Artigos

11

**Lethícia Severo**

Corpo-inço como conceito de resistência: relações entre gênero, performatividade e monstrosidade em Butler e Preciado

12

**Maria Isabel Puente Gallegos**

Iusfeminismo y subversión legal: el derecho al mal como respuesta al patriarcadonormativo

13

**Ricardo Martins Spindola Diniz**

Constituição, fé, e ondas de rádio: reocupação, religião e o conjunto retórico do Tribunal Constitucional Federal Alemão (1951-1952) / Constitutional waves of faith: reoccupation, religion and the rhetorical ensemble of the Bundesverfassungsgericht (1951-1952)

## Entrevistas

14

**José Antonio Abreu Colombri**

A divulgação dos estudos históricos contemporâneos na era digital (formatos textuais e audiovisuais): entrevista a Paolo Raspadori

## Resenhas

15

**Simón Royo Hernández**

Sobre la anarquía que viene: un comentario-diálogo con el libro homónimo de Andityas Matos

## Produções artísticas

16

**Fernando Fábio Fiorese Furtado**

Europa, a velha

17

**Ibtisam M. Abujad**

**Tradução por Bernardo Andrade Antoniazzi Cirino**

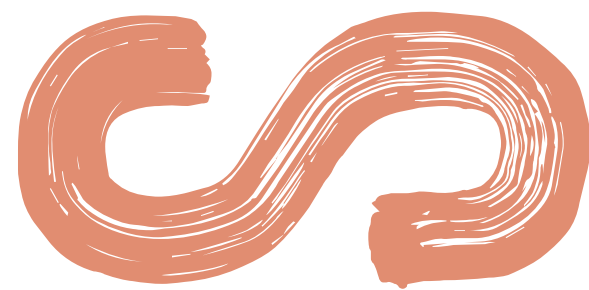
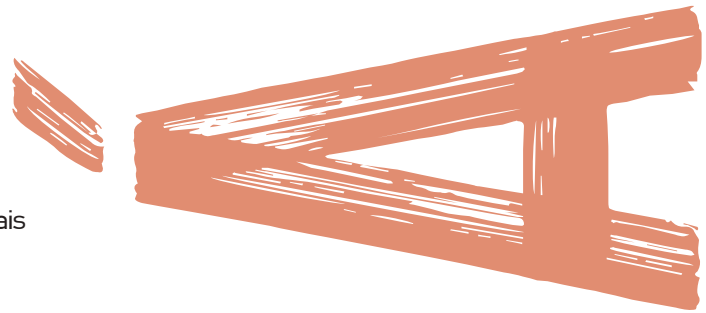
Read a Poem for Gaza/Leia um poema por Gaza

18

**Luciano José Alvarenga**

Cântico às Serras

## Regras de submissão





# DECOLONIZAR O DECOLONIALISMO: NOTAS PARA UMA TRA(D)IÇÃO NÃO-DIALÉTICA

Andityas Soares de Moura Costa Matos  
Thaísa Maria Rocha Lemos

A ideia de “virada decolonial” foi cunhada para se referir à posição insurgente de singularidades que, cientes de que as significações erigidas pelo colonialismo europeu não podem ser confinadas dentro dos seus estritos limites temporais (final do século XV até meados do século XX, já na sua forma imperialista), passaram a colocar em xeque os modos de domínio que continuam a grassar em nossos “Estados independentes com sociedades coloniais” sob a forma de colonialidades do ser, do poder e do saber, envolvendo, portanto, dinâmicas ontológicas, políticas e epistemológicas que não são redutíveis a rótulos confortáveis tais como aqueles da “ideologia”, do “subdesenvolvimento” e do “sentido da história”.

A partir da denúncia da complexa rede das hierarquias capitalistas, raciais e de gênero geradas pelo colonialismo, que tem no Estado a sua forma-política, a formulação teórica desenvolvida pelos pensadores decoloniais conquistou uma posição de destaque no âmbito acadêmico. No entanto, grande parte desses autores, apesar de apontarem a necessidade de se “escovar a contrapelo” a história oficial escrita sob o ponto de vista dos usurpadores de Abya Ayala, apresentam uma postura ambivalente, uma vez que parecerem afiançar a possibilidade de que as mesmas estruturas institucionais criadoras e reprodutoras de formas de dominação, subalternização e desumanização inerentes à colonialidade possam se converter, por meio de uma decolonização, no seu exato oposto. Ademais, é perceptível a tentativa de se criar uma identidade fixa decolonial, que funcionando como uma espécie de “selo de qualidade”, separe o pensamento *bom* do *mau*, relegando toda a tradição filosófica do Ocidente a uma espécie de limbo, como se ela fosse intrinsecamente negativa e não pudesse ser usada de outras formas.

Nesse sentido, é interessante perceber que no mesmo movimento em que se denuncia – e aqui, devido à brevidade exigida de um editorial, tomamos como exemplo apenas as exposições de Ramon Grosfoguel – a maneira como categorias teóricas, políticas, econômicas e jurídicas ocidentais serviram à incorporação da colonialidade do poder no nível das estruturas nacionais-estatais, se afirma também a possibilidade de ressignificar o Estado, a democracia e o direito a partir de perspectivas ameríndias, tais como a aymara ou a tojolabal, por exemplo.<sup>1</sup>

Não se trata de afirmar a impossibilidade de tal “ressignificação” apenas porque o substrato dessas categorias é ocidental. Neste ponto seguimos Aimé Césaire, que em sua carta de desligamento do Partido Comunista Francês pontuou a necessidade não de uma pura e simples negação de tais construtos, exigindo-se, ao contrário, uma aplicação contextualizada e marcada pelo cuidado de perceber o que de fato seria compatível com as situacionalidade e as perspectivas de sujeitos coloniais.<sup>2</sup> Segundo entendemos, é preciso tomar consciência da impossibilidade de subversão da maquinaria política ocidental em seu próprio campo. Afinal, estamos inseridos em uma realidade na qual ninguém com o mínimo senso crítico ousaria negar que opera um dispositivo que captura as vidas de singularidades marcadas pela colonialidade do ser apenas para incluí-las no âmbito da proteção do ordenamento jurídico para serem por ele abandonadas. Tal relação de abandono – característica do estado de exceção –, por meio da qual a lei se aplica desaplicando-se, longe de decorrer de um mal

<sup>1</sup> GROSFOGUEL, *Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel*.

<sup>2</sup> CÉSAIRE, *Lettre de démission du PCF*.



funcionamento das instituições ou da traição a algum de seus pressupostos basilares, constitui-se enquanto a “raiz ontológica de todo poder político”<sup>3</sup> separado.

Dessa forma, a tentativa de erigir o novo dentro dos códigos hermenêuticos, normativos e institucionais fornecidos pelos asfixiantes quadros do pensamento moderno, liberal e colonial se revela, de partida, como uma empresa condenada ao fracasso. Isso ocorre porque, por estar inserida no mesmo círculo de poder ao qual procura se contrapor, tal tentativa acaba por perpetuá-lo, se configurando, portanto, como sua contraparte e sua força motriz, na medida em que a sempre renovada concessão de novos e melhores direitos tendem a aplacar qualquer insurgência real contra a ordem estabelecida, garantindo assim a perpetuação do sistema. Audre Lorde já havia percebido essa dinâmica de captura do destituído pelo instituído em 1979, ao afirmar que “as ferramentas do mestre não irão dismantelar a casa do mestre. Elas podem nos permitir temporariamente ganhar dele em seu jogo, mas elas nunca vão nos possibilitar uma mudança genuína”.<sup>4</sup>

Reconhecemos a importância dos conceitos e estratégias criadas pelo pensamento decolonial na medida em que, em sua função mediadora, permitam perceber a complexidade dos fenômenos que se pretende compreender. No entanto – talvez buscando se precaver contra acusações de “extrativismo epistêmico” –, muitas vezes os autores decoloniais se recusam ao desafio de “pensar outramente”, ou seja, pensar com e a partir de outras mentes, o que, por certo, permitiria a introdução de novas possibilidades de imaginação política, abandonando assim os limites extremamente subjetivados pelas estruturas estatais e legais de cariz liberal que tendem a ser pressupostas como horizonte inamovível. Nesse sentido, frente ao desafio de inventar uma nova política, Grosfoguel reconhece a dificuldade de se criar algo que não carregue em si a colonialidade do poder.<sup>5</sup> No entanto, a dificuldade em se criar tal política não nos exime da responsabilidade de desenvolvê-la. Ao contrário do afirmado pelo teórico porto-riquenho, para quem a decolonialidade não é um projeto de retorno ao passado, mas uma iniciativa do presente tendo em vista o futuro, apostamos em outro tipo de relação com a memória histórica que, contra o contínuo cortejo triunfal dos vencedores, cita no presente as lutas passadas dos vencidos da história, na linha da aposta de Walter Benjamin, que nos fala acerca da necessidade de um “salto de tigre” em direção ao passado para dali se apropriar da tradição dos oprimidos e, tendo em vista o futuro, nela se inspirar para interromper a catástrofe presente.

Contra essa “memória frouxa” que muitas vezes se infiltra despercebida no discurso decolonial, a lição benjaminiana oferece como fundamento da ação política a autoconsciência histórica, possível apenas a partir da compreensão e da rememoração no presente das experiências passadas. Afinal, não seria sensato, em um mundo que envelhece a cada dia, agir como a eterna criança que, a cada novo amanhecer, deseja recomeçar tudo do zero.<sup>6</sup> Todavia, se não nos convém começar tudo de novo, também não nos é possível “ressignificar” as estruturas estatais e liberais que diuturnamente nos violentam por meio de simples adaptações cosméticas de filosofias políticas ameríndias. O estatismo liberal e o pensamento ameríndio são experiências políticas imiscíveis e que contrastam tão completamente que não podem pertencer ao mundo da contradição dialética – sempre chamada a gerar novas sínteses conectivas –, mas apenas ao das disjunções exclusivas. Afinal, quais conexões poderiam ser tramadas entre o pavoroso palavrório jurídico-teológico do léxico político ocidental e as perspectivas políticas ameríndias que, em grande parte, sob uma óptica não antropocêntrica, buscam constituir uma vida em comum a partir da recusa de qualquer autoridade, secular ou divina, apostando na horizontalidade sempre conflituosa, jamais dialética, entre as singularidades, sejam elas humanas, divinas, animais,

---

<sup>3</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 55.

<sup>4</sup> LORDE, *Irmãs outsider*, p.137.

<sup>5</sup> GROSGOUEL, *Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel*.

<sup>6</sup> BENJAMIN, *GS IV.2*, p. 819.

vegetais ou minerais – e ar e água e tudo que existe? Frente a esse aparente apego de alguns teóricos decoloniais à servidão, faz-se pertinente reproduzir os questionamentos de Ailton Krenak: “Quando a gente vai entender que os Estados nacionais já se desmancharam, que a velha ideia dessas [instituições] já estava falida na origem? Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade? Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária”.<sup>7</sup>

Frantz Fanon conclamava seus “camaradas” da luta revolucionária de libertação argelina (1954-1962) a não pagarem tributo à Europa por meio da criação de Estados, instituições e sociedades que nela se inspirassem, aduzindo lucidamente que a humanidade esperava deles algo para além de um “mimetismo nauseabundo”, o que explicita sua percepção da necessidade de uma completa desinstituição do arcabouço institucional.<sup>8</sup> Apesar de não contarmos com esquemas e modelos prontos diversos daqueles legados pelo colonialismo, acreditamos que essa falta de “imaginação política” para conceber projetos políticos outros poderia ser rompida caso os teóricos decoloniais implementassem aquilo que, recorrentemente, acusam a produção intelectual ocidental de não fazer: considerar as experiências ameríndias e afrodiáspóricas como formas potentes de agenciamentos político.

No documentário de 1983 intitulado *Quando as montanhas tremem*, filmado nas montanhas de Ixcán na Guatemala, os ameríndios quiches, então vítimas de uma cruzada genocida capitaneada pelo exército do país, explicavam a perseguição que seu povo sofria da seguinte forma: “Nos matam porque trabalhamos juntos, comemos juntos, vivemos juntos, sonhamos juntos”. Nada mais acertado, uma vez que sob a óptica do regime capitalista, consolidado e mundializado a partir da colonialidade/modernidade europeia, as práticas comunitárias que não separam as singularidades de si mesmas e de outras singularidades não humanas são necessariamente culturas inimigas. Afinal, elas contradizem a unicidade do regime de indivíduos estanques em si mesmos e desafiam as categorias jurídico-político-econômicas que buscam se apresentar como alternativa única, mostrando que outros mundos são possíveis.

Apesar da opressão, do saque e do abandono, a “tradição dos oprimidos” nesta parte do mundo respondeu historicamente à “política como trabalho de morte” institucional por meio da conjuração de uma “política da vida” que, ao recusar a dicotomia ontológica de matriz ocidental entre cultura e natureza, constituía e constitui comunidades no sentido pleno da palavra. Nelas, por meio de expansões e deserções subjetivas, a vida é feita – e não apenas a vida humana – sob o signo do comum. Nesse sentido, tal tradição se configura, como bem aduz Eduardo Viveiros de Castro, como um exemplo de “resistência” secular a uma guerra para “desexisti-la”.<sup>9</sup> No entanto, presos a análises epistemológicas limitadas, subserviências teórico-acadêmicas e medos reformistas, muitos autores pretensamente decoloniais não trazem à baila as tradições subalternas que acreditamos ser semelhantes às sementes de trigo apresentadas por Walter Benjamin em *O narrador*. Apesar de terem ficado presas por milhares de anos em câmaras herméticas nas pirâmides do Egito, elas não perderam sua potência germinativa.<sup>10</sup>

No entanto, não é despropositada a normalização do não conhecimento dessas tradições e a despossessão desse nosso passado, afinal, como nos lembra Eduardo Galeano, “para que ignoremos o que podemos ser, oculta-se e mente-se sobre o que fomos”.<sup>11</sup> A partir dessa constatação, a questão central que se põe é: Que ameaça ao poder constituído poderia emanar das tradições ameríndias e afrodiáspóricas das Américas? Em outras palavras: Por que as experiências de tais singularidades,

---

<sup>7</sup> KRENAK, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 8.

<sup>8</sup> FANON, *Os condenados da terra*.

<sup>9</sup> VIVEIROS DE CASTRO, *Os involuntários da pátria*.

<sup>10</sup> BENJAMIN, *Magia e técnica, arte e política*.

<sup>11</sup> GALEANO, *Nosotros decimos no*, p. 78.

apesar de vítimas de séculos de violência, ainda intimidam os detentores do poder, dando ensejo à sua sanha genocida?

É importante não perdemos de vista como a separação das singularidades e do poder constitui uma operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administráveis por meio da sua subordinação a um poder coercitivo, o que, conforme nos lembra Pierre Clastres, integra a essência do poder político separado da sociedade. Em seu estudo clássico sobre as comunidades ameríndias, Clastres destacou a maneira como essas sociedades recorrentemente tidas como primitivas em virtude da ausência de Estado não podiam ser encaradas sob o prisma da incompletude, pois não se tratava, na verdade, de “sociedades *sem* Estado”, mas de “sociedades *contra* o Estado”, ou seja, sociedades que se constituíam a partir da recusa de um poder coercitivo e separado dos seus membros porque nele percebiam uma relação de comando-obediência que conduziria inexoravelmente a uma divisão social entre dominantes e dominados.<sup>12</sup>

Se passássemos a levar a sério a tradição daqueles que violentamente foram constituídos enquanto sujeitos coloniais – e a escolha do termo “sujeito” aqui não é fortuita – e a celebrar a tradição dos vencidos e não a dos vencedores, poderíamos nos aproximar, por exemplo, do pensamento selvagem dos Guarani, que entendiam que o Mal, a fonte de infelicidade terrena, surgiria a partir da constituição do Uno. Acostumados que estamos aos constructos institucionais dos vencedores, pode soar estranho a maneira como, ao contrário do Bem, as promessas de promoção de segurança por meio da subordinação a um poder autônomo e não compartilhado são encaradas pelos Guarani, que hoje subsistem no Paraguai, como a hipóstase do Um, o triunfo do Estado e, por conseguinte, do Mal. Frente a uma possível concentração de poder pelos chefes – que deveriam deter apenas um “poder impotente” –, os guaranis se colocavam em movimento para fugirem do Mal, em um deslocamento migratório que era capaz de congregiar a diversidade múltipla das tribos que, em comum, buscavam evitar a conversão dos chefes em soberanos capazes de impor normas coercitivamente ao todo social.<sup>13</sup>

Dessa forma, entendemos que essa política da busca do Bem – sem qualquer sentido metafísico-moral, evidentemente – que propugna a evasão diante de qualquer forma de poder separado que busque atomizar o corpo social e constituir o uno a partir da supressão do múltiplo, desvela o elemento propriamente comum dessas sociedades que, essencialmente igualitárias, se (des)constituíam sem cessar por meio do livre trânsito entre as fronteiras do eu que, caso rememoradas, nos abriam possibilidades de rompimento do isolamento individualista que caracteriza nossa sociedade e que, codificando e fixando as singularidades em indivíduos, transforma a potencialidade em ato e a plasticidade subjetiva em rigidez identitária.

Frente a tais tradições marginalizadas – inclusive por parte do pensamento que se propugna decolonial – e que escapam à “imitação caricatural” de instituições alienígenas que reproduzimos por meio de nossa “servidão voluntária”, entendemos que a tarefa político-teórica em suspenso continua sendo, tal como afirmava Walter Benjamin, consagrar a construção histórico-filosófica à memória dos sem nome,<sup>14</sup> cientes de que o categórico da lembrança não significa apenas que o passado deva voltar à memória por meio da sua reescritura. O que as batalhas daqueles cujos modos de viver, pensar e fazer detinham a potencialidade de desinstituir os ativos fundadores e mantenedores da colonialidade inerente à nossa ordem instituída exige de nós é se tornarem, novamente e de algum modo, possíveis. É com esse objetivo que os artigos contidos neste dossiê temático visam contribuir.

Para tanto, buscamos privilegiar trabalhos que, diferentemente da corrente prática acadêmica, não se esqueçam que a crítica ao “totalitarismo epistêmico” ocidental não se encerra em si mesma, haja

---

<sup>12</sup> CLASTRES, *A sociedade contra o estado*.

<sup>13</sup> CLASTRES, *A sociedade contra o estado*.

<sup>14</sup> BENJAMIN, *G. S. I*, p. 1241.

vista que contém argumentos propositivos que nos convidam a estabelecer um diálogo crítico entre diversos projetos epistemológicos, em uma postura que se afasta dos fundamentalismos, perniciosos tanto na sua versão eurocêntrica quanto em sua faceta de “populismo epistêmico” – que parte do pressuposto de que o conhecimento produzido por singularidades subalternizadas seja, de partida e sem qualquer crítica, um conhecimento contestatório.

Nesse sentido, este dossiê congrega trabalhos que, aceitando a premissa de que a massiva importação acrítica de teorias pensadas em e para outras realidades histórico/sociais nos fez herdeiros de uma prática epistemológica submissa e reticente, assumem o desafio da “desobediência epistêmica”, que não pretende levar a cabo uma negação pura e simples de todo o aparato teórico europeu, e sim dele fazer um uso estratégico. Dessa forma, a proposição aqui é de reunião de artigos que visem somar na conjugação de esforços para a descolonização do conhecimento, os quais, por meio de uma aplicabilidade contextualizada e marcada pelo cuidado de perceber qual alcance teórico é de fato compatível com saberes outros, provenientes das situações e de perspectivas de sujeitos coloniais, logram o feito de não recair tanto em um “universalismo desencarnado” quanto em um “provincianismo amuralhado” em si mesmo.

## Referências

---

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Eds. Hermann Schweppenhäuser, Rolf Tiedemann e Tillman Rexroth. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras*, n. 65, Belo Horizonte, 2017, pp. 1-9.

CESAIRE, Aimé. *Lettre de démission du PCF à Maurice Thorez*, le 24 octobre 1956. Zist, 01 jul. 2023. Disponível em: <https://www.zist.co/2023/07/01/lettre-de-demission-du-pcf-daime-cesaire-a-maurice-thorez-le-24-octobre-1956/>. Acesso em 25/01/25.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

GROSGOQUEL, Ramón. Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos. Entrevista de Ramón Grosfoguel realizada por Doris Lamus Canavate. *Revista Tabula Rasa*, n. 7, 2007. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-7/grosfoguel.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2025.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LORDE, Audre. *Irmãs outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2019.

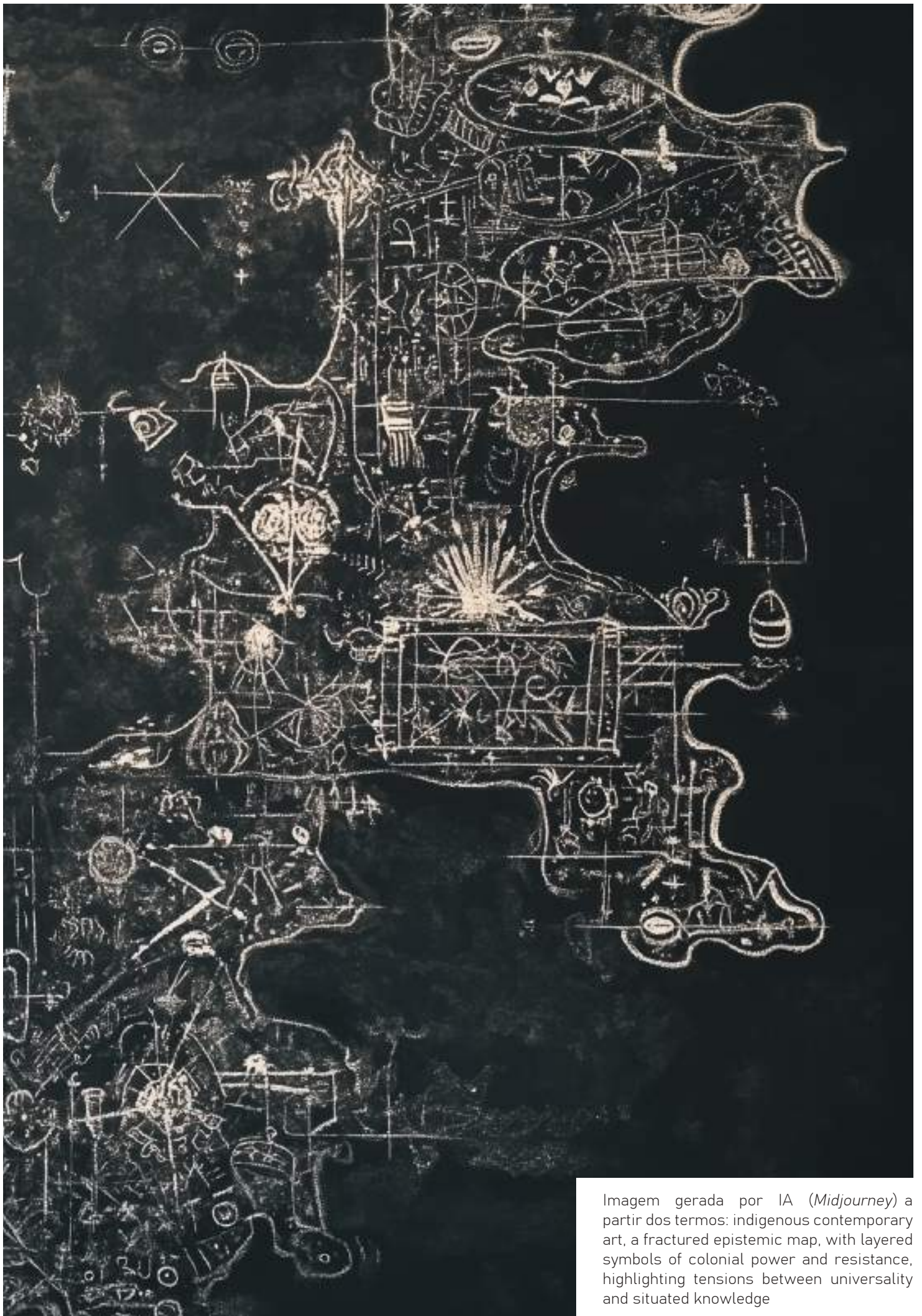


Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: indigenous contemporary art, a fractured epistemic map, with layered symbols of colonial power and resistance, highlighting tensions between universality and situated knowledge

# TRAÇANDO VÁRIOS PLANOS PRA PODER CONTRA-ATACAR: RACISMO DE ESTADO, GENOCÍDIO E PROIBICIONISMO

Alexander Motta de Lima Ruas  0009-0005-5715-2843  
Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

## Resumo

O presente artigo visa demonstrar como o racismo brasileiro para além do que já conhecemos como estrutural ou o que o Direito entende como crime, está articulado a diversas políticas colonialistas de suporte ao capitalismo, que culmina promovendo no seu fronte urbano o genocídio negro por meio da guerra às drogas, e no campo o indígena por meio das disputas de terra. Usando autores como Fanon, Malcolm X, Achille Mbembe, Audre Lorde e artistas como Don L e Baiana System, o escrito pretende discutir também os temas da violência e contra-ataque, como modos de resistência e militância frente à branquitude e as elites político-econômicas que sustentam a política de aniquilação da população negra.

## Palavras-chave

Genocídio negro, proibicionismo, racismo de Estado, violência.

## DRAWING UP SEVERAL PLANS TO COUNTERATTACK: STATE RACISM, GENOCIDE AND PROHIBITIONISM

## Abstract

This article aims to demonstrate how Brazilian racism, beyond what we know either as structural or what the Law understands as a crime, is linked to various colonialist policies to support capitalism, which culminates in promoting black genocide on its urban front through war on drugs, and the indigen in the countryside through land disputes. Using authors such as Fanon, Malcolm X, Achille Mbembe, Audre Lorde and artists as Don L and Baiana System, the writing also intends to discuss violence and counterattack, as forms of resistance and militancy in the face of whiteness and the political-economic elites that support the policy of annihilation of the black population.

## Keywords

Black genocide, proibicionism, state racism, violence.

Submetido em: 31/08/2024  
Aceito em: 11/11/2024

Como citar: RUAS, Alexander Motta de Lima. Traçando vários planos pra poder contra-atacar: racismo de Estado, genocídio e proibicionismo. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54331, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

(DES)TROÇOS

*"Sua sorte é que quero só muito  
Vocês tava fodidos se eu quisesse o justo"<sup>1</sup>*

## **Introdução: o genocídio da população negra - uma estratégia brasileira**

---

Na Argentina, no período da escravidão, entraram 6 milhões de africanos. Em 1778, a Argentina tinha 30% da população de africanos e afrodescendentes, população preta que foi escravizada, assim como no Brasil. Já no censo de 1887, a porcentagem de afroargentinos caiu de 30% para 1,8%. No Uruguai, em 1852, negros representavam 8,8% da população.

O decaimento do número de pessoas deu-se devido ao envio dessa população para guerras que já se sabiam perdidas, sem condições de batalha justa, como a guerra dos espanhóis contra os ingleses, no século XVIII, na Argentina. Já no século XIX, no processo de independência em 1816, negros formavam as companhias exclusivas de negros, chamados de batalhões de libertos, onde, numa promessa de liberdade, ocupavam as posições mais perigosas, e acabavam morrendo. Em outras palavras, o branqueamento populacional deu-se principalmente através da entrega dos corpos à morte, em uma nítida estratégia necropolítica, além da miscigenação e da política de deixar morrer pela febre amarela em 1871.

Ao contrário de outros países que exterminaram a população negra através da convocação à guerra, aqui no Brasil criou-se uma guerra para exterminá-los: a guerra às drogas. Assim, por mais que o alibi utilizado pelo Estado seja o discurso da saúde pública no que toca ao uso das substâncias psicoativas, na prática, o assunto é tratado como de segurança pública, tendo como saldo uma guerra que mata mais do que o próprio uso das substâncias que se persegue.

Hoje sabemos que o índice de jovens negros mortos e presos pela polícia tem estreita relação com o tráfico e o uso de drogas, principalmente a maconha.

### **1. Estatísticas do genocídio: enegrecendo os dados**

---

Por volta de 1750, no interior da Angola, país africano que teve o maior número de pessoas escravizadas que chegaram ao Brasil, teve 90% da sua população dizimada. Em 1830, cerca de 80% de todos os escravizados que chegavam ao Brasil tinham como origem a região da Costa da Angola. Ainda na África, cerca de 45% das pessoas negras morriam no trajeto entre as zonas de captura e o litoral, de onde saíam os tumbeiros - navios conhecidos como tumbas flutuantes pelo alto índice de mortalidade de africanos - que atravessaram o oceano Atlântico. Entre 10 e 15% dos que eram capturados morriam à espera do embarque; dentre os sobreviventes que embarcavam nos navios 10% morriam na travessia, e ao desembarcar no Brasil, mais 5% perdiam a vida no processo de venda e transporte para as minas ou lavouras do interior. Ao fim do terceiro ano de cativeiro, 15% morriam em terras brasileiras.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *AURI sacra fames*, por Don L, com participação de Tasha & Tracie.

<sup>2</sup> Gomes, *Escravidão*, p. 36.

Morria-se de disenteria, febre amarela, varíola, escorbuto, muitos suicidavam-se, além de banzo - nome africano para a apatia e tristeza que tomavam os corpos negros na diáspora forçada.<sup>3</sup> Miller<sup>4</sup> indica que em números absolutos ao longo de 350 anos de tráfico negreiro, entre 23 e 24 milhões de pessoas foram capturadas em todo o continente africano, destas, entre 11 e 12 milhões teriam morrido antes de sair da África. Aproximadamente 12,5 milhões de cativos foram despachados para travessia, sendo o total de mortos nesse processo cerca de 1,8 milhões de pessoas, chegando à América 10,7 milhões de pessoas.<sup>5</sup> Apenas 9 milhões de africanos sobreviveram aos três primeiros anos de escravidão no novo continente.

Destes, o Brasil recebeu 5 milhões de africanos cativos, 40% do total embarcado, fazendo do Brasil o país com maior número de pessoas oriundas da África, assim como o segundo maior país com população negra no mundo, atrás apenas da Nigéria.<sup>6</sup>

Segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), há 20,6 milhões de pessoas no Brasil que se autodeclaram pretas, e 92,1 milhões de pessoas pardas, totalizando 112,7 milhões de pessoas afrodescendentes no Brasil.<sup>7</sup> Apesar do alto número, as estatísticas de mortalidade, encarceramento, manicomialização e violência policial dessa população são altíssimas.

Segundo os dados do *Atlas da violência* publicado em 2023 pelo Instituto de Pesquisa Economia Aplicada (Ipea), 8 de cada 10 pessoas mortas no Brasil eram negras.<sup>8</sup> Das 77.847 vítimas no Brasil no ano de 2021, 36.922 eram negras, isso equivale a 77,1% dos mortos. Dentre os Estados com maiores taxas de homicídios de negros, destaca-se o Amapá (60,7), Bahia (55,7) e Rio Grande do Norte (48,9).

Segundo o boletim *Pele alvo: a bala não erra o negro* da Rede de Observatórios, no Rio de Janeiro em 2022, o número de mortes de pessoas negras decorrentes de intervenção do Estado é de 1042 de um total de 1330 vítimas.<sup>9</sup> Na Bahia, que fica em primeiro lugar nesse ranking, das 1465 mortes totais, 1121 são de pessoas negras.

De acordo com os dados da cartilha *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros* elaborada pelo Ministério da Saúde, o índice de suicídio entre jovens e adolescentes negros na faixa de 10 a 29 anos é 45% maior do que entre brancos.<sup>10</sup> Traduzindo em números absolutos, em 2016 a cada 100 suicídios em adolescentes e jovens brancos, ocorreram 145 suicídios entre negros, sendo os jovens do sexo masculino entre 10 e 19 anos a faixa de maior vulnerabilidade. A cartilha aponta que o racismo institucional, preconceito, rejeição e discriminação racial são fatores de risco que vulnerabilizam os jovens.

Apesar da realidade de vitimização dos policiais ser muito heterogênea no Brasil, segundo o *Anuário brasileiro de segurança pública* de 2023, 161 policiais civis e militares foram assassinados no Brasil, destes, 67,3% são homens negros,<sup>11</sup> entretanto, estes dados não refletem a totalidade das ocorrências, uma vez que os estados do Rio de Janeiro e

---

<sup>3</sup> Gomes, *Escravidão*, p. 40.

<sup>4</sup> Miller, *Way of death*, p. 45.

<sup>5</sup> Gomes, *Escravidão*, p. 37.

<sup>6</sup> Gomes, *Escravidão*, p. 19.

<sup>7</sup> IBGE, *Censo demográfico 2022*.

<sup>8</sup> IPEA, *Atlas da violência 2023*, p. 34.

<sup>9</sup> Rede de Observatórios da Segurança, *Pele Alvo*, p. 8.

<sup>10</sup> BRASIL, Ministério da Saúde. *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros de 2012 a 2016*, p. 6.

<sup>11</sup> Fórum Brasileiro de Segurança Pública, *18º anuário brasileiro de segurança pública*, p. 32.



Amazonas, não disponibilizaram suas estatísticas de vitimização policial. Assim, a polícia que mata mais negros do que brancos, também é a polícia que tem mais negros como vítimas, ainda que eles não sejam maioria na corporação. Não podemos esquecer que os corpos negros mortos na guerra ao tráfico, fazem parte da máquina capitalística do Estado de moer negros e pobres a partir do proibicionismo. É a mesma lógica que também mata policial negro e pobre.

No mesmo anuário de segurança pública, notamos que atualmente existem no Brasil 832.295 pessoas privadas de liberdade, destas 68,2%, ou seja 444.033 são negras, assim como tal população é mais exposta à criminalidade,<sup>12</sup> e segundo Gomes<sup>13</sup> é a maioria absoluta entre os habitantes de bairros sem saneamento, luz, segurança, saúde e educação. Do total de mulheres mortas durante o parto, 68,2% delas são negras, assim como recaí sobre elas o maior índice de violência obstétrica, incluindo negligência, omissão, violência psicológica, ameaças, tratamento hostil, humilhação, violência física e sexual. De acordo com Silva e Santos<sup>14</sup> no que diz respeito ao mapa da fome, entre 53% e 60% da população brasileira que sofre de insegurança alimentar é negra.

Segundo dados da pesquisa *A distância que nos une - Um retrato das desigualdades brasileiras* da ONG britânica Oxfam, caso a desigualdade social continue diminuindo, apenas em 2089, será possível alcançar a equiparação salarial entre negros e brancos no Brasil.<sup>15</sup> Em 2015, brancos ganhavam em média o dobro do que os negros, e 67% dos negros estão incluídos na faixa dos que recebem até 1,5 salários mínimos; a crise e o desemprego atingem com mais força a população negra, sendo 21,4% de desempregados em 2023, frente a 6,8% entre pessoas brancas. Em 2022, 500 trabalhadores foram resgatados no Brasil em lavouras de cana-de-açúcar, produção de carvão vegetal, cultivo de alho e criação de bovinos para corte em condições análogas à escravidão, sendo que 84% deles são pessoas negras, presas, com documentos retidos ou sem direitos trabalhistas.

Sobre a relação entre profissão e herança escravagista, o Brasil tem a maior população de empregadas domésticas do mundo - 7 milhões de pessoas segundo os dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sendo 65% delas mulheres negras.<sup>16</sup> Segundo Gomes,<sup>17</sup> nas quinhentas maiores empresas brasileiras, somente 4,7% dos postos de direção e 6,3% dos cargos de gerências são ocupados por pessoas negras. Em profissões como engenharia, pilotos de aeronaves, professores de medicina, veterinários e advogados, a média de ocupação de pessoas brancas é de 90%. Segundo os dados do INEP do ano de 2022, o Brasil tem 234.778 professores atuando no ensino superior, sendo apenas 58.000 deles pessoas negras, equivalendo a 24,7% do total.

De acordo com o *Relatório de População em situação de rua* do governo federal, no ano de 2022, 68% da população em situação de ruas cadastrada no CadÚnico do governo é negra, assim como 69% das notificações de maus tratos e violência registradas no Sistema de Informação de Agravos de notificação (SINAN) é contra pessoas negras

---

<sup>12</sup> Fórum Brasileiro de Segurança Pública, *18º anuário brasileiro de segurança pública*, p. 10.

<sup>13</sup> Gomes, *Escravidão*, p. 36.

<sup>14</sup> Silva et al., *A cor e o sexo da fome*, p. 6.

<sup>15</sup> Oxfam Brasil, *A distância que nos une*, p. 56.

<sup>16</sup> Observatório da Diversidade e da Igualdade de Oportunidades no Trabalho, *Raça e interseccionalidade*, p. 3.

<sup>17</sup> Gomes, *Escravidão*, p. 20

em situação de rua.<sup>18</sup> Dados do *Relatório nacional sobre Tráfico de Pessoas* indica que 72% das vítimas do tráfico de pessoas é negra.<sup>19</sup>

Uma leitura ingênua ou implicada com uma produção acrítica poderia fazer a análise desses dados entendendo-os como mera casualidade ou então como apenas fruto do racismo brasileiro, o que já seria muito. Apontamos aqui para outro lugar já fundamentado: o genocídio de Estado enquanto política de eliminação dessas populações. A estratégia brasileira está ativa, e tem na guerra, nos confrontos e na articulação entre *biopolítica* - fazer viver e deixar morrer - e *necropolítica* - fazer morrer - grandes vitórias como observamos nos dados acima.

O conceito de necropolítica foi desenvolvido pelo pensador camaronês Achille Mbembe em seu ensaio *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de exceção, política da morte* (2003), trazendo à reflexão que o conceito de biopolítica é insuficiente quando tratamos da realidade negra nos países colonizados. Enquanto a biopolítica diz sobre a gerência da vida das pessoas no contexto europeu, a necropolítica pode ser entendida como um projeto que visa matar determinados corpos, tendo o racismo como agente regulador da decisão de quem deve morrer e quem pode viver. Assim, o racismo opera como identificador do inimigo comum da sociedade e a necropolítica como a estratégia para aniquilá-lo. Destruindo o inimigo e a violência que dele emana, tal tática se torna aceita pelo corpo social como uma política de segurança legítima.

Isso faz com que as relações de colonialidade e as discussões étnico-raciais no Brasil sejam prioritárias frente a quaisquer outras questões. Colocar esses dados em análise, somado às experiências concretas de pessoas negras, cartografar a colonialidade e estabelecer políticas reparatórias/facilitar processos de revolução popular precisam ser o foco das produções científicas hoje. Invisibilizar a situação racial, escolhendo não falar dela, é um modo de participar da continuidade das necropolíticas.

## 2. A motivação principal

---

As estatísticas acima, velhas companheiras da militância negra, evidenciam que o racismo existe, contrariando o mito da democracia racial;<sup>20</sup> porém é preciso ir além dos dados e entender mais profundamente como o racismo se entranha, engana e se disfarça na sociedade brasileira.

A história do racismo em nosso território encontra-se ancorada na desumanização do negro, reduzindo-o ao estado de objeto, como forma de justificar o processo de escravização que foi responsável pela consolidação do capitalismo. Isso ocorreu a partir de um tripé epistemológico que envolveu a igreja, a filosofia e a ciência; cada área dessa retirou das pessoas seus marcadores ontológicos que os caracterizam como humanos. A igreja postulou a crença de que pessoas negras não tinham alma, e que por isso a conversão católica poderia lhes resgatar a condição humana. A filosofia cartesiana desenvolveu a ideia de que pessoas negras não possuem pensamento,

---

<sup>18</sup> Brasil, *Relatório de População em situação de rua*, p. 12.

<sup>19</sup> Brasil, *Relatório nacional sobre tráfico de pessoas: dados de 2017 a 2020*, p. 39.

<sup>20</sup> Tal mito criado na passagem do século XIX para o XX principalmente pela elite intelectual do país, defendia a ideia de que negros e brancos viviam harmoniosamente e em condições de igualdade de existência no Brasil. Nessa perspectiva, não havia racismo, repressão do Estado ou obstrução do progresso da vida negra, sendo o próprio negro o único responsável por seu possível fracasso.

reduzindo-as a corpos-objetos, e a ciência mais tarde produziu a tese de que pessoas negras não haviam evoluído à condição de seres humanos, estando ainda na classe dos primatas.

Todos esses saberes ao longo dos séculos foram se solidificando, ao passo que no século XIX, o racismo científico estava consolidado, tendo no darwinismo social, na eugenia e no fardo do homem branco, as teses centrais do neocolonialismo.

O racismo pode ser definido como a criação de uma estrutura de políticas econômicas, políticas públicas, de relações institucionais, internacionais, interpessoais, de produção científica, que se utiliza do argumento da inferioridade étnico-racial como álibi para garantir a organização da nossa sociedade, manter o exercício de poder entre poucos e preservar a ordem econômico-social. Tal criação desdobra-se desde a discriminação, preconceito, injúria, impedimentos sociais, vulnerabilidade econômica, epistemicídio, modos de pensar a vida e os outros, até o racismo estrutural e o nanoracismo; entretanto essas modalidades são resultantes da política que organiza socioeconomicamente o mundo moderno. O racismo é um projeto que deu certo por meio da escravidão; ele foi feito meticulosamente para dar certo. Ele é um labirinto muito bem pensado para nos impedir de sair dele.

O racismo pode ser dividido em dois sistemas: o microssistema racista, de cunho étnico-racial, que engloba o racismo estrutural, a injúria, a promoção do auto-ódio, dentre outras práticas interpessoais que impedem, constrangem, achacam e aviltam as pessoas negras, e o macrossistema racista, de origem multidimensional, que explica a constante violência executada pelo Estado e outras instituições de suporte ao capitalismo, produzindo o genocídio, epistemicídio, apagamento cultural, a guerra ao tráfico, repressão/opressão, produção da imobilidade social, políticas de não-reparação, a necropolítica e a continuação da colonialidade.

Nesse sentido, é insuficiente o marcador da cor da pele para explicar o atual projeto genocida da população negra, pois ele não é puramente eugenista - como as teorias do século XIX pregavam - e tinham como objetivo o embranquecimento populacional. Hoje estamos diante de uma política de silenciamento que ocorre nas minúcias: apropria-se da cultura que serve ao capitalismo, ao passo que deslegitima a ancestralidade, criminaliza as religiões, os hábitos, depaupera a relação com a vida e com a comunidade, fazendo a manutenção da lógica colonial de que ainda são objetos, desmontando nessas pessoas seus potenciais críticos e de luta. Criaram a mitologia da democracia racial e negação do racismo, como forma de incutir o pensamento da eliminação das diferenças, quando na verdade a política é de eliminação da negritude.

A marca fundamental do ódio e da eliminação das pessoas negras é pelo potencial problema que elas carregam. Quanto mais tempo de vida, mais possibilidade de articulação, aquilombamento, proliferação da consciência racial e de classe, maior chance de resistência e desejo de reparação. Ou seja, a branquitude está em xeque sempre que houver um negro vivo. Ele pode sempre espalhar-se, e com ele carregar a vontade e oportunidade de vingar-se, retomar, destituir, insurgir-se. O genocídio negro tem como objetivo paralisar ou reduzir esse processo. Por isso a figura do capitão do mato se repete em cada esquina: o negro dócil, que ajuda a recapturar e converter, o pastor preto que doutrina os corpos usando terno e gravata - simbolicamente significando uma associação entre as igrejas, as empresas e o capitalismo, a polícia negra que mais mata e mais morre, o político negro que é contra as cotas e políticas de reparação, o ex-presidente da Fundação Palmares, negro, que afirma que não há racismo no Brasil, e que

pessoas negras são vitimistas, dentre muitas outras figuras que representam a perpetuação desse mecanismo.

Não é todo corpo negro que é igualmente visto pelo Estado como disponível ao ataque. Existem corpos mais vulneráveis, que atizam, provocam um potencial de perigo e desestabilização das relações de poder. São corpos que possuem maior chance de desafiar o Estado, corpos negros mais subversivos que outros, não docilizados pela igreja ou pelo sistema.

Todos são negros e perigosos, mas os mais pacíficos e resignados, os menos retintos, os que obedecem a cartilha, os que se recolhem, os que oram em casa ao invés de ir aos bailes funks, os cristãos, os vestidos de acordo com os signos da branquitude, os que jogam o jogo do lado do Estado têm menos chance de sofrer ataques letais, embora sejam considerados ainda como indesejáveis. Indesejáveis também por conta da paranoia branca de que uma hora o contra-ataque chegará.

O mito da democracia racial é um modo de promover a falsa ideia de que na sociedade brasileira somos todos iguais e o racismo não existe, portanto, se assim for, não somos inimigos, não estamos de lados opostos, pois somos iguais. Tal mito objetiva criar uma falsa política da amizade, de modo a deixar resignada a pessoa negra, que não vai à luta, e mais ainda, promove nela a desmobilização e crítica acerca da luta antirracista pois ela entende o branco colonizador – que ganha mil rostos diferentes – como seu aliado, e não como produtor da sua desgraça.

Entretanto, o perigo político para o Estado de uma população achacada/tensionada por ele é enorme, e há medo no ar: medo de revanche, fazendo com que o racismo de Estado<sup>21</sup> seja uma estratégia estrutural de controle social que visa o enfraquecimento psicossocial e coletivo da população negra. O Estado e o poder vivem nessa corda bamba, pois quanto mais eles oprimem com medo da retaliação, mais cria-se munição para que em algum momento sejam destruídos ou enfraquecidos, mas com a população negra extenuada pelo racismo e pelas condições de vida acachapantes, o contra-ataque fica cada vez mais distante do horizonte, reforçando a tensão racial e o racismo em todos os níveis, pois em time que está ganhando não se mexe.

O poder colonial sempre precisou lidar com o quilombo se insurgindo, com a subversão e revoltas contra o poder, daí a constante necessidade de repressão. As revoltas coloniais nativistas tinham por característica a luta por transformações sociais que eram diretamente ligadas à colonização. Como veremos mais à frente, muitos indígenas foram mortos por varíola ou dizimados por armas de fogo. Hoje, a disputa de terras atualiza essa realidade colonial nos contextos rurais/do interior, assim como a guerra ao tráfico o faz no contexto urbano, fazendo com que a política de extermínio se estabeleça como política de Estado desde a colonização.

O inimigo da sociedade brasileira – o bandido, o traficante, o funkeiro, a macumbeira, a maconheira – têm cor. O racismo ganha um contorno mais refinado: a cor é insuficiente para explicar o ódio, mas é ela quem identifica quem deve morrer. O macrossistema racista afere pela cor, mas a justificativa da política genocida é pelo potencial de dano que uma revolução negra pode causar.

---

<sup>21</sup> O conceito de racismo de Estado foi criado por Michel Foucault na década de 70 quando o autor estudava a articulação entre biopolítica e governamentalidade. Para ele, a Modernidade e a criação do Estado Moderno utilizaram-se do homicídio e do racismo como estratégias de exercício de poder sobre as populações colonizadas.

### 3. Tráfico e capitalismo: objetificação e morte

---

Entendemos através da literatura que corpos negros foram oficialmente tidos como objetos que podiam ser usados, manipulados, vendidos, açotados, estuprados, humilhados, mortos, catequizados... A ideia de objeto é perpetuada hoje sobre os corpos negros, corpos estes que não só podem, como devem ser mortos, capturados, presos, torturados, sexualizados e vulnerabilizados. Não é que toda a sociedade verbalize isso, mas esses corpos são politicamente os mais possíveis de fazê-lo. Eles sofrem a descarga de violência mais letal que acompanha a espécie e funda a sociedade ocidental. Tudo incide sobre estes de modo mais impactante e mortífero, sem assustar a ninguém. Fica autorizado que estes estão lá para isso; essa é a reencenação cínica do modo de operação do passado colonial. Quando um jovem em conflito com a lei, apreendido com maconha, está no Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE); quando a criança morre atingida por bala perdida; quando o assaltante é amarrado no poste e é chicoteado por justiceiros brancos; quando um guarda-chuva é "confundido" com fuzil e mata-se o artista indo trabalhar; quando um dançarino negro é baleado na laje de casa; quando pede-se para queimar as mãos de uma criança negra depois do furto de um chocolate no mercado; quando a polícia enforca, sufoca um homem negro suspeito... em todos esses casos e mais em milhões de outros, repete-se a cena colonial alegando-se que é um caso isolado. Tráfico e furto; os dois principais crimes no Brasil trazem à cena a guerra às drogas e o colonialismo, que foi o precursor que permitiu a existência do capitalismo.

A ligação entre tráfico de substâncias psicoativas tornadas ilícitas, capitalismo, produção de subjetivação, racismo, genocídio, e colonialismo é indissociável. O tráfico, mesmo tendo no seu corpo de trabalho uma maioria de pessoas negras periféricas, e muitas vezes críticas ao sistema, não está fora do capitalismo e das relações de colonialidade.

É através da ostentação que muitas vezes o negro favelado consegue se afirmar: ter poder, branquear, possuir - fazendo com que essa diferenciação o coloque em um outro lugar social. Essa captura capitalístico-colonial se utiliza do racismo e da pauperização para alavancar as vendas e produzir desejo. É a cultura de ostentação presente atualmente no tráfico e em muitas favelas que faz girar a roda da desigualdade social e do genocídio do Estado. Se tráfico é sinônimo de dinheiro e poder, o desejo de ir para o tráfico é produzido. Nenhum operador do tráfico oferece o corpo ao sacrifício à toa; é no tráfico que se consegue o prestígio e reconhecimento que nunca se havia experimentado até então. É lugar de destaque e de poder, ainda que não se saiba o tamanho preciso do imenso alvo carregado no corpo que será atingido pela bala do Estado.

Esse tensionamento não se trata de alienar o tráfico do jogo, ou moralizar, colocando apenas o Estado como responsável e o tráfico como vítima. A relação é complexa, e é na micropolítica que conseguimos ver racismo e capitalismo agindo. É no funk ostentação, no trap e nas políticas cognitivas que atuam na favela, que a ligação sujeito-capital tenta fazer emergir o lugar de sujeito no negro através dos objetos que compra. É através dos objetos que consome, que muitas pessoas negras e faveladas paulatinamente deslocadas desse lugar de pessoa, alimentam-se. É através do poder de compra, que aparece o consumidor, e assim, emerge junto a noção de sujeito, daquele que deve ser visto. É aqui que vemos a perversidade da colonialidade: todos precisam consumir.

É o tráfico que produz mobilidade social, e é o tráfico que é alvo do genocídio de Estado. Aquele que até então era objeto, torna-se sujeito a partir do momento que pode ter objetos, pode comprar, diferenciar-se, ou então, objetificar pessoas, principalmente outras mulheres negras. Quanto mais sozinhos, angustiados, com medo, subjetivamente vazios, com a vida desprovida de sentido, mais todos iremos comprar, e isso incide de maneira muito mais terrível em pessoas negras, que já achacadas por todo o processo de colonização que não cessa de se capilarizar, permanecem sendo vulnerabilizadas. Para Lucas Veiga, "a preocupação dos capital-colonizadores contemporâneos está menos em explorar territórios geográficos e mais em colonizar territórios existenciais".<sup>22</sup> Com a colonização e o imperialismo europeu estabilizados no século XX, a conservação do capitalismo se dá pela produção de processos de subjetivação que sustentam o consumo e toda a manutenção do sistema. Com o neoliberalismo - estratégia criada para salvar o capitalismo do fracasso - produz-se a ideia de um sujeito livre que ascenderá socialmente caso dedique-se à produtividade e ao ideal meritocrático: só ganha, quem muito faz, obviamente gerando para o sistema mais lucro, pagando muito pouco.

Nesse balaio, precisamos de uma maior nitidez no posicionamento, pois por um lado temos a necessidade e o discurso da reparação social e redistribuição de renda, mas por outro, ao fazê-lo, sem repensar o sistema e criticá-lo, é possível que os ideais brancos sejam automaticamente assumidos como desejo, uma vez que os processos de subjetivação capitalísticos incidem sobre corpos negros fazendo-os reproduzir as lógicas consumistas.

Assim, o próprio ideal de sucesso almejado, muitas vezes representado por pessoas negras que ascenderam socialmente por meio de atividades que as deixam famosas, advém de uma ideia de vida bem sucedida que espelha os valores do colonizador branco e do capitalismo - haja vista o que o trap e o rap norte-americano, por exemplo, produzem em termos de estilo de vida desejados - fazendo com que a representatividade negra funcione como uma mola de propagação neoliberal que endossa o sistema capitalista. O discurso da representatividade invisibiliza pessoas pauperizadas que nada se beneficiam da fama de pessoas negras em ascensão, bem como glamouriza a vida negra, eivada de valores brancos. A representatividade negra de rappers, artistas e jogadores de futebol, por exemplo, servem como marketing para o consumismo de jovens negros, pobres e favelados que, ao almejarem uma vida como a deles, não desejam apenas mobilidade social, mas ostentação, fetichização de marca de roupas, fomentando disputa entre pessoas negras, instaurando a meritocracia: "se você se esforçar, você pode ter".

Na canção "Acelerando" de Orochi, um *trapper* brasileiro que agencia artistas como Oruam, Chefin e Poze, aparece fortemente a síntese disso que estamos analisando

Acelerando pela estrada/Semanas longe de casa/Estúdio e casas lotadas/Amo muito essa vida cara/Tipo um barco que não naufraga/A chama que não se apaga/Revolta que não se cala/Soldado que vence a guerra com a última bala/Apertando o cinto, aumentando o volume, aproveita a viagem/A fuga nas mágoa junto com as safada na hidromassagem/O mal dos humano é julgar o carteiro esquecendo o valor da mensagem/Eu só peço a Deus muita paz e saúde e mais um pouco de malandragem/Acorda pra cuspir, menor/Que a vida é uma só, e ninguém quer viver no sufoco: Tentando lutar contra os meus demônio/O foda é que a vida passa num sopro/Eu quero o que o mundo tem de melhor/Não me importo se vai ser perigoso/Juro que é difícil se controlar/Com tanto poder e dinheiro, tão louco/Sexo,

<sup>22</sup> Veiga, *Clínica do impossível*, p. 107.

drogas, luzes, flashes: Maconha, dinheiro, bebidas, mulheres/Acelerando pela estrada atrás do money.<sup>23</sup>

Nesse sentido, ser um *trapper* – do inglês caçador – simboliza de certa maneira aderir ao lugar do colonizador. Ao invés de sustentar que o processo de libertação se dê por meio do contra-ataque, destruição e destituição da colonialidade/colonizador, o *trapper* ama e deseja ser, ter poder e esbanjar como ele. Muitas vezes o que o *trapper* caça é os seus iguais, evidenciando uma experiência profunda de auto-ódio que é fruto do racismo e da pobreza. A perspectiva de liberdade viria da habitação do lugar do colonizador, ser como ele, deixando de ser quem tem sido, tentando apagar a sua história e seus demônios que são frutos do próprio processo de colonialidade. Assim, o olhar que muitos negros têm sobre a vida branca revelam desejo:

(...) é um olhar de luxúria, de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a mulher do colono, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disso, pois quando lhe surpreende o olhar evasivo, constata amargamente, ainda que em estado de alerta: "Eles querem tomar o nosso lugar". É verdade: não há um único colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono.<sup>24</sup>

Como pode a favela vencer, se ela ainda permanece sendo o principal alvo do Estado? Como dizer que a favela venceu, se o tráfico criminalizado é alvo não pelo que vende, mas por quem vende? Não se pode dizer que a favela venceu, se quem venceu não volta à favela para partilhar o que ganhou. O paradigma hegemônico é individualista, e não coletivo. No contexto do feminismo negro, Audre Lorde explicita: "Não sou livre enquanto qualquer outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras sejam diferentes das minhas. E não sou livre enquanto uma pessoa de cor permanecer acorrentada".<sup>25</sup>

O principal alicerce para o surgimento e consolidação do capitalismo foi a escravidão e o colonialismo, entendendo que o tráfico negreiro não aconteceu apenas pela exploração da mão de obra, mas foi grandemente uma exploração de tecnologia e de conhecimento. O que transformou o norte global em um suposto case de sucesso não foi a superioridade, inteligência para finanças, o desenvolvimento de tecnologia, a revolução industrial, e uma política econômica perspicaz como quer supor a história eurocêntrica, mas precisamente o colonialismo, o imperialismo, a escravidão e a exploração territorial do sul global. Assim, o que funda a geopolítica e a mitologia moderna em todos os níveis é o racismo; é ele que abre a possibilidade de subalternizar pessoas e reinos que viviam de maneira complexa e completa há milênios, e que em muito superava várias tecnologias europeias. É que o racismo embaralha as fronteiras, tenta apagar os saberes, e permanece tentando matar quem sobreviveu ao açoite e ao estupro. Assim como a escravidão não foi um acidente, mas uma estratégia de enriquecimento, a política genocida contra a população negra não é um acaso, mas um cálculo bem pensado.

O racismo é um dos principais sustentáculos do capitalismo, tornando-se assim, para além de estrutural, estruturante da sociedade moderna. É ele a política que organiza tudo, e não há como existir capitalismo sem racismo. Para Lucas Veiga, "sendo o racismo

<sup>23</sup> ACELERANDO, por Orochi.

<sup>24</sup> Fanon, *Os condenados da terra*, p. 36.

<sup>25</sup> Lorde, *Irmã outsider*, p. 166.

engrenagem do capitalismo, este vai operar de modo a perpetuá-lo, visto que o fim do racismo, levaria ao fim do próprio capitalismo como o conhecemos na atualidade”.<sup>26</sup>

Abdias do Nascimento na década de 70 já denunciava essa ligação, e propunha que a vida aquilombada e a revolução negra têm como princípio não reproduzir as tramas do sistema capitalista que necessariamente produzirão segregação, desigualdade social, má distribuição de renda e racismo. Para Abdias do Nascimento,

(...) cabe mais uma vez insistir: não nos interessa a proposta de uma adaptação aos moldes da sociedade capitalista e de classes. Esta não é a solução que devemos aceitar como se fosse um mandamento inelutável. Confiamos na idoneidade mental do negro, e acreditamos na reinvenção de nós mesmos e de nossa história. Reinvenção de um caminho afro-brasileiro de vida fundado em sua experiência histórica, na utilização do conhecimento crítico e inventivo de suas instituições golpeadas pelo colonialismo e o racismo. Tampouco nos interessa o uso ou a adoção de slogans ou palavras de ordem de um esquerdismo ou democratismo vindos de fora. A revolução negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos. Tal imperativo se aplica também ao movimento afro-brasileiro.<sup>27</sup>

Assim, por mais que existam níveis de ações antirracistas: 1 - **preventiva**, que se daria através da educação; 2 - **reparatória**, por meio de construção de políticas públicas, é o terceiro nível, que desde o início da Modernidade sustenta um modo de produção em escala global, que caberia como mudança mais efetiva. O nível 3 seria a ação antirracista **disruptiva**, que visa mudança na estrutura de produção de realidade, subjetivação e conjuntura político-econômica. Racializar a história é uma forma potente de não comprar uma narrativa hegemônica que é vendida como versão oficial e verdadeira; quando não a compramos, o mundo sentido e percebido passa a ser outro, e é muito difícil enxergar qualquer coisa no mundo senão pela perspectiva racializada.

## 4. O grande medo

Para Nina Rodrigues, o Quilombo dos Palmares, foi no século XVII “a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro, uma vez que se tivesse sido bem-sucedido, transformaria o Brasil em um novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização”.<sup>28</sup>

A citação de Nina Rodrigues já premedita o futuro tecnológico racista ao longo do próximo século: não sendo suficiente a eugenia, há de ter outra forma de lidar com o “problema do negro”, ou seja, o negro enquanto problema social e político. Tal problema não se trata apenas da dissipação da cor ou “raça” negra, como já dissemos, mas principalmente dos transtornos potenciais que seriam causados por pessoas negras, que de modo mais letrado e lúcido em relação ao passado/presente escravocrata brasileiro poderia sentir-se convocada a buscar à força aquilo que lhes foi tomado. Creio que todo o esforço que o racismo de Estado faz para aniquilar a sua população negra em todas as frentes - culturais, econômicas, de saúde, segurança pública, educacional...- recaí

<sup>26</sup> Veiga, *Clínica do impossível*, p. 107.

<sup>27</sup> Nascimento, *O quilombismo*, p. 346.

<sup>28</sup> Rodrigues *apud* Gomes, *Escravidão*, p. 20



primordialmente nesse problema: ou seja, “o problema do negro” é ele tomar de volta o que é dele. A ética *sankofa* do “vá e pegue” ensina isso, e parece ser esse o grande medo.

O Estado é, ao mesmo tempo, elite política e cão de guarda da elite econômica brasileira. É ele quem opera o genocídio desejado pela elite econômica, que até hoje centra na propriedade – construída com trabalho escravo – o valor do seu poder e influência. Esse esquema está profundamente assentado na estrutura da classe política e da elite econômica brasileira.

Marielle morre por ser negra, mas também porque desmantelava com a força de seu mandato um sistema de privilégios da elite político-econômica da zona oeste do Rio de Janeiro, que era blindada pelo chefe da polícia, dentre outros políticos, bicheiros, milicianos, pastores e policiais. O medo da afirmação “Marielle presente!” consiste no pavor de uma revolução negra que retome o que lhes foi subtraído paulatinamente ao longo de 350 anos oficialmente além dos 150 anos, pós-abolição.

O conflito de terras que mata Marielle é similar ao que, na região norte, matou Bruno e Dom, Chico Mendes e Dorothy Stang, que é similar às entradas e bandeiras, às missões jesuíticas, à catequese indígena, ao genocídio indígena por varíola, as revoltas dos Malês, a morte de Zumbi, Aqualtune, Marighella e Mãe Bernadette, a lei do pito do pango e lei contra a vadiagem, ao massacre dos charrua, o destroçamento dos sete povos das missões, a proibição da capoeira e das rodas de samba no século XX, os ataques aos terreiros de candomblé e a ascensão do Complexo de Israel no Rio de Janeiro, o massacre de Haximu, o espancamento até a morte de Beto Freitas no Carrefour de Porto Alegre e a morte por sufocamento de Genivaldo de Jesus em Sergipe; o suicídio coletivo indígena, o alcoolismo e prostituição nas aldeias...

Todos esses capítulos da história do Brasil têm como fio comum a repressão às resistências afroindígenas que buscavam afirmação de suas existências, aquilombamento ou tomar de volta/redistribuir o que foi roubado pela colonização. A cada vez que se canta “Brasil chegou a vez de ouvir as Marias Mahins Marielles, Malês”, o sonho da maximização do uso do outro para gerar lucro, da acumulação da propriedade privada e da soberania racha um pouco. Não há culpa ou responsabilização branca; há medo de revolta e de retomada. É a angústia paranoide-colonial de ser aniquilado.

Para Mbembe, os colonizadores,

(...) em inferioridade numérica, mas dotados de poderosos meios de destruição, viviam com medo de serem cercados, por todos os lados, por objetos malignos que ameaçavam sua sobrevivência e ameaçavam constantemente subtrair seu sustento: os nativos, os animais selvagens, os répteis, os micróbios, os mosquitos, a natureza, o clima, as doenças, até mesmo os feiticeiros.<sup>29</sup>

A paranoia branca de ser atacado reforçou ainda mais a sua obsessão pela destruição daquilo que atrapalha a vida. Isso justifica o medo de Nina Rodrigues e outros homens brancos e ricos do século XIX a temer o Haiti. Para Nina, o Quilombo do Palmares era, no século XVII, “a maior das ameaças à civilização do futuro do povo brasileiro”, que se fosse bem sucedido transformaria o Brasil em um “novo Haiti refratário ao progresso e inacessível à civilização”.<sup>30</sup> A proposta de branqueamento da população é de apagamento racial, cultural e estético, mas sobretudo uma tecnologia para que no futuro não haja

<sup>29</sup> Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 82.

<sup>30</sup> Rodrigues *apud* GOMES, *Escravidão*, p. 21.

cobrança sobre qualquer dívida histórica para com as populações escravizadas. O branqueamento almeja uma sociedade de pele clara para dizer "você é branca, livre, já não há mais dívida alguma". A questão parda aqui se impõe; com a miscigenação – estimulada oficialmente durante anos – cinicamente ouvimos: "Não há como/porquê cobrar nada. Não adianta ter sangue negro correndo nas veias, pois se não há fenótipo, não há racismo, portanto não há dívida". O racismo à brasileira tem sido tão perspicaz que para não pagar nada a muitos que quiseram cobrar reparação, tornou-se de marca, e não de origem.

A Revolução Haitiana que ocorreu entre 1791 e 1804 conseguiu a independência da Ilha de São Domingos da França, mas principalmente pôs fim à escravidão e penalizou os colonizadores e donos de escravizados que estavam na ilha. A esse grande medo que se instalou no século XIX foi dado o nome de *haitianismo*: medo da revolta, que, certamente chega no Brasil – momento em que, não por acaso, a eugenia também aparece. O silenciamento e os bloqueios que a ilha sofre após a revolução, espelha o medo de que isso contagiasse outros lugares do mundo, e a colônia se voltasse contra os colonizadores. Uma vez que o mundo soubesse que ex-escravizados tinham feito uma revolução, todo o mito eugenista-colonial que apontava a raça negra como inferior, que não conseguia pensar por si só, cairia por terra. Nesse sentido, durante esse processo, a revolução tinha um significado ambíguo para os colonizadores: por um lado, algo está acontecendo, por outro, isso que acontece sequer pode acontecer, pois escravos são objetos e não têm capacidade de organização. Para a opinião geral, os negros seriam ontologicamente incapazes de conceber a ideia de liberdade, e muito menos formular estratégias para obtê-la.

Assim, o racismo foi e tem sido absolutamente interessante às elites, pois reafirma a ideia historicamente construída de que o negro é inferior, e com isso, subalterniza e tem potencial de produzir uma subjetividade docilizada e conformada com seu *status* de menor, objeto, incapaz ou mais contemporaneamente, a compra do discurso capitalista neoliberal de que "a escravidão foi há tempos; hoje não vivemos mais como antes. Somos livres, então não há mais racismo".

Se houvesse a admissão de que uma revolta estava acontecendo no Haiti, seria reconhecido o estatuto de humano ao escravizado. Apesar disso, tivemos como filhos da revolução haitiana, a revolução de Granada, liderada pelo movimento New Jewel e os Panteras Negras nos EUA.

Para concluir esta e inspirar a próxima seção, convoco Malcolm X:

Sobre a filosofia de não-violência, é criminoso ensinar um homem a não se defender quando ele é vítima constante de ataques brutais (...). Nós acreditamos em obedecer a lei. Em áreas onde o nosso povo é vítima constante da brutalidade e o governo parece incapaz ou não quer protegê-los, devemos formar clubes de rifle que podem ser usados para defender nossas vidas e nossa propriedade em caso de emergência. Devemos ser pacíficos, cumpridores da lei, mas chegou a hora do Negro americano lutar em legítima defesa quando e onde ele estiver sendo injustamente e ilegalmente atacado. Se o governo pensa que eu estou errado em dizer isso, então o governo deve começar a fazer o seu trabalho.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Silva Neto, *Malcolm X*, p. 185.

## 5. Os usos da violência

A violência é habitualmente propagada como uma praga, algo que deve ser combatido. O Estado genocida, sempre faz campanha pacifista; a igreja responsável pelas Cruzadas e pela Inquisição sempre tem o discurso da paz mundial. A quem interessa esse discurso? Contra quem a violência empregada é ruim?

Afirmamos aqui a perspectiva de que sem violência não há contra-ataque e que a estratégia pacificadora, amplamente utilizada, é método de docilização dos corpos negros. Desmobilizar, destreinar o corpo para o ataque é uma política social para permanecer destruindo sem que haja resistência. A proibição da capoeira em contraste com a evangelização brasileira é a marca disso. O corpo evangelizado, que dá a outra face, que luta contra Satanás, mas despolitiza a vida, é alvo do adestramento, que é a nítida estratégia de submissão, ocultamento do racismo e das violências cotidianamente sofridas. O discurso anti-antirracismo de grande parte das igrejas que possuem muitos fiéis negros, entende que a pauta racial é da esquerda, portanto deve ser combatida. Tal discurso é uma das maneiras de segregar e deslegitimar a identidade negra, gerando sentimento de despertencimento racial, ao mesmo tempo que favorece o pertencimento ao cristianismo, que é pregado como pauta única dos grupos religiosos. Assim, "somos todos iguais, e tudo deve ser feito em nome de Deus", ou melhor, em nome do branco e da branquitude. Sempre onde houver o deus cristão, seu chamado, seu caminho e suas regras, leia-se "branco", "colonizador" em nome da opressão. O pacifismo moralista cristão é uma ficção inventada pelo colonizador para continuar violentando sem que haja resistência. Com isso, ao longo dos séculos, a violência e agressividade foram entendidas como desvios, restando aos bárbaros e degenerados fazer uso delas. Entretanto, o Estado e a própria evangelização são os dispositivos que mais as efetivam através de sua necrobiopolítica.

Muito raramente encontramos produções científicas que positivam a violência; grande parte delas a criminalizam, conceituando-a como algo maligno que deve ser extirpado, ou desestimulam-na como faz Hannah Arendt no seu livro *Da Violência* (1969), quando afirma que as rebeliões de escravizados não resultaram em nada, apenas pioraram a situação colonial pois os sonhos dos oprimidos de chegarem ao poder nunca tornam-se realidade, e ataca Sartre e Fanon quando diz que:

Sartre com sua grande habilidade retórica deu expressão à nova fé. "A violência", acredita agora, sob a influência do livro de Fanon, "como a lança de Aquiles, é capaz de curar as feridas que infligiu". Se isso fosse verdade, a vingança seria a cura para a maior parte de nossos males. Esse mito é mais abstrato, mais distante da realidade, do que jamais o fora o mito de Sorel da greve geral. Rivaliza com os piores excessos retóricos de Fanon, tais como, "a fome com dignidade é preferível ao pão no cativeiro". Não é necessária qualquer história ou teoria para refutar essa afirmação; o observador mais superficial dos processos que se desenrolam dentro do corpo humano sabe da sua inverdade.<sup>32</sup>

A afirmação não traz novidade, principalmente por vir de uma filósofa judia alemã cujo mentor foi Heidegger, onde analisou em seu ensaio *Reflexões sobre Little Rock* (1959) que a questão negra é um problema de negros, ao invés de entendê-lo como um

<sup>32</sup> Arendt, *Da violência*, p. 15.

problema branco. Certamente autores brancos temem a afirmação da violência como método, pois sabem que eles serão expostos ou depostos. Caso a violência aconteça, eles serão os primeiros a sofrer com ela, então não há como defendê-la. Outro ponto importante é que, de maneira geral, autores brancos analisam a questão da violência a partir da ótica marxista de revolução e ditadura do proletariado, sem racializar e levar em consideração a realidade do sul global, como é o caso do ensaio *Sobre a crítica do poder como violência* (1921) de Walter Benjamin.

No filme Bacurau, a revanche e o contra-ataque são o tema central. Depois de uma série de mortes perpetradas por estrangeiros, que usam seus habitantes como personagens de um jogo, onde o objetivo é matá-los, na Vila de Bacurau, a população arma-se e parte para a guerrilha armada com os assassinos gringos, matando todos eles ao final. Curiosamente, o fortalecimento da população para a luta dá-se pela ingestão de um poderoso psicotrópico, que os motiva à chacina. O atravessamento violência e contra-ataque é fundamental, pois caso fosse proibido, a mobilização não seria a mesma. Além do reencantamento da vida, dado por vários psicotrópicos, será que eles também não promovem uma experiência pedagógica de criticar a realidade vendida pelas instituições de poder? Ao tomá-los, há como naturalizar a realidade e alienar-se, ou a quem toma tem um potencial mais amplo de desver o mundo para alucinar e maquinar o mundo desejado? O proibicionismo também incide aqui: ele é um modo de anestesiar e desencorajar experiências que favorecem a crítica ao mundo conservador tido como correto.

Para Audre Lorde, a raiva e a devolução da violência são fundamentais para não reter para si tudo de ruim que o racismo provoca. Para Fanon, psiquiatra martinicano, a opressão violenta da colonização, gera sempre o mesmo produto: raiva, dor e loucura, de modo que não devolver a violência é também uma forma de adoecer:

Essa fúria contida, sem poder extravasar anda, em círculos e devasta os próprios oprimidos. Para se libertar desse sentimento, chegam a matar-se entre si: as tribos guerreiam umas contra as outras por não poderem enfrentar o verdadeiro inimigo – e vocês podem contar com a política colonial para alimentar as rivalidades; um irmão, ao levantar a faca contra seu irmão, acredita destruir, de vez por todas, a imagem detestada de seu aviltamento comum.<sup>33</sup>

Enquanto o negro, na impossibilidade de extirpar o branco, guerreia contra os seus e contra si próprio munido de auto-ódio, o branco, munido de sua histórica misantropia, busca no negro o objeto mais fácil para descarregar seu ódio, criando da escravização ao genocídio moderno da população preta argumentos racionais para desumanizá-la. Por mais que em *Os condenados da terra* Fanon não esteja falando diretamente da realidade brasileira, principalmente a atual, uma vez que seu livro foi concebido em 1961, a ressonância dele com o que vemos hoje na vida cotidiana de pessoas negras é enorme.

No Brasil, onde a independência de Portugal foi feita pelo filho do rei, e não por meio de processos de descolonização e destruição do mundo colonial pelas mãos negras e indígenas, os sentimentos de raiva, de ainda estar colonizado, de revanche e vontade de reparação, permanecem ativos, ainda que muitas vezes dormentes – já que os colonizadores após a independência criaram profundas raízes no nosso território e permaneceram no poder. A abolição da escravatura, que foi feita de modo a adequar a colônia aos paradigmas internacionais, não nasce do reconhecimento ético-político de

<sup>33</sup> Fanon, *Os condenados da terra*, p. 343.

que a colonização trouxe terror, tortura e genocídio, mas de que não servia mais ao modelo capitalístico a ser implantado; portanto, o sentimento branco hegemônico tanto no Brasil quanto em Portugal, é de que a escravidão sequer devia ter acabado. Na entranha da branquitude, o discurso da meritocracia sabe-se falso e encobre a frequente má remuneração de pessoas negras e o ativo processo branco de impedir que negros tenham ascensão econômica e política, dando o nítido recado de que por eles, os negros que morram. No passado recente, os escravizados libertos não tiveram condições nem de lutar por mudanças, nem de sair das condições que viviam; não eram guerrilheiros, nem humanos aos olhos da sociedade. Não tinham lugar; eram objetos sem lugar.

Essa falta de lugar é denunciada por Lucas Veiga<sup>34</sup> com seu conceito de 'afeto-diáspora', expondo que o negro está constantemente experimentando o sentimento de despertencimento: nem africano, nem nativo brasileiro; exilado e longe de suas raízes, mas ao mesmo tempo próximo da cultura branca que o renega. Assim, segue vivendo com a sensação permanente de estar fora de casa, sem estar integrado e genuinamente acolhido onde vive. Não há como sentir-se em casa em um país hegemonicamente antinegro, que inclusive criminaliza a cultura negra e africana. Essa é uma das estratégias necropolíticas do Brasil: a promoção da confusão e fragilização da saúde mental das pessoas negras; com o lugar negado, fica um duplo-vínculo estranho, assim como foi o vínculo de não terem sido responsáveis pela sua liberdade, mas a liberdade conquistada não se transformou em reflexão sobre o que fazer com eles. Foram abandonados.

Durante o século XIX, e ainda neste, houve esforço para dizer que o mau e a violência estavam relacionados à raça, etnia, classe e atributos físicos, vide as teorias dos criminólogos italianos Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Raffaele Garofalo; eles partiam do pressuposto eurocêntrico de que tudo que fosse diferente da sua própria imagem era potencialmente perigoso, violento e mau. Tais discursos ainda são tão presentes hoje, que habitualmente a violência é entendida como um atributo individual, interno e psicológico, ou diz de algum grupo degenerado, irracional e naturalmente intolerante. Sendo um ato que externaliza uma raiva pessoal que não teria a ver com um afeto produzido nas relações sociais, raramente é pensada como relação dos jogos de força e como reação do colonizado ao sistema de opressão.

Assim, uma psicologia propositiva de exercícios decoloniais precisa pensar o afeto da raiva e o ato de violência como legítimos em grupos minoritários humilhados pela colonização, e avaliar em que medida através desse sentimento e ação essas pessoas podem se refazer. Como propõe Fanon: "essa violência irreprimível (...) não é uma tempestade absurda nem a ressurreição de instintos selvagens, nem mesmo um efeito do ressentimento: é o próprio ser humano recompondo-se".<sup>35</sup>

Afinal, que tipo de força deve ser usada para jogar o jogo quando pede-se reparação histórica para pessoas negras e indígenas, redistribuição de renda, reforma agrária e antiproibicionismo? O que devemos fazer quando os jogos políticos majoritários impedem essas coisas de acontecer?

É fundamental pensar na violência como carta que está presente no jogo para ser usada, e se você não usar, todos vão usar contra você. Se a violência não for positivada e apropriada, entenderemos o genocídio estatal e a colonialidade como regra imutável, e qualquer movimento contracolonial como crime, uma vez que o Estado produz o perfil do

---

<sup>34</sup> Veiga, *Clínica do impossível*, p. 102.

<sup>35</sup> Fanon, *Os Condenados da terra*, p. 346.

criminoso e do violento a partir daquele que é mais oprimido. Assim, produz-se a narrativa estereotipada da mulher negra raivosa, e do homem negro mau, promíscuo, viciado e ontologicamente violento; porém para estes, "desde o seu nascimento, está claro que aquele mundo estreito, repleto de proibições, só pode ser reformado pela violência absoluta".<sup>36</sup>

Numa perspectiva cínica e eurocêntrica, o colonialismo, as Cruzadas, a Inquisição, a Revolução Francesa, o Feudalismo, o Imperialismo, a Partilha da África, as ditaduras civil-militares, as guerras não foram fenômenos violentos; violento é o que vem do outro - do inimigo. No ocidente, onde o cristianismo pede para que o fiel dê a outra face, não questione, tema a deus, seja uma ovelha, e seu principal representante foi açoitado e crucificado por seu próprio pai, a violência estrutural é o que move as sociedades em direção à opressão com o discurso dissimulado de que está levando a civilidade aos bárbaros. Isso que chamamos de humanidade é uma ficção que tem na violência colonizadora, na intolerância e no auto-ódio os fundamentos da sua criação, e é ridículo quando os colonizadores evocam os valores da gentileza, da calma e da piedade, quando eles mesmo só fazem pilhar, matar e devastar.

No prefácio de *Os condenados da terra*, Sartre comenta o escrito de Fanon acerca da realidade das colônias europeias, mas serve perfeitamente para os dias atuais no Brasil, pois a estratégia de colonialismo/colonialidade é antiga e tem os mesmos princípios:

Os colonizados encontram-se encurralados entre nossas armas, que apontam para eles, e essas assustadoras pulsões, esse desejo de matar que brota do fundo do coração e que nem sempre reconhecem: pois de início, não se trata de violência *deles*; é a nossa revertida que cresce e os dilacera. E o primeiro movimento desses oprimidos é enterrar profundamente essa raiva inconfessável que a moral reprova, e que, no entanto, nada mais é para eles do que um último reduto de humanidade (...) nos tempos de impotência, a loucura assassina é o inconsciente coletivo dos colonizados.<sup>37</sup>

Em 2013 nas jornadas de julho, tudo que a televisão propagandeava era a criminalização da tática *black bloc* e a valorização da manifestação pacífica, a ponto de em todos os jornais que apresentavam matéria sobre elas, salientava-se que "tal manifestação é legítima, pois é pacífica", condenando todo o contra-ataque produzido pela militância.

Sabemos que havia policiais infiltrados para fomentar o caos e deslegitimar as manifestações, além de policiais e milicianos depredando bancos e lojas, usando máscaras que insinuavam ser *black blocs*, como forma de deslegitimar as manifestações. Ademais, a cavalaria, as bombas de gás de pimenta, amputações, balas de borracha causando cegueira, o acampamento na frente da casa do então governador Sérgio Cabral sendo alvo constante da polícia, isto é, toda a violência estatal sendo posta em prática, enquanto os discursos eram criminalizadores de qualquer contra-ataque.

A violência pensada na sua positividade torna-se método de libertação, uma vez que o racismo e a necropolítica antinegra são métodos de perpetuação da colonialidade que tem como fundamento achacar, desmobilizar e despotencializar a vida negra. Sem os planos para poder contra-atacar, só haverá violência total e genocídio estatal sem

<sup>36</sup> Fanon, *Os Condenados da terra*, p. 33.

<sup>37</sup> Fanon, *Os condenados da terra*, p. 343.

qualquer tipo de resistência; afinal, a contracolônização não se dará por meio de um acordo amigável ou de um abalo natural da estrutura necropolítica. A conta que a política genocida faz é: precisamos matar negros, mas não todos. Não se pode matar todos, pois o projeto da colonialidade é manter-se no poder. E, para tal, é necessário pessoas negras subalternizadas como mão de obra barata ou para trabalhos que brancos não fazem, de modo que eles sustentem a sociedade e o sistema de opressão que privilegia os mais ricos. Sem pessoas negras, a sociedade acaba.

Para Florestan Fernandes,

uma verdadeira revolução racial democrática, em nossa era, só pode dar-se sob uma condição: o negro e o mulato precisam tornar-se o antibranco, para encarnarem o mais puro radicalismo democrático e mostrar aos brancos o verdadeiro sentido da revolução democrática da personalidade, da sociedade e da cultura.<sup>38</sup>

Evidenciado o caráter de disputa, é pertinente compreender que a branquitude sempre se municia de seus próprios privilégios para perpetuá-los. Estar em lugares de poder e decisão é fundamental para continuar o jogo antinegro de exclusão e genocídio, que é a sua base de sustentação étnico-econômica. É nesse sentido que o discurso pacifista mostra-se inadequado, afinal, de quais privilégios, de maneira pacífica, as pessoas brancas abrirão mão para que negras ocupem lugares de decisão? De quantas vagas nas universidades, concursos e empregos pessoas brancas, ainda que simpatizantes da luta antirracista abrirão mão naturalmente para que haja um maior equilíbrio étnico-racial? Na hora de pôr isso à prova, o discurso meritocrático é o que impera.

Para Malcolm X, ativista afro-americano da luta antirracista,

Não pode haver unidade entre negros e brancos até que haja primeiro alguma unidade entre os Negros. Não pode haver solidariedade entre os trabalhadores até que haja primeiro alguma solidariedade racial. Não podemos pensar em unir-nos com outros, antes de nos unirmos pela primeira vez entre nós. Não podemos pensar em ser aceitáveis para os outros até que tenhamos provado ser aceitáveis para nós mesmos.<sup>39</sup>

Talvez seja fundamental, enquanto comunidade, pensar num pacto da negritude onde as pessoas negras possam se aquilombar, devolver as violências e afirmar-se em lugares que habitualmente lhes foram negados. Habitar os espaços de poder construindo alianças entre pessoas negras que favoreçam a comunidade, e não apenas os seus projetos pessoais, é um modo importante de resistir à branquitude que pactua tudo entre brancos, excluindo negros de lugares de tomada de decisão. Nas favelas e periferias frequentemente os pactos acontecem; mulheres indicam outras mulheres negras para vagas de emprego; homens negros ajudam outros homens negros a encontrarem barbeiros, mulheres negras convidam homens negros para gravarem *raps*, e assim as relações comunitárias se ramificam de maneira complexa.

Se um homem branco, bem sucedido, pensa em se associar a outro homem branco, bem sucedido, para potencializar e multiplicar dinheiro e poder, talvez seja fundamental que os fortalecimentos das relações entre pessoas negras dêem-se para

---

<sup>38</sup> Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 313.

<sup>39</sup> Silva Neto, *Malcolm X*, p. 277.

entenderem que o inimigo é um só, e tentar virar o jogo, através da ocupação coletiva dos espaços, valorização do saber-poder negro, e instalação de uma política antibranquitude nesses espaços que ocupa. Sabemos que o problema do racismo é essencialmente branco, mas não podemos esperar que brancos o resolvam, quando tudo que eles dizem é que querem permanecer oprimindo.

No momento em que escrevo esse texto, recebo a notícia de que um jovem negro, gay, de 14 anos, bolsista de um colégio de classe alta em São Paulo foi assassinado por seus colegas de turma. Na semana passada ele foi trancado no banheiro por 50 minutos, sofrendo injúrias racistas e homofóbicas; ele contou a escola, chorou com a mãe, mas ontem não podendo mais suportar uma vida sem perspectiva de melhora, se matou. O que teria acontecido se ele tivesse reagido à violência? Como o pacto da negritude pode ajudar a destruir o que faz matar jovens negras e negros? Se a branquitude está confortável demais com o lugar que ocupa, como fazer furar esse deleite por meio da violência?

Para Audre Lorde, "a raiva é uma reação apropriada a atitudes racistas, assim como a fúria quando as ações decorrentes dessas atitudes não mudam".<sup>40</sup> Na perspectiva dela, pensadora lésbica negra, a devolução da violência e poder sentir essa raiva são itens fundamentais à sobrevivência, uma vez que a raiva, apesar da dor sentida por quem a expressa, quando é silenciada torna-se ainda pior pois despedaça a existência. Assim, a violência é antídoto e veneno ao mesmo tempo, como nos ensina Achille Mbembe.<sup>41</sup>

Para terminar, é importante ressaltar que o processo de luta e resistência não acontece sem esgarçamento, desgaste e tensionamento da vida. No prefácio a *Condenados da Terra*, Sartre indica:

Isso não se dará sem perdas terríveis; o exército colonial torna-se feroz: patrulhamentos territoriais, controles ostensivos, reagrupamentos, expedições punitivas, assassinato de mulheres e crianças. Ele sabe que esse homem novo começa a sua vida pelo fim; considera-se um morto em potencial. Vão matá-lo: não é só que aceita o risco, é que tem certeza disso; esse morto em potencial perdeu a mulher, os filhos; viu tantas agonias que deseja vencer, mais do que apenas sobreviver; outros aproveitaram da vitória, não ele: está exausto. (...) Filho da violência, dela extrai a todo instante a sua humanidade.<sup>42</sup>

De quem exatamente Sartre está falando neste comentário à obra de Fanon? Do traficante? De todas as pessoas negras? De Marielle, Zumbi e dos Malês? Do revolucionário argelino? Ou do futuro revolucionário afrobrasileiro? Talvez de todos esses.

## 6. Final

---

Sabemos que o racismo é uma política de Estado que está articulada ao genocídio e proibicionismo, como formas de achacar e desmobilizar a vida negra. Com isso, entendemos que o colonialismo foi refinado e transformou-se na violenta colonialidade que permanece submetendo, oprimindo, povoando as subjetividades e materialidades da vida no Brasil. Através de autores negros como Fanon e Malcolm X, vimos que, apesar dos contextos internacionais serem distintos, a colonialidade fornece efeitos muito

---

<sup>40</sup> Lorde, *Irmã outsider*, p. 162.

<sup>41</sup> Mbembe, *Políticas da inimizade*.

<sup>42</sup> Fanon, *Os condenados da terra*, p. 348.



similares onde quer que ela chegue, uma vez que ela é uma tecnologia muito bem pensada para cindir o mundo em dois - o dos colonos e dos colonizados. Pudemos ver isso através do trap brasileiro, assim como dos rappers norte-americanos, que se espelham no colonizador para construir seu ideal de sucesso, fortificando o capitalismo e depauperando ainda mais a vida negra.

Percebemos também que não houve descolonização no Brasil, pois os valores do colonizador estão decalcados na subjetividade brasileira a ponto de acharmos que somos europeus, brancos e pactuarmos quase que irrestritamente dos valores morais, raciais e religiosos do português do Brasil colonial que se soma às tecnologias neoliberais e de consolidação do capitalismo no século XX.

Assim, a pertinência de retomar essas discussões e autores como Audre Lorde, Fanon, Malcolm X, bem como artistas tais quais Baiana System, Don L, Tasha & Tracie, se dá pelo fato de que essas descrições da realidade se entrecruzam e são extremamente atuais, e o reforçamento da colonialidade está inscrita em cada movimento político hegemônico, seja na bancada ruralista do agronegócio, da evangélica ou dos movimentos patéticos e desesperados da extrema direita.

Devolver a violência, continuar traçando planos, poder sentir raiva e os afetos tristes decorrentes desse processo, fortalecer a cultura afroindígena, montar quilombos e políticas da fugitividade, entender a vida como coletiva e grupal, resgatar os saberes ancestrais, criar os pactos da negritude, ampliar o letramento racial e a consciência de classe, entender que a dívida é impagável, mas que sem luta, quem vai pagar de novo somos nós, além da militância e infiltração na política, desarticulando a hegemonia das elites privilegiadas, são formas de contra-atacar.

Ser militante não é natural, não é um orgulho, mas uma necessidade profunda de alguns; um artifício. A dica é: só seja militante se você não conseguir fazer qualquer outra coisa na vida, se for imprescindível. Estar no fronte é duro, mortífero; seja na luta antirracista, contracolonial, antiproibicionista, antimanicomial ou de qualquer grupo minoritário, e faz parte da armadilha colonial no meio desse processo você se indispor e brigar com os seus aliados. O adoecimento é certo. O Estado e a direita só não reprimem mais a militância pois sabem que ela por si só é adoecedora e tem tendência a se autodestruir pelo peso das batalhas.

A resistência negra, apesar de desgastante e às vezes suicida, dá pistas de que é ancestralmente indestrutível, possui uma espiritualidade firme que a acompanha, portando força de aquilombamento/coletividade que dissolve e fura os esquemas acostumados do mundo e é perseguido também por esse perigo. É perigoso ser lindo, potente, destruidor do mundo branco tenebroso, influenciador da cultura, ser raiz de toda música ocidental atual, da dança, das comidas, fundador da vida no planeta. O cristianismo, apesar da sua grande força física e metafísica, bélica, é de conversão, não possui ligação ancestral com os invisíveis que protegem a vida negra. Estamos no meio de um processo. Convocando Iza para finalizar: "Fé para enfrentar esses filhos da puta."<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> FÉ, por Iza.

## Referências

---

- ACELERANDO. Intérprete: Orochi. In: *CELEBRIDADE*. Intérprete: Orochi. Rio de Janeiro: Mainstreet Record: 2020.
- ARENDR, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- AURI sacra fames. Intérpretes: Don L; Tasha & Tracie. In: *ROTEIRO para Ainouz*. Intérprete: Dom L. Brasília: Caro Vapor Vidas: 2021.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. *Relatório nacional sobre tráfico de pessoas: dados de 2017 a 2020*. Brasília: MJSP, 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012–2016*. Universidade de Brasília, Observatório de Saúde de Populações em Vulnerabilidade. Brasília: Ministério da Saúde, 2018.
- BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC). *Relatório População em situação de rua: diagnóstico com base nos dados e informações disponível em registros administrativos e sistemas do Governo Federal*. Brasília: MDHC, ago. 2023.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Elnice Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.
- FÉ. Intérprete: Iza. In: *FÉ*. Intérprete: Iza. Rio de Janeiro: Warner Chapell Music, 2022.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, 1965.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023.
- GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. (v. 1).
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2022*. Rio de Janeiro, IBGE, 2023.
- IPEA. *Atlas da violência 2023*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública; Rio de Janeiro: IPEA, 2023.
- LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. 1. ed. 1 reimp. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MILLER, Joseph. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730–1830*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

OBSERVATÓRIO DA DIVERSIDADE E DA IGUALDADE DE OPORTUNIDADES NO TRABALHO. Brasil: Raça e interseccionalidade. [S.l.], 2022. Disponível em: <https://smartlabbr.org/diversidade/localidade/0?dimensao=raca>. Acesso em: 31 ago. 2024.

OXFAM BRASIL. *A distância que nos une*: um retrato das desigualdades brasileiras. São Paulo: Oxfam, set. 2017.

REDE DE OBSERVATÓRIO DA SEGURANÇA. *Pele alvo*: a bala não erra o negro. Rio de Janeiro: CESeC, 2023.

SILVA NETO, Ernesto da. *Malcolm X: tradução dos discursos, debates e entrevistas em conexão com África e sua diáspora no atlântico negro*. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras). Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SILVA, Silvana Oliveira da Silva *et al.* A cor e o sexo da fome: análise da insegurança alimentar sob o olhar da interseccionalidade. *Cad. Saúde Pública*, v. 38, n. 7, 2022.

VEIGA, Lucas. *Clínica do impossível*: linhas de fuga e de cura. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Alexander Motta de Lima Ruas**

É psicólogo, músico, mestre em psicologia e doutorando do EICOS-UFRJ. É atualmente professor do Departamento de Psicologia de Campos dos Goytacazes da Universidade Federal Fluminense, lecionando e pesquisando a interface da psicologia contracolonial com substâncias psicoativas e racismo de estado.  
*E-mail:* [aruas@id.uff.br](mailto:aruas@id.uff.br).

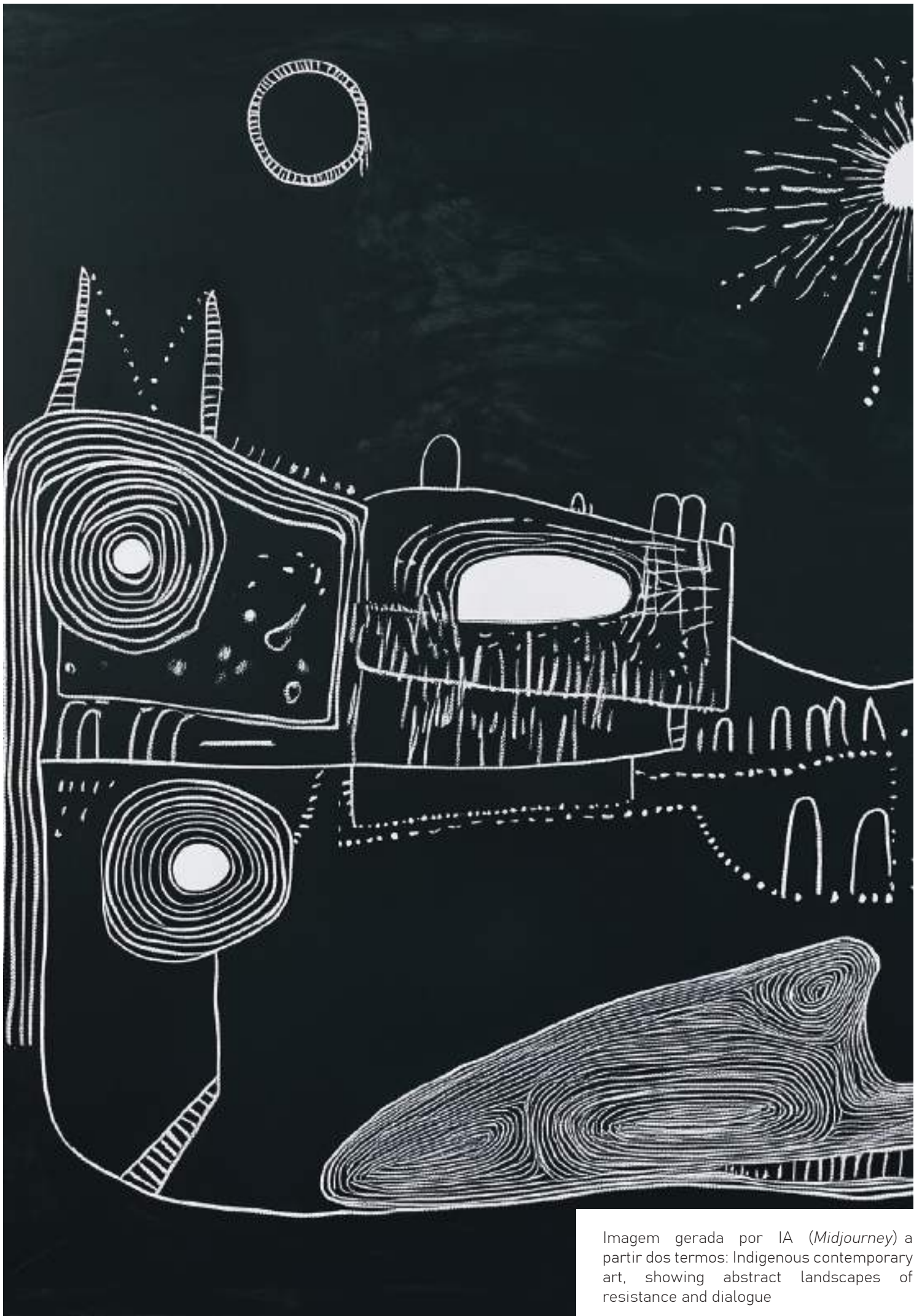


Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, showing abstract landscapes of resistance and dialogue

# PSICANÁLISE SEVERINA\*

Andréa Máris Campos Guerra  [0000-0001-5327-0694](https://orcid.org/0000-0001-5327-0694)  
Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

## Resumo

Nosso propósito é delinear orientações para a clínica psicanalítica numa perspectiva decolonial. Para isso, trabalhamos teoricamente com a lógica da predicação e a defesa inconsciente da *cripta*. Utilizamos as três declinações predicativas “eu sou”, “tu és”, “ele é”, destacando a função destinal e mortífera desta última. E tomamos a *cripta* como corrupção sígnica a partir da semiótica de Pierce. Recorremos a elementos da cultura brasileira e a uma intervenção realizada em quilombo urbano para evidenciar como esses elementos conceituais tornam-se chave de leitura e interpretação para a clínica psicanalítica. Retomamos autoras decoloniais e concluímos pela discussão de seis princípios clínicos: escavar uma memória para o futuro, fissurar o discurso ideológico vigente; nomear o gozo ou construir um discurso sobre si mesmo; operar com os destroços da língua, abrindo fendas na significação arbitrada pelo Outro; assim, fissurar a defesa estruturada pela *cripta*; e, finalmente, recompor a história e assumir seu lugar de responsabilidade na mesma.

## Palavras-chave

Psicanálise, colonialidade, inconsciente, clínica.

## SEVERINE PSYCHOANALYSIS

### Abstract

Our purpose is to outline guidelines for the psychoanalytic clinic from a decolonial perspective. To do this, we work theoretically with the logic of predication and the unconscious defense of the *crypt*. We use the three predicative declensions “I am”, “you are”, “he is”, highlighting the fateful and deadly function of the latter. And we take the *crypt* as a sign of corruption based on Pierce’s semiotics. We use elements of Brazilian culture and an intervention carried out in an urban quilombo to highlight how these conceptual elements become key reading and interpretation for the psychoanalytic clinic. We return to decolonial authors and conclude by discussing six clinical principles: excavating a memory for the future, fissuring the current ideological discourse; name the enjoyment or construct a discourse about oneself; operate with the remains of language, opening cracks in the meaning arbitrated by the Other; thus, cracking the defense structured by the *crypt*; and, finally, recompose history and assume your own place of responsibility in it.

### Keywords

Psychoanalysis, coloniality, unconscious, clinic.

Submetido em: 28/11/2024  
Aceito em: 01/12/2024

Como citar: GUERRA, Andréa Máris Campos. Psicanálise Severina. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e56176, jul./dez. 2024.



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

\* Esse artigo é fruto de uma reflexão oriunda de seminário psicanalítico dedicado ao poema Vida e Morte Severina de João Cabral de Melo Neto. Dedico o texto à Silas Bourguignon, Rita Mendonca e Carlos Eduardo Leal.

*Para Miriam Debieux Rosa, que abriu portas para o severinar*

Habitualmente a psicanálise aconteceu nos consultórios privados. Tradicionalmente a psicanálise se orientou pelo horizonte da subjetividade de sua época. E originalmente a psicanálise se deteve nas defesas inconscientes de sujeitos do Norte Global. Neste artigo, busco renovar a teoria clínica da psicanálise de modo situado e no horizonte geopolítico de nosso agora.

Para isso, centro-me na função do nome e na lógica da predicação. E me apoio na tese de que há uma defesa inconsciente ainda não teorizada pela Psicanálise e oriunda do processo de migração linguística forçada, característico dos processos de colonização, a cripta. Meus argumentos partem de recursos teórico-conceituais, clínicos e estéticos. De modo transversal, me valho da cultura brasileira, sua poesia, música e filmografia, num recorte do Nordeste ao Sudeste do país.

Retomo, de saída, o Auto de Natal de João Cabral de Mello Neto para pensar uma Psicanálise Severina.

“O meu nome é Severino,/não tenho outro de pia./Como há muitos Severinos,/que é santo de romaria,/deram então de me chamar/Severino de Maria;/como há muitos Severinos/com mães chamadas Maria,/fiquei sendo o da Maria/do finado Zacarias./Mas isso ainda diz pouco:/há muitos na freguesia,/por causa de um coronel/que se chamou Zacarias/e que foi o mais antigo/senhor desta sesmaria./Como então dizer quem fala/ora a Vossas Senhorias?/Vejamos: é o Severino/da Maria do Zacarias,/lá da serra da Costela,/limites da Paraíba”.<sup>1</sup>

## Sequência 1 – Morte e Vida Severinas

Severino, como muitos “severinos”, é o retirante que foge de sua “sina igualmente severina” para reencontrá-la em cada ato deste poema, dos mais belos de nosso repertório nacional.

“E se somos Severinos/ iguais em tudo na vida,/ morremos de morte igual,/ mesma morte severina:/ que é a morte de que se morre/ de velhice antes dos trinta,/ de emboscada antes dos 20,/ de fome um pouco por dia/ (de fraqueza e de doença/ é que a morte Severina/ ataca em qualquer idade/ e até gente não nascida)”.<sup>2</sup>

Versos em redondilhas, sete notas, como uma música que fere ouvidos habitualmente moucos. O rio e o homem sofrem a seca, seguem seu curso em via crúcis, no rosário em direção ao mar do Recife. Porém, em busca da vida, Severino da Maria do finado Zacarias lá da Serra da Costela lá no limite da Paraíba só encontra a morte: a carpideira, o corpo assassinado por emboscada carregado para o enterro, a plantação que condena o trabalhador, os coveiros que conversam sobre a triste sina dos indigentes migrantes na capital.

Ao finalmente alcançar e contemplar o mar, Severino, apagado pelo prenome, ao tomar a predicação de seu ser pelo destino “severino”, pensa em tirar a própria vida. É

<sup>1</sup> Mello Neto, *Morte e vida severina*, p. 02.

<sup>2</sup> Mello Neto, *Morte e vida severina*, p. 02-03.

quando encontra um pescador de caranguejos e inicia com ele uma prosa. Neste momento mesmo, o pescador recebe a notícia de que seu filho acabara de nascer. Sendo um Auto de Natal, chegam os vizinhos com presentes e a vida, mesmo "severina", se renova. "É difícil defender só com palavras a vida/Ainda mais quando ela é essa vida severina".<sup>3</sup>

Qual o lugar do nome em uma Psicanálise Severina?

## Sequência 2 – Nomação em J. Lacan

---

A fim de responder a esta questão, gostaria de me deter, neste artigo, em duas operações clínicas: a da intervenção sobre a cripta – defesa inconsciente – e outra referente à interpretação sobre a função da nomeação, a partir da lógica predicativa. Assim como Patrícia Hill Collins (2019) também constata, quanto à pessoa negra, existem "imagens de controle" que limitam a presença de determinados corpos. Acrescentamos, com a psicanálise, que essa é uma operação política, mas também inconsciente. Ainda não extraímos as consequências que a tradição psicanalítica nos oferece para o trabalho clínico com todo o ferramental e fortuna crítica de que dispõe. Aqui busco dar um passo neste sentido.

Para pensar como um nome mata a coisa (*das Ding* freudiano) ou, em outras palavras, como uma representação opera em termos pulsionais, retomo a teoria da nomeação em Jacques Lacan. Para a psicanálise, toda dimensão pulsional busca vias de satisfação, seja pela via da representação ou do ato. Essa dimensão, porém, nunca é totalmente traduzível, escoável. Ela pode ficar detida no eu, como excedente que provoca angústia, sintoma, sofrimento. Cunhamos de gozo esse sofrimento que guarda um prazer estranho ao *Eu*.

Do livro "A teoria da nomeação em Jacques Lacan",<sup>4</sup> podemos deduzir algumas teses acerca da função do nome, como ponto de partida conceitual:

1. Na obra lacaniana dos anos 1950,<sup>5</sup> o nome guarda a função de tradução e conexão simbólica, vincula um afeto a uma representação. Testemunha-se aqui a prevalência do simbólico, no sentido da palavra que mata a coisa.

2. No final dos anos 1950,<sup>6</sup> o nome apresenta uma função estruturante do sujeito. Ele permite a quem fala articular o desejo aos objetos, produzindo o efeito sujeito. Confrontado com o vazio do nome, o sujeito aproxima-se da sua posição como objeto, respondendo à demanda do Outro com seu desejo. O sujeito recebe do Outro a sua própria mensagem invertida.

3. Do Seminário IX ao Seminário XII, nos anos 1960, vemos o nome próprio aparecer como um designador rígido, que designa o objeto a que se refere, sem tradução ou significado em si mesmo. O nome surge como uma ilusão de sutura diante de um vazio original de sentido que não se pode obstruir, mostrando que o sujeito está em exclusão interna a seu objeto<sup>7</sup>.

4. Nos anos 1970, o nome se torna a marca da insuficiência da própria linguagem, do próprio signo em representar o objeto ou o sujeito. Lacan constata um limite estrutural

---

<sup>3</sup> Mello Neto, *Morte e vida severina*, p. 28.

<sup>4</sup> Guerra; Vorcaro. *A teoria da nomeação em Jacques Lacan*.

<sup>5</sup> Lacan, Jacques. *Os escritos*.

<sup>6</sup> Lacan, Jacques. *O seminário, livro 6*.

<sup>7</sup> Lacan, Jacques. *Ciência e verdade*.



de todo ser falante com a linguagem. Esse limite produz a evaporação da função do pai<sup>8</sup> como articulador da lei do desejo. Por que fala, o sujeito esbarra com um impossível e este limite funciona como orientação para o gozo. O traço uniano<sup>9</sup> e o gozo feminino suplementar ao falo<sup>10</sup> indicam a nomeação visando um impossível.

5. Ao final de seu ensino no final dos anos 1970, Lacan associa a nomeação real, simbólica e imaginária respectivamente à angústia, ao sintoma e à inibição, nomeando os três nomes-do-pai freudianos. Ele demonstra a função da nomeação como quarto termo numa estrutura topológica, que vincula a realidade e indica o modo de gozo de um sujeito articulado ao enodamento dos três registros da realidade psíquica: real, simbólico e imaginário. É o caso do escritor James Joyce, irlandês herdeiro de 800 anos de colonização, é a *monstração* de que um nome pode substituir o pai e adquirir essa função de um tratamento *sinthomático* do impossível da estrutura da linguagem.

### Sequência 3 – O espelho pelo avesso

Ora, olhar pelo avesso, sem nos mirarmos no espelho das teorias ocidentais, com sua marca neoliberal, burguesa, branca, cishetero falopatriarcal e euro-americana, nos permite fazer a operação clínica psicanalítica girar conceitualmente. Neste caso, a nomeação ganhará outra inflexão.

“Enquanto Freud testemunhava as mulheres vienenses cansadas de esconder seus calcanhares sob longos vestidos e armaduras, as mulheres negras brasileiras, degrau mais básico de sustentação da economia nacional, decidiam como sustentar suas famílias, com homens sem alfabetização, sem sapatos e sem nenhum tipo de política de reparação pelo crime mais radical já cometido em qualquer outro tempo e outra geopolítica: a escravização de um ser humano”.<sup>11</sup>

Nos idos do século XIX, o Império de Orleans e Bragança recebia, da pena da princesa portuguesa que governava o Brasil como regente pela terceira vez, a abolição da escravatura. Freud escrevera o texto clássico das afasias em 1891. A princesa cedeu à pressão abolicionista econômica e política em 1888.

Como sustentar a universalidade da experiência com o inconsciente, sem deixar de notar as nada sutis linhas abissais que diferenciam Norte e Sul Globais? Que separam o mundo dos homens e das mulheres? Mundo que crê em binarismos e dualidades, em certezas emancipatórias e iluminadas, para se assegurar, de modo suposto neutro e universal, daquilo que o auto-garante desde sua própria proposição?

Desvelado esse arranjo colonial radicalmente desigual e invisibilizado por séculos, poderemos ainda universalizar como Um o modo como se distribuiu o gozo do corpo, da língua, do gênero e das riquezas? Poderemos crer que se sofre do mesmo modo no Sul e no Norte Global? Como os nomes se distribuem? Como eles produzem refrações? Criam hierarquias simbólicas?

Sugiro que abram, por curiosidade, os mapas coloridos que cartografam as taxas de feminicídio, os índices de transfobia ou os de mortes por conflitos urbanos.

<sup>8</sup> Lacan, Jacques. *Intervenção aos psiquiatras*.

<sup>9</sup> Lacan, Jacques. *O seminário, livro 19*.

<sup>10</sup> Lacan, Jacques. *O seminário, livro 20*.

<sup>11</sup> Guerra, *Sujeito suposto suspeito*, p. 22.

Naturalizamos e invisibilizamos a morte severina – desde que ela não chegue muito perto... Olhar pelo avesso implica em perspectivar a cena, a Outra cena inconsciente, de modo descentrado. Chamamos de eclipse decolonial em psicanálise<sup>12</sup> esse giro que desestabiliza regimes de poder introjetados e gerenciados superegoicamente desde nossa maior intimidade estrangeira, nosso corpo. Vejamos sua inflexão sobre a teoria da nomeação.

## Sequência 4 – O nome (ou a predicação) em terceira pessoa

Severino é nome próprio, substantivo e adjetivo. Masculino. Conta a sina de um homem, que reproduz a sina de todos os homens severinos: morrer antes da hora. Nesse sentido, ele indica uma lógica predicativa. E elas são três: "ele é", "tu és", "eu sou". "Severino", ele é.

"Alguns nomes cumprem a função de significantes destinais, no sentido de marcarem um tempo para além da história, ou seja, o próprio predicado já é uma ameaça para quem o recebe por marcar, de forma antecipada, um destino destrutivo", recolho do livro de Cristiane Ribeiro, "Tornar-se negro, devir sujeito" (2022), retomando algumas proposições não publicadas de Célio Garcia.

Nesta linha, somo, à história de Severino, a música de uma mulher nordestina e de duas irmãs do sertão pernambucano. Primeiro, sigamos a música, intitulada "A violeira", que trata da sina da mulher nordestina. Morte e Vida são substantivos femininos.

Desde menina /Caprichosa e nordestina /Que eu sabia, a minha sina/ Era no Rio vir  
morar/ Em Araripe / Topei com o chofer dum jipe/ Que descia pra Sergipe/ Pro  
Serviço Militar/ Esse maluco/ Me largou em Pernambuco/ Quando um cara de  
trabuco/ Me pediu pra namorar/ Mais adiante/ Num estado interessante/ Um caixeiro  
viajante/ Me levou pra Macapá/ Uma cigana revelou que a minha sorte/ Era ficar  
naquele Norte/ E eu não queria acreditar/ Juntei os trapos com um velho marinheiro/  
Viajei no seu cargueiro/ Que enalhou no Ceará/ Voltei pro Crato/ E fui fazer  
artesanato/ De barro bom e barato/ Pra mó de economizar/ Eu era um broto/ E  
também fiz muito garoto/ Um mais bem-feito que o outro/ Eles só faltam falar/ Juntei  
a prole e me atirei no São Francisco/ Enfrentei raio, corisco/ Correnteza e coisa-má/  
Inda arrumei com um artista em Pirapora/ Mais um filho e vim-me embora/ Cá no  
Rio vim parar/ Ver Ipanema/ Foi que nem beber jurema/ Que cenário de cinema/ Que  
poema à beira-mar.

E não tem tira/ Nem doutor, nem ziguizira/ Quero ver que é que tira/ Nós aqui desse  
lugar.

Será verdade/ Que eu cheguei nessa cidade/ Pra primeira autoridade/ Resolver me  
escorraçar/ Com tralha inteira/ Remontar a Mantiqueira/ Até chegar na corredeira/  
O São Francisco me levar/ Me distrair/ Nos braços de um barqueiro sonso/  
Despençar na Paulo Afonso/ No oceano me afogar/ Perder os filhos/ Em Fernando  
de Noronha/ E voltar morta de vergonha/ Pro sertão de Quixadá/ Tem cabimento/  
Depois de tanto tormento/ Me casar com algum sargento/ E todo sonho desmanchar.  
Não tem carranca/Nem trator, nem alavanca/Quero ver quem é que arranca/Nós aqui  
desse lugar.<sup>13</sup>

A violeira conta a história de muitas mulheres "severinas", assim nomeadas por dois homens: Tom Jobim e Chico Buarque. História de um país em migração interna no

<sup>12</sup> Guerra; Lima, *Psicanálise em eclipse decolonial*.

<sup>13</sup> Jobim; Buarque, *A violeira*.

roteiro Nordeste-Sudeste. Fruto da expansão industrial e ausência de política econômica e social para essa região sofrida do país pela seca de seu território geográfico nos anos 1970.

Hoje a migração interna mudou. O racismo ecológico (re)produz a monocultura e fixa pessoas no interior do país. As migrações se dão de modo circular entre várias regiões: Centro-Oeste, Nordeste e Norte – e devasta paisagens. Modos de viver juntos foram extintos junto com a cultura do mesmo, do homogêneo.<sup>14</sup> Estamos atravessando o ponto de não-retorno na Floresta Amazônica, que se tornará uma região desértica em cerca de oitenta anos – ou menos, dada a aceleração do avanço da crise climática. “Desde menina/ Caprichosa e nordestina/ Que eu sabia, a minha sina/ Era no Rio vir morar [...] Uma cigana revelou que a minha sorte/ Era ficar naquele Norte/ E eu não queria acreditar”.<sup>15</sup>

“*Tu és nordestina*” indica uma segunda lógica predicativa. “*Tu és*”. Nela há diálogo, mesmo quando não aparece de saída a dialética possível: “*tu és Severina*”. O sujeito, diante da predicação do outro, pode reagir, se deslocar. A violeira reage: “Não tem carranca/ Nem trator, nem alavanca/ Quero ver quem é que arranca/ Nós aqui desse lugar”.<sup>16</sup>

A terceira obra, agora um filme transformado em série, intitula-se “Entre irmãs”.<sup>17</sup> A obra foi baseada no livro “A costureira e o cangaceiro”, de Frances de Pontes Peebles (2009). Ela também é uma mulher nordestina, fazendeira e pernambucana, porém hoje vivendo nos EUA. Diz que se sentia curiosa por não haver história sobre as mulheres no Brasil dos anos 1930, tempos de jagunçagem no sertão nordestino.

Ela, então, pesquisa e escreve a *escolha*, não a sina, de duas irmãs no interior do sertão pernambucano. Criadas sozinhas pela tia para seguirem seu ofício de costureira, essas duas mulheres tecem suas próprias histórias em um cenário francamente adverso à afirmação feminina da época.

Emília sonhava com a capital, Recife, e sua moda cosmopolita. Casa-se com um burguês e se muda para lá. Não posso dizer que ela realizou seu sonho, mas sustentou sua escolha. Luzia é obrigada a acompanhar um grupo de jagunços, mas é ela quem decide ir, antes de vir a ser abandonada pela irmã, depois de a tia morrer. Seu medo era ficar só no sertão. Ela se apaixonara pelo líder jagunço e seguiu com este numa vida apaixonada e seca. Torna-se a jagunça “Costureira”.

Luzia encarna o “eu sou” na sua decisão apaixonada face ao “tu és” da nomeação que lhe retorna invertida na veiculação pelos jornais e pela boca do povo: “És a Costureira”. Ao que ela metaforicamente retruca: “Eu não roubo passarinho. Só faço abrir a porta da gaiola, mas é ele que escolhe se vai ou se fica. Liberdade não é coisa que se dê, não”.<sup>18</sup> Ela afirma seu amor e sua decisão sem titubear. Este é seu modo de enfrentar o medo.

Entretanto, Luzia não consegue se subtrair do destino mortífero de toda designação em terceira pessoa: “Ela é” ... jagunça, cangaceira, nordestina, severina. Deve, pois, morrer precocemente. Como lidar hoje na clínica com essa nomeação em terceira pessoa? Nesse terceiro nível de nomeação, a lógica predicativa refere-se ao “Ele/a é”.

<sup>14</sup> Bispo. *A terra dá, a terra quer*.

<sup>15</sup> Jobim; Buarque, *A violeira*.

<sup>16</sup> Jobim; Buarque, *A violeira*.

<sup>17</sup> Silveira, *Entre irmãs* [filme].

<sup>18</sup> Silveira, *Entre irmãs* [filme].

## Sequência 5 - Sobre a lógica predicativa e a colonialidade

Sobre a lógica predicativa e as nomeações, temos que “a nomeação predicativa é a forma através da qual se constrói a ciência positiva, e que não deixa qualquer margem para saída inventiva ou espaço para contingência na trajetória do sujeito”.<sup>19</sup> São três os tipos de emprego do nome. Classificam-se as nomeações em “primeira, segunda e terceira pessoa, sendo a última a mais devastadora na constituição subjetiva, pois considera a nomeação capaz de massificar, discriminar e sustentar o extermínio”.<sup>20</sup> Ribeiro,<sup>21</sup> apoiada em Garcia (2012), fala em três tipos de emprego do nome ou da nomeação para explicar a incidência do racismo:

1. O primeiro seria aquele que se nomeia em primeira pessoa: “Eu sou”, ou seja, o sujeito se autorizando a falar de si mesmo e arcando com as responsabilidades implicadas nessa operação discursiva;

2. O segundo tipo, nomeação em segunda pessoa, descreve a nomeação pelo Outro, que o autor exemplifica com as classificações e com os diagnósticos, referindo-se ao efeito que carregam de “moldar as pessoas”;

3. E o terceiro tipo, nomeação em terceira pessoa, se refere à forma mais devastadora, aquela que massifica e que, mais do que discriminar, pode decretar um destino funesto, uma sentença de extermínio, na medida em que apaga, sob um predicado arbitrário, qualquer expressão das singularidades.

O que a lógica predicativa revela em sua função de recobrimento do real traumático? Referimo-nos à colonialidade como estratégia discursiva que reveste o corpo de gozo com as predicções. Moreno-Cárdenas (2023), nesse sentido, distingue a *cena colonial*, vivida no passado, da *situação colonial*, atualizada no presente. Em suas palavras:

A cena colonial é a inscrição fantasmática que está como pano de fundo de uma situação colonial, ela corresponde a uma experiência já vivida em um tempo de outrora e que consegue ser transmitida (com fraturas, claro) e sobrevive até hoje. É a experiência do passado à que faz referência o que se atualiza ou insiste no presente. É análoga à segunda cena do trauma em Freud, se for possível colocá-la nesses termos.<sup>22</sup>

Essa *cena colonial*, porque não inscrita na língua originária, resta encriptada e pode ser vivida como rastro, resto, ruína no presente como *situação colonial*.

[A situação colonial] seria a forma como se manifesta, no cotidiano, o colonialismo interno dentro do marco de relações, sintomas e formas de sofrimento. São todos aqueles momentos cotidianos e contemporâneos que carregam uma marca colonial ou a suspeita da insistência de um anacronismo que está em jogo. É a experiência do presente equivalente à primeira cena do trauma em Freud.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Ribeiro, *Tornar-se negro, devir sujeito*, p. 109.

<sup>20</sup> Ribeiro, *Tornar-se negro, devir sujeito*, p. 103.

<sup>21</sup> Ribeiro, *Tornar-se negro, devir sujeito*, p. 109.

<sup>22</sup> Moreno Cárdenas, *A colonização e seus restos*, p. 26.

<sup>23</sup> Moreno Cárdenas, *A colonização e seus restos*, p. 26.

Seu ponto de partida é a afirmação de que o que caracteriza a experiência colonial nos nossos dias são elementos sentidos como anacrônicos, tais como vivências, experiências, situações ou arranjos sintomáticos, fruto da violência da colonização e da racialização, que, de forma insistente, retornam no contemporâneo nas formas de sofrimento do sujeito colonial, nos mecanismos de perpetuação estruturais do poder, mas também nas estratégias singulares e coletivas de resistência.<sup>24</sup>

Nossa hipótese é a de que a nomeação em terceira pessoa diz respeito ao modo como se encripta a perpetuação da *cena colonial* na *situação colonial*. Lidamos, conscientemente, com uma situação que está remetida a uma dimensão apagada, inconsciente. Como isso se dá?

## Sequência 6 – A experiência quilombola

Temos uma hipótese que elucida o recobrimento das nomeações sobre os corpos e sujeitos no contexto colonial: a cripta.<sup>25</sup> Minha proposição teórica, aqui, parte de uma intervenção clínica. Estive, junto a três outras psicanalistas e mulheres negras, no trabalho transferencial de escuta-registro-testemunho-intervenção em um quilombo urbano na cidade brasileira em que resido: a capital do estado de Minas Gerais no Brasil.

Neste contexto, o significante “quilombola” subverteu a predicação “favela”. Ele emergiu no lugar dos de “pobreza”, “criminalidade” e “adoecimento mental”. “Favela” era o modo como este quilombo era nomeado pelo Outro social, de onde derivava a nomeação: “tu és favelado”. Ela velava todo o processo histórico de desapropriação territorial e subjetiva do percurso desta família ancestral. Como lembra Nego Bispo, outro quilombola que pastoreava adestrando bois, adestrar e colonizar é a mesma coisa.

“Começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. A operação de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta”.<sup>26</sup>

Essa família ampliada estava sofrendo uma ação de despejo nas próprias terras herdadas da bisavó, que fora casada com um homem escravizado. Havia uma carga pulsional mortífera, que emergia na forma de auto e heteroagressividade, tanto no nível subjetivo quanto no das relações como resultado do encriptamento de sua história, apagada pela legislação moderna de títulos e propriedades.

Ao inaugurar o trabalho clínico neste contexto, testemunhei um modo peculiar de a estrutura da linguagem se articular desde o plano inconsciente como desastre, tremor, defesa, atravessado pela história colonial como um espectro, um fantasma, um tempo congelado. Há um modo específico ainda não teorizado pela psicanálise, justamente por se tornar obnubilado pelo discurso eurocêntrico e invisibilizado pelo discurso neocolonial.<sup>27</sup> Mudar o enquadre de seus termos implica em intervir na perspectiva que os enquadra. E o que encontrei foi uma intensidade pulsional sem tradução. Ele diz

<sup>24</sup> Moreno Cárdenas, *A colonização e seus restos*, p. 80.

<sup>25</sup> Guerra, *A cripta*.

<sup>26</sup> Bispo, *A terra dá, a terra quer*, p. 12.

<sup>27</sup> Guerra, *Sujeito suposto suspeito*.

respeito ao ponto de encontro entre a pulsão e a representação, embotado no signo linguístico.

Afetos ou intensidades compareciam fora do campo da linguagem, como excedente que parece não ter podido ganhar impressão psíquica, dada a migração linguística forçada datada ainda do período de colonização. Fenomenologicamente, algumas vivências se aproximavam do céu aberto das psicoses, dada a intensidade pulsional sem representação que carregavam. Esse excedente sem tradução retorna vivo hoje. É o que Moreno-Cárdenas<sup>28</sup> nomeia de o *passado presente da colonização* vivido e perpetuado por seus índices-restos. Vejamos como.

## Sequência 7 – Cripta

A experiência da dizimação dos povos originários e da escravização marcou profunda e distintamente os países herdeiros dos processos de colonização. No Brasil, o império português foi o responsável nos séculos XVI e XVII, pela imposição da língua portuguesa sobre as matrizes indígenas originárias, bem como pelo maior comércio de pessoas escravizadas na história mundial. Assim, entendemos que o encontro entre as línguas dominantes e dominadas não foi sem consequências para a resposta inconsciente, manifesta hoje na clínica, especialmente se tomamos o inconsciente como estruturado como linguagem.<sup>29</sup>

O apagamento das línguas indígenas e o deslocamento radical das distintas etnias africanas de sua cultura, língua e território, a ausência da inscrição originária do trauma transatlântico em sua língua-mãe de gozo e o forçamento da migração translíngua produziu um modo de defesa inconsciente próprio. Hipotetizamos que se constituiu uma fissura estrutural no signo linguístico. A intensidade pulsional que resta dessa operação linguística, por sua vez, é encriptada pela língua estrangeira que fixa, congela e impede o deslize pulsional que produziria suas possibilidades de significação.

Figura 1: Relação triádica do signo



Essa adulteração sígnica que testemunhei me parece decorrente de um modo específico de relação entre os três termos do signo peirciano, adotado por Lacan, desde os anos 1960, a partir do Seminário VII. Os termos do signo são: objeto (ideia associada ao *representamen*), *representamen* (imagem índice do objeto físico) e *interpretamen*

<sup>28</sup> Moreno Cárdenas, *A colonização e seus restos*.

<sup>29</sup> Lacan, *Os escritos*.

(mediador da relação entre objeto e representante).<sup>30</sup> Identificamos uma suspensão ou uma corruptela na capacidade de ligação ente o objeto e o índice (*representamen*) no nível conectivo da interpretação (*interpretamen*) por conta da imposição violenta de uma escrita, cuja versão histórica, acontece em uma língua estrangeira de modo *monolinguístico*.

Há uma impossibilidade de se realizar a ligação entre a ideia e a imagem-índice do objeto dada a imposição de uma outra língua estrangeira radicalmente desconhecida para escrever a experiência no campo do Outro. Dessa maneira, a vivência se reduz ao índice que, curto-circuitado em sua impossibilidade de ser representado, resta congelado no significado que lhe foi atribuído pela língua do colonizador. Mantém-se, assim, retida toda a carga pulsional mortífera como intensidade viva e atual, não amortecida ou historicizada pela linguagem. Esses índices tornam-se, assim, ordens de ferro e imagens não dialetizáveis.<sup>31</sup>

## Seqüência 8 – Pensadoras decoloniais

Essa constatação é compartilhada por duas intelectuais que estudam a neocolonialidade: Sílvia Cusicanqui<sup>32</sup> e Rita Segato.<sup>33</sup>

Cusicanqui,<sup>34</sup> socióloga boliviana indígena aymara, testemunha essa dimensão sígnica ao verificar que as palavras, no horizonte dos países pós-colonizados, perdem sua capacidade de representação, de conexão entre o público e o privado, explodindo pulsionalmente em violentos levantes quando atingidas ou mobilizadas. Um exemplo mais recente é a morte de George Floyd e a explosão mundial do movimento “black lives matter”.

“No colonialismo, há uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas encobrem. [...] Desse modo, as palavras se converteram em um registro ficcional, repleto de eufemismos que escondem a realidade ao invés de designá-la”.<sup>35</sup> Guardemos, por ora, da teoria sociológica da autora: (1) a impossibilidade de associação [representação, portanto] entre a imagem e a palavra, (2) a redução da potência da verdade à imagem e (3) a irrupção pulsional quando se esbarra no que está soterrado, encriptado.

Esse modo de obstáculo à escrita pulsional ganha volume quando, em seus estudos antropológicos sobre o Édipo Negro, Rita Segato<sup>36</sup> também verifica uma dimensão sígnica encriptada referente ao racismo. Ela trabalha o duo da maternidade brasileira na figura jurídica e biológica da mãe branca, de um lado, e de outro, da mãe de fato, a mãe preta, numa dupla inscrição associada a duas figuras da religião de matriz africana: Iemanjá e Oxum. A ambivalência de afetos e o apagamento da história da escravização através do exercício da dupla função materna no Brasil – mãe e babá – é efeito de uma

<sup>30</sup> Peirce, *Semiótica*.

<sup>31</sup> Lacan, *Le Séminaire, livre 21*.

<sup>32</sup> Cusicanqui, *Chixinakax utxiwa*.

<sup>33</sup> Segato, *Édipo Negro*.

<sup>34</sup> Cusicanqui, *Chixinakax utxiwa*.

<sup>35</sup> Cusicanqui, *Chixinakax utxiwa*, p. 29.

<sup>36</sup> Segato, *Édipo Negro*.

operação de forclusão da mãe negra pelo discurso branco oficial. Rita diz, em entrevista, que o termo forclusão não é exato para designar a seguinte operação.

"Arranca-se a mãe não branca e oculta-se sua possibilidade de inscrição – que ainda perdura codificada e *criptografada*, como sempre acontece na psiquê – *ao contrabandear, em seu lugar, outra cena que bloqueia definitivamente a possibilidade de resgate*".<sup>37</sup> Guardemos de Segato: (1) a defesa através do contrabando de uma representação que se coloca no lugar de outra interdita e subtraída; (2) e o encriptamento do vivido sem possibilidade de ser resgatado.

A evolução, diferenciação, fragmentação e supressão na composição das línguas em territórios coloniais foram violentamente compostas num mosaico complexo com origens perdidas e laços construídos pelo estupro, invasão, despossessão, extrativismo e toda sorte de violência colonizadora.<sup>38</sup> O que nos interessa aqui pensar é o que uma língua mãe – lalíngua – guarda do som como equivocidade que ressoa enquanto efeito de gozo do corpo. Como uma língua afeta o gozo do corpo? Como ela é bloqueada pela predicação, pela nomeação?

Precisamos pensar a clínica psicanalítica a partir dessa operação linguística violentamente bloqueada. Parece-nos vivências mais próximas da teoria das neuroses de guerra e mais distantes da teoria clássica do trauma em Freud. Elas refletem uma supressão radical da possibilidade de significação de uma vivência traumática, que não traz possibilidade alguma de satisfação (pulsão de morte) e que resta brutalizada e embotada pela língua estrangeira imposta, que se torna familiar.

A atualidade da cena atualiza, repete e congela, até então sem tradução, um passado imemorial de expropriação, modelado a partir da colonização, seja por exploração, seja por assimilação. Seus elementos encarnam o índice corrompido de uma descontinuidade a partir da qual a produção de uma significação se encontra bloqueada. Como não haveria efeitos de gozo, se a imposição violenta de línguas estrangeiras sobre línguas originárias e a aniquilação da humanidade de distintos povos e etnias ameríndios africanos estão na base constitutiva da *modernidade amefricana*?<sup>39</sup>

## Seqüência 9 – Advertências joyceanas

---

Proponho, finalmente, discutirmos os efeitos das predicções na clínica psicanalítica lacaniana clássica, aqui revisitada numa perspectiva decolonial. Mas antes gostaria de localizar que falo desde o aforismo: "Eu não digo mesmo 'a política é o inconsciente', mas simplesmente 'o inconsciente é a política!' ".<sup>40</sup> Portanto, entendo que, uma psicanálise que não se detenha em suas incidências políticas, não é mais psicanálise.

Lacan é claro ao analisar três médicos do Togo, país situado ao oeste do continente africano. Ele afirma que o inconsciente que havia sido vendido a eles, junto com as leis da colonização, foi domesticado. A ponto de trazerem seu relato na clínica sem lembranças infantis recalçadas e articuladas a seus mitos tribais originários, porém aderido aos moldes familiares da tradição edípica burguesa.

---

<sup>37</sup> Segato, *Édipo Negro*, p. 229, grifo nosso.

<sup>38</sup> Galindo, *Latim em pó*.

<sup>39</sup> Gonzalez, *Por um feminismo afrolatinoamericano*.

<sup>40</sup> Lacan, *Le Séminaire: La logique du fantasme*, p. 236.



O que se lê é que o discurso imperialista exerce influência determinante sobre o inconsciente do colonizado, impondo a narrativa edípica juntamente com as leis colonial, no lugar da própria cultura do colonizado, que é exotizada, fetichizada, fazendo com que os togoleses leiam suas próprias experiências e crenças tribais a partir de uma chave etnográfica.<sup>41</sup>

Christiane Matozinho (2023) mostra, na contramão, como a língua gaélica inocula no texto joyceano os 800 anos de colonização inglesa na Irlanda. Eles se fundem na introdução de mais de 80 línguas mortas pelo Império Britânico na escrita de J. Joyce, realizada em língua inglesa. O inconsciente de Joyce, tal como os dos pacientes do Togo, era marcado pela lógica determinada pelo Outro imperial e sua língua dominante. O inconsciente vendido a Joyce foi esse determinado pela cadeia significativa do Império, já que Joyce se subjetiva na linguagem do Outro, castrado por uma ordem simbólica dos invasores, dos opressores.

“Eu disse que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. É estranho que se possa também chamar desabonado do inconsciente alguém que joga estritamente apenas com a linguagem, ainda que se sirva de uma língua entre outras e que é, não a sua – pois a sua é justamente uma língua apagada do mapa, a saber, o gaélico, da qual ele sabia alguns pedacinhos, o bastante para se orientar, mas não muito mais – portanto não a sua, mas aquela dos invasores, dos opressores. Joyce disse que, na Irlanda, havia um senhor e uma senhora, sendo o senhor o Império Britânico e a senhora a Santa Igreja católica apostólica romana, ambos sendo do mesmo gênero de flagelo”.<sup>42</sup>

Ao recuperar Wapeemukwa,<sup>43</sup> Matozinho<sup>44</sup> aponta que se a castração é universal para seres falantes, a ordem simbólica é contextualmente específica e a linguagem daquele que opera a castração importa – especialmente em contextos coloniais. E qual a particularidade de ser marcado subjetivamente pela ordem simbólica dos colonizadores, sejam eles portugueses, franceses ou britânicos? O efeito do inconsciente estruturado como linguagem e marcado pela imposição do saber imperial-capitalista alienante. Como os efeitos da cripta e da lógica predicativa se desdobram no Brasil?

País herdeiro da colonização portuguesa, a complexidade da constituição da língua em terras pindorâmicas, guarda matrizes dos povos indígenas originários – eram mais de 400 línguas no Brasil Colônia – e estruturas afrogramaticais advindas com a escravização. Como não haveriam efeitos inconscientes, se o inconsciente é estruturado como uma linguagem?

Se as línguas tupi e macro-jê são os maiores troncos dos povos originários indígenas, que se tem conhecimento, e as línguas bantas, do grupo gbe e iorubá, as de matrizes africanas de maior incidência na formação da língua portuguesa no Brasil, conseguimos entender porque, por exemplo, encurtamos os plurais (vinham no prefixo e não no sufixo com um “s”) (Galindo, 2022, p. 191) ou a troca do “l” pelo “r” da matriz iorubá (Gonzalez, 2020) (framengo). “Nosso português parece ter sido estruturalmente alterado por esses falantes de línguas africanas.”<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Matozinho, *O sinthoma como resposta ao discurso do capitalista*, p. 140.

<sup>42</sup> Lacan, *O seminário, livro 23*, p. 162.

<sup>43</sup> Wapeemukwa, *Oedipal Empire*.

<sup>44</sup> Matozinho, *O sinthoma como resposta ao discurso do capitalista*.

<sup>45</sup> Galindo, *Latim em pó*, p. 186.

Para Matozinho,<sup>46</sup> é com Joyce que Lacan explicita o que foi apenas insinuado em suas observações sobre os analisandos togolezes, de que a imposição de uma lógica discursiva imperial-capitalista determina uma articulação significativa que obtura a articulação de uma outra ordem simbólica.

## Sequência 10 – Enfim, a predicação e a nomação na clínica psicanalítica

---

Retomemos os efeitos da lógica das predicações na clínica psicanalítica clássica e extraíam as possibilidades decoloniais de direção para o tratamento clínico orientado pela psicanálise. Com esta lógica aplicada à clínica, podemos decantar distintos níveis de interpretação. No primeiro nível, alienação ou separação incidem como operações clássicas desenvolvidas por Lacan em seu seminário 11. Entre sujeito e Outro, separar-se do significante-mestre civilizatório implica em se haver com a impossibilidade estrutural da linguagem. Isso quer dizer, em outras palavras, o seguinte. Diante da alienação, identitária ou mesmo ideológica, durante um processo analítico, o sujeito pode se separar de seus agenciadores, nomeados significantes-mestres pela psicanálise. Ao se separarem dele, resta o vazio de significação sobre o ser, que retorna como causa desejante, movimentando o sujeito em relação ao seu desejo. Aqui temos o sujeito do inconsciente como distinto do *Eu*. Como propôs Ribeiro,<sup>47</sup> “o sujeito se autorizando a falar de si mesmo e arcando com as responsabilidades implicadas nessa operação discursiva”.

No segundo nível da lógica predicativa, estamos diante de predicações societárias, que vão desde os diagnósticos até as classificações de classe ou raça ou gênero. Aqui podemos localizar a condição de assujeitamento, de alienação subjetiva aos significantes ditos civilizatórios. O sujeito está diante de designações genéricas, tais como tomadas por Ian Hacking (2004-2005) como modo de moldar pessoas. Seu efeito é tão intenso que um sujeito pode mesmo se forjar a partir daí.

As pessoas hoje parecem ávidas por encontrar um significante que possa nomear e diagnosticar qualquer tipo de incômodo que experimentam. Isso não é sem consequência, pois pode levar o sujeito a alojar-se confortavelmente sob a égide desse significante, de modo passivo e sem se interrogar e implicar-se nas suas próprias questões. Por outro lado, para a sociedade, isso tem se tornado muito importante e não menos eficaz, sobretudo porque é por essa via que tanto o controle quanto a dominação se efetivam.<sup>48</sup>

Face ao “tu és”, há possibilidade de dialetização de uma designação, de desalojamento de uma classificação. É justamente esse ponto que a Psicanálise propõe interrogar, fazendo vacilar a lógica imperialista do universal “para todos” que, em nada, contribui para que o sujeito consiga lidar com a condição essencialmente desejante que o constitui.

---

<sup>46</sup> Matozinho, *O sintoma como resposta ao discurso do capitalista*.

<sup>47</sup> Ribeiro, *Tornar-se negro, devir sujeito*, p. 109.

<sup>48</sup> Pinheiro, *Adolescência e violência*, p. 115.

Escandir o “tu és” do “ele é” nos parece uma condição central para uma psicanálise situada no Sul Global – a ser exportada para as condições do Norte em suas refrações. Pois nesta terceira lógica predicativa, não basta a intervenção sobre o sujeito que fala, o sujeito do inconsciente. Ele irá se deparar com a imposição violenta do universal a cada esquina.

Neste sentido, mesmo que o sujeito trabalhe sua relação com sua etnia, sua cor ou sua geopolítica de pertencimento, ele será sempre tomado a partir dela. O conflito em Gaza talvez seja hoje seu maior quadro agudo de incidência e o genocídio perpétuo da população negra brasileira, seu maior quadro crônico.

Como escapar ao destino “Severino”, ao destino funesto que, do Outro, se impõe ao sujeito do inconsciente? A pergunta de Fanon sobre a possibilidade de dialetização ganha aqui nova inflexão. Mesmo que o sujeito se separe dos significantes-mestres civilizatórios em um percurso clínico psicanalítico, ele deixará de se deparar com a imposição, de forma antecipada, deste significante destinal, desse destino destrutivo? Uma intervenção analítica que não intervenha sobre o Outro designador poderá recolher, efetivamente, seus efeitos analíticos?

## Sequência 11 – Alguns princípios para a clínica psicanalítica decolonizada

1. Em *Condenados da Terra*, Fanon entende o processo de decolonização como intimamente imbricado a uma subversão da linguagem:

“A decolonização nunca passa despercebida, pois atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, recolhidos de modo quase grandioso pelos raios luminosos da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade”.<sup>49</sup>

Uma das linhas clínicas implica em reescrever a história pelo processo de decolonização da memória. Não exatamente falar do novo, mas escavar uma memória para o futuro. Inventar o passado para projetar o futuro. Olhar o passado de pessoas apagadas e ler o que não foi escrito, sua impossibilidade de tradução. Assim se desloca o real.

2. Com Freud, lembramos: há o medo e a angústia que suscitam defesas inconscientes e conscientes. O medo toca nosso estranho, o duplo de nós mesmos na forma de um gozo que não nomeamos, mas que nos habita. Incluí-lo na clínica, sem pactuar com sua projeção nas figuras sociais da vilania, do pior, do inimigo, implica a responsabilidade clínica do psicanalista. O medo, que em psicanálise chamamos de angústia (sinal de angustia em Freud), advém da perda das categorias (S1) que temos e que não respondem mais à configuração atual do mundo. Trabalhar o modo como nos defendemos da angústia, implica uma localização subjetiva da relação com nossas fantasias inconscientes e com nosso pior, mas também implica em desmontar discursivamente as ficções hegemônicas (ideologias) que guiam a cultura.

<sup>49</sup> Fanon, *Condenados da terra*, p. 32.

3. Neusa Santos Souza,<sup>50</sup> ponto maior de diálogo com Cristiane Ribeiro,<sup>51</sup> inicia suas construções em *Tornar-se Negro* destacando uma das saídas para o sofrimento da pessoa negra face ao racismo: "uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo".<sup>52</sup> Ela aponta o amor e a militância como caminhos. Cristiane Ribeiro expande para respostas singulares variadas os novos modos de agenciamento do gozo, a partir do "eu sou" que dialetiza a relação com o "tu és". Essa orientação clínica se aproxima da nomeação do gozo.

4. Christiane Matozinho,<sup>53</sup> no diálogo de Lacan com Joyce, destaca o uso que Joyce faz da linguagem e como este uso impressiona Lacan. Longe de ser apenas um recurso estilístico ou a marca de uma psicose, ele diz respeito a uma marca política importante. Joyce resolve fazer um bom uso da imposição linguística imperial, transformando-a em munição em sua artilharia contra o império, fazendo, segundo O'Brien,<sup>54</sup> da linguagem do império o império da linguagem. Joyce implode os elementos da língua inglesa enxertando neles destroços de outras línguas. Para Matozinho, esse recurso abre uma fenda na significação arbitrada pelo Outro, gerando assim o equívoco. Não seria o guia para nossa clínica geopoliticamente situada hoje?

5. Com Cusicanqui e Rita Segato encontramos novos caminhos para pensar a clínica decolonizada em psicanálise. A via do gozo, bloqueada pela cripta colonial, é efeito dos imperialismos, operado pelo discurso colonial que vende e funda a barragem sígnica. Ela é efeito da história, supostamente universal e unívoca (S1), que dá origem à formação e normatização de todo corpo de gozo no tecido neocolonial, fixando suas condições de usufruto e de satisfação (objeto a): S1/a. Mas cabe sempre ao sujeito consentir ou não consentir, violar o código e rachar, quebrar, estilhaçar a cripta. É a ausência de movimento pulsional que está em jogo na cena traumática, congelada e atualizada. Fissurar as defesas crípticas, finalmente, abre condição para o movimento pulsional na clínica. Como?

6. Face à cripta, Lélia Gonzalez<sup>55</sup> lembra que a consciência é o lugar do engodo e a memória o lugar de onde uma verdade, sempre não toda em torno do real, pode emergir. Assim, intervindo sobre os processos de memória, podemos resumidamente articular os seguintes elementos para uma clínica decolonial: (1) fissurar a cripta; (2) para isso localizar os índices de agenciamento do gozo no discurso colonial (S1/a); (3) retificar o sujeito nessa língua mãe de gozo domesticada, parasitada pelo significante; (4) bem como retificar ou escrever a memória inexistente – Lacan falava em fazer "rasura de traço algum que lhe seja anterior"<sup>56</sup> –, recontando a História que se quer universal através da história traumática de cada falasser, do que não está lá; (5) pois apenas a constituição da memória (inconsciente) permitirá o esquecimento; (6) donde emergirá a condição de *assentimento e responsabilidade* do sujeito e do Outro a novos nomes para o gozo, seja em termos civilizatório, coletivo ou singular.

---

<sup>50</sup> Souza, *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

<sup>51</sup> Ribeiro, Cristiane. *Tornar-se negro, devir sujeito*, p. 81.

<sup>52</sup> Souza, *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, 17.

<sup>53</sup> Matozinho, *O sinthoma como resposta ao discurso do capitalista*.

<sup>54</sup> O'Brien, *Recharging the Canon*.

<sup>55</sup> Gonzalez, *Por um feminismo afrolatinoamericano*.

<sup>56</sup> Lacan, *Lituraterra*, p. 21.

Para uma psicanalista consciente dos efeitos da colonialidade, já não é possível reproduzir cegamente os processos violentos da neocolonização nem recobrir a clínica com o mesmo véu da obscenidade imperialista colonizadora, mantendo o circuito de gozo a ela relacionado como laço social.

Severinar torna-se, assim, ao mesmo tempo, alienação e separação, prisão e liberdade. Como meio de localização de modos de gozo singulares e de determinantes discursivos que sustentam lógicas hegemônicas, permite o trabalho subjetivo e estrutural com a colonialidade do ser.

Deslizar dentro do significante, implodi-lo, ressignificá-lo e reconhecer suas bordas, orienta a clínica para o real que extrapola todo campo de sentido. Diante do inconsciente como manifestação real, a interpretação, assemântica, visa à desmontagem da defesa.

Não recuar diante da política talvez seja, hoje, um sinal que indica o caminho para o psicanalista, tendo como ponto de orientação a colonialidade do inconsciente estruturado como linguagem e seu real.

## Referências

- BISPO, Nego. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.
- COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Chixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1, 2021.
- FANON, Frantz. *Condenados da terra*. São Paulo: Zahar, 2022.
- GALINDO. *Latim em pó*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. São Paulo: Zahar, 2020.
- GUERRA, Andréa M. C. A cripta. In: GUERRA, Andréa M. C.; LIMA, Rodrigo Goes e (org.). *Ubuntu: psicanálise e herança colonial*. São Paulo: N-1, 2023.
- GUERRA, Andréa M. C.; LIMA, Rodrigo Goes e (org.). *Psicanálise em elipse decolonial*. São Paulo: n-1, 2021.
- GUERRA, Andréa M. C.; VORCARO, Angela (org.). *O nominalismo em Jacques Lacan*. Curitiba: CRV, 2018.
- GUERRA, Andréa Máris Campos. *Sujeito suposto suspeito: a transferência no Sul Global*. São Paulo: N-1 Edições, 2022.
- HACKING, Ian. *Façonner les gens: cours au Collège de France 2004-2005*. Paris: Collège de France, 2005.
- JOBIM, Tom; BUARQUE, Chico. A violeira. In: *O grande circo místico: trilha sonora*. Rio de Janeiro: Som Livre, 1983.
- LACAN, Jacques. Ciência e verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. pp. 865-890.
- LACAN, Jacques. *Intervenção aos psiquiatras*. 1968. Inédito.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre 21: Les non-dupes errent*. 1974. Inédito.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire: La logique du fantasme (1966-1967)*. Inédito.
- LACAN, Jacques. *Lituraterra*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: Joyce, o sinthoma (1975-1976)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007b.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo do analista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007a.

- LACAN, Jacques. *Os escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.
- MATOZINHO, Christiane Odete. *O sinthoma como resposta ao discurso do capitalista: uma leitura política da colonialidade de Joyce pela psicanálise*. 2023. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2023.
- MELLO NETO, João Cabral. *Morte e vida severina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Acessado em 12 de agosto de 2024 em: <https://colegiocngparanagua.com.br/wp-content/uploads/2020/07/MORTE-E-VIDA-SEVERINA.pdf>
- MORENO CÁRDENAS, Omar David. *A colonização e seus restos: transmissão, linguagem e olhar*. 2023. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- O'BRIEN, Eugene. 'Recharging the Canon: Towards a Literary Redefinition of Irishness'. In: Thompson, H.(ed.). *Having our own Field Day: Essays on the Irish Canon*. New York: Edwin Mellen Press, 2005, p. 101-121.
- PEEBLES, Frances de Pontes. *A costureira e o cangaceiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Semiótica, 2022.
- PINHEIRO, Maria do Carmo. *Adolescência e violência: modos de agir no contemporâneo*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- RIBEIRO, Cristiane. *Tornar-se negro, devir sujeito*. Belo Horizonte: [s.n.], 2023.
- SEGATO, Rita. Édipo Negro. In: *Oito ensaios sobre o colonialismo*. São Paulo: Elefante, 2021.
- SILVEIRA, Breno. *Entre irmãs* [filme]. Produção: Conspiração Filmes. São Paulo: Globo Filmes, 2017.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- WAPEEMUKWA, Wayne. Oedipal Empire: Psychoanalysis, Indigenous Peoples and OEDIPAL Complex in colonial context. In: GEORGE, Sheldon; HOOK, Derek. *Lacan and Race: Racism, Identity, and Psychoanalytic Theory*. Londres: Routledge, 2022, P. 83-101.

## **SOBRE A AUTORA**

### **Andréa Máris Campos Guerra**

Psicanalista. Professora do Departamento e do Pro-grama de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, onde coordena o núcleo de pesquisa Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS). Doutora em Teoria Psicanalítica (UFRJ) com Estudos Aprofun-dados na Université de Rennes 2 (França). Bolsista de Produtividade 2 do CNPq. Professora visitante na França, Bélgica e Colômbia. Coordenadora do Projeto Psicanálise e Decolonização com a Editora n-1. Membro fundadora da Rede Internacional de Investigação em Psicanálise e Criminologia (RICA), do GT Psicanálise, Clínica e Política da Associação Nacional de Pesquisa em Psicologia (ANPEPP), da Rede Interamericana de Pesquisa e Psicanálise e Política (REDIPPOL) e da Rede Internacional Coletivo Amarrações. *E-mail:* [andreamcguerra@gmail.com](mailto:andreamcguerra@gmail.com).





Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: indigenous contemporary art, sacred territories recreated with indigenous symbolism

# DECOLONIZAR O PENSAMENTO DECOLONIAL: CRÍTICAS TEÓRICAS MAIS AO SUL DO SUL GLOBAL

Bruno dos Santos Joaquim  [0000-0002-6334-958X](https://orcid.org/0000-0002-6334-958X)  
Universidade do Algarve (UALg), Faro, Portugal

## Resumo

O pensamento decolonial vem, na última década, tornando-se pujante no campo das ciências humanas no Brasil, sobretudo por meio da introdução de teorias produzidas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade e por Boaventura de Sousa Santos. Esses autores assumiram centralidade nos referenciais teóricos das produções acadêmicas com esta abordagem, produzindo um sentido de hegemonia sobre uma epistemologia que se propõe contra-hegemônica. Este ensaio teórico-conceitual tem por objetivo destacar as mais relevantes críticas à hegemonia e centralidade adquiridas pelo Grupo e por Boaventura de Sousa Santos: a proeminência de homens brancos, a ausência de autores e autoras brasileiros entre os seus expoentes, a secundarização das questões de gênero e de raça, a predileção pelos estudos epistemológicos e a sua excessiva tendência academicista. Também se analisam algumas contribuições de outras vozes decoloniais, posicionadas mais ao sul do Sul Global, como Silvia Rivera Cusicanqui e Ailton Krenak. Conclui-se que a existência de uma hegemonia no campo decolonial é um indício da necessidade de decolonizá-lo, sobretudo buscando ouvir também as vozes que falam mais ao sul do Sul Global. Aponta-se para a necessidade de se colocar diferentes perspectivas decoloniais em diálogo radical, sem temer tensões e sem fugir de inflexões.

## Palavras-chave

Decolonialidade, teoria decolonial, Sul Global.

## DECOLONISING DECOLONIAL THOUGHT: THEORETICAL CRITIQUES FROM FURTHER SOUTH IN THE GLOBAL SOUTH

### Abstract

In the last decade, decolonial thinking has been gaining momentum in the field of human sciences in Brazil, above all through the introduction of theories produced by the Modernity/Colonality Group and Boaventura de Sousa Santos. These authors have taken centre stage in the theoretical references of academic productions with this approach, producing a sense of hegemony over an epistemology that proposes to be counter-hegemonic. The aim of this theoretical-conceptual study is to highlight the most relevant criticisms of the hegemony and centrality acquired by the Group and Boaventura de Sousa Santos: the prominence of white men, the absence of Brazilian male and female authors among its exponents, the sidelining of gender and race issues, the predilection for epistemological studies and its excessive academicist tendency. Some contributions from other decolonial voices, positioned further south in the Global South, such as Silvia Rivera Cusicanqui and Ailton Krenak, are also analysed. It concludes that the existence of a hegemony in the decolonial field is an indication of the need to decolonise it, above all by seeking to listen to voices from further south in the Global South. It points to the need to bring different decolonial perspectives into radical dialogue, without fearing tensions or shying away from inflections.

### Keywords

Decoloniality, Decolonial Theory, Global South.

Submetido em: 13/08/2024  
Aceito em: 26/09/2024

Como citar: JOAQUIM, Bruno dos Santos. Decolonizar o pensamento decolonial: críticas teóricas mais ao sul do Sul Global. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53997, jul./dez. 2024.



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

*Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente.*

*Ailton Krenak<sup>1</sup>*

Este artigo emerge de uma preocupação compartilhada por muitos colegas dos grupos de pesquisa dos quais faço parte:<sup>2</sup> a necessidade de discutir outras perspectivas decoloniais além daquelas que atualmente dominam o debate acadêmico. De acordo com Walter Mignolo e Catherine Walsh,<sup>3</sup> tanto o pensamento quanto a *práxis*<sup>4</sup> decolonial têm suas origens na modernidade-colonialidade, isto é, desde o século XVI, quando tem início o empreendimento colonial em *Abya Yala*.<sup>5</sup> Ao longo dos séculos, um conjunto de intelectuais, artistas e ativistas vem construindo "pluriversos" de pensamentos que subsidiam a decolonialidade: de Simon Bolívar a Frantz Fanon, de Zumbi dos Palmares a Fals Borda, de Luísa Mahin a Paulo Freire, todos e todas que vieram e lutaram antes são cofundadores da *práxis* e da teoria decolonial. Entendo por decolonialidade os pensamentos e práticas críticas que buscam desafiar e dismantelar as estruturas de poder, hierarquias e formas de pensamento que foram estabelecidas e perpetuadas pelo colonialismo e pela modernidade ocidental. Elas têm múltiplas matizes, mas uma luta comum: o enfrentamento da colonialidade, do capitalismo e do cisheteropatriarcado.<sup>6</sup>

Na atualidade, há uma tendência hegemônica entre o que podemos chamar de teorias decoloniais: as produções do Grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos têm assumido centralidade nas produções acadêmicas com esta abordagem. Sob influência dos estudos pós-coloniais asiáticos, este grupo transdisciplinar de intelectuais latino-americanos foi responsável por teorizar a experiência colonial a partir da sua interface com a modernidade. Ele foi formado por pesquisadores renomados de diversas áreas das ciências humanas, como Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado Torres, Catherine Walsh, entre outros, e se tornou reconhecido por supostamente inaugurar um giro epistêmico nas ciências sociais da região e influenciar

---

<sup>1</sup> Krenak; Cohn; Kadiwéu. *Conversas com pensadores indígenas*.

<sup>2</sup> Grupo de Pesquisa Linguagem, Educação e Cibercultura (LEC), da Universidade Federal de São Paulo, e Grupo de Estudos Letramento e Decolonialidade, da Universidade Federal de São Paulo e Universidade de Antioquia (Colômbia).

<sup>3</sup> Mignolo; Walsh, *On decoloniality*.

<sup>4</sup> A noção de *práxis* que adoto neste estudo remete à acepção freiriana. *Práxis* é a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo; uma estreita relação estabelecida entre um modo de interpretar a realidade e a vida e a consequente prática que decorre desta compreensão. Freire, *Pedagogia do oprimido*.

<sup>5</sup> *Abya Yala* é a denominação histórica do continente americano na língua kuna. O termo passou a ser utilizado por diferentes organizações e comunidades indígenas de todo o continente para substituir a designação eurocêntrica "América".

<sup>6</sup> Akotirene, *Interseccionalidade*.

pesquisas em todo o continente. Para eles, modernidade e colonialidade são duas faces da mesma moeda e representam, deste modo, um mesmo projeto de poder que, atrelado à racialização e ao desenvolvimento do capitalismo, produz e reproduz a subalternização do Sul Global. Mesmo após sua dissolução, a construção teórica de seus fundadores tem assumido posição hegemônica no campo, assim como as produções do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos.

A sociologia das ausências e a sociologia das emergências, que buscam denunciar o silenciamento promovido pelo Norte Global e, assim, desvelar as epistemologias do Sul, são parte significativa da contribuição de Santos<sup>7</sup> para o enfrentamento daquilo a que chama de Império Cognitivo. Em sua visão, o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado são três processos de dominação intrínsecos e intercorrentes. Eles promovem xenofobia, precarização do trabalho, racismo, violência contra mulheres, LGBTfobia, enfim, formas diversas de intolerância, opressão e subalternização. Os conceitos de pensamento abissal e pós-abissal também oferecem fortes subsídios para a epistemologia decolonial. Enquanto o pensamento abissal representa a divisão racial entre formas de sociabilidade metropolitana e formas de sociabilidade colonial, que caracterizou o mundo ocidental moderno desde 1492, o pensamento pós-abissal pretende substituir as monoculturas da ciência moderna por uma ecologia de saberes e reivindicar uma democracia cognitiva.<sup>8</sup>

Apesar da inegável contribuição do sociólogo para todo o campo das ciências humanas, urge destacar as recentes denúncias contra Boaventura de Sousa Santos. Em artigo publicado na coletânea *Sexual Misconduct in Academia*<sup>9</sup> consta uma clara denúncia de comportamento abusivo e prática de assédio contra uma pesquisadora, enquanto era orientanda de Santos. Além desta, pesam contra ele outras denúncias do mesmo teor. Até agosto de 2024, o acadêmico segue negando as acusações de assédio, ainda que tenha admitido comportamentos inadequados.<sup>10</sup> Essas denúncias colocam em xeque a coerência entre o pensamento e a prática de Santos, na medida em que são motivo de dor para as vítimas e de constrangimento para investigadores que, como eu, fazem (ou faziam) da sua sociologia parte de seu constructo teórico.

Objetivo destacar, por meio deste ensaio teórico-conceitual, que há outros conjuntos de pensadores posicionados mais ao sul do Sul Global, em um campo não hegemônico, que tecem relevantes críticas à hegemonia e centralidade adquiridas pelo Grupo e por Boaventura de Sousa Santos. Eles criticam principalmente a proeminência de homens brancos, a secundarização das questões de gênero e de raça, a predileção pelos estudos epistemológicos e a sua excessiva tendência academicista. Visando a combater a colonização das teorias decoloniais, venho procurando desenvolver uma postura gnosiológica suportada por epistemologias e praxiologias produzidas também por negros, por mulheres, por indígenas e por todos aqueles que estão mais ao sul do Sul Global e são silenciados pelas colonialidades do poder, do ser e do saber.

Deste modo, apresento nos próximos tópicos uma sistematização das críticas ao grupo Modernidade/Colonialidade e à Boaventura de Sousa Santos seguida de alternativas teóricas decoloniais não-hegemônicas, como a produção da socióloga boliviana Silvia

<sup>7</sup> Santos, *Para além do pensamento abissal*.

<sup>8</sup> Santos, *O fim do império cognitivo*.

<sup>9</sup> Viaene; Laranjeiro; Tom, *The walls spoke when no one else would*.

<sup>10</sup> Dantas, *Boaventura de Sousa Santos admite "comportamentos inapropriados", mas rejeita "actos graves" de que é acusado*.

Rivera Cusicanqui, sobretudo suas reflexões sobre mestiçagem e utopia *ch'ixi*,<sup>11</sup> e do ativista e pensador indígena Ailton Krenak,<sup>12</sup> que discute a obsessão da sociedade moderna pelo progresso e propõe a utopia das alianças afetivas.

## Críticas ao pensamento decolonial hegemônico

---

Os estudos decoloniais, como todo campo epistêmico, vem constituindo gradualmente um núcleo hegemônico, no qual são posicionadas as teorias decoloniais mais difundidas nas ciências sociais nesta década, e uma periferia, não hegemônica,<sup>13</sup> oriunda de ambientes nem sempre acadêmicos e que vem tecendo um conjunto de críticas legítimas aos teóricos decoloniais. No núcleo hegemônico estão as teorias que têm origem em universidades tradicionais da América Latina, Estados Unidos e Europa, sobretudo as produções do grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos. Elas ocupam espaços de centralidade e, também por este motivo, são alvos de críticas de diversas origens. Para abordar as perspectivas silenciadas pela hegemonia das noções de Sul Global de Santos e da Modernidade/Colonialidade de Walter Mignolo, Quijano, Dussel e companhia, analiso as principais críticas dirigidas às suas produções. A existência de uma hegemonia no campo decolonial é um indício da necessidade de decolonizá-lo, sobretudo buscando ouvir também o que se fala mais ao sul do Sul Global, outras outridades. Afinal, enquanto houver silenciamento de um pensamento decolonial, não haverá de fato, qualquer decolonialidade.

Em um exercício de síntese, agrupo aqui as críticas aos estudos decoloniais hegemônicos em cinco pontos principais: a) a proeminência de intelectuais homens e brancos, o que aprofunda o silenciamento de vozes negras, indígenas e de mulheres; b) a ausência de autores e autoras brasileiros entre os seus expoentes, ignorando as especificidades da sociabilidade brasileira; c) o esforço, por parte de seus intelectuais, em contribuir para a construção de uma identidade latino-americana constituída na história de subalternização e resistência, o que pode secundarizar as questões de gênero e de raça no debate colonial; d) a predileção pelos estudos epistemológicos, preterindo a construção de uma praxiologia decolonial; e e) a excessiva tendência academicista, que reproduz modelos de silenciamento nortecêntrico, como um colonialismo interno que se comporta como o norte do Sul Global.

Luciana Ballestrin,<sup>14</sup> ao apresentar a constituição, a trajetória e a produção teórica do grupo Modernidade/Colonialidade, traça toda a genealogia do pós-colonialismo latino-

---

<sup>11</sup> A palavra "Ch'ixi" vem do idioma aimará, falado na região andina da Bolívia e do Peru, e carrega uma série de significados. Ela pode ser traduzida como "mistura", "mestiçagem" ou "híbrido". No contexto da utopia Ch'ixi, essa ideia de mistura vai além da dimensão racial ou étnica e abrange diferentes formas de diversidade e multiplicidade.

<sup>12</sup> Em outubro de 2023 o pensador, filósofo, poeta e ativista Ailton Krenak foi eleito para ocupar a cadeira 5 da Academia Brasileira de Letras (ABL). Ele é o primeiro indígena a ser escolhido pela instituição, que vem nos últimos anos buscando incluir membros mais diversos, em contraposição à sua história de exclusão das vozes dos povos originários.

<sup>13</sup> É válido registrar que este campo periférico é não hegemônico, mas também não é necessariamente contra-hegemônico, na medida em que apresenta perspectivas decoloniais que não antagonizam os mais difundidos autores e autoras decoloniais, mas os contrapõem e os complementam em alguns pontos relevantes.

<sup>14</sup> Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*.

americano até a virada epistêmica, conhecida como “giro decolonial”, iniciada nos primeiros anos deste século. Na década de 1980, especialmente em universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra, tornou-se “moda” acadêmica o argumento pós-colonial, influenciado pela emergência dos estudos pós-estruturalistas e pós-modernos centrados na Europa. O pós-colonialismo se sustenta no desvelamento da relação antagônica entre colonizador e colonizado, e se apoia nas mais difusas elaborações de escritores, políticos e ativistas latino-americanos que, pelo menos desde o século XIX, já se preocupavam com o sentido e o destino da região após os processos de independência.

Ao lado de Frantz Fanon, Aimé Cesari e Albert Memmi são exemplos de intelectuais precursores dos estudos pós-coloniais e pioneiros na denúncia da diferença colonial e das formas como opera a dominação do Ocidente sobre o resto do mundo. Já Edward Said, Gayatri Spivak e o Grupo de Estudos Subalternos, fundado na Índia na década de 1980, são alguns dos principais expoentes do pós-colonialismo, que, dedicados à compreensão da diferença colonial, tornam-se fundantes de uma nova rota epistemológica para as ciências sociais do período. A diferença colonial é a consequência do sistema moderno/colonial, produto da relação de dominação/resistência entre o projeto europeu de universalidade e as respostas das diversas histórias e culturas locais. “Em outros termos, o projeto de colonização do mundo não significou a eliminação por completo de outras memórias, linguagem, concepções de espaço e tempo”<sup>15</sup>. O reconhecimento da diferença colonial assinala o importante avanço dos estudos pós-coloniais e cria bases para o desenvolvimento de um conjunto de reflexões acerca dos efeitos da colonialidade.

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua plenitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.<sup>16</sup>

Na América Latina, inspirados pela efervescência dos estudos subalternos afro-asiáticos, um conjunto de intelectuais de diversos campos das ciências sociais funda em 1992 o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Com o propósito de revisar as epistemologias e as condições de subalternidade das sociedades plurais da região, além de inserir a América Latina no debate pós-colonial, o grupo acabou por aderir fortemente às linhas teóricas nortecêntricas, em especial as gramscianas e foucaultianas, tal qual o grupo original asiático. As teses produzidas pelos estudos pós-coloniais de outras partes do Sul Global estavam apenas sendo assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano, o que acabou por desencadear um processo de desagregação do grupo.<sup>17</sup>

Há duas incoerências nos estudos pós-coloniais (ou subalternos) latino-americanos. A primeira refere-se à sua base epistemológica centrada na Europa. Do marxismo ao pós-estruturalismo, seus autores e autoras tendiam a discutir a diferença colonial a partir de um olhar estritamente nortecêntrico. A segunda está relacionada à transposição de teorias produzidas nos contextos pós-coloniais da África e do Oriente,

<sup>15</sup> Bernardino-Costa, *Saberes subalternos e decolonialidade*, p. 47.

<sup>16</sup> Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*, p. 91.

<sup>17</sup> Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*.

sem considerar as especificidades da América Latina. Por esta razão esse conjunto de pesquisadores anuncia uma ruptura com o grupo em 1998 e dão início às reuniões, seminários e colóquios que levariam à constituição do grupo (ou rede) Modernidade/Colonialidade.

A necessidade da ruptura foi sustentada em três argumentos principais. O primeiro deles refere-se às especificidades do caso latino-americano, em comparação com outras partes do Sul Global. A América Latina foi a primeira região a sofrer a violência colonial, o que imputa a ela uma condição *sui generis* de colonialidade. É a partir da sua invasão que a Modernidade é inaugurada e também é a partir da sua exploração que o capitalismo comercial começa a se organizar. Deste modo, apenas transpor argumentos e conclusões obtidas com base em outras realidades coloniais pode ser inútil. O segundo argumento refere-se às dinâmicas da relação entre a América Latina e o Império estadunidense. O processo de transformação das colônias norte-americanas em uma metrópole imperialista regional – e posteriormente global –, a partir do século XIX, é também uma peculiaridade da região. A análise desta relação imperialista regional possui especificidades que destoam dos estudos subalternos afro-asiáticos. Por fim, entende-se que os estudos pós-coloniais, ao preferirem pensadores ocidentais como cânones centrais em suas fundamentações teóricas – ainda que sejam teorias críticas –, acabam por se afastar da proposta do grupo de revisão epistemológica e de questionamento da colonialidade.<sup>18</sup>

Acrescento um elemento a mais à análise de Ballestrin sobre a transição dos estudos pós-coloniais latino-americanos até o giro decolonial: há na América Latina uma enorme tradição intelectual e um consolidado ativismo político que vem historicamente questionando as relações de dominação permeadas pela colonialidade. Sobre isso, Walter D. Mignolo<sup>19</sup> afirma que ainda que o giro decolonial seja uma ruptura epistemológica recente, a prática decolonial surgiu naturalmente como consequência – e como resistência – da formação e da implantação de estruturas de dominação coloniais desde o século XVI. Por esta razão, o grupo Modernidade/Colonialidade deixa claras as suas influências e o seu objetivo de resgatar e refundar a crítica colonial. Os movimentos indígenas, o movimento negro e os movimentos de camponeses são representativos desta tradição. No campo educacional, destaco também as experiências de educação popular que, articuladas aos movimentos sociais, à teoria da dependência, à teologia da libertação e com as experiências comunitárias mais diversas, já colocavam a denúncia e o enfrentamento da colonialidade na pauta política e pedagógica da região.

## Decolonialidades mais ao sul do Sul Global

---

Minha adesão ao pensamento decolonial é fruto de uma escolha política, já que minha trajetória de vida tem sido bastante marcada por privilégios relacionados à branquitude, ao patriarcado e à cisheteronormatividade. Sou homem, branco e cisheterossexual, mas sou, ao mesmo tempo, humanamente sensível às dores sofridas por corpos subalternizados pelas estruturas de opressão da colonialidade e do

---

<sup>18</sup> Ballestrin, *América Latina e o giro decolonial*.

<sup>19</sup> Mignolo, *A opção de-colonial*.

capitalismo. Deste lugar, compreendo como legítima a crítica à proeminência de intelectuais homens e brancos no campo decolonial, pois, além de um importante diagnóstico sobre o modo como a hierarquização do saber é transpassada pelas questões de gênero e raça, ela opera o silenciamento das vozes negras, indígenas e de mulheres, historicamente resistentes à opressão colonial. Descolonizar as teorias decoloniais é fazer emergir pensamentos outros, produzidos por todos aquelas e aqueles silenciados pelas colonialidades do poder, do ser e do saber. Esses grupos vêm produzindo militância e pensamento decolonial combativo na América Latina há séculos e alguns de seus expoentes vem ocupando espaços importantes, que não deveriam ser ocupados apenas pelos autores e autoras do centro hegemônico.

Baseada no saber ancestral indígena, a produção intelectual de Ailton Krenak vem produzindo eco nos espaços acadêmicos e não acadêmicos do Brasil e do mundo. Sua produção estabelece um profícuo diálogo crítico com aquilo que Walsh<sup>20</sup> definiu como colonialidade cosmogônica. Krenak<sup>21</sup> discute as consequências destrutivas da obsessão da sociedade moderna pelo progresso e desenvolvimento, propondo uma reavaliação da relação entre a sociabilidade humana e a natureza. O pensador também propõe reflexões acerca de formas alternativas de viver, considerando a primazia do bem-estar do planeta e de seus habitantes. Seu pensamento também enfatiza o valor do conhecimento indígena e a urgência de proteger o direito dos indígenas à demarcação de terras e à educação alternativa ao modelo ocidental.

A educação que conhecemos sempre teve o ímpeto de formatar as pessoas. A sala de aula já sugere isso ao incluir um grupo de crianças de mesma faixa etária sendo abordadas por um adulto, que é professor. Isso ilustra de maneira muito clara a intervenção externa sobre cada um ali. Perdem sua autonomia e começam a se sentir compelidos a se alinhar com um propósito formatador do pensamento. E se nós sugerirmos que as crianças passem a ter mais tempo para si mesmas, que a experiência educativa seja convertida em uma proteção desse período para que a pessoa se autoforme, ao invés de ser formatada?<sup>22</sup>

Esta provocação sugere que, no campo da educação, a perspectiva decolonial transcende a escola da forma como a conhecemos. A pedagogia decolonial, inicialmente pensada pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, sobretudo por Walsh, pode aqui ser tomada por possibilidades outras, baseadas na experiência indígena. Krenak aborda as experiências resultantes do Plano Nacional de Educação Escolar Indígena, sobretudo no que se refere à autonomia, para que cada comunidade possa moldar o equipamento escolar como bem decidir. As escolas indígenas, segundo ele, não são plataformas de lançamentos de meninos e meninas, mas lugares para eles estarem, para aprenderem em fricção com o cotidiano, para resgatarem o vínculo com a ancestralidade, para formarem-se sujeitos coletivos. A perspectiva defendida por Krenak, além de antagonizar a razão moderna-ocidental de escolarização, também propõe uma profunda discussão acerca da diversidade cultural e da pluralidade da vida. Mais do que o enfrentamento da colonialidade, o pensador apresenta uma cosmovisão alternativa. É essencial que toda e qualquer proposta decolonial esteja preparada para dialogar com esse pensamento, a fim de evitar a ignorância ou a hierarquização da concepção de saber dos povos originários.

<sup>20</sup> Walsh, *Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial*.

<sup>21</sup> Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*.

<sup>22</sup> Krenak, *Futuro Ancestral*, p. 108.



A ausência de autoras e autores brasileiros no núcleo hegemônico do pensamento decolonial pode ser sinal da secundarização da produção intelectual de pensadores como Ailton Krenak, Lélia González, Sueli Carneiro e outros. Ao mesmo tempo, parece-me também um sintoma claro da reduzida interlocução intelectual entre o que se produz de conhecimento no Brasil e nos demais países da América Latina. Apesar de Boaventura de Sousa Santos ter estabelecido diálogo com pesquisadores brasileiros, especialmente no campo da sociologia, há pelo menos duas décadas, o grupo Modernidade/Colonialidade constituiu-se sem o protagonismo de um pesquisador ou pesquisadora do Brasil. Sua produção intelectual chega bem tardiamente no debate acadêmico brasileiro, sobretudo por meio de intelectuais como Joaze Bernardino Costa, Luciana Ballestrin e Vera Maria Candau.

Em estudo<sup>23</sup> sobre o estado da arte das pesquisas do campo pedagógico decolonial no Brasil, por exemplo, identificou-se que apenas na última década as pesquisas do campo da educação começaram a estabelecer diálogo com a crítica decolonial. A constatação mais importante dos autores, no entanto, é outra: “[...] o avanço das pedagogias decoloniais é tributária do ingresso na academia dos/as intelectuais-militantes que atuam, também, em organizações, coletivos e movimentos sociais, sobretudo, que compreendem a educação como uma *práxis* libertadora”.<sup>24</sup> É aparente, deste modo, que a expansão de teorias decoloniais no debate acadêmico brasileiro pode estar relacionada às políticas de acesso de corpos negros, indígenas e periféricos à universidade.

Ainda que as teorias decoloniais, como passaram a ser chamadas nas últimas duas décadas, sejam aparentemente novas no Brasil, seria um equívoco não reconhecer as contribuições de grandes ativistas e intelectuais brasileiros para sua constituição. A obra de Paulo Freire talvez seja um dos mais relevantes aportes teóricos da pedagogia decolonial, constituindo-se como um dos grandes pilares da sua genealogia.<sup>25</sup> Certamente, a história de luta anticolonial de indígenas, negros e negras também são parte fundante da decolonialidade brasileira, tanto no que se refere à epistemologia, quanto à praxiologia. Refiro-me a intelectuais como Luiz Gama, André Rebouças e Abdias do Nascimento e ativistas como Zumbi dos Palmares, Dandara dos Palmares, Ganga Zumba, Tereza de Benguela e Luísa Mahin, que são organicamente parte da genealogia de uma *práxis* decolonial.

Desde muito jovem simpatizo com os movimentos culturais, intelectuais e políticos que se insurgem contra o imperialismo na América Latina. Entendo esses movimentos como constituintes das identidades de todos os povos de Abya Yala, uma resistência necessária para existir frente às opressões da colonialidade. Ao longo dos anos, fui desenvolvendo apreço pelo esforço em constituir uma identidade latino-americana, forjada, sobretudo, nas histórias de resistência da região. Por esta razão, senti-me muito incomodado, quando me deparei com as críticas ao esforço de constituir uma identidade latino-americana. Em especial, uma publicação recente de Akinwale Okoto na rede social *Instagram* que, ao lado de uma imagem com rostos dos autores grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos afirma:

<sup>23</sup> Oliveira; Ribeiro, *Pedagogias decoloniais no Brasil*.

<sup>24</sup> Oliveira; Ribeiro, *Pedagogias decoloniais no Brasil*, p. 19.

<sup>25</sup> Joaquim; Pesce, *Paulo freire na genealogia da pedagogia decolonial*.

[...] não à toa a forma como leem Fanon e como trabalham as categorias de raça, gênero, classe etc., sugerindo um mesmo plano de operação nunca me desceu. também não é à toa que apostam tanto numa identidade latina, pois sua posição depende disso. sua posição de elite intelectual-colonial, crítica do eurocentrismo, pero no mucho, depende de que os pretos e vermelhos também assumam essa identidade latina, definida pelos europeus nas partilhas da África Continental e d'além-mar e das Amerikkkas. no fim das contas, vê-se que o decolonial tem a cara, o jeito, os trejeitos e o mesmo corpo do colonial. as formas de atuação e as instituições onde se credenciaram são as mais coloniais. se pesamos os resultados práticos de seus trabalhos na balança dos povos pretos e vermelhos, aí não restam dúvidas de que se trata de variação, de um nicho do colonial.<sup>26</sup>

A crítica é contundente. Graças a ela procurei rever algumas direções teóricas que amparam minha trajetória investigativa. As leituras e releituras que pude fazer depois dela, me fizeram repensar minhas concepções em torno da identidade latino-americana. O esforço empreendido para sua construção pode realmente resultar na secundarização das questões de raça, gênero e classe em sua produção intelectual. O incômodo se transformou em novas perguntas, que influenciaram decisivamente a concepção de minha tese de doutoramento e também me levaram a produzir este estudo.

A leitura da socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, por exemplo, contribuiu para multiplicar perguntas e direcionar, ainda que parcialmente, algumas de suas respostas. É possível que a crítica de Akinwale Okoto esteja vinculada à uma noção equivocada de identidade latina e mestiçagem. Em minha leitura, os autores e autoras do grupo Modernidade/Colonialidade não partem de uma noção colonial de mestiçagem. Esta ideia consiste na pressuposição de que existiu ou existe uma relação harmônica entre brancos, indígenas e negros que mascara o apagamento e a violência contra os corpos não brancos em todo processo colonial e pós-colonial.<sup>27</sup> Esta noção oficial de mestiçagem serviu historicamente para legitimar a existências de Estados Nacionais latino-americanos e promover a subalternização de negros e indígenas na região. A política hegemônica e oficial de mestiçagem opera como política de esquecimento, tendo como base o "apagamento da contradição".

Cusicanqui<sup>28</sup> descreve o *ch'ixi* como uma zona de contato na qual dois polos opostos se encontram. Nessa perspectiva, o *ch'ixi* não se caracteriza por uma fusão completa em algo novo, mas sim pela coexistência dinâmica e não excludente desses polos. Eles não se repelem nem se contradizem, mas, ao contrário, se complementam reciprocamente. Portanto, o conceito que abarca simultaneamente o ser e o não ser. Por meio dele, a pensadora busca criar um espaço de encontro e diálogo entre diferentes saberes, experiências e perspectivas, valorizando a heterogeneidade e a interconexão entre os seres humanos e o meio ambiente. Trata-se da tentativa de reimaginar e construir uma sociedade mais justa e solidária, onde as diferenças são celebradas. O *ch'ixi* propõe a construção de relações baseadas no cuidado mútuo, na reciprocidade e na interdependência, em contraponto à lógica do individualismo e da competição.

A metáfora *ch'ixi* também é a aposta indígena de uma modernidade própria e orgânica, centrada na noção de cidadania e convivência. Parte do discurso decolonial indígena vem propondo um salto que vai da negação para a autoafirmação radicalmente

<sup>26</sup> Akinwale Okoto é organizador-aprendiz do coletivo Escola de Educação em Dinâmica Racial do Kilumbu Òkòtò.

<sup>27</sup> Cusicanqui; Pazzarelli, *Esas papitas me están mirando!*.

<sup>28</sup> Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

essencialista de raça. Cusicanqui propõe o reconhecimento de um mundo habitado por sobrepostos e impuros, contaminados pela diversidade de vozes que podem vir das bruxas queimadas na Europa, dos anarquistas assassinados na guerra civil espanhola ou das raízes indígenas e africanas que constituem a ancestralidade dos povos. Deste modo, a utopia *ch'ixi* teria potencial para contribuir para a construção de uma identidade regional não pelo apagamento e nem pelas teorias decoloniais, mas pelo diálogo e por práticas descolonizadoras.<sup>29</sup>

Entendo que a identidade latino-americana não é branca; ela se constitui na interculturalidade,<sup>30</sup> e no diálogo transmoderno<sup>31</sup> entre os diversos povos de Abya Yala. Trata-se de uma identidade que se constitui preta, indígena e branca. O *ch'ixi* não é a síntese, nem a conciliação de opostos, tampouco pode ser compreendido como hibridização ou fusão. Os opostos são mantidos e o gesto descolonizador consiste em resgatá-los dos envoltórios capitalistas, consumistas e alienantes a que o capitalismo os condenou.<sup>32</sup> Penso que a constituição da identidade latino-americana sobre essas bases pode ser bastante fecunda. Ainda que a crítica de Okoto seja pertinente, penso que a utopia *ch'ixi* apresenta maiores possibilidades de constituirmos aquilo que Krenak chamou de alianças efetivas. Trata-se não de pressupor igualdade, mas de propor afeto entre os mundos não iguais.

A noção de alianças afetivas também pode contribuir fortemente para refletir sobre o que o projeto decolonial vem construindo de novo, ao propor o diálogo radical entre os vários mundos não iguais. As alianças afetivas transcendem a luta por igualdade entre os mundos. Ao contrário, este movimento “[...] reconhece a intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado”.<sup>33</sup> A constituição de alianças afetivas, para Krenak, tem extrema urgência. Ele entende que se não nos abrimos para essa matriz cultural ampla, reconhecendo a relevância da contribuição dos povos originários para o debate sobre as ideias da natureza, da ecologia e da cultura, aprofundaremos o problema em que nos encontramos, especialmente do ponto de vista ambiental. Isto porque as alianças afetivas vão além das relações humanas e englobam também as relações com os elementos da natureza, como rios, animais, plantas e demais seres vivos. Essas alianças são baseadas em uma conexão profunda e respeitosa com o meio ambiente e com os outros mundos, reconhecendo-os como partes integrantes da vida.

Além da questão da mestiçagem, Cusicanqui propõe outros debates críticos acerca da forma como os estudos decoloniais vêm se constituindo na América Latina nos últimos anos. A predileção pelos estudos teóricos-epistemológicos, de caráter estritamente acadêmico, é vista por ela como a continuidade da estrutura de saque e colonização mental. O pensamento decolonial tem operado por meio de um discurso impactante que nada cria. Em sua visão, descolonizar é fazer, não apenas dizer. Por esta razão, a pensadora mostra-se interessada em uma outra ciência social, “[...] que no

<sup>29</sup> Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

<sup>30</sup> Walsh, *Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial*.

<sup>31</sup> Dussel, *Transmodernidade e interculturalidade*.

<sup>32</sup> Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

<sup>33</sup> Krenak, *Futuro Ancestral*, p. 82.

divorcie el cerebro del cuerpo, la ética de la política, el haber del pensar".<sup>34</sup> Trata-se de uma ciência que tem raiz na experiência e que não nega a sua própria genealogia para compreender o mundo.

O ponto central da crítica de Cusicanqui é de que não há sustentação para um discurso de descolonização, muito menos para uma teoria decolonial, sem a experiência de práticas descolonizadoras que lhes deem sentido. Seria necessário, deste modo, transcender a retórica a fim de avançar o projeto decolonial sobre gestos e atos mais cotidianos, como a linguagem, por exemplo. Sua proposta não é estudar sobre as epistemologias do Sul, mas verdadeiramente com elas. Caso contrário, a descolonização professada por aqueles a quem chama de "gurús" da decolonialidade será apenas uma moda academicista perigosamente travestida de uma retórica culturalista, sem qualquer consequência prática, a não ser a reprodução do colonialismo interno. Para a pensadora, Mignolo e companhia trabalham para "crear satrapías académicas en las universidades más elitistas del norte, vendiendo la idea de la descolonización a sus nuevas audiencias, rebautizada como lo "post-colonial", o lo "de(s)colonial".<sup>35</sup>

Sua crítica ao academicismo dos estudos decoloniais hegemônicos reúne dois pontos fundamentais: o não reconhecimento do pensamento tradicional como matriz das teorias decoloniais e a falta de sensibilidade em perceber o pensamento decolonial presente primeira e organicamente fora dos muros das universidades, dos periódicos científicos e dos congressos acadêmicos. Para a autora é:

[...] paradojo e lamentable que tengamos que legitimar nuestras propias ideas recurriendo a autores que han puesto de moda los asuntos del colonialismo, desconociendo o ninguneando los trabajos teóricos anteriores, que si bien no usaron las mismas palabras, interpretaron e interpelaron la experiencia del colonialismo intelectual con profundidad y acerto.<sup>36</sup>

Cusicanqui critica profundamente a aparente necessidade de validar a teoria decolonial por meio da universidade. Ao tratar esse pensamento como se fosse novo, a academia emite mais uma vez um sinal da sua desconexão com o pensamento e as lutas populares nas montanhas, na floresta, no campo e nas periferias das cidades latino-americanas. Por esta razão, assevera:

Para mí es central reconocer que la teoría no basta, la ciencia social no basta, la universidad y la academia no bastan para comprender el mundo que nos ha tocado vivir hoy. Y creo que, en todo Abya Yala, este proceso de 'entrar e salir da academia' está permitiendo la renovación del pensamiento y su mejor articulación con las prácticas comunitarias, populares, colectivas.<sup>37</sup>

Deste modo, a decolonialidade é compreendida a partir das lutas e práticas cotidianas e permanentes. Talvez os teóricos do centro hegemônico das teorias decoloniais devessem voltar-se mais para o pensamento produzido fora da universidade,

---

<sup>34</sup> Cusicanqui et al., *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana*, p. 5.

<sup>35</sup> Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, p. 51.

<sup>36</sup> Cusicanqui et al., *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana*, p. 2.

<sup>37</sup> Cusicanqui et al., *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana*, p. 4.

sobretudo aquele que se expressa por meio da arte e da cultura popular. Há décadas existe um conjunto enorme de pensadores decoloniais produzindo literatura, música, teatro, cinema e outras manifestações culturais e artísticas no Brasil e em toda América Latina. Eles exploram as perspectivas e experiências dos grupos sociais subalternizados, desafiando as hierarquias culturais da colonialidade, colocando em evidência as histórias, as tradições e as cosmovisões dos povos colonizados.

No campo literário, destaco as autoras brasileiras Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves, que abordam as opressões raciais, sociais e de gênero em seus romances, além de autores e autoras indígenas, como Daniel Munduruku, Elaine Potiguara e Olívio Jekupé. Na música, a contribuição do movimento *hip-hop* para a contestação das opressões e transgressão das hierarquias tem sido, há décadas, fundamental para a emancipação do pensamento na periferia dos centros urbanos. Refiro-me, sobretudo, a artistas como Racionais MC's, Calle 13 e Emicida. No teatro, destacam-se o Grupo de Teatro Olodum e a experiência do Teatro Experimental Negro, fundado por Abdias do Nascimento na década de 1940. Fora do Brasil, destacam-se o Grupo Cultural Yuyachkani, conhecido por abordar questões indígenas, raciais e de justiça social no contexto do Peru andino, e o Mapa Teatro, coletivo colombiano dedicado a investigar questões de memória, identidade, colonialismo e resistência, há mais de trinta anos. Por fim, também há no cinema um já longo movimento decolonial que procura transgredir a forma e o conteúdo do audiovisual brasileiro, a exemplo do Cinema Negro Brasileiro, em que se destacam os pioneirismos de cineastas como Adélia Sampaio, Joel Zito Araújo e Zózimo Bulbul, responsáveis pelas primeiras produções cinematográficas a dar visibilidade e representatividade para a experiência negra no Brasil.

As produções culturais destes artistas e coletivos de artistas são organicamente decoloniais, na medida em que são reflexos e reflexões das ruas, campos e florestas, resultantes das experiências dos sujeitos subalternizados pelas estruturas de poder da colonialidade, do cisheteropatriarcado e do capitalismo. Elas são mecanismos de resistência que compõem uma praxiologia que precisa cotidiana e permanentemente resistir e transgredir as estruturas da colonialidade para conseguir existir. Seu potencial pedagógico tem enorme valor e opera na vertente da educação informal. Certamente, foram as produções culturais deste campo responsáveis, na ausência de uma educação formal comprometida com a emancipação, por formar ativistas e intelectuais críticos da colonialidade.

Cada um em seu campo, estes artistas e coletivos de artistas sofreram e ainda sofrem com o silenciamento, o apagamento e a hierarquização da arte e da cultura, ocupando lugar marginal, periférico, bem mais ao sul do Sul Global. Parece-me insensata qualquer produção teórica decolonial que não dialogue com essas experiências e produções. Por essa razão, reitero: para que, de fato, haja emergência de epistemologias do Sul, é preciso combater não apenas o império cognitivo-cultural do Norte Global, mas também aquele que se porta como o norte do Sul. A discussão em torno da colonialidade, quando tecida por meio do diálogo com pensadores que não se restringem ao centro hegemônico da teoria decolonial, quando voltada não apenas para a epistemologia, mas sobretudo para o reconhecimento e a produção do saber-fazer decolonial, pode ser muito profícua para descolonizar as teorias decoloniais.

## Decolonizar a decolonialidade

---

As críticas deste estudo são frutos de um recorte interpretativo do atual panorama dos estudos decoloniais no Brasil. Há outras incoerências, inconsistências e ausências na produção do núcleo duro da decolonialidade sobre as quais não me debrucei. Ballestrin,<sup>38</sup> por exemplo, ressalta a inviabilidade de se pensar e produzir decolonialidade sem considerar a imperialidade. Para ela, a descolonização implica estratégias que têm mais a ver com uma desimperialização do que com a rejeição da modernidade. Uma ausência relevante refere-se à lacuna dos estudos decoloniais em pensar as opressões que pessoas trans, intersexo e não-heterossexuais sofrem. O conceito de colonialidade cishetero-endossexo<sup>39</sup> pode vir a contribuir muito para compreender dinâmicas de opressão invisibilizadas pela cisheteronormatividade. Além disso, Cusicanqui também critica duramente a falta de atenção crítica às noções de nação e fronteira, tão fundamentais para a compreensão das relações contemporâneas de subalternização na América Latina.<sup>40</sup>

Não há norte para o Sul Global. Desde as minhas primeiras leituras e reflexões decoloniais, compreendo que a ruptura com a colonialidade advém de uma radical adesão ao diálogo. Sobre mim, seus efeitos estão em um nível gnosiológico, o que parece ser um caminho sem volta na construção de uma nova cosmovisão, que vem impactando não somente a minha produção intelectual, mas também outras esferas da minha vida. Este movimento gradual de ruptura e reconstrução gnosiológica não tem sido solitário. O espanto esperançoso diante das novas leituras é coletivo e, para além de se constituir em modismo, pode ser representativo de um processo de emancipação do pensamento.

As contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade e de Boaventura de Sousa Santos levaram-me a um movimento gradual de ruptura e reconstrução gnosiológica, que exacerbaram minha crítica e renovaram minha esperança. Sinto-me parte de um projeto coletivo baseado em uma agenda de desconstrução e reconstrução do pensamento e da sociabilidade, baseada na ética, no diálogo e no reconhecimento da pluriversalidade. É exatamente por esta razão que é preciso rejeitar todas as formas de hegemonia teórica e atuar sobre as incoerências, inconsistências e ausências do pensamento decolonial. Urge a necessidade de outras vozes também serem ouvidas. Minha opção por Krenak e Cusicanqui são fruto da identificação com o modo como tecem suas críticas, analisam incoerências e denunciam ausências. Parecem-me mais ao sul do Sul Global. Por isso, entendo que seja preciso colocar essas e outras diferentes perspectivas decoloniais em diálogo radical, sem temer tensões e sem fugir de inflexões. Parafraseando a epígrafe de Krenak: "é preciso reverenciar o tempo todo as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente".

---

<sup>38</sup> Ballestrin, *Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"?*.

<sup>39</sup> Moraes; Pfeil, *Colonialidade cishetero-endossexo*.

<sup>40</sup> Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*.

## Referências

- AKINWALE OKOTO. Texto do Instagram. Salvador, 4 abr. 2023. Instagram: @akinwale.okoto. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cqoxl30ri6W/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, pp. 89-117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- BALLESTRIN, Luciana Maria De Aragão. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *Dados*, [s.l.], v. 60, n. 2, pp. 505-540, 2017. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582017000200505&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582017000200505&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 12 ago. 2024.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil*. Brasília: UnB, 2015.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera.; PAZZARELLI, Francisco. Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos. *Revista de Antropología da UFSCar*, v. 9, n. 2, pp. 219-230, 2017. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/21>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- CUSICANQUI, Silvia R.; DOMINGUES, José M.; ESCOBAR, Arturo; LEFF, Enrique. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latino-americana. *Cuestiones de Sociología*, n. 14, 2016. Disponível em: [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7345/pr.7345.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7345/pr.7345.pdf). Acesso em: 12 ago. 2024.
- MORAES, Wallace de; PFEIL, Bruno Latini. *Colonialidade cishetero-endossexo: uma crítica decolonial à decolonialidade*. [S.l.: s.n.], [s.d.]. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>. Acesso em: 12 ago. 2024.
- DANTAS, Miguel. Boaventura de Sousa Santos admite "comportamentos inapropriados", mas rejeita "actos graves" de que é acusado. *Portal Público*, 2023. Disponível em: <https://www.publico.pt/2023/06/04/sociedade/noticia/boaventura-sousa-santos-admite-comportamentos-inapropriados-rejeita-actos-graves-acusado-2052162>. Acesso em: 12 ago. 2024.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, pp. 51-73, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>. Acesso em: 12 ago. 2024.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

JOAQUIM, Bruno dos Santos; PESCE, Lucila. Paulo Freire na genealogia da pedagogia decolonial: uma leitura de "Extensão ou Comunicação?". *Interação* (UFG. Online), v. 46, ed. especial, p. 929, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/interacao/article/view/68056>. Acesso em: 12 ago. 2024.

KRENAK, Ailton. Entrevista. In: COHN, Sergio; KADIWÉU, Idjahure. *Tembeté – Conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue, 2019a.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, 2019b.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras, 2022.

MIGNOLO, Walter. A opção de-colonial: desprendimento e abertura. Um manifesto e um caso. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n. 8, pp. 243-281, enero-junio, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a13.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2024.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. *On decoloniality: Concepts, analytics, práxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RIBEIRO, Adelia Maria. Pedagogias decoloniais no Brasil: um estudo sobre o Estado da Arte. *Cadernos Cajuína*, v. 7, n. 2, 2022. Disponível em: <https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/572>. Acesso em: 30 set. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

VIAENE, Lieselotte; LARANJEIRO, Catarina; TOM, Miye Nadya. The walls spoke when no one else would: Autoethnographic notes on sexual-power gatekeeping within avant-garde academia. In: PRITCHARD, Erin; EDWARDS, Delyth (Orgs.). *Sexual Misconduct in Academia*. Informing the Ethics of Care in the University. London: Routledge, 2023.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: insurgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.



## **SOBRE O AUTOR**

### **Bruno dos Santos Joaquim**

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), especialização em Ética, Valores e Cidadania na Escola pela Universidade de São Paulo (USP) e mestrado em Educação pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Atualmente desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado na Universidade do Algarve (UALG-Portugal). Membro do Grupo de Pesquisa LEC: Linguagem, Educação e Cibercultura (UNIFESP). Membro do Grupo de Estudos "Letramentos e Decolonialidade" (UNIFESP e UdeA - Colômbia). *E-mail:* [brunosjoaquim@hotmail.com](mailto:brunosjoaquim@hotmail.com).

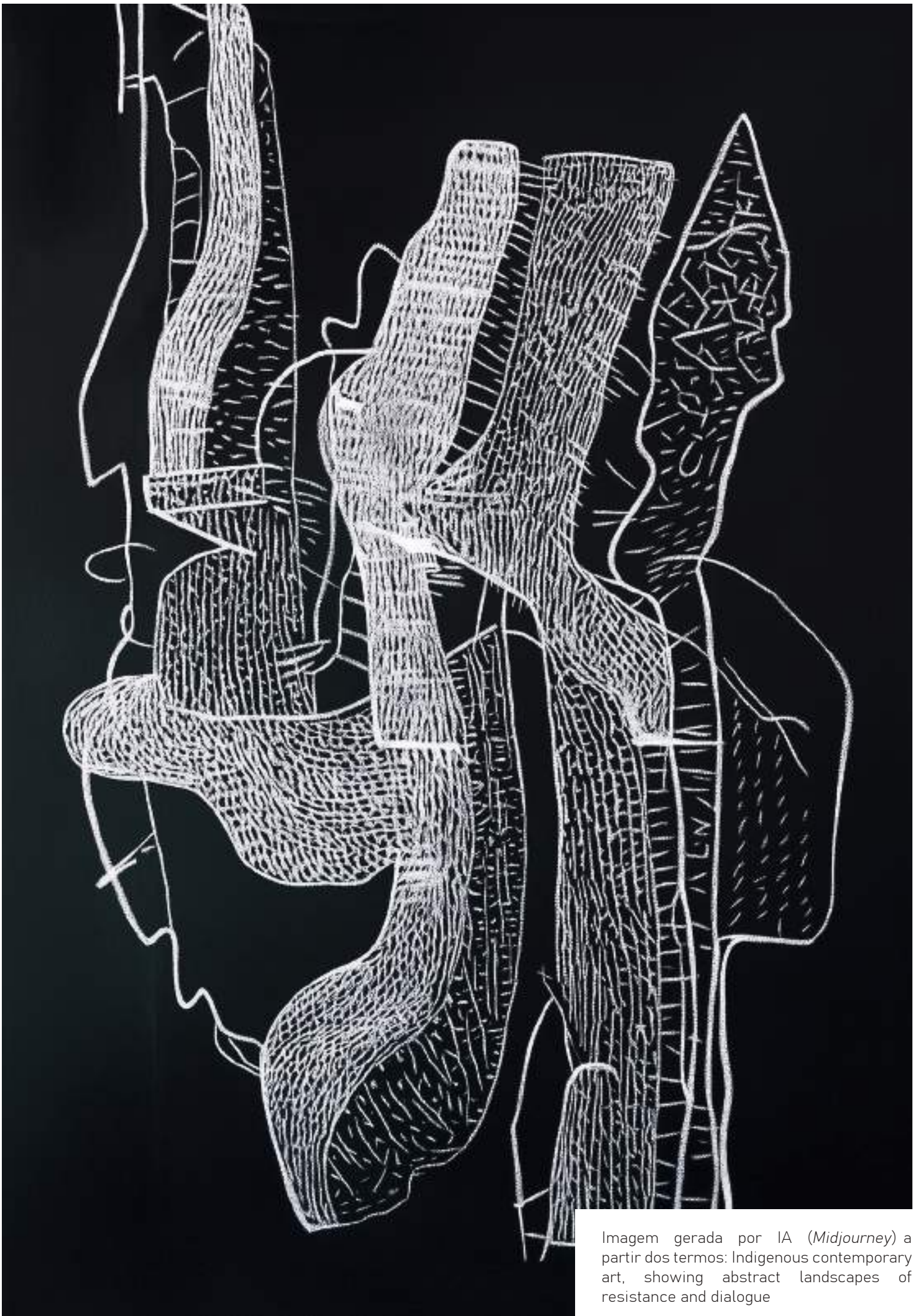


Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, showing abstract landscapes of resistance and dialogue

# O ANTICOLONIALISMO INTERNACIONALISTA DOS SITUACIONISTAS

Erick Quintas Corrêa  0000-0002-4793-3946  
Universidade Estadual Paulista (UNESP), São Paulo, SP, Brasil

## Resumo

O objetivo deste artigo é refutar a ideia de que a Internacional Situacionista foi uma organização insensível à questão colonial e anticolonial. Para este fim, apresenta-se as noções situacionistas de colonização e descolonização da vida cotidiana, em diálogo com a teoria crítica do espetáculo; explora-se aspectos de sua oposição aos princípios nacionalistas e estatistas que orientavam os movimentos de libertação de sua época, a partir de uma defesa do internacionalismo proletário e seu projeto de autogestão generalizada; e destaca-se, por fim, a fundamental contribuição de seus membros não europeus para o desenvolvimento da organização, bem como suas posições perante as lutas de libertação na Argélia, no Congo e na Palestina.

## Palavras-chave

Situacionismo, anticolonialismo, internacionalismo.

## THE INTERNATIONALIST ANTI-COLONIALISM OF THE SITUATIONISTS

## Abstract

This article aims to refute the idea that the Situationist International was an organization insensitive to the colonial and anti-colonial question. To this end, it presents the Situationist notions of colonization and decolonization of everyday life in dialogue with the critical theory of the spectacle; it explores aspects of its opposition to the nationalist and statist principles that guided the liberation movements of his time, based on a defense of proletarian internationalism and its project of generalized self-management; and finally, it highlights the fundamental contribution of its non-European members to the development of the organization, as well as their positions on the liberation struggles in Algeria, Congo and Palestine.

## Keywords

Situationism, anti-colonialism, internationalism.

Submetido em: 17/04/2024

Aceito em: 25/06/2024

Como citar: CORRÊA, Erick Quintas. O anticolonialismo internacionalista dos situacionistas. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e52292, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

## Introdução

Em 2022 completaram-se cinquenta anos de dissolução da Internacional Situacionista (IS, 1957-1972). Inseparável do refluxo do movimento revolucionário de maio-junho de 1968 na França, o fim desta pequena, porém influente, organização, foi anunciado através de uma "circular pública", intitulada *A verdadeira cisão na Internacional*, assinada por Guy Debord e Gianfranco Sanguinetti. No decorrer deste meio século, a herança da IS foi reivindicada por diversos indivíduos, grupos informais, organizações e publicações teóricas em diferentes regiões do mundo. O antropólogo David Graeber, por exemplo, constatou há aproximadamente uma década que "o legado situacionista é provavelmente a mais importante influência teórica sobre o anarquismo contemporâneo na América".<sup>1</sup>

Entretanto, segundo Graeber, para muitos estudantes engajados em questões "identitárias" (muitos deles foram seus alunos na Universidade de Yale), os situacionistas "não tinham quase nada a dizer sobre racismo e sexismo".<sup>2</sup> Esta visão é endossada pelo antropólogo, que a reconhece como "uma correção útil para a literatura situacionista ou mesmo clássica marxista, que não tem quase nada a dizer sobre as estruturas de exclusão".<sup>3</sup> Nosso objetivo aqui não é discutir a sua interpretação, mas desmistificar esta visão de que os situacionistas ignoravam os problemas ligados às "estruturas de exclusão". Felizmente, nos últimos anos, vimos aparecer pesquisas interessadas em aspectos ainda pouco explorados da história e da teoria situacionista como, por exemplo, sobre gênero<sup>4</sup> e anticolonialismo.<sup>5</sup>

No texto *A luta de classes na Argélia* (1966), os situacionistas defendiam uma forma de "autogestão radical", que deveria recusar "qualquer hierarquia nela e fora dela", e "rejeitar igualmente, pela sua prática, qualquer separação hierárquica das mulheres (separação escravista altamente admitida pela teoria de Proudhon, como pelo atraso da Argélia islâmica)".<sup>6</sup> E na ocasião dos motins no gueto negro de Watts (Los Angeles), entre 13 e 16 de outubro de 1965, Debord redige um de seus mais inspirados textos de crítica social, *Declínio e queda da sociedade espetacular-mercantil*, que será imediatamente traduzido para o inglês e editado em dezembro, antes de circular nos Estados Unidos e na Inglaterra. O texto foi reproduzido no décimo número da revista da IS, de março de 1966, e argumenta em favor da seguinte perspectiva:

Não se trata mais da crise do estatuto dos negros na América, mas sim da crise do estatuto da América, posta primeiramente pelos negros. Não se tratou em Los Angeles de um conflito *racial*: os negros não atacaram os brancos que estavam no seu caminho, mas somente os policiais brancos, e do mesmo modo o sentimento de

<sup>1</sup> Graeber, *Direct Action*, p. 258.

<sup>2</sup> Graeber, *Direct Action*, p. 525.

<sup>3</sup> Graeber, *Direct Action*, p. 525.

<sup>4</sup> Cf. Baumeister, *Gender and Sexuality in the Situationist International*.

<sup>5</sup> Cf. Dolto; Moussa, *The Situationists' Anti-colonialism*.

<sup>6</sup> Internationale Situationniste, *Les luttes des classes en Algérie*, p. 20. Todas as citações da IS referidas neste artigo foram retiradas da edição Fayard (1997) contendo os doze números da revista em sua integralidade. Optamos, no entanto, por fazer referência aos números de página tal como eles aparecem nas edições originais da revista (todavia mantidos na edição integral, que contém, desta forma, uma forma de paginação dupla), hoje facilmente encontradas na internet e mais acessíveis do que o livro impresso.

comunidade negra não foi estendido aos proprietários de lojas e nem mesmo aos motoristas de carro negros. O próprio Luther King teve que admitir que os limites da sua competência tinham sido ultrapassados, declarando em outubro, em Paris, que "estas não eram revoltas de raça, mas de classe".<sup>7</sup>

No que se refere especificamente à dialética colonial-anticolonial, foco analítico deste artigo, os situacionistas desenvolveram uma dupla crítica sociopolítica. Ela desvelava a "crise da vida cotidiana" que, colonizada pelo espetáculo nas metrópoles capitalistas, deveria ser transformada por uma "descolonização total". Ao mesmo tempo, denunciava as ilusões, nas colônias, da ideologia terceiro-mundista e dos princípios militaristas e nacionalistas (portanto, estatais) que orientavam seus principais movimentos independentistas. Tratava-se de criticar, ao mesmo tempo, colonialismo e anticolonialismo, na tentativa de ultrapassar os binarismos ideológicos da época e unificar as lutas de libertação nacional e o internacionalismo proletário.

## 1. As origens conselhistas do anticolonialismo situacionista

A partir do século XX, a questão das lutas de libertação nacional passa a assumir um papel crescente no movimento comunista internacional. Da Índia à Rússia, passando pela China, as revoluções nacionais assumiram diferentes formas e características, porém sempre assentadas em bases capitalistas. Ao longo da primeira metade do século, socialdemocratas, leninistas e conselhistas possuíam visões distintas sobre o papel da luta de classes, das massas proletárias e dos partidos operários, da aliança com as burguesias locais, nos processos de independência nacional. Os conselhistas holandeses Anton Pannekoek e Herman Gorter demonstravam simpatia pelos movimentos de libertação nacional, porém, a solidariedade ativa de ambos para com as populações em situação de colonização era concebida nos quadros da luta de classes.

Pannekoek tomava o caso da Índia como exemplar da questão colonial, onde uma burguesia autóctone passava a se desenvolver no processo de industrialização que, neste caso, seria, entretanto, bastante limitado: "nas colônias, a autonomia é apanágio exclusivo das classes superiores".<sup>8</sup> Seu atraso econômico, provocado em parte pela própria dominação colonial e pelo subdesenvolvimento de suas forças produtivas, impedia a formação de uma vigorosa burguesia industrial, onde o proletariado estava longe de ser a classe majoritária. Segundo Gorter, as colônias não gozavam das condições necessárias para se libertarem por si próprias: "pode ser que nações ascendam à independência, mas neste caso a pequena nação se torna alvo de uma luta entre as grandes, ou das pequenas entre si, que procuram se submeter a ela ou anexá-la".<sup>9</sup>

Com a Segunda Guerra Mundial, a questão da exploração colonial ganhou novos contornos. Pannekoek redige sua obra mais importante, *Os conselhos operários* (1946), entre 1941 e 1945, numa Holanda ainda nazificada. O Livro IV, intitulado "A Guerra", foi escrito a partir de 1944, já no contexto de libertação do nazismo, e se reveste de um caráter prognóstico. Para o conselhistas holandês, nenhum processo revolucionário

<sup>7</sup> Internationale Situationniste, *Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande*, p. 4.

<sup>8</sup> Pannekoek, *Les conseils ouvriers apud* BRICIANER, *Pannekoek et les conseils ouvriers*, p. 207.

<sup>9</sup> Gorter, *Les origines du nationalisme dans le prolétariat apud* Bricianer, *Pannekoek et les conseils ouvriers*, p. 204.

acompanharia os processos de descolonização, num contexto onde “a nova classe que dirigia a Rússia considerava, como seus aliados naturais, as futuras classes dominantes de países coloniais e se esforçava para ajudá-las”.<sup>10</sup> O internacionalismo de Pannekoek não lhe permitia conceber qualquer solução revolucionária nos limites do quadro nacional, mesmo que esta se revestisse com as cores da bandeira socialista.

Sua perspectiva sobre a questão colonial está situada nas antípodas da solução “terceiro-mundista” que, em voga a partir do final da década de 1950, preconizava que a revolução viria dos chamados “países emergentes”, tal como ela se apresenta, por exemplo, nas obras de Régis Debray do final dos anos 1960 e início dos 1970. É neste contexto que os situacionistas restauram a perspectiva internacionalista dos conselhistas germano-holandeses, posicionando-se de modo crítico frente ao “neocolonialismo” como também aos próprios movimentos anticoloniais da época.

A IS foi uma organização composta majoritariamente por indivíduos oriundos da Europa ocidental (sendo apenas dois do leste europeu que, todavia, viviam exilados em países ocidentais como a França) e teve, em suas nove seções internacionais, sessenta e um indivíduos europeus, contra apenas nove não-europeus.<sup>11</sup> Contudo, apesar de sua composição étnica, a IS, como o próprio nome indica, não foi apenas uma organização internacional, como também jamais renunciou ao seu internacionalismo – diferente da Terceira Internacional Comunista que, “russificada” pelo partido bolchevique na segunda metade do século XX, servirá de modelo ao “socialismo nacionalista” de vários Estados “pós-coloniais”.

## 2. Colonização e descolonização da vida cotidiana

A crítica situacionista da colonização da vida cotidiana tem origens nas investigações que visavam a uma superação/realização da arte; no contato com a sociologia da vida cotidiana de Henri Lefebvre (Mustapha Khayati, situacionista de origem tunisiana, foi seu aluno na Universidade de Nanterre) e na influência de algumas teses da revista *Socialisme ou Barbarie* (1948-1965). Mas, especialmente, por meio do contato prático com vários indivíduos de origem não europeia que detinham contatos, quando não participavam diretamente, de organizações e movimentos independentistas nos países colonizados – o mesmo Khayati deixará a IS em 1969 para integrar uma dissidência da Frente Popular de Libertação da Palestina (FPLP).

De acordo com Debord, o confinamento da vida social dentro dos limites de um “cotidiano colonizado” pelo espetáculo, interditava (e segue interditando) a possibilidade de uma “libertação da vida cotidiana”.<sup>12</sup> A IS não visava, como defendiam outros grupos conselhistas contemporâneos – dissidentes do *Socialisme ou Barbarie*,<sup>13</sup> como *Pouvoir Ouvrier* e *Informations et Correspondance Ouvrières* –, a uma “autogestão do mundo existente pelas massas, mas à sua transformação ininterrupta”. Para os situacionistas, o

<sup>10</sup> Pannekoek, *Les conseils ouvriers apud* Bricianer, *Pannekoek et les conseils ouvriers*, p. 207.

<sup>11</sup> Cf. Raspaud; Voyer, *L’International Situationniste*.

<sup>12</sup> Internationale Situationniste, *Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne*, pp. 20-27.

<sup>13</sup> Título da revista teórica que também dava nome ao grupo político, fundado na França, por Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, a partir de uma ruptura à esquerda do trotskismo e de uma aproximação com as teses conselhistas de Anton Pannekoek.

que havia de realmente novo no ciclo de lutas da década de 1960, era a sua aspiração, ainda que parcialmente consciente e difusa, a uma “descolonização total da vida cotidiana”. Eles procuraram, assim, desviar o anticolonialismo do quadro nacional de referência para o âmbito das relações sociais cotidianas, cuja colonização total passava a exigir, desde então, uma “crítica pronunciada globalmente contra todas as zonas geográficas onde foram instauradas diversas formas de poderes socioeconômicos separados, e também contra todos os aspectos da vida”.<sup>14</sup>

A IS opunha à “linguagem colonizada pela burocracia”, que reflete a divisão da sociedade em “duas categorias principais: a casta de dirigentes e a grande massa de executantes”, um “projeto de libertação das palavras”, que visava a uma “libertação real da linguagem”. Concebia-se, assim, os períodos revolucionários, como sendo aqueles “em que as massas, agindo, acedem à poesia (...) como evidenciam algumas fases das revoluções mexicana, cubana ou congolosa”.<sup>15</sup> Para os situacionistas, portanto, nas lutas de libertação da vida cotidiana, descolonização da cultura e da política, do trabalho e da linguagem devem coincidir.

Ao comentar as lutas no Congo, Debord defendia a “autogestão” como “a única garantia de independência em todos os lugares”, porém, desde que esta fosse “realizada totalmente” e não apenas parcialmente. E, ao comentar a “meia-revolução argelina”, Khayati também apostava numa “ditadura do ‘setor autogerido’” da sociedade que, todavia, deveria ser “estendida à toda a produção e a todos os aspectos da vida social”. Tratava-se, portanto, de unificar os programas, até então separados, de *descolonização total* e de *autogestão generalizada*: “a realização da filosofia, a crítica e a livre reconstrução de todos os valores e condutas impostas pela vida social alienada, eis o programa máximo da autogestão generalizada”.<sup>16</sup>

### 3. Crítica do anticolonialismo nacionalista e da ideologia terceiro-mundista

A crítica situacionista do anticolonialismo nacionalista tem raízes nas tendências antibolcheviques do comunismo de conselhos, uma ala minoritária do movimento comunista internacional que teve lugar na Europa ocidental (sobretudo na Alemanha, Holanda e Inglaterra), durante a primeira metade do século XX. Esta corrente travou uma batalha intransigente contra o processo de “russificação” da Terceira Internacional, liderado por Lênin e a burocracia de Moscou. O conselheiro holandês Anton Pannekoek chamava esta corrente de “comunismo ocidental”, em oposição ao “comunismo oriental”, de matriz sino-soviética. Desta forma, o programa situacionista propunha-se a:

Retomar todo o radicalismo do qual o movimento operário, a poesia moderna e a arte no Ocidente foram os portadores (como prefácio a uma pesquisa experimental sobre o caminho para uma construção livre da vida cotidiana), o pensamento da época da superação da filosofia e sua realização (Hegel, Feuerbach, Marx), as lutas de emancipação desde o México de 1910 até o Congo de hoje.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Internationale Situationniste, *Définition minimum des organisations révolutionnaires*, pp. 54-55.

<sup>15</sup> Internationale Situationniste, *All the king's men*, p. 31.

<sup>16</sup> Internationale Situationniste, *Les luttes des classes en Algérie*, p. 19.

<sup>17</sup> Internationale Situationniste, *Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays*, p. 45.

Em suas *Contribuições para corrigir a opinião pública sobre a revolução nos países subdesenvolvidos* (1967), Khayati acusava a "contrarrevolução burocrática", socialdemocrata na Alemanha e bolchevique na Rússia, de ter sido responsável pelo fato de que "os países colonizados ou semi-colonizados tiveram que combater sozinhos o imperialismo".<sup>18</sup> Para Khayati, os novos regimes instaurados nas diversas regiões onde se realizou um processo de libertação nacional, não passavam de "formas pelas quais se opera o retorno do recalcado", no caso, a "mentira" e a "falsa consciência" burocráticas: "por mais radical que seja o radicalismo de suas direções, os movimentos de libertação nacional sempre acabaram na ascensão das sociedades ex-colonizadas à formas modernas do Estado, e a pretensões à modernidade na economia". Assim, as revoluções russa e chinesa forneciam "ao proletariado ocidental e aos povos do Terceiro-mundo um falso modelo que equilibra, na realidade, o poder do capitalismo burguês, o imperialismo".<sup>19</sup>

Tanto o maoísmo chinês, quanto o nasserismo egípcio ou o titoísmo iugoslavo, eram vistos pelos situacionistas senão como "ideologias que anunciam o fim destes movimentos", e sua recuperação "pelas camadas urbanas pequeno-burguesas ou militares: a recomposição da sociedade da exploração, mas desta vez com novos senhores e sobre a base de novas estruturas socioeconômicas". Já o fanonismo e o castro-guevarismo exprimiam "a falsa consciência através da qual o campesinato completa a imensa tarefa de livrar a sociedade pré-capitalista de suas sequelas semifeudais e coloniais, e de acessar a dignidade nacional, pisoteada pelos colonos e pelas classes dominantes retrógradas". A ideologia não alterava em nada o fato mesmo da exploração, que prosseguia sob novas formas e condições: "na China, em Cuba, no Egito ou na Argélia, em todos os lugares ela desempenha o mesmo papel e assume as mesmas funções".<sup>20</sup>

Em 1967, Debord complementa que "a sociedade produtora do espetáculo não domina as regiões subdesenvolvidas apenas pela hegemonia econômica", como "também oferece aos revolucionários locais os falsos modelos de revolução".<sup>21</sup> Contudo, os situacionistas não deixaram de salientar que havia uma grande diferença entre os movimentos revolucionários do Terceiro-mundo e o bolchevismo russo, na medida em que este último "não sabia qual poder burocrático ele iria instituir", enquanto os primeiros "já puderam ver, no mundo como em casa, o poder burocrático cuja restauração eles querem, mais ou menos purificada".<sup>22</sup>

Tais experiências levaram a resultados muito distintos dos proclamados, ao promoverem uma substituição, por vias ditatoriais, das velhas classes dominantes estrangeiras por novas camadas dirigentes, doravante assentadas em bases sociais autóctones. A formação destas novas classes, figuras híbridas de uma "burguesia misturada com burocracia", tendia historicamente à constituição de burguesias locais, que já não mais se caracterizariam "pelo trabalho produtivo, mas pela pilhagem organizada do país". Trata-se de um tipo de "burguesia que não acumula, mas que

<sup>18</sup> Internationale Situationniste, *Contributions servant à rectifier l'opinion du public sur la révolution dans les pays sous-développés*, p. 41.

<sup>19</sup> Internationale Situationniste, *Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays*, p. 45.

<sup>20</sup> Internationale Situationniste, *Contributions servant à rectifier l'opinion du public sur la révolution dans les pays sous-développés*, p. 41.

<sup>21</sup> Debord, *A sociedade do espetáculo*, p. 38.

<sup>22</sup> Internationale Situationniste, *Les luttes des classes en Algérie*, p. 18.



dilapida”, assemelhando-se a uma “versão subdesenvolvida da burguesia europeia”.<sup>23</sup> No Congo, a derrota do movimento lumumbista teria acontecido prioritariamente porque, ao se converter numa camada dirigente, ele “se tornou independente das massas de seu próprio país antes de ser efetivamente independente do estrangeiro”.<sup>24</sup>

A antiga pilhagem colonial dava lugar, assim, ao endividamento dos Estados “pós-coloniais” em relação aos monopólios estrangeiros. Inseridos de maneira subordinada no mercado mundial, tais Estados se converteram rapidamente em nações exportadoras de matérias-primas a preços muito baixos, e importadoras de produtos manufaturados a preços muito altos. Sua inserção subordinada na dinâmica do capitalismo internacional revelava o aspecto ilusório dos processos de “independência” ou “libertação” nacional denunciado pelos situacionistas, em face da realidade sistêmica das relações de produção capitalistas.

A IS defendia uma revolução não apenas em escala internacional, mas, fundamentalmente, exterior aos partidos e à tomada do poder estatal: “o socialismo na África deve ele próprio se reinventar completamente, não porque *é a África*, mas porque ele ainda não existe em lugar nenhum! Além disso, ele não tem que se definir enquanto *socialismo africano*”,<sup>25</sup> assim como “o movimento de emancipação dos negros norte-americanos desafia todas as contradições do capitalismo moderno; não é preciso que ele seja escamoteado pela distração do nacionalismo e do capitalismo ‘de cor’ dos ‘Black Muslims’”.<sup>26</sup> Tratava-se, portanto, de lutar por uma revolução que unisse o proletariado dos “três mundos”, sem qualquer primazia de um sobre o outro.

## 4. Descolonização e autogestão na Argélia

Antes de comentar as relações dos situacionistas com as lutas pela libertação da Argélia, lembre-se que um argelino, Mohamed Dahou, desempenhou um importante papel nas origens internacional-letristas da IS. Formada a partir da reunião de letristas de esquerda em ruptura com a tendência artística liderada pelo romeno Isidore Isou, fundador do letrismo,<sup>27</sup> a Internacional Letrista (IL) publicou, entre 1954 e 1957, cerca de trinta boletins informativos, dos quais onze foram dirigidos por Dahou (nº 9-18 e 20-22). Além disso, Dahou compunha o “grupo argelino” da organização que, na realidade, nunca contou com mais de duas pessoas.

Debord se aproximou de Dahou em 1953, período em que os membros da IL se reuniam em um bistrô chamado Kabyle, entre outros cafés árabes situados no Quartier Latin, em Paris, onde muitos norte-africanos se encontravam para conspirar pela queda do colonialismo em seus países de origem. Foi em um texto letrista de Dahou, por exemplo, que pela primeira vez apareceu a palavra “psicogeografia”,<sup>28</sup> descoberta durante derivas noturnas realizadas na capital francesa.

<sup>23</sup> Debord, *Œuvres*, p. 693. Este texto, concluído em julho de 1966, permaneceu inédito até a sua publicação, quarenta anos depois.

<sup>24</sup> Debord, *Œuvres*, pp. 694-695.

<sup>25</sup> Debord, *Œuvres*, p. 697.

<sup>26</sup> Internationale Situationniste, *Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays*, p. 47.

<sup>27</sup> Movimento artístico de vanguarda formado pelo poeta romeno Isidore Isou, em 1945, assim quando este chega à França.

<sup>28</sup> Dahou, *Le jeu psychogéographique de la semaine*.

Em julho de 1954, no quarto número de *Potlatch* (o "boletim informativo" da IL), Mohamed Dahou, Guy Debord, Michèle Bernstein, André-Frank Conord, Jacques Fillon e Gil Wolman assinam um texto intitulado "O mínimo da vida", no qual advertem aos "operários argelinos" da Renault em greve, que "a luta social não deve ser burocrática, mas apaixonante",<sup>29</sup> pois tratava-se, já naquele momento, de estender o movimento de autogestão para além das fábricas e, a partir daí, invadir todos os espaços da metrópole. Por outro lado, em suas "Notas para uma convocatória ao Oriente", publicado no sexto número de *Potlatch*, Dahou afirmava a necessidade, nas colônias, de se "ultrapassar qualquer ideia de nacionalismo":

A África do Norte deve se libertar não somente de uma ocupação estrangeira, mas de seus senhores feudais (...) Nossos irmãos estão além das questões de fronteira e de raça. Certas oposições, como o conflito com o Estado de Israel, só podem ser resolvidas pela revolução nos dois campos. É preciso dizer aos países árabes: nossa causa é comum. Não há Ocidente diante de vocês.<sup>30</sup>

Além de Dahou, a IS também incorporou à organização o argelino Abdelhafid Khatib para formar outra seção nacional. Apesar de seu tamanho reduzido, a seção argelina da IS desempenhou um papel central na sustentação do internacionalismo situacionista. Em julho de 1965, na ocasião fornecida pelo golpe militar que conduziu Houari Boumédiène<sup>31</sup> ao poder, Khayati redige, pela seção francesa da IS, um *Comunicado aos revolucionários da Argélia e de todos os países*. Até novembro, este panfleto será editado em cinco línguas (francês, alemão, espanhol, inglês e árabe), enquanto *As lutas de classes na Argélia* repercutirá em território argelino no mês de dezembro, sendo republicado no décimo número da revista da IS, em março de 1966.



Figura 1: Capa do panfleto *Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays*, Paris, novembro de 1965. Fonte: Debord, *Les Luttes de Classes en Algérie*<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Internationale Lettriste, *Le minimum de la vie*, p. 30.

<sup>30</sup> Internationale Lettriste, *Notes pour un appel à L'Orient*, p. 46.

<sup>31</sup> Houari Boumédiène (1932-1978) foi Chefe das Forças Armadas do Exército de Libertação Nacional, depois Ministro da Defesa de Ben Bella, antes de dar um golpe e assumir a presidência da Argélia, em junho de 1965.

<sup>32</sup> Disponível em: <https://www.gonnelli.it/uk/auction-0046-1/debord-guynest-les-luttes-de-classes-en-al.asp>



Figura 2: Internationale Situationniste, *Les luttes de classes en Algérie*. Folheto (frente e verso) distribuído na Argélia em dezembro de 1965. Fonte: Debord, *Les Luttes de Classes en Algérie*<sup>33</sup>

No texto *As lutas de classes na Argélia*, os situacionistas salientavam que o "novo regime argelino", instaurado após o golpe de 19 de junho de 1965, confirmava a análise que a IS havia feito da situação no *Comunicado aos revolucionários da Argélia e de todos os países* (julho de 1965), onde se afirmava que o objetivo do *putsch* de Boumédiène era, afinal, o de "liquidar a autogestão". Para a IS, Ben Bella<sup>34</sup> "caiu da forma como reinou: na solidão e na conspiração, pela revolução palaciana". Uma visão divergente da que o libertário francês Daniel Guérin havia apresentado no texto *Algérie caporalisée?* (1965), no qual Ben Bella era eximido de qualquer responsabilidade sobre o golpe que lhe sucedeu, e que a longo prazo acabaria com as experiências de autogestão no país. Os múltiplos ataques do governo ben-bellista às massas trabalhadoras eram vistos, por Guérin, senão como "erros, fraquezas e lacunas", mas cuja orientação era, no limite, por ele considerada aceitável. Os situacionistas lembravam, então, que o socialista libertário não só conhecia Ben Bella pessoalmente, como havia lhe passado informações privilegiadas sobre as fábricas em autogestão no país, durante um encontro realizado em 1963 e narrado posteriormente pelo próprio Guérin.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Disponível em: <https://www.gonnelli.it/uk/auction-0046-1/debord-guynest-les-luttes-de-classes-en-al.asp>

<sup>34</sup> Ahmed Ben Bella (1916-2012) foi Secretário-geral da Frente de Libertação Nacional (FLN), antes de se tornar o primeiro presidente da República Democrática e Popular da Argélia, entre 1963 e 1965.

<sup>35</sup> Internationale Situationniste, *L'Algérie de Daniel Guérin, libertaire*, p. 80. Lembre-se que, em 1960, os situacionistas Debord e Michèle Bernstein assinaram o chamado *Manifesto dos 121* pelo "direito à insubmissão na Guerra da Argélia", redigido por Dionys Mascolo e Maurice Blanchot, e também assinado por Guérin.

## 5. As lutas anticoloniais no Congo como prenúncio do Maio de 68 francês

No ano de 2015, o artista congolês Joseph M'Belolo Ya M'Piku resgatou a perspectiva situacionista sobre a dialética colonizatória do espetáculo com a seguinte fórmula: "os belgas colonizaram os congolese, mas o capitalismo havia colonizado os belgas em casa, então eles eram escravos em casa, escravos do mesmo sistema".<sup>36</sup> No texto *Condições do movimento revolucionário congolês* (1966), Debord fazia uma consideração em termos muito semelhantes:

Deve-se entender que *os próprios colonizadores foram colonizados*: em suas próprias casas, em suas próprias vidas, com toda esta poderosa atividade das sociedades industriais que a qualquer momento, como uma força inimiga, retorna contra as massas de trabalhadores que a produzem, que nunca a dominam e são sempre dominados por ela. É preciso compreender também que *os libertadores (...) devem ser eles próprios libertados*.<sup>37</sup>

M'Piku se aproximou de Debord no ano de 1965, junto de seu amigo Ndjangani Lungela. Os dois jovens congolese, beneficiados pelo fim das restrições coloniais à educação em seu país, realizavam seus estudos em Paris quando estabeleceram contato com os situacionistas. Partidários da guerrilha rural liderada por, entre outros lumumbistas, Pierre Mulele,<sup>38</sup> cujo objetivo era restaurar o regime de Patrice Lumumba<sup>39</sup> no Congo, M'Piku e Lungela integravam os esforços dos estudantes congolese radicalizados para anunciar o processo de descolonização, em curso no seu país, para o mundo todo. Assim, enquanto os estudantes mulelistas mantinham Debord informado sobre a situação no Congo, o situacionista francês buscava "transmitir (...) o nível crítico" elaborado pela IS às franjas mais radicalizadas do movimento estudantil congolês.<sup>40</sup>

Entretanto, a análise de Debord, concluída em julho de 1966, não chegará a ser publicada como pretendiam os situacionistas. Apenas Lungela foi integrado, em 1967, formalmente à Internacional, que por sua vez não chegará a formar uma seção nacional congolese. Ainda assim, a colaboração dos congolese contribuiu para enriquecer e radicalizar a perspectiva situacionista sobre a questão colonial que, entre 1965 e 1967, ocupará um espaço central na revista *Internationale Situationniste*.

As lutas anticoloniais no Congo também anteciparam o imaginário político radical que, nos anos seguintes, tomou as ruas de vários países desenvolvidos como a França, durante a crise revolucionária de maio-junho de 1968. Debord avaliava, em seu texto de 1966, que "o desejo de mudar a vida foi o lado revolucionário do movimento de independência [congolês] (...) ele considera que a festa, o descanso, o diálogo e o jogo são as principais riquezas da sociedade".<sup>41</sup> Naquele mesmo ano, no mês de novembro, Khayati

<sup>36</sup> M'Piku, *Que devient l'avant-garde?*, p. 3.

<sup>37</sup> Debord, *Œuvres*, p. 694.

<sup>38</sup> Pierre Mulele (1929-1968). Antigo Ministro da Educação do governo de Lumumba, liderou uma guerrilha rural contra o regime de Joseph-Désiré Mobutu, no poder desde o golpe de 1965.

<sup>39</sup> Patrice Lumumba (1925-1961) foi Primeiro Ministro do Congo no momento de sua independência em 1960. Foi assassinado no ano seguinte, após o golpe de Estado de Mobutu.

<sup>40</sup> Debord, *Correspondance*, p. 15.

<sup>41</sup> Debord, *Œuvres*, p. 698.

preunciava, no mais popular texto situacionista, as formas de luta que o novo movimento revolucionário deveria assumir e que, em maio-junho de 1968, serão postas em prática por suas franjas mais radicais:

As revoluções proletárias serão *festas*, ou não serão nada, pois a vida que anunciam será, ela própria, criada sob o signo da festa. O *jogo* é a última racionalidade dessa festa, viver sem tempo morto e gozar, sem impedimentos, são as únicas regras que ele poderá reconhecer.<sup>42</sup>

A IS entendia que, ao deslocar a centralidade da crítica do capitalismo para uma crítica do imperialismo, o socialismo nacionalista substituía a análise da luta de classes e dos conflitos sociais por uma análise geopolítica da luta inter-imperialista entre Estados nacionais. Mas a "revolução congoleza", inseparável de uma "revolução africana", era também (e continua sendo) inseparável de uma "revolução mundial", a única capaz de abolir a divisão das sociedades em classes, fundamento de todas as divisões entre raças e nações. De acordo com Debord, "o movimento revolucionário congolês não se situa na história da *negritude*, mas entra na *história universal*. Ele é hoje uma parte do proletariado revolucionário que se erguerá à superfície de todos os países (...) ele deve vingar Lumumba e Liebknecht".<sup>43</sup>

## 6. A questão palestina: revolução nos dois campos e dissolução do Estado de Israel

Vimos que Dahou defendia, no ano de 1954, como única solução possível para o conflito com o Estado de Israel na zona árabe, não a criação de mais um Estado nacional, mas uma "revolução nos dois campos". Esta perspectiva será retomada e aprofundada na análise que os situacionistas publicaram, em outubro de 1967, meses após a Guerra dos Seis Dias (ocorrida em junho), no texto "Duas guerras locais", onde concluem que:

A questão palestina é muito séria para ser deixada aos Estados, em outras palavras, aos colonos. Ela toca muito diretamente as duas questões fundamentais da revolução moderna, ou seja, o internacionalismo e o Estado, para que qualquer força existente seja capaz de fornecer uma solução adequada.<sup>44</sup>

O anticolonialismo situacionista preconizava, assim, que apenas um "movimento revolucionário árabe resolutamente internacionalista e anti-estatal" poderia "dissolver o Estado de Israel (...) e todos os Estados árabes existentes". Em outras palavras, nenhuma "Frente de Libertação" militarizada e hierarquicamente conduzida por dirigentes e estrategistas stalinistas, fossem eles de origem árabe, asiática ou sul-americana, poderiam realizar esta grandiosa tarefa histórica de libertação colonial que, na

<sup>42</sup> Internacional Situacionista, *A miséria no meio estudantil*, p. 59.

<sup>43</sup> Debord, *Œuvres*, p. 698. Karl Liebknecht (1871-1919) fundou, em 1916, junto com Rosa Luxemburgo, a Liga Spartacus, uma organização comunista de esquerda. Foi assassinado em 1919, na repressão à insurreição iniciada em novembro de 1918, em Berlim.

<sup>44</sup> Internationale Situationniste, *Deux guerres locales*.

perspectiva conselheira dos situacionistas, só poderia ser alcançada "por meio do poder dos Conselhos".<sup>45</sup>

Também foi mencionado que Khayati deixou a IS durante a VIII Conferência da IS, realizada em 1º de outubro de 1969 na cidade de Veneza, partindo em seguida à Jordânia para integrar-se às fileiras da recém-criada Frente Democrática e Popular de Libertação da Palestina (FDPLP), uma dissidência da FPLP – fundada em janeiro de 1967. A FDPLP, criada em fevereiro de 1969 por Nayef Hawatmeh, agregava os quadros mais próximos da teoria marxista no seio da FPLP. A nova organização reivindicava independência em relação às monarquias árabes, criticava a via militar como solução para os conflitos étnicos, políticos e religiosos na região, e centrava suas ações na luta de classes. Por seu envolvimento ativo com as lutas estudantis da metrópole francesa e, ao mesmo tempo, com as lutas anticoloniais na Argélia, Khayati era considerado por Debord um dos mais "inteligentes e eficazes"<sup>46</sup> membros da IS.

O estimado situacionista tunisiano justificou sua saída da organização alegando que "uma crise revolucionária está se desenvolvendo na zona árabe, onde elementos árabes radicais devem ser encontrados", e que se sentia "obrigado a estar lá".<sup>47</sup> Também avaliou ser possível regressar à IS caso o movimento de libertação não triunfasse. Com a derrota em vista, Khayati retorna à Europa em agosto de 1970, durante a escalada repressiva do Rei Hussein,<sup>48</sup> que culminará no chamado "Setembro Negro".<sup>49</sup> Nesta ocasião ele assina com Lafif Lakhdar um artigo intitulado "Esperando o massacre", publicado no jornal *An Nidhal* – editado por um grupo trotskista de tunisianos residentes em Paris.<sup>50</sup> A essa altura, a IS já estava em fase de dissolução, e Debord criticou duramente Khayati por sua "desaparição" da organização, alegando que "ao deixá-la, certamente não se aproximou mais da práxis revolucionária".<sup>51</sup>

Para Debord, o resultado da breve incursão do ex-situacionista tunisiano na zona árabe não poderia ser outro, na medida em que "a fração proletária da FDPLP, e mesmo a menor expressão de suas perspectivas autônomas, existiam apenas na imaginação bem-intencionada de Khayati". Ele alegava não ser possível ignorar o fato de que "todas as organizações palestianas estavam armadas", constituindo "embrionários aparatos pseudo-estatais". Além disso, Debord considerava "perfeitamente óbvio que Hussein as destruiria", pois seu exército era "o mais sólido e o mais fiel de todos os países árabes", forte o suficiente "para abater os infelizes palestinos que obedeciam militarmente a essas estratégias". Consequentemente, "como os elementos revolucionários palestinos haviam conquistado o apoio de Khayati, eles também mereciam uma perspectiva mínima e uma advertência dele".<sup>52</sup> Assim, a práxis revolucionária de Khayati entrava em contradição com

<sup>45</sup> Internationale Situationniste, *Deux guerres locales*, p. 22.

<sup>46</sup> Debord, *Œuvres*, pp. 1134-1144.

<sup>47</sup> Khayati, [Sem título] *apud* Dumontier, *Les situationnistes et mai 68*, p. 286.

<sup>48</sup> O Rei Hussein, cujo nome completo era Hussein bin Talal, foi um monarca jordaniano que governou o Reino Hachemita da Jordânia por um período excepcionalmente longo, de 1952 até sua morte em 1999.

<sup>49</sup> O "Setembro Negro" de 1970 aconteceu principalmente na cidade de Amã, capital da Jordânia, mas também atingiu outras regiões do país. A repressão do governo jordaniano liderado pelo Rei Hussein se voltava principalmente contra a OLP, liderada por Yasser Arafat, mas também atingiu organizações como a FPLP e a FDPLP de Khayati, que regressou à França para escapar justamente de tal repressão.

<sup>50</sup> Cf. Trespeuch-Berthelot, *Khayati, Mustapha*, s/p.

<sup>51</sup> Debord, *Œuvres*, pp. 1136-1137.

<sup>52</sup> Debord, *Œuvres*, p. 1137.

as posições resolutamente anti-estatais e internacionalistas da IS perante as lutas anticoloniais, posições as quais ele próprio tinha ajudado a construir, como vimos.

## 7. O lugar dos situacionistas nas lutas anticoloniais do seu tempo

---

Ao analisar as oposições à Guerra da Argélia em território francês, o sociólogo francês Pierre-Vidal Naquet as classificou em três "tipos-ideais", em sentido weberiano: os bolcheviques, os terceiro-mundistas e os dreyfusards. Estes últimos, foram aqueles intelectuais que defenderam o capitão Alfred Dreyfus após sua condenação, pela Terceira República Francesa, no ano de 1894, por um suposto crime de traição. Os dreyfusards denunciaram o antisemitismo do Estado francês, posto que o acusado tinha ascendência judaica. Já no contexto das oposições às guerras coloniais, a expressão designava uma recusa da política em nome da moral, na medida em que os libertários dreyfusards se negavam a separar o fim dos meios e, portanto, a aceitar o militarismo e a violência em nome da recusa à opressão colonial.

O historiador francês Sylvain Boulouque concluiu, em sua pesquisa sobre a oposição anarquista francesa às guerras coloniais (do imediato segundo pós-guerra até o início da década de 1960), que o campo libertário daquele país foi marcado por uma "polifonia interpretativa" sobre a questão.<sup>53</sup> Seu estudo demonstra como o "anticolonialismo libertário" francês que, a despeito de sua modesta influência sobre a opinião pública da época, desempenhou um papel ativo em algumas centrais sindicais e associações civis de defesa dos direitos humanos, mesclava características dos três tipos-ideais estabelecidos por Naquet em seu ensaio de 1986.

Se o anticolonialismo situacionista não apenas se diferia, mas sobretudo combatia as múltiplas formas de anticolonialismo de base nacionalista e socialista existentes na época, o mesmo vale para o campo anarquista-libertário, conforme evidencia a polêmica com Guérin sobre a natureza do regime ben-bellista. Deste modo, o anticolonialismo situacionista escapa à tipificação de Naquet e apresenta mais do que uma contribuição original e radical para as atuais lutas anticoloniais pela abolição do mundo da mercadoria e do espetáculo, suas divisões e separações. Além disso, apresenta uma alternativa teórica viável para desarmar a máquina das "guerras culturais" contemporâneas, decerto herdeiras do racismo e dos nacionalismos que, derivados da sociedade espetacular-mercantil, foram combatidos de forma coerente pelos situacionistas em sua época, tanto na teoria quanto na prática.

---

<sup>53</sup> Boulouque, *Les anarchistes français face aux guerres coloniales (1945-1962)*, p. 113.

## Referências

- BAUMEISTER, Ruth. Gender and Sexuality in the Situationist International. In: HEMMENS, Alastair; ZACARIAS, Gabriel (orgs.). *The Situationist International. A Critical Handbook*. London: Pluto Press, 2020, pp. 118-138.
- BOULOUQUE, Sylvain. *Les anarchistes français face aux guerres coloniales (1945-1962)*. Lyon: Atelier de Création Libertaire, 2003.
- BRICIANER, Serge. *Pannekoek et les conseils ouvriers*. Paris: EDI, 1969.
- DAHOU, Mohamed. Le jeu psychogéographique de la semaine. In: INTERNATIONALE LETTRISTE. *Potlatch*, n. 1, 22 jun. 1954
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. *Correspondance vol. 3 (1965-1968)*. Paris: Fayard, 2003.
- DEBORD, Guy. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2006.
- DEBOUD, Guy-Ernest. *Les Luttes de Classes en Algerie*. Paris: Internationale Situationniste, 1965. Disponível em: <https://www.gonnelli.it/uk/auction-0046-1/debord-guyernest-les-luttes-de-classes-en-al.asp>. Acesso em: 22 abr. 2024.
- DOLTO, Sophie; MOUSSA, Nedjib Sidi. The Situationists' Anti-colonialism: An Internationalist Perspective. In: HEMMENS, Alastair; ZACARIAS, Gabriel (orgs.). *The Situationist International. A Critical Handbook*. London: Pluto Press, 2020, pp. 103-118.
- DUMONTIER, Pascal. *Les situationnistes et mai 68: théorie et pratique de la révolution*. Paris: Ivrea, 1995.
- GRAEBER, David. *Direct Action: an Ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Situacionista: teoria e prática da revolução*. Trad. Francis Wuillaume e Leo Vinícius. São Paulo: Conrad, 2002.
- INTERNATIONALE LETTRISTE. *Potlatch (1954-1957)*. Paris: Gallimard, 1996.
- INTERNATIONALE SITUATIONNISTE. *Internationale Situationniste (1958-1969)*. Texte intégral des 12 numéros de la revue. Paris: Fayard, 1997.
- M'PIKU, Joseph M'Belolo Ya. "Que devient l'avant-garde?. *L'art même*, n° 66, 2015.
- RASPAUD, Jean-Jacques; VOYER, Jean-Pierre. *L'Internationale Situationniste*. Protagonistes, Chronologie, Bibliographie. Paris: Éditions Champ Libre, 1972.
- TRESPEUCH-BERTHELOT, Anna. Khayati, Mustapha. *Le Maitron. Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier et social*, 2 ago. 2018. Disponível em: <https://maitron.fr/spip.php?article138210>. Acesso em: 31 dez. 2023.



## **SOBRE O AUTOR**

### **Erick Quintas Corrêa**

Doutor (2021) em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, campus de Araraquara (UNESP/FCLAr), São Paulo, Brasil. Professor de sociologia, co-organizador dos livros *68: como incendiar um país* (São Paulo: Veneta, 2018) e *Insurgência Viral: autodefesa sanitária e despotismo ocidental* (São Paulo: Veneta, 2020). Colabora com publicações nacionais e internacionais, como *Passa Palavra* (Brasil-Portugal), *Lundimatin* (França) e *Brooklyn Rail* (Estados Unidos). E-mail: [erick.q.correa@gmail.com](mailto:erick.q.correa@gmail.com).

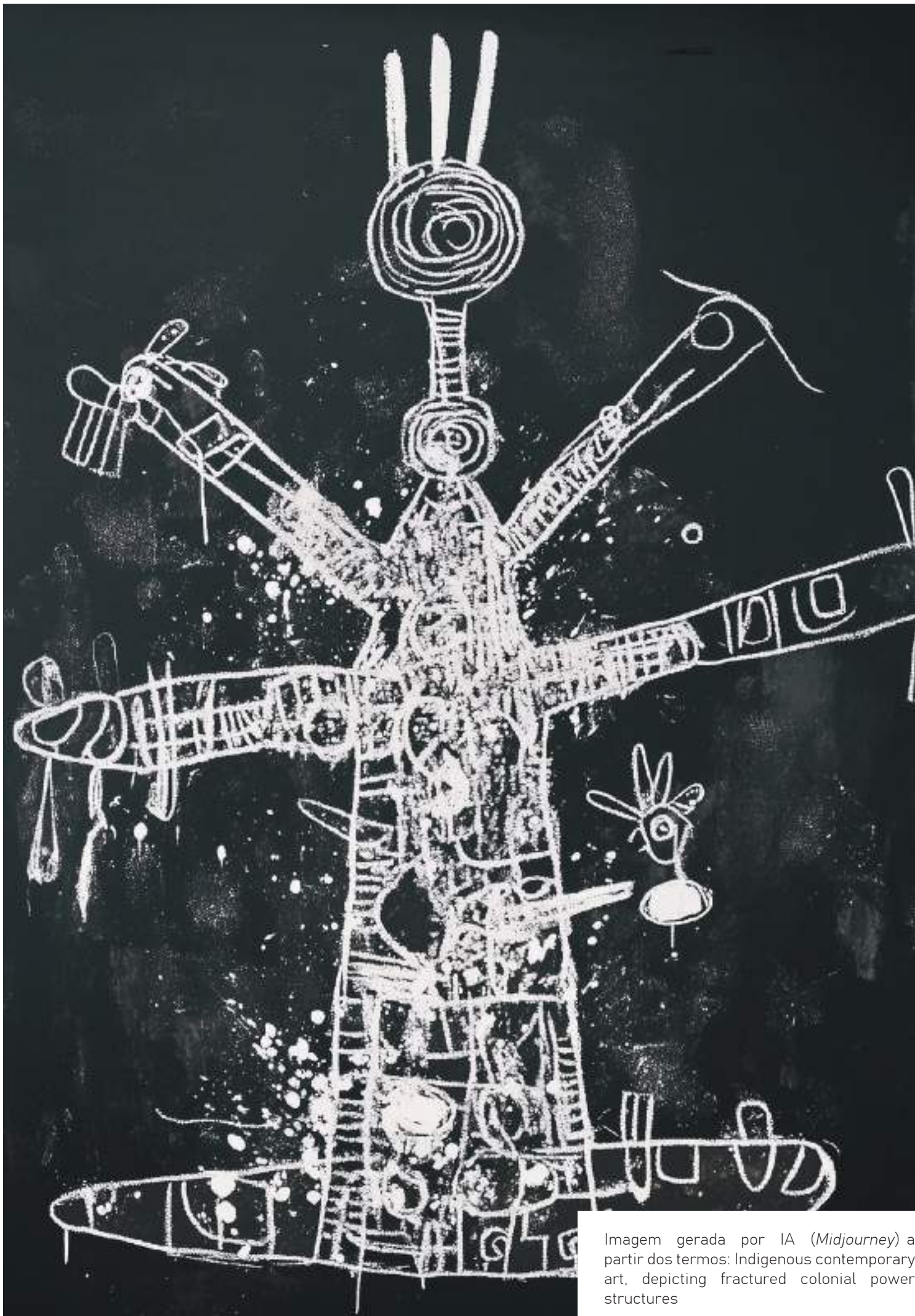


Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, depicting fractured colonial power structures

# UM DIÁLOGO INESPERADO? QUANDO O UBUNTU ENCONTRA RAWLS

Fabrizio Pereira da Silva  [0000-0002-0266-4084](https://orcid.org/0000-0002-0266-4084)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Lucca Fantuzzi  [0009-0008-1619-4520](https://orcid.org/0009-0008-1619-4520)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## Resumo

A proposta deste artigo é estabelecer um diálogo entre duas perspectivas que, a princípio, parecem distantes entre si: a epistemologia sul-africana do *ubuntu* e a teoria da justiça do filósofo estadunidense John Rawls. Argumentamos que tanto Rawls, a partir de sua visão da justiça como equidade, quanto a perspectiva *ubuntu* na sua essência anti-humanista e comunitária convergem para a formulação de uma justiça social que preze o bem-estar geral e combata as desigualdades e a injustiça. Este argumento pode ser estendido na direção de um diálogo global entre saberes, sociedades e tradições civilizacionais distintas, de modo que a superação de uma concepção hegemônica pretensamente “universal” dê lugar a um efetivo “pluriverso”.

## Palavras-chave

Ubuntu, Rawls, justiça, epistemologias do Sul.

## AN UNEXPECTED DIALOGUE? WHEN UBUNTU MEETS RAWLS

### Abstract

The purpose of this article is to establish a dialogue between two perspectives that, at first, seem far apart: the South African epistemology of *ubuntu* and the theory of justice of the American philosopher John Rawls. We argue that both Rawls, from his vision of justice as equity, and the *ubuntu* perspective, in its anti-humanist and communal essence, converge to formulate a social justice that values general well-being and combats inequalities and injustice. This argument can be extended in the direction of a global dialogue between different forms of knowledge, societies, and civilizational traditions, so that the overcoming of a supposedly “universal” hegemonic conception gives way to an effective “pluriverse.”

### Keywords

Ubuntu, Rawls, justice, epistemologies of the South.

Submetido em: 18/07/2024  
Aceito em: 02/08/2024

Como citar: SILVA, Fabrício Pereira da; FANTUZZI, Lucca. Um diálogo inesperado?: quando o ubuntu encontra Rawls. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53559, jul./dez. 2024.



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

(des)troços

## 1. Introdução

---

Este artigo propõe colocar em diálogo ideias que num primeiro olhar poderiam parecer incomunicáveis: a epistemologia sul-africana banta angune do *ubuntu* e a teoria da justiça do filósofo estadunidense John Rawls. Reconhecemos que fazemos isso como uma provocação. Nutrimos alguma simpatia pelo debate decolonial, e defendemos algumas de suas premissas. No entanto, detectamos algum risco de que a “virada decolonial” possa estabelecer novos “abismos”, em lugar de gerar um pensamento “pós-abissal”.<sup>1</sup> Consideramos importante estabelecer diálogos de saberes efetivos e horizontais entre as mais diversas epistemologias, fomentando uma ecologia de saberes. Queremos que o *ubuntu* converse com Rawls em igualdade de condições, por duas razões. Primeiro, porque consideramos que os filósofos do *ubuntu* estão no mesmo patamar dos filósofos “ocidentais” (a África produz filosofia e ela tem o mesmo peso da filosofia “ocidental”). Segundo porque, ainda que interessados de um modo geral nas epistemologias do hoje denominado “Sul Global”, não queremos negar o patrimônio epistemológico acumulado pelo “Ocidente”, nem muito menos associá-lo direta e simplesmente à dominação e à violência. A superação do eurocentrismo epistemológico não deve gerar novos fundamentalismos, nem fragmentações e provincianismos.

As teorias decoloniais refletem criticamente sobre o senso comum e sobre pressuposições científicas referentes ao tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras importantes áreas da experiência humana. Esta abordagem se explica por permitir a identificação e a explicação dos modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar na descolonização. Para Maldonado-Torres,<sup>2</sup> o pensamento e a teoria decoloniais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, no sentido de promover uma ruptura à lógica espaço-temporal proposta pela modernidade europeia. Consideramos que epistemologias como o *ubuntu* permitem realizar essa ruptura, como veremos adiante.

Os teóricos decoloniais enfatizam a lógica colonialista de menosprezar e inferiorizar a produção de saberes distintos daquele produzido a partir da tradição cartesiana. A proposta dos estudiosos que têm como foco de análise as relações de colonialidade é a de descolonizar e desocidentalizar o conhecimento, é a de realocar no centro do debate as vozes subordinadas pelo epistemicídio produzido pela modernidade colonial. Eles propõem direcionar o olhar para outras epistemologias que não são baseadas no cartesianismo. Como afirma Maldonado-Torres, “é uma luta [pluriversal] que busca alcançar uma outra ordem mundial, pela criação de um mundo onde muitos mundos podem existir e coexistir”.<sup>3</sup> A dimensão da chamada “colonialidade do saber” remete imediatamente ao *ubuntu*.

É com isto em mente que (já faz algum tempo) discutimos o *ubuntu*. É a esta lógica cartesiana de formação do sujeito e à concepção de tempo da modernidade que o *ubuntu* apresenta alternativas. Mas esta busca por alternativas não implica em descartar a produção de pensadores como Rawls que partem daquelas premissas. Um mundo onde

---

<sup>1</sup> Santos; Meneses, *Epistemologias do Sul*.

<sup>2</sup> Maldonado-Torres, *Analítica da colonialidade e da decolonialidade*.

<sup>3</sup> Maldonado-Torres, *Analítica da colonialidade e da decolonialidade*, p. 36.

muitos mundos podem existir e coexistir exige que esses mundos possam se relacionar e dialogar. Um pluriverso constitui um sistema, não planetas e galáxias isoladas que não se atraem gravitacionalmente, não interagem e nem se chocam. Partir de algumas das premissas defendidas pelos teóricos decoloniais igualmente não implica em considerar que esta corrente “inventou a pólvora”. De fato, sabemos que há uma tradição mais do que secular de reflexões sobre o colonial e as relações colonizador/colonizado, a partir do que hoje nomeamos “Sul Global”, que foram críticas a diferentes dimensões do eurocentrismo e desenvolveram essas argumentações, ainda que em outros termos. Voltar ao *ubuntu* e a seus filósofos é uma forma também de resgatar a reflexão multidimensional de descolonização do que parece ser um “sequestro” epistêmico atualmente exercido pela “maré decolonial”, que procura apresentar os mais diversos intelectuais como antecipadores de um suposto ápice do pensamento crítico que seria o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C).

Este artigo estrutura-se da seguinte forma. Na próxima seção apresentamos resumidamente as principais premissas (com suas controvérsias e contradições) do *ubuntu*. Optamos, politicamente, por começar a reflexão desde o Sul, não o contrário. Na seção seguinte abordamos, também resumidamente, as teorias da justiça de Rawls, considerando os aspectos que poderiam conversar melhor com o *ubuntu*. Finalmente, nas considerações finais, apresentamos reflexões acerca de nosso exercício analítico, bem como sobre para onde poderíamos seguir com isso. Tal comparação se sustenta na compreensão de que, cada qual à sua maneira, ambas vertentes teóricas interpretam a sociedade não como um grupo de indivíduos, mas como uma coletividade, onde as decisões de uns impactam na vida de outros. Este senso de coletividade, portanto, seria o fio condutor deste diálogo. Compreender a ética que guia os dois princípios de justiça e fazê-las dialogar é o objetivo deste artigo.

## 2. *Ubuntu*: uma noção em debate e em disputa

*Ubuntu*, expressão das línguas xhosa (*isiXhosa*) e zulu (*isiZulu*),<sup>4</sup> tem sido uma das noções mais recorrentes nos debates sobre África e os africanos nas últimas décadas. *Ubuntu* vem ganhando nos últimos anos os mais diversos usos e sentidos. Christian Gade,<sup>5</sup> que realizou uma interessante história do conceito, sugere que foi no período de transição do *apartheid* na África do Sul, mais precisamente entre 1993 e 1995, que *ubuntu* ganhou seus sentidos contemporaneamente hegemônicos. Principalmente, enquanto uma cosmologia particular que pode ser definida a partir do provérbio zulu *umuntu ngumuntu ngabantu* (vagamente traduzido para o português como “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”). O filósofo Augustine Shutte teve papel importante na associação de *ubuntu* ao provérbio com seu livro *Philosophy for Africa* [Filosofia para a África], publicado em 1993 na África do Sul e em 1995 nos EUA; bem como Desmond Tutu em *No future without forgiveness* [Não há futuro sem perdão], publicado em 1999 e com imediata circulação global. *Ubuntu* desde então foi também repetidamente associado a

<sup>4</sup> Genericamente, trata-se de duas línguas bantu (tronco linguístico que engloba centenas de idiomas falados do centro até o sul da África), mais especificamente do grupo de línguas *nguni* faladas no sul do continente.

<sup>5</sup> Gade, *The historical development of the written discourses on ubuntu*.

outra expressão de significado aproximado: “eu sou porque nós somos” (“*I am because we are*”). Pode-se afirmar que, “na África pós-colonial, *ubuntu* e seus equivalentes foram novamente invocados como parte de um projeto de descolonização, e também desfrutaram de um apelo crescente, em outros lugares do mundo, como alternativa às noções dominantes de desenvolvimento, as quais ameaçam a conquista da justiça social e da sustentabilidade ambiental”.<sup>6</sup>

Para o filósofo Mogobe Ramose,

O *ubuntu* tem aspectos que vão além do conteúdo desses provérbios. Tem que ser discutido em um horizonte ontológico abrangente. Isto mostra como o *be-ing*<sup>7</sup> de uma pessoa africana não está apenas imerso na comunidade, mas no universo como um todo. Isto é expresso principalmente no prefixo *ubu-* da palavra *ubuntu*. Refere-se ao universo como sendo envolvido, contendo tudo. O tronco *-ntu* significa o processo da vida como o desdobramento do universo através de manifestações concretas em diferentes formas e modos de ser. Este processo inclui o surgimento do ser humano falante e conhecedor. Como tal, este ser é chamado “*umuntu*” ou, na língua Sotho do Norte, “*motho*”, que é capaz de esforços para articular a experiência e o conhecimento do que é o *ubu-*. Assim, *-ntu* representa o lado epistemológico do ser.<sup>8</sup>

Um ponto recorrente nas definições sobre *ubuntu* passa por associá-lo em diferentes níveis à comunidade: ao comum, à solidariedade, à interdependência entre as pessoas.<sup>9</sup> Augustine Shutte<sup>10</sup> precisa que o conceito deveria ser associado à “comunidade”, não a “coletivismo” – mais especificamente à concepção africana de comunidade. O autor afirma que tanto o individualismo quanto o coletivismo são duas concepções ocidentais, calcadas numa visão artificial da sociedade como agregação de indivíduos. Difeririam entre elas apenas quanto ao peso atribuído ao indivíduo ou à sociedade. Já *ubuntu* estaria associado ao comunalismo, que poderia ser vagamente associado a um “organicismo”, e mais precisamente à “pessoa”. Diferentemente de um organismo no qual cada órgão assume importância pelo que ele pode fazer de distinto em relação aos outros,

na concepção africana de comunidade cada parte é o mesmo – uma pessoa. A coisa importante sobre cada pessoa é o que elas têm em comum, nomeadamente que elas são pessoas. Mesmo que isso possa soar estranho, só se pode fazer justiça com a concepção africana de comunidade visualizando-a como *uma única pessoa*. Cada indivíduo está então relacionado com a comunidade não como uma parte do todo, mas como uma pessoa está relacionada com elas mesmas. Cada membro individual da comunidade vê a comunidade como eles *mesmos*, como um com eles em caráter e identidade (itálicos no original).<sup>11</sup>

Para Shutte, *ubuntu* é uma ética, “é o nome para a qualidade adquirida de humanidade que é característica de uma pessoa plenamente desenvolvida e da

<sup>6</sup> Le Grange, *Ubuntu*, p. 558.

<sup>7</sup> “Ser sendo”, “existir através de”. O hífen separando a palavra é sempre utilizado por Ramose (como em *human-ness*) para enfatizar que a construção do “eu” africano deve ser entendida como processo, como algo dinâmico.

<sup>8</sup> Ramose, *African philosophy through Ubuntu*, apud Kimmerle, *Prophecies and Protests*, pp. 81–82.

<sup>9</sup> Kimmerle, *Prophecies and Protests*; Munyaka; Motlhabi, *Ubuntu and its socio-moral significance*; Murove, *An African Environmental Ethic Based on the Concepts of Ukama and Ubuntu*.

<sup>10</sup> Shutte, *Philosophy for Africa*.

<sup>11</sup> Shutte, *Philosophy for Africa*, p. 94.

comunidade com outros, daí resultante. Compreende então valores, atitudes, sentimentos, relacionamentos e atividades, o amplo espectro de expressões do espírito humano”.<sup>12</sup> Para o autor, apesar de ser uma ética constituída sob condições socioeconômicas distintas da África do Sul contemporânea, ela não estaria restrita ao passado: ainda viveria no presente, como algo renovado, expresso em pessoas e modos de vida, em famílias e empreendimentos de diversos tipos. Desse modo, não representaria um retorno a uma mítica “era de ouro”, mas algo novo a ser descoberto, que deve ser (re)construído e adaptado à modernidade, posto em contato com outras tradições éticas.

Nesse sentido, Mogobe Ramose<sup>13</sup> afirma que *ubuntu* é a base da Filosofia Africana. Procura definir o termo a partir de uma densa análise etimológica e, dentre os autores que tratam do tema, é provavelmente o que mais busca se aproximar do que seriam suas pretensas raízes “originais”:

É melhor, filosoficamente, abordar este termo como uma palavra hifenizada, a saber, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é na verdade duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e no radical *ntu-*. *Ubu-* evoca a ideia de ser-sendo [*be-ing*] em geral. É o envolvido ser-sendo antes de se manifestar na forma concreta ou no modo de ex-istência de uma entidade particular. *Ubu-* como ser-sendo envolvido está sempre orientado para o desdobramento, ou seja, incessante manifestação concreta e contínua através de formas e modos particulares de ser. Nesse sentido, *ubu-* é sempre orientado em direção ao *-ntu*. No nível ontológico, não há separação e divisão estritas e literais entre *ubu-* e *-ntu*. *Ubu-* e *-ntu* não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, eles se fundam mutuamente no sentido de que são dois aspectos do ser-sendo como uma un-icidade [*one-ness*] e uma totalidade [*whole-ness*] indivisível. Por conseguinte, *ubu-ntu* é a categoria ontológica e epistemológica fundamental no pensamento africano dos povos de fala bantu. É a indivisível un-icidade e total-idade da ontologia e epistemologia. *Ubu-* como a compreensão generalizada de ser-sendo pode ser considerado distintamente ontológico. Enquanto *-ntu* como o ponto nodal no qual o ser-sendo assume forma concreta ou um modo de estar no processo de contínuo desdobramento pode ser considerado distintamente epistemológico.<sup>14:15</sup>

Desse modo, “ser um ser-sendo humano [*human be-ing*] é afirmar sua humanidade através do reconhecimento da humanidade dos outros e, nessa base, estabelecer relações humanas com eles. *Ubuntu*, entendido como fazer-se humano [*humanness*]; uma atitude humana, respeitosa e polida com os outros constitui o sentido central desse aforismo [*umuntu ngumuntu nga bantu*]”.<sup>16</sup> *Ubuntu* é um fazer-se humano, o autor enfatiza (*human-ness*). Também não se trata de humanidade (*humanity*) como defendido por Shutte, que segundo Ramose estaria buscando no conceito valores éticos passíveis de universalização para toda a humanidade, *insights* para uma vida melhor em comunidade.

<sup>12</sup> Shutte, *Philosophy for Africa*, p. 97.

<sup>13</sup> Ramose, *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*; Ramose, *The ethics of ubuntu*.

<sup>14</sup> Com isto, Ramose inverte a clássica formulação do filósofo ruandês Alexis Kagame sobre a visão de mundo bantu formulada em sua tese de doutorado *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être (A Filosofia Bantu-Ruandense do Ser, de 1955)*. Para este autor, que buscou aprofundar, a partir da própria perspectiva africana, o estudo de Tempels, *-ntu* era a força universal cósmica. Como se viu, para Ramose o conceito com maior nível de generalidade em *ubu-ntu* (o que remete à ontologia) seria *ubu-*, enquanto *-ntu* estaria associado à concretude (à epistemologia).

<sup>15</sup> Ramose, *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, p. 271.

<sup>16</sup> Ramose, *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, p. 272.

O maior divulgador do conceito, Desmond Tutu, também procurava estender a noção de *ubuntu* a toda a humanidade, a partir de uma ética e em seu caso como base de sua Teologia Negra:

*Ubuntu* é a essência do ser humano. Ele fala de como a minha humanidade é alcançada e associada à de vocês de modo insolúvel. Essa palavra diz, não como disse Descartes, "Penso, logo existo", mas "Existo, porque pertencço". Preciso de outros seres humanos para ser humano. O ser humano completamente autossuficiente é sub-humano. Posso ser eu só porque você é completamente você. Eu existo porque nós somos, pois somos feitos para a condição de estarmos juntos, para a família. Somos feitos para a complementariedade. Somos criados para uma rede delicada de relacionamentos, de interdependência com os nossos companheiros seres humanos, com o restante da criação.<sup>17</sup>

Fica evidente então que a posição de Ramose diverge da de Shutte e de Tutu. Ramose afirma a africanidade do conceito (logo, sua particularidade), e defende que é por causa do *ubuntu* que a religião, a política e a lei africanas visariam sempre a "harmonia cósmica" a ser obtida através do consenso – a obtenção da paz através da realização da justiça. Podemos sugerir que a aproximação do *ubuntu* em relação a um humanismo, a uma ética universalizável, permite ao conceito dialogar melhor com uma concepção de justiça como a de Rawls do que a posição mais particularista ("provincializadora" no sentido de alguns teóricos decoloniais) de Ramose.

Veremos agora como isso se relaciona com uma concepção alternativa de tempo e de relação com a natureza. Munyaradzi Felix Murove destaca a relacionalidade, a interdependência no ato de humanizar-se, no processo de humanização associado à concepção do *ubuntu*. Uma pessoa é uma pessoa a partir de outra pessoa na medida em que o processo de humanização é derivado da relacionalidade com os outros: alguém só se torna plenamente humano em contato com outras pessoas. O autor insiste também na interconexão entre passado, presente e futuro, entre imortalidade e mortalidade que atravessariam o conceito. Esta conexão dá-se exatamente através "dos valores morais que foram herdados, preservados e passados para as futuras gerações. Valores são imortais na medida em que promovem uma existência harmoniosa entre o passado, o presente e o futuro".<sup>18</sup> Murove igualmente destaca que a relação totêmica da geração do presente com os ancestrais (que são também parte do presente e, nesse sentido, "mortos-vivos") leva a uma concepção integrada com o mundo natural, uma relacionalidade com o entorno derivada da necessidade de garantir recursos para que as futuras gerações possam seguir cultuando os ancestrais.

Ao demonstrar-se enquanto uma epistemologia relacional anti-humanista, o *ubuntu* apresenta-se como uma expressão de solidariedade entre humanos, a natureza e o cosmos. Remete a uma concepção de tempo e a uma relação com o meio ambiente alternativas às da modernidade ocidental. *Ubuntu* se relaciona a uma concepção circular de tempo, na qual as gerações passadas, presentes e futuras estão interconectadas – distinta, portanto, das noções de progresso ou de evolução que marcam a modernidade. Além disto, alimenta uma concepção holística da relação ser humano/natureza – alternativa à separação entre os dois que é típica da modernidade.

---

<sup>17</sup> Tutu, *Deus não é cristão e outras provocações*, p. 42.

<sup>18</sup> Murove, *An african environmental ethic based on the concepts of ukama and ubuntu*, p. 319.



Afirmar que o *ubuntu* é alternativo à modernidade não implica em defender que ele não possa estar no interior da modernidade, inserido e adaptado a ela – ainda que, no limite, com potencial para propor uma “contramodernidade”). *Ubuntu* não é necessariamente exterior à modernidade, “não-moderno”. Menos ainda “pré-moderno” ou “pós-moderno”, ideias que reforçariam a noção de tempo como progresso com a qual o conceito não dialoga. Adicionalmente, defini-lo como “pré-moderno” associaria o *ubuntu* irremediavelmente ao passado, e como “pós-moderno” remeteria a escolas teóricas com as quais ele não tem associação direta (no máximo afinidades eletivas). Considerar que o *ubuntu* está contemporaneamente inserido na modernidade – com potencial de propor uma “contramodernidade” a partir de seu interior com potenciais para alimentar uma “transmodernidade” – é o que nos leva a considerar factível e a propor seu diálogo com um autor tão modernista quanto Rawls.

O *ubuntu* se apresenta como uma contribuição fundamental num contexto de fomento de uma ecologia dos saberes. Este resgate intelectual, político, cultural, literário e, sobretudo, filosófico do conceito tem sido utilizado na contemporaneidade, a partir de uma leitura decolonial, contrária aos modelos de desenvolvimento capitalista e à lógica de acumulação perpétua que têm sido responsáveis pelo aumento significativo da desigualdade social no mundo: “nossa obrigação moral é cuidar dos outros, porque, quando eles são prejudicados, nós somos prejudicados. Essa obrigação se estende à vida como um todo, pois tudo no cosmos está relacionado: quando prejudico a natureza, sou prejudicado”.<sup>19</sup>

Além de seu apelo ecológico (de fato por causa dele, na medida em que natureza e humanidade são entendidos como integrados), vimos que *ubuntu* prioriza a relacionalidade, a solidariedade, a harmonia e a comunidade. É, portanto, um conceito focado na justiça social, numa leitura não ocidentalizada. É neste sentido que se dá a tentativa de relacionar os dois conceitos – o *ubuntu* da filosofia africana e a *justice as fairness* da teoria da justiça de John Rawls. Em ambos, há a compreensão da importância da comunidade e do alinhamento dos indivíduos em prol da justiça e da igualdade.

### **3. Para não jogar fora o bebê junto com a água do banho, ou o que Rawls tem a ver com *ubuntu***

---

Afinal, o que determina que uma sociedade seja justa e outra não? Quais os princípios éticos que guiam sociedades consideradas justas? Na primeira parte de seu livro *Uma teoria de justiça*, o filósofo político estadunidense John Rawls fala sobre o conceito de justiça a partir de uma ótica de equidade. Para o autor, “a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros”;<sup>20</sup> ou seja, todos os indivíduos de uma sociedade que se propõe justa estão no mesmo patamar, independente de características particulares.

O argumento que Rawls desenvolve é de que, para que haja um funcionamento adequado de determinada sociedade, são necessários dois elementos: a justiça social, no entendimento de que os indivíduos devem ter, ao mesmo tempo, direitos e deveres para

---

<sup>19</sup> Le Grange, *Ubuntu*, p. 559.

<sup>20</sup> Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 4.

com aquela sociedade no intuito de promover o bem-estar geral; e uma efetiva regulação das instituições em prol daquilo que se entende por justo no consenso geral.

A partir desta ótica, a da justiça como equidade (*justice as fairness*), Rawls vai na contramão do argumento utilitarista, o que justifica pela "fragilidade da doutrina utilitarista como fundamento das instituições da democracia constitucional".<sup>21</sup> Rawls expõe suas críticas ao utilitarismo na concepção de um entendimento de justiça que era injusta com um grupo para beneficiar uma parcela de indivíduos: "não acredito que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas".<sup>22</sup>

Rawls defende, em lugar disso, a tese de um contrato social, pensado a partir de um exercício de abstração – o princípio da posição original, ou "*status quo* inicial". Este exercício, grosso modo, permitiria aos indivíduos da sociedade deixarem de lado suas particularidades, graças ao "véu da ignorância" gerado a partir daquele exercício de abstração. Nesta condição, eles priorizariam leis que beneficiassem o geral, e não o individual, na medida em que desconheceriam seu lugar social concreto. Nas palavras do autor,

Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça. (...) Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são resultado de um consenso ou ajuste equitativo.<sup>23</sup>

Em outras palavras, percebe-se a preocupação rawlsiana com a imparcialidade no momento de distribuição dos princípios de justiça. Afinal, se cada parte priorizará o bem-estar geral em detrimento de seus benefícios próprios, abandona-se a lógica utilitarista de maximizar seus ganhos. Além disso, o filósofo demonstra a cooperação dos indivíduos de uma sociedade para a construção de um consenso acerca do que se entende por justo. A criação desse consenso, por sua vez, estaria atrelada a uma encruzilhada: ora beneficia-se princípios de justiça que beneficiem a todos, ora as desigualdades econômicas e sociais entram no cerne do debate e acabam por determinar o que é justo ou não. De tal modo, a argumentação de Rawls encontra no "véu de ignorância" um caminho argumentativo, já que, com as particularidades desconsideradas, priorizar-se-á a igualdade entre as partes e a percepção de que todos são moralmente iguais, para que não haja desfavorecidos.<sup>24</sup>

A partir das condições de neutralidade, o acordo determinante do princípio de justiça dá caminho a duas opções, conforme demonstra Thiry-Cherques:

<sup>21</sup> Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 14

<sup>22</sup> Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 14.

<sup>23</sup> Rawls, *Uma teoria da justiça*, p. 35.

<sup>24</sup> Vita, *A justiça igualitária e seus críticos*. Mario, *Saúde como questão de justiça*.

a) o da liberdade: cada pessoa deve ter direito igual ao mais amplo sistema de liberdades básicas. A justiça é dada, antes de tudo, pela liberdade de opinião e de consciência, igual para todos e que impera acima dos interesses econômicos, das aspirações político-sociais e das convicções religiosas. A liberdade deve ser a mais ampla, compatível com as liberdades alheias. Esse princípio é prioritário em relação a todos os outros; b) o da diferença: segundo o qual as desigualdades socioeconômicas só podem ser consideradas justas se produzirem uma compensação, um reequilíbrio das situações, em especial para os membros menos favorecidos da sociedade. De modo que as desigualdades, para serem justas, obedecem a duas condições: propiciar o maior benefício aos menos favorecidos e garantir o acesso a cargos e posições em condições equitativas, isto é, em que as oportunidades e vantagens sejam acessíveis a todos, igualando a atribuição de direitos e de deveres.<sup>25</sup>

Portanto, a teoria rawlsiana demonstra tanto um pluralismo – ao conceber como factual uma sociedade composta por heterogeneidade e diversidade de pensamentos e interesses – quanto uma tendência à formulação de um “equilíbrio reflexivo”,<sup>26</sup> no sentido em que os indivíduos na posição original e cegos pelo véu da ignorância acabarão priorizando um equilíbrio entre perdas e ganhos, levando, assim, a um consenso sobreposto e à estabilidade.

É perceptível, também, a priorização pelo que é justo ao invés do que é bom. Neste ponto, Rawls afirma:

Essa prioridade do justo em relação ao bem acaba sendo a característica central da concepção da justiça como equidade. Impõe certos critérios ao modelo da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar tendências e atitudes contrárias aos dois princípios de justiça (isto é, a determinados princípios que desde o início têm um conteúdo definido) e devem assegurar que as instituições justas são estáveis. Assim certos limites iniciais são estabelecidos para dizer o que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e igualmente que tipos de pessoas os seres humanos deveriam ser. Qualquer teoria da justiça estabelece alguns limites dessa natureza, isto é, os limites que se exigem para que os seus princípios primeiros possam ser satisfeitos em quaisquer circunstâncias. O utilitarismo exclui aqueles desejos e tendências que, se incentivados ou permitidos num dado caso concreto, levariam a um menor saldo líquido de satisfação. (...) É apenas uma característica da doutrina utilitária essa grande dependência dos fatos e contingências naturais da vida humana para determinar que formas de caráter moral devem ser incentivadas numa sociedade justa. O ideal moral da justiça como equidade está mais profundamente incorporado nos princípios fundamentais da teoria ética. Isso é típico das concepções do direito natural (a tradição contratualista) em comparação com a teoria da utilidade.<sup>27</sup>

É importante ressaltar dois pontos. Em primeiro lugar, Rawls contrapõe-se ao que chama de “utilitarismo clássico”, baseado em autores como Jeremy Bentham, James Mill, e Henry Sidgwick. Em segundo lugar, Rawls não considera que o utilitarismo seja automaticamente uma doutrina individualista, sendo este caráter variável a depender da interpretação e do caminho de reflexão estabelecido, pois, conforme apontado pelo autor, tal doutrina prioriza o maior saldo líquido a se obter em dada situação e o menor custo a se pagar. Vemos então que o argumento de Rawls não é exatamente anti-individualista, apesar de sua preocupação com a vida em sociedade e com a justiça social. O indivíduo

<sup>25</sup> Thiry-Cherques, *John Rawls: a economia moral da justiça*, p. 554.

<sup>26</sup> Thiry-Cherques, *John Rawls*.

<sup>27</sup> Rawls, *Uma teoria da justiça*, pp. 59-60.

não deixa de ser sua base analítica (sua unidade de análise), e ele não chega a assumir explicitamente uma posição contrária à lógica utilitária, mais particularmente ao cálculo utilitarista individual, como base analítica.

Porém, nosso filósofo coloca a dimensão da justiça no centro de suas reflexões, valoriza a sociedade justa – que não é entendida como um agregado de indivíduos atomizados. As diferentes versões de *ubuntu* que vimos acima fazem o mesmo, destacando a centralidade da justiça. Mas o fazem a partir de um olhar que parte prioritariamente da comunidade enquanto unidade de análise, e menos do indivíduo (ainda que não o exclua). Adicionalmente, este se forma a partir de suas relações sociais, constrói seu *self* a partir dos outros, devendo ser entendido mais como “pessoa” em relação com outras pessoas do que como o indivíduo mais propriamente liberal, calculista, cartesiano, iluminista, “eurocêntrico” do qual parte Rawls (como, aliás, não poderia deixar de ser). De todo modo, não é impossível argumentar, por um lado, que o indivíduo de Rawls não pode prescindir de uma dimensão social ética, pois ele se desenvolverá e viverá melhor numa sociedade justa; ou, por outro lado, que o *ubuntu* na modernidade pode dialogar (ou melhor, não pode prescindir) da dimensão individual, aí incluída a liberdade individual – como argumentam diversos dos autores que desenvolvem o *ubuntu* contemporaneamente.

Tendo estabelecido, portanto, uma ideia geral do que Rawls trabalha na *justice as fairness*, tentamos estabelecer uma via de diálogo entre a proposta de justiça social rawlsiana e uma outra epistemologia acerca do mesmo conceito: a justiça social sob a lente da filosofia africana do *ubuntu*. Este exercício comparativo e dialógico já foi realizado por alguns autores. Paul Nmodim e Austin Okigbo fizeram, neste sentido, um estudo de caso a partir de um grupo de apoio ao combate da AIDS / HIV, o *Sinikithemba*, e, mais especificamente, do coral que dele se originou (o *Siphithemba*).<sup>28</sup> O grupo surgiu na cidade de Durban em 1997, e tratava pacientes positivados para o vírus HIV. Nohlanhla Mhlongo, a coordenadora do grupo, foi responsável pelo encorajamento dos pacientes – a maioria sem renda básica, por terem perdido seus empregos – a montarem um microempreendimento de fabricação de contas para joias e marcenaria em geral. Conjuntamente, o projeto ganhou um contorno musical, transformando-se em coral. Este caso estudado pelos autores os auxiliou a compreender o funcionamento da filosofia *ubuntu* na prática, no sentido das falas de Mhlongo sobre a importância do trabalho conjunto e do senso de comunidade dos pacientes e organizadores do grupo de apoio.

Neste panorama, os autores realizaram um esforço intelectual de alinhar as duas perspectivas, a rawlsiana e a do *ubuntu*, e perceberam semelhanças e complementaridades. Eles argumentam que a individualidade é contemplada no *ubuntu*, no sentido em que, apesar do foco no comunitarismo, a individualidade não se perde, somente em casos de atos desumanos e/ou injustos. Da mesma forma, apesar de contemplar a individualidade, o *justice as fairness* rawlsiano se aplica em comunidades funcionais, e prioriza a formulação de um princípio de justiça que seja focado no equilíbrio reflexivo do bem-estar geral.

Nmodim e Okigbo argumentam que no grupo de apoio os trabalhadores / pacientes recebiam todos a mesma quantia e tinham o mesmo acesso ao fundo fiduciário da conta criada para ajudar os familiares dos enfermos, e isso garantia a continuidade do projeto, bem como o bem-estar de seus membros. O princípio da diferença em Rawls tornaria

---

<sup>28</sup> Nmodim; Okigbo, *Justice as Fairness and Ubuntu*.

possível que os membros da sociedade recebam os benefícios e arquem com os pesos da cooperação social, minimizando as mazelas daqueles que estariam na base da pirâmide social. Porém, sem que desfrutassem além da conta, o que ocorreria caso o princípio da justiça se originasse da vontade daqueles que detém mais condições.

A citação a seguir é longa, mas consideramos expressar muito bem as potencialidades de aproximação entre *ubuntu* e Rawls. Nas palavras de Nmodim e Okigbo,

Em ambos, a justiça como equidade e o *ubuntu*, vemos que a falta de justiça se manifesta na forma de pobreza abjeta, desrespeito à dignidade e liberdade das pessoas, o que ameaça a estabilidade da sociedade. Portanto, *ukuphila* (bem-estar), como discutido acima, pressupõe que o bem-estar coletivo reside no bem-estar dos membros individuais da comunidade, por exemplo, através da propriedade comunal da terra. É à luz disso que a falta de terra e o desempoderamento de várias formas representam perigos para a realização do *ubuntu*. Da mesma forma, falhas de mercado resultantes de mercados não regulamentados ou descontrolados, ou do turbo-capitalismo, tornam a justiça como equidade inatingível. Tais forças de mercado criam extrema desigualdade, alienação dos trabalhadores, pobreza e desumanização das pessoas. Ao tratar os diversos talentos dos indivíduos que compõem a sociedade como ativos compartilhados, a justiça como equidade, assim como o *ubuntu*, incorpora o espírito do comunalismo. Uma questão que pode surgir à luz das realidades econômicas modernas é como terras de propriedade individual ou outros recursos materiais podem ser legitimamente tratados como ativos comuns. Opinamos que a distribuição igualitária e a igualdade de oportunidades não exigem desapossar os indivíduos de seus talentos naturais e recursos conquistados com esforço. Em vez disso, ambos os sistemas reconhecem que a concentração excessiva de recursos e meios de subsistência nas mãos de alguns, não obstante o fato de que alguns indivíduos, seja por circunstâncias naturais ou sociais, contribuem menos para a sociedade do que outros, resultaria ultimamente em acrimônia, que então leva à desintegração social.<sup>29</sup>

Cabe, por fim, mencionar que na reformulação do conceito de justiça como equidade realizada por Rawls em *Justice as fairness – A reinstatement*, o autor trata mais profundamente da questão da cooperação social. Ele a apresenta a partir de três princípios: a compreensão de que cooperação social funciona como um fundamento superior à simples atividade social coordenada; que a ideia de cooperação inclui termos justos de cooperação, ou seja, é necessário um consenso dos participantes na aceitação e na aplicação destes termos, priorizando a mutualidade e a reciprocidade; e, o fundamento do benefício racional. Percebe-se a presença dos três elementos no estudo de caso apresentado por Nmodim e Okigbo.

## 4. Reflexões finais

Ao falar sobre a ética da qualidade de vida, o filósofo estadunidense radicado na África do Sul Thaddeus Metz (outro importante divulgador do *ubuntu*) fornece-nos uma perspectiva alternativa: a da justiça enquanto uma questão de amor.<sup>30</sup> O filósofo contrasta a visão individualista e racional da justiça, na medida em que se alinha à filosofia relacional, que fundamenta as prescrições institucionais no valor dos relacionamentos ou das propriedades relacionais. O argumento de Metz é o de que a justiça distributiva deva

<sup>29</sup> Nmodim; Okigbo, *Justice as fairness and ubuntu*, p. 87.

<sup>30</sup> Metz, *Distributive justice as a matter of love*.

ser concebida como função de um certo tipo de amor. Para que o Estado seja plenamente justo, as pessoas deveriam ser respeitadas em virtude da sua capacidade de fazer parte de um relacionamento amoroso – não numa interpretação literal cuja referência estaria numa ideia de romanticismo, mas sim, numa concepção familiar de amor, fundamentando assim uma alternativa às concepções individualistas de justiça.

Em *Distributive justice as a matter of love: A relational approach to liberty and property*, publicado no livro *Love and justice*, de 2019, Metz estabelece uma política normativa do amor, cujas bases seriam fruto de duas correntes filosóficas principais: a ética anglo-americana para uma concepção de amor; e o pensamento subsaariano pós-independência, que concerne no discurso de um “amor político” ou uma “política familiar”. Seu intuito é apresentar, a partir desta junção, uma visão familiar de amor, que promova uma norma básica para governar a distribuição de liberdades civis e riqueza econômica pelo Estado.

Se em Rawls, a justiça se demonstra através do “véu de ignorância” e da ideia da imparcialidade e da neutralidade, Metz aborda um lado mais subjetivo e menos racional, priorizando os laços amorosos entre as pessoas e a busca pela manutenção da qualidade de vida e do bem-estar das pessoas amadas. Em muito, esta concepção de amor se relaciona com o conceito de “família estendida” comum à filosofia *ubuntu*. As “famílias estendidas”, como Augustine Shutte afirma,<sup>31</sup> não são limitadas a laços consanguíneos, mas sim a uma noção de comunidade. O esforço de Metz por colocar em diálogo duas concepções de amor como base para uma noção de justiça se insere no que ele realiza em toda sua profícua agenda de reflexões, e vai na mesma direção do que procuramos fazer neste artigo.

Neste mesmo sentido, esperamos ter argumentado com sucesso que é possível estabelecer diálogos profícuos entre concepções que poderiam parecer contraditórias à primeira vista, na medida em que tanto a argumentação de Rawls sobre justiça como equidade quanto a perspectiva *ubuntu* na sua essência anti-humanista e comunitária convergem para a formulação de uma justiça social que preze o bem-estar geral e combata as desigualdades e a injustiça. A visão de indivíduo (ou de pessoa) das diferentes versões de *ubuntu* e as críticas à racionalidade cartesiana poderiam se acercar mais às reflexões de autores comunitaristas. Mas é notável que, no que concerne à centralidade da justiça (social) como base da vida em sociedade, *ubuntu* e Rawls estão mais próximos.

Mas será que as concepções de justiça de ambos seriam semelhantes? Vejamos a definição de “justiça restaurativa”, baseada no *ubuntu* e elaborada na transição do *apartheid* sul-africano, e que foi apresentada por Tutu quando presidiu a Comissão Sul-Africana de Verdade e Reconciliação (a experiência sul-africana de “justiça transicional”, formada para discutir os crimes do período do *apartheid*). Naquele contexto, Tutu propôs uma justiça “restaurativa” em lugar de “retributiva”, sugerindo que a primeira estava inscrita nas tradições africanas e especificamente na ideia de *ubuntu*:

justiça retributiva – na qual um Estado impessoal impõe uma punição com pouca consideração pelas vítimas e dificilmente alguma pelo perpetrador – não é a única forma de justiça. Defendo que há outro tipo de justiça, justiça restaurativa, que foi característica da jurisprudência tradicional africana. Aqui a principal preocupação não é retribuição ou punição, mas, no espírito do *ubuntu*, a cura de violações, a correção de desequilíbrios, a restauração de relações rompidas. Esse tipo de justiça

<sup>31</sup> Shutte, *Philosophy for Africa*.

busca reabilitar tanto a vítima quanto o perpetrador, a quem deve ser dada a oportunidade de ser reintegrado à comunidade que ele ou ela feriu com sua ofensa.<sup>32</sup>

Seria tentador associar Rawls a uma “justiça retributiva” na medida em que esta estaria mais associada aos Estados modernos ocidentais. É evidente que foi a partir dessa realidade (por mais que nosso filósofo tenha procurado abstrair-se dela) que Rawls formulou suas teses. Mas será que sua visão de justiça se difere ou contradiz a noção de uma justiça pela “cura de violações”, “correção de desequilíbrios”, “restauração de relações rompidas”, “reabilitação da vítima e do perpetrador”? Não temos condições de aprofundar este debate nestas páginas, mas não nos parece ser o caso. De todo modo, percebe-se que a ecologia dos saberes potencializa complementariedades e debates entre epistemologias aparentemente díspares, mas que possuem pontos de relação.

A discussão do *ubuntu* como um notável exemplo de epistemologia/cosmovisão relacional originada do Sul Global deu-se no sentido de apontar caminhos alternativos à tradição cartesiana e humanista de produção de saberes e de determinação de modos de viver. Uma epistemologia como o *ubuntu* têm como motores a solidariedade e a harmonia. Ademais, leva em conta a integração entre a geração presente, as passadas e as futuras; e destas com a natureza da qual fazem parte, que pode ser entendida como detentora de emoções, consciência, e conseqüentemente direitos. É nestes sentidos – intergeracionais e biocêntricos – que o *ubuntu* rompe com a lógica espaço/temporal (cartesiana) da modernidade, tanto criticada pelos teóricos decoloniais. A crítica decolonial se dedicou a denunciar que a invalidação de vozes subalternizadas pelas relações de colonialidade têm sido responsáveis pela ampliação de desigualdades sociais em todos os países do globo, além de atacar e explorar a natureza de forma predatória e abusiva. A busca, portanto, de outras epistemologias e cosmovisões que pensem a sociedade a partir de uma matriz de cooperação, solidariedade, harmonia, confluência, biointeração e relacionalidade é fundamental para que se criem outros mundos para se conviver e coexistir.

É evidente que esta lógica é diversa daquela da qual parte Rawls ao formular sua concepção de justiça. Mas pudemos ver que, mesmo partindo de bases tão diversas, chegamos a concepções que não se contradizem radicalmente, e que poderiam produzir resultados sociais equitativos. Isso permite nutrir uma ponta de esperança à possibilidade de construção de uma sociedade efetivamente democrática, que no final das contas era a grande aspiração de Rawls. Seria possível chegar a um acordo partindo-se de premissas notoriamente distintas. Este argumento pode ser estendido na direção de um diálogo global entre saberes, sociedades e tradições civilizacionais distintas, de modo que a superação de uma concepção hegemônica pretensamente “universal” desse lugar a um efetivo “pluriverso” – não a uma Babel ensurdecidora. Certamente haveria algum diálogo se Tutu e Rawls tivessem se encontrado.

<sup>32</sup> Tutu, *No future without forgiveness*, pp. 51-52.

## Referências

---

GADE, Christian B. N. The historical development of the written discourses on *ubuntu*. *South African Journal of Philosophy* [Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte], v. 30, n. 3, pp. 303-329, 2011.

KIMMERLE, Heinz. Ubuntu and communalism in African philosophy and art. In: HEUVEL, Henk; MANGALISO, Mzamo; BUNT, Lisa van Den (coords.). *Prophecies and Protests: Ubuntu in Glocal Management*. Amsterdam: Rozenburg Publishers, pp. 79-92, 2006.

LE GRANGE, Lesley. Ubuntu. In: Acosta, Alberto *et al.* (org). *Pluriverso: um dicionário do pós-desenvolvimento*. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARIO, Camila Gonçalves de. *Saúde como questão de justiça*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

METZ, Thaddeus. Distributive justice as a matter of love: A relational approach to liberty and property. In: DALFERTH, Ingolf U. (ed.). *Love and Justice* (Claremont Studies in Philosophy of Religion). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

MUNYAKA, Mluleki; MOTLHABI, Mokgethi. Ubuntu and its socio-moral significance. In: MUROVE, Munyaradzi Felix (ed.). *African Ethics: an anthology of comparative and applied ethics*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

MUROVE, Munyaradzi Felix. An African environmental ethic based on the concepts of Ukama and Ubuntu. In: MUROVE, Munyaradzi Felix (ed.). *African Ethics: an anthology of comparative and applied ethics*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

MUROVE, Munyaradzi Felix. Globalization and African Renaissance: an ethical reflection. In: COETZEE, P. H; ROUX, A. P. J. (eds.) *The African Philosophy Reader*. 2. ed. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2003.

NNODIM, Paul; OKIGBO, Austin. Justice as Fairness and Ubuntu: Conceptualizing Justice through Human Dignity. *Ethical Perspectives*, Leuven, v. 27, n. 1, 2020.

RAMOSE, Mogobe. Ecology through Ubuntu. In: MUROVE, Munyaradzi Felix (ed.). *African Ethics: an anthology of comparative and applied ethics*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

RAMOSE, Mogobe. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, P. H; ROUX, A. P. J. (eds.) *The African Philosophy Reader*. 2. ed. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2003a.



RAMOSE, Mogobe. The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy. In: COETZEE, P. H; ROUX, A. P. J. (eds.) *The African Philosophy Reader*. 2. ed. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2003b.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: a restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1971].

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SHUTTE, Augustine. *Philosophy for Africa*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.

THIRY-CHERQUES, H. R. John Rawls: a economia moral da justiça. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 26, n. 3, pp. 551-564, set. 2011.

TUTU, Desmond. *Deus não é cristão e outras provocações*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. Londres: Random House, 1999.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

## **SOBRE OS AUTORES**

### **Fabricio Pereira da Silva**

Professor da graduação e da pós-graduação em Ciência Política pela UNIRIO, e do mestrado em estudos contemporâneos da América Latina na Universidade da República (UDELAR) no Uruguai. *E-mail:* [fabriciopereira31@gmail.com](mailto:fabriciopereira31@gmail.com).

### **Lucca Fantuzzi**

Estudante de Pós Graduação em Ciência Política pela UNIRIO, pesquisador do CAIPORA (Centro de Análise de Instituições, Políticas e Reflexões da América e da África) e do GRISUL (Grupo de Relações Internacionais e Sul Global). *E-mail:* [lucca.fantuzzi@gmail.com](mailto:lucca.fantuzzi@gmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, featuring symbolic figures challenging epistemic authority

# A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL DIFUSA COMO INSTRUMENTO DE EMANCIPAÇÃO DO SISTEMA PREVIDENCIÁRIO BRASILEIRO: UMA ANÁLISE CRÍTICA SOB A ÓTICA DO PENSAMENTO DECOLONIAL

Jéssica Antunes Figueiredo  [0009-0006-8151-2666](https://orcid.org/0009-0006-8151-2666)  
Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, Brasil

Plínio Régis Baima de Almeida  [0000-0003-4015-3960](https://orcid.org/0000-0003-4015-3960)  
Procuradoria-Geral do Município de Maceió, Maceió, AL, Brasil

Daniel Robson Cavalcante Barbosa Gueiros  [0009-0003-8879-0843](https://orcid.org/0009-0003-8879-0843)  
Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, Brasil

## Resumo

O histórico de supressão das perspectivas subjetivas dos povos colonizados na América Latina desencadeou o surgimento de Estados densamente influenciados pelas noções eurocêntricas em diversas áreas de conhecimento, responsáveis pelo influxo da racionalidade europeia na criação dos ordenamentos jurídicos dos países dominados. Por meio da metodologia qualitativa e exploratória, o presente artigo analisou os reflexos dessa influência colonialista no sistema previdenciário brasileiro e abordou o histórico de sua inserção no ordenamento jurídico, desde as Constituições anteriores até a atual Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, para estudar a possibilidade de aplicação da jurisdição constitucional difusa como meio de emancipar o sistema previdenciário brasileiro. O estudo realizado permitiu depreender que há um afastamento entre o ideal protetivo de seguridade social inserido no texto constitucional e a extensa disciplina legal responsável por regulamentar o acesso de segurados especiais aos benefícios previdenciários, com sucessivas reformas tendentes a dificultar a concretização de direitos sociais. Ademais, foram observadas possibilidades de concepção de um direito compatível com a realidade social de grupos historicamente oprimidos, como pescadores artesanais, por meio do controle difuso de constitucionalidade, através do qual poder-se-ia promover o afastamento de normas previdenciárias inconstitucionais, tendo como parâmetro de análise da constitucionalidade a metodologia crítica e dialética do direito.

## Palavras-chave

Jurisdição constitucional, emancipação, previdenciário, decolonizado.

## THE DIFFUSE CONSTITUTIONAL JURISDICTION AS AN INSTRUMENT OF EMANCIPATION FROM THE BRAZILIAN SOCIAL SECURITY SYSTEM: A CRITICAL ANALYSIS FROM THE PERSPECTIVE OF THE DECOLONIAL THINKING

### Abstract

The history of suppression of the subjective perspectives of colonized peoples in Latin America triggered the emergence of States heavily influenced by Eurocentric notions in different areas of knowledge, responsible for the influx of European rationality in the creation of legal systems in dominated countries. Through qualitative and exploratory methodology, this article analyzes the consequences of this colonialist influence on the Brazilian social security system, and addresses the history of its insertion in the legal system, from the previous Constitutions to the current Constitution of the Federative Republic of Brazil of 1988, to study the possibility of applying diffuse constitutional jurisdiction as a means of emancipating the Brazilian social security system. The study carried out allowed to infer that there is a gap between the protective ideal of social security inserted in the constitutional text and the extensive legal discipline responsible for regulating the access of special insured people to social security benefits, with successive reforms tending to make it difficult to realize social rights. Furthermore, possibilities were observed for the conception of a right compatible with the social reality of historically oppressed groups, such as artisanal fishermen, through diffuse control of constitutionality, through which it could be possible to promote the removal of unconstitutional social security norms, having as parameter for analyzing constitutionality the critical and dialectical methodology of law.

### Keywords

Constitutional jurisdiction, emancipation, social security, decolonized.

Submetido em: 30/08/2024  
Aceito em: 14/09/2024

Como citar: FIGUEIREDO, Jéssica Antunes; ALMEIDA, Plínio Régis Baima de; GUEIROS, Daniel Robson Cavalcante Barbosa. A jurisdição constitucional difusa como instrumento de emancipação do sistema previdenciário brasileiro: uma análise crítica sob a ótica do pensamento decolonial. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54270, jul./dez. 2024.



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

## 1. Introdução

---

O presente artigo busca analisar o potencial da jurisdição constitucional, em sua via concreta, como instrumento de emancipação no sistema previdenciário brasileiro.

Para tanto, analisar-se-á como o pensamento eurocêntrico influenciou na construção do ordenamento jurídico brasileiro, por meio do encobrimento da subjetividade dos povos colonizados, fruto da universalização da racionalidade europeia.

A histórica supressão da subjetividade dos povos colonizados na América Latina promoveu um encobrimento da perspectiva do conhecimento nos territórios dominados, o que impediu a construção de um direito baseado em suas visões de mundo, sem o reducionismo ideológico presente no universalismo das teorias sociais propostas por autores europeus.

Por isso, examina-se a perspectiva dos direitos sociais previdenciários apartada dessa influência da racionalidade europeia, utilizando a análise de instrumentos incluídos na própria Constituição Federal de 1988 para promover uma visão crítica sobre o acesso à Previdência Social, sem a dissociação entre a norma e a realidade social. Ainda que aparente contradição, ao utilizarmos conceitos e institutos próprios do eixo norte global de produção cultural, como direitos previdenciários e a própria noção de *censura constitucional* (controle), para o pensamento crítico, nada impede o manuseio desses institutos, já presentes no atual recorte histórico dominado pelo monismo jurídico, para fins de formulação de saídas que se mostrem emancipatórias à conjuntura já estabelecida.

A delimitação do objeto de estudo, por sua vez, ocorre por meio do método exploratório da disciplina legal de benefícios previdenciários destinados às pessoas que exercem a pesca artesanal, pretensamente enquadradas na espécie de "segurados especiais", e dependem da comprovação da atividade por meio de requisitos estabelecidos em legislação infraconstitucional, alterada com recorrência, sem a participação das comunidades e das categorias destinatárias, o que acaba resultando em óbice na concretização da proteção social, especificamente nas espécies de benefícios que não exigem prévio histórico de contribuição previdenciária.

Por isso, um conjunto de normas inicialmente pensado para promover o amparo de parcela da classe trabalhadora que se dedica à pesca de subsistência, quase sempre em regime de informalidade e precarização das condições de trabalho, passa a exigir rígidos requisitos formais e documentais que dependem, em grande parte, da conduta ativa do próprio Estado.

Nesse contexto, será abordada a sistemática do controle de constitucionalidade aplicado no Brasil, bem como suas espécies, para aferir a possibilidade de utilização de sua via difusa ou concreta como ferramenta para a efetiva aplicação de um entendimento pautado na crítica promovida pelo constitucionalismo decolonial e da metodologia dialética, que busca uma concepção do direito sem a exclusão sistemática de classes e povos responsáveis pelo processo histórico do país, que, na presente pesquisa, são representados pelas pessoas que exercem a pesca artesanal.

Por fim, avaliar-se-á a compatibilidade do controle difuso de constitucionalidade com uma nova concepção do direito, baseada na inclusão de classes até então suprimidas do processo de construção do ordenamento jurídico, como forma de promover uma adequação da tutela jurisdicional brasileira à efetiva e isonômica participação social.

## 2. A influência da racionalidade europeia no ordenamento jurídico brasileiro: breve análise dos reflexos do referencial universal eurocêntrico no direito brasileiro

---

Desde o advento da república, em 1889, o Brasil passou por variados modelos de Constituição, com origens e conteúdos distintos, que vão desde constituições outorgadas durante regimes autoritários à mais recente Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, promulgada após um extenso período de ditadura militar.

Fruto do processo de redemocratização e de uma Assembleia Constituinte, o texto constitucional brasileiro em vigor inseriu avanços na catalogação de direitos fundamentais, além de reconhecer e assegurar o direito à propriedade dos territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas e comunidades de remanescentes de quilombos.

A evolução constitucional brasileira pode ser dividida em fases distintas, todas com inspiração em modelos europeus.

Bonavides destaca três fases históricas:

A primeira, vinculada ao modelo constitucional francês e inglês do século XIX; a segunda, representando já uma ruptura, atada ao modelo norte-americano e, finalmente, a terceira, em curso, em que se percebe, com toda a evidência, a presença de traços fundamentais presos ao constitucionalismo alemão do corrente século.<sup>1</sup>

Assim, é possível identificar uma trajetória caracterizada pelo predomínio das concepções europeias relacionadas ao constitucionalismo e ao neoconstitucionalismo, com reflexos observados nas cartas outorgadas ou promulgadas desde a instauração da forma republicana de governo no Brasil.

Bonavides<sup>2</sup> explica que essas características foram importadas “para coroar uma certa modalidade de Estado liberal, que representava a ruptura com o modelo autocrático do absolutismo monárquico e se inspirava em valores de estabilidade jurídica vinculados ao conceito individualista de liberdade”.

Após um longo período de ditadura militar no Brasil, lembrado pela ruptura democrática e pela adoção de atos autoritários como o fechamento do Congresso Nacional e a restrição das liberdades individuais, iniciou-se intensa mobilização política e popular pelo país que resultou na instalação de uma assembleia constituinte e na promulgação da Constituição da República Federativa de 1988.

Denominada “Constituição Cidadã” por Ulysses Guimarães, a Carta de 1988 inseriu uma perspectiva moderna e abrangente dos direitos fundamentais, com uma estrutura que inclui a organização do Estado, por meio da Federação e de seus componentes, a divisão das funções dos Poderes, que deverão ser harmônicos entre si, e diversos mecanismos de defesa do Estado e das instituições democráticas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Bonavides, *Curso de Direito Constitucional*, p. 361.

<sup>2</sup> Bonavides, *Curso de Direito Constitucional*, p. 365.

<sup>3</sup> Silva, *Curso de direito constitucional positivo*, pp. 89-90.

Apesar do avanço no reconhecimento da força normativa da Constituição e na expansão do catálogo de direitos fundamentais, o texto aprovado não se desvinculou de uma tendência colonial observada nas Cartas anteriores: a racionalidade colonial.

Wolkmer<sup>4</sup> observa:

As demais constituições brasileiras (as autoritárias de 1937, 1967 e 1969, bem como a liberal burguesa, com certos matizes mais sociais, de 1946), representaram sempre um constitucionalismo formal de base não democrática (no sentido popular), sem a plenitude da participação do povo, utilizado muito mais como instrumental retórico oficializante de uma legalidade individualista, formalista, programática e monista. Tais tradições constitucionais desconsideram integralmente os horizontes da pluralidade, do multiculturalismo e da diversidade.

Percebe-se que os processos de constitucionalização dos países latino-americanos, e em especial do Brasil, foram caracterizados pelos influxos doutrinários europeus e norte-americanos, incluindo as constituições liberais burguesas dos Estados Unidos (1787) e da França (1791 e 1793)<sup>5</sup>.

Exemplo dessa influência pode ser identificada na crítica aberta que o conservador Oliveira Viana formulou a Rui Barbosa, acusando-o de *marginalista*, por considerar a influência determinante do estrangeirismo sobre o seu pensamento e a sua obra.<sup>6</sup> A bem da verdade, estendeu a crítica a toda a intelectualidade brasileira, pois, segundo Oliveira Viana, não conseguia ela pensar o Brasil senão por meio de um repertório exótico, produzido por estrangeiros, a partir de e para outras realidades.<sup>7</sup>

A tendência observada nos processos constituintes brasileiros se afasta de um movimento latino-americano insurgente em relação à predominância das racionalidades europeia e norte-americana, estas de caráter liberal e individualista.

A influência do pensamento eurocêntrico na estruturação do ordenamento jurídico brasileiro é refletida no aspecto universalista das normas de proteção social da Constituição Federal.

O histórico das constituições liberais da América Latina poucas vezes reproduziu as necessidades de segmentos sociais majoritários da região. Povos indígenas, populações afro-americanas, massas campesinas e diversos movimentos urbanos foram sistematicamente excluídos da disciplina constitucional.<sup>8</sup>

O resultado não costuma ser diferente quando há a elaboração de normas infraconstitucionais destinadas à regulamentação dos direitos previstos no texto constitucional.

Diversos aspectos da realidade social deixam de ser considerados no regime de acesso à Previdência Social, por exemplo, o que desencadeia um desligamento entre a norma positivada e as relações sociais às quais a primeira é direcionada, afastando-se, cada vez mais, das transformações experimentadas pela sociedade.

Nesse cenário, a Teoria Crítica, formulada na década de 1930 por Horkheimer e membros do Instituto de Pesquisa Social, que como proposição à ciência concebida a

---

<sup>4</sup> Wolkmer, *Pluralismo e Crítica do Constitucionalismo na América Latina*, p. 150.

<sup>5</sup> Wolkmer; Fagundes, *Tendências Contemporâneas do Constitucionalismo Latino-americano*, p. 376.

<sup>6</sup> A visão anglo-saxônica foi a principal influência de Rui Barbosa. Saldanha, *História das idéias políticas no Brasil*, p. 256.

<sup>7</sup> Viana, *Instituições políticas brasileiras*, p. 355.

<sup>8</sup> Wolkmer, *Pluralismo e Crítica do Constitucionalismo na América Latina*, p. 147.

partir de diagnósticos sociais e compreensões transformadoras vistas nas obras de Karl Marx anos antes, figura como importante marco epistemológico para uma análise um pouco mais precisa das relações sociais e de seu vínculo com o ordenamento jurídico vigente.

Embora não seja livre de fundamentos eurocêntricos, a Escola de Frankfurt apresenta uma análise importante sobre a totalidade social abrigada pelo modo de produção capitalista.<sup>9</sup>

A obra de Horkheimer, se considerada em conjunto com a construção de uma das teses defendidas por Enrique Dussel sobre o empreendimento colonial e a dominação do “não europeu”, permite verificar que o “Eu”, identificado pelo filósofo argentino como o colonizador, ao se deparar com um novo horizonte ontológico, nega a alteridade do “Outro”, que é violentado, reduzido à totalidade dominadora e à instrumentalização, concebendo a difusão da subjetividade moderna.<sup>10</sup>

Esse encobrimento do outro, materializado pela supressão da autonomia dos povos dominados, tem como marco temporal o ano de 1492, mas as consequências desse influxo forçado do domínio cognitivo do europeu repercutiram sobre a formação dos Estados-nação da América Latina.<sup>11</sup>

A constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como padrão de poder mundial se afirma ainda hoje por meio da globalização neoliberal em curso. Essa construção opressiva desencadeou o surgimento de ordenamentos jurídicos baseados em universalismos típicos da racionalidade europeia, desprovidos do caráter dialético necessário para acompanhar a realidade social na qual os destinatários desses ordenamentos estão inseridos.

Ao citar Roberto Lyra Filho, Rodrigues e Grubba<sup>12</sup> explicam a concepção de direito por meio da metodologia dialética, vista como a expressão dos princípios de justiça social de determinado momento histórico:

É entendido, por conseguinte, como a positivação da liberdade conscientizada e conquistada nas lutas sociais e formulador dos princípios maiores da justiça social que nelas emergem. Nesse sentido, Lyra Filho (...) defende a posição de que só é possível captar o direito real através de uma metodologia dialética aberta e não conclusiva que possua a preocupação permanente de analisar fatos dentro de uma perspectiva de transformação constante – em seu devir – e que leve em consideração a interdependência de todos os aspectos da realidade – a totalidade.

Em trajetória oposta, os ordenamentos jurídicos dos países da América Latina, e em especial do Brasil, reproduziram uma tradição que consolidou um modelo estatal elaborado sem considerar fatores sociais, étnicos e culturais dos povos dominados<sup>13</sup>. Daí o universalismo observado na implantação dos direitos sociais nas Constituições brasileiras, baseadas em realidades sociais típicas das sociedades dominantes.

<sup>9</sup> Bueno, *A crítica do mito da modernidade*, p. 3.

<sup>10</sup> Dussel, *Filosofia da Libertação*, p. 94.

<sup>11</sup> Quijano, *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, p. 131.

<sup>12</sup> Grubba; Rodrigues, *O direito como um processo emancipatório*, pp. 31-62.

<sup>13</sup> Melo, *Constitucionalismo, pluralismo e transição democrática na América latina*, p. 146.



Maicon Varella Flores e Juliana Toralles dos Santos Braga<sup>14</sup> introduzem estudo sobre a colonização das diretrizes da previdência social brasileira com uma abordagem relevante sobre a imposição da perspectiva de direitos humanos construída na Europa ocidental:

Hodiernamente os direitos humanos se vestem de uma hegemonia que parte da perspectiva ocidental, em especial no que se refere à dignidade da pessoa humana. Com isso, a política dos direitos humanos hegemônica ocidental passa a ser imposta, e, na maioria das vezes, subalterniza culturas e hábitos sem observar qual o verdadeiro sentido de dignidade da pessoa humana sob a ótica do outro, principalmente nos povos da América Latina, isto é, torna-se um instrumento de permanente colonização cultural, política e social.

Assim, a elaboração do sistema de proteção social brasileiro carece de um ponto de vista que considere a alteridade, as diversidades e pluralidades dos povos originários, grupos sociais e a realidade cultural.

Há uma fragilidade, portanto, na visão de universalidade dos direitos humanos baseada em uma concepção que não alcança grande parte das comunidades às quais esses direitos são destinados.

### **3. Previdência Social na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**

---

O resgate do histórico brasileiro do sistema de proteção social remete à Lei Eloy Chaves, de 1923, marco histórico que estabeleceu a organização das Caixas de Aposentadoria e Pensões (CAP) aos funcionários do setor de rodovias. Naquele momento, já existiam normas de proteção previdenciária destinadas ao funcionalismo público. No entanto, foram idealizadas sob o aspecto "paternalista", elemento adotado pelo Estado para promover as sucessivas reformas restritivas que acompanharam os regimes previdenciários posteriores. Se o Estado "dava", o Estado poderia "retirar".<sup>15</sup> A Constituição de 1988, promulgada após o restabelecimento da legalidade burguesa, incluiu um amplo catálogo de direitos fundamentais, de caráter individual e coletivo, promovendo a proteção de liberdades civis e políticas e a promoção de direitos sociais.

A seguridade social, em seu projeto desenhado na promulgação do texto constitucional, baseia-se em um paradigma de proteção, junto com a saúde e a assistência social.

Ocorre que, não obstante o ideal solidário e universal (no sentido de garantir o acesso a todos e a todas) dos benefícios previdenciários, o comportamento do poder constituinte e do legislador infraconstitucional, ao longo de décadas, voltou-se a modificações cada vez mais restritivas ao trabalhador e aos seus dependentes, justificadas pelo discurso da priorização da eficiência econômica e pela sombra do *déficit* orçamentário.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Flores, Braga, *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das diretrizes da previdência social brasileira*, pp. 303-329.

<sup>15</sup> Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*, p. 148..

<sup>16</sup> Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*, p. 231.

Um histórico de contrarreformas se sucedeu pouco tempo após o início da vigência do texto constitucional atual, a começar pela regulamentação dos comandos constitucionais por meio de leis ordinárias.

Promulgada em 05 de outubro, a Constituição Federal de 1988 inseriu a estrutura da Seguridade Social a partir do seu artigo 194, por meio de uma construção que engloba saúde, assistência e previdência social, direitos fundamentais de elevada importância constitucional.

Das inserções mais significativas trazidas no texto constitucional de 1988, pode-se destacar a garantia da irredutibilidade do valor dos benefícios previdenciários, a aposentadoria por idade à mulher rurícola e a redução do requisito etário para a aposentadoria do trabalhador rural em regime de economia familiar, o garimpeiro e o pescador artesanal (60 anos para homens, 55 anos para mulher).

O sistema previdenciário estabelecido pela CFRB/88 prevê a Seguridade Social solidária e redistributiva, "observados critérios que preservem o equilíbrio financeiro e atuarial".<sup>17</sup>

As características da mão de obra agrícola informal e urbana precarizada não foram ignoradas na abordagem constitucional, o que ensejou a estruturação de diversas fontes de custeio para a seguridade social:

Ao introduzir a noção de *direitos sociais* desvinculados da capacidade contributiva do indivíduo, o texto constitucional assegurou a substituição da lógica contratual do seguro (garantia de renda vinculada à capacidade contributiva do segurado) pela lógica de solidariedade entre os cidadãos.<sup>18</sup>

O mesmo texto previu, em seu Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, a revisão das normas de caráter previdenciário "no prazo máximo de seis meses da promulgação da Constituição ao Congresso Nacional, que terá seis meses para apreciá-los".<sup>19</sup>

Flores e Braga<sup>20</sup> relatam que a revisão só ocorreu em julho de 1991, em trâmite bastante acelerado, com a fixação do plano de custeio (Lei nº 8.212/91) e do plano de benefícios (Lei nº 8.212/91) do Regime Geral de Previdência Social, responsável por abranger todo o setor privado e boa parte do funcionalismo público do país.

Os reflexos da tramitação acelerada das leis ordinárias, aliados à reprodução de mecanismos da antiga Lei Orgânica da Previdência Social, são constatados no afastamento do regime previdenciário dos ideais estabelecidos pela CFRB/88, iniciando um contra movimento ainda em 1991.<sup>21</sup>

Por isso, a dinâmica reformista observada nos anos que se sucederam à promulgação da Constituição seguiu caminho oposto ao que se buscava durante a elaboração do texto.

---

<sup>17</sup> Brasil, *Constituição da República Federativa do Brasil*, Artigo 201.

<sup>18</sup> Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*, p. 85.

<sup>19</sup> Brasil, *Constituição da República Federativa do Brasil*, Artigo 59, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

<sup>20</sup> Flores; Braga, *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das diretrizes da previdência social brasileira*, pp. 303-329.

<sup>21</sup> Flores; Braga, *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das diretrizes da previdência social brasileira*. pp. 303-329.

Vianna<sup>22</sup> explica:

A opção pela expressão **Seguridade Social**, na Constituição brasileira de 88, representou um movimento concertado com vistas à ampliação do conceito de proteção social, do seguro para a seguridade, sugerindo a subordinação da concepção previdenciária estrita, que permaneceu, a uma concepção mais abrangente. Não seria equivocado afirmar que a incorporação desse conceito à Constituição respondeu às expectativas da sociedade organizada, no sentido de dilatação do estoque de benefícios e direitos sociais relativos à cidadania.

Por outro lado, a relação entre medidas sociais e medidas econômicas têm pautado os desdobramentos das primeiras, o que sedimenta a supremacia das últimas, e reconhece sua essencialidade.<sup>23</sup>

Esse influxo do aspecto econômico termina por nortear as mudanças implementadas no acesso a benefícios previdenciários, como ocorreu com a reforma promovida pela Emenda Constitucional nº 20/1998, responsável pela instituição do chamado *fator previdenciário*. Após um abrupto aceleração em sua tramitação, a Emenda Constitucional foi aprovada poucos meses antes do fim da legislatura. Uma crise econômica alardeada no mesmo ano resultou na adoção, pelo Poder Legislativo, de medidas imediatas destinadas à contenção do "déficit público". O debate passou, então, a ser guiado pelo aspecto econômico e atuarial,<sup>24</sup> e deixou de lado os pontos de vista jurídico e social exaltados no texto constitucional.

A mudança promovida pela Emenda provocou um enfraquecimento do conceito de seguridade social promovido pela Constituição de 1988. Além disso, violou o princípio da solidariedade e o pacto entre gerações.<sup>25</sup>

O que se observou, a partir dos anos de 1970, foi um movimento hegemônico imposto pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial, com o objetivo de encolher a participação do estado nas políticas sociais.<sup>26</sup>

A política neoliberal disseminada nos anos seguintes culminou, na década de 1990, em sucessivas reformas previdenciárias na América Latina. As medidas seriam parte de um mecanismo e difusão de ideias neoliberais por parte de instituições financeiras internacionais.

Flores e Braga<sup>27</sup> sintetizam:

Por volta de 1994, cerca de dezoito países (como México, Brasil, Argentina, Venezuela e Uruguai) aceitaram acordos que previam o perdão de 60 bilhões de dólares de suas dívidas. (...) O problema estava no fato de o FMI ter imposto aos países que aceitaram

---

<sup>22</sup> Viana, *Instituições políticas brasileiras*, p. 79 apud Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*.

<sup>23</sup> Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*, p. 62.

<sup>24</sup> Mesmo o debate público sob o aspecto econômico não é honesto, deixando-se de lado questões essenciais sobre o *déficit previdenciário*, a exemplo da Desvinculação de Receitas da União (DRU), cujo percentual foi alterado de 20% para 30% com a EC 93/2016 e mantida pela EC 126/2022, com vigência até 31 de dezembro de 2024, sendo provavelmente reeditada após esse período.

<sup>25</sup> Flores; Braga, *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das diretrizes da previdência social brasileira*. p. 311.

<sup>26</sup> Flores; Braga, *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das diretrizes da previdência social brasileira*, p. 311.

<sup>27</sup> Flores, Braga, *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das diretrizes da previdência social brasileira*, pp. 313-314.

esse pequeno perdão da dívida (quer dizer, pequeno em relação ao que os bancos poderiam ter concedido) que engolissem pílula envenenada das reformas institucionais neoliberais.

O que se teve, além da histórica colonização das perspectivas cognitivas e do influxo das concepções europeias, foi uma intervenção forçada do crescimento do capital nas políticas sociais da América Latina, em especial na brasileira.

Em caráter infraconstitucional, não obstante uma imensa gama de leis editadas ao longo da vigência do texto constitucional atual, pode-se destacar a Lei nº 13.135/2015, oriunda de uma Medida Provisória, que ocasionou severas restrições de acesso ao benefício de pensão por morte. A mudança substancial mais recente da Previdência Social brasileira se materializa na Emenda Constitucional nº 103/2019, que implementou inúmeras alterações na forma de cálculo dos benefícios previdenciários, aumentou o requisito etário das aposentadorias e reduziu o montante pago em pensões por morte.

Mais uma vez, o discurso econômico-tecnicista foi adotado como critério para aferir a eficiência do sistema de proteção social.

O arranjo entre as políticas de caráter econômico e as políticas sociais tende a seguir um ciclo regressivo, uma vez que as medidas da esfera econômica são implantadas para reverter a anunciada crise financeira, e buscar a retomada do crescimento econômico, sob o custo da diminuição do investimento em políticas sociais. Por outro lado, a fragilização dos instrumentos de proteção social desencadeia um aumento na vulnerabilidade social, efeito geralmente acompanhado da precarização dos direitos e das condições de trabalho.<sup>28</sup>

### 3.1. As normas infraconstitucionais de acesso aos benefícios previdenciários

Para além das inovações predominantemente voltadas ao regresso do amparo previdenciário na seara constitucional, a necessidade de regulamentação das normas previstas na Constituição resulta na edição de diversas regras dotadas que exigem menor rigor formal para sua edição.

Isso decorre da característica atinente à eficácia de cada norma constitucional. Gilmar Mendes<sup>29</sup> explica que a escolha do legislador para o conteúdo que concretiza as normas constitucionais é inversamente proporcional à densidade dos preceitos tratados.

O autor explica que as normas constitucionais modernas apresentam uma característica consistente em sua abertura à mediação legislativa, por meio de uma regulamentação lacunosa, por meio da qual "viabiliza-se a adequação das normas às novas necessidades de cada tempo. De fato, a Constituição não é um código, nem pretende tudo resolver nas suas disposições, como se fosse um sistema cerrado e bastante em si".<sup>30</sup>

Por isso, ao determinar, por exemplo, que o produtor rural, o garimpeiro e o pescador artesanal podem se aposentar com requisito etário reduzido em relação aos demais trabalhadores, o texto constitucional não aborda quais são as formas de demonstrar que um indivíduo se enquadra em uma dessas atividades.

---

<sup>28</sup> Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*, p. 211.

<sup>29</sup> Mendes, *Curso de direito constitucional*, p. 103.

<sup>30</sup> Mendes, *Curso de direito constitucional*, p. 103.

A definição e os requisitos específicos de comprovação da natureza da atividade foram atribuídas ao legislador infraconstitucional e à própria Administração Pública Indireta, e as condições objetivas para implementação desses requisitos específicos costumam não corresponder à realidade cotidiana da classe trabalhadora brasileira.<sup>31</sup>

Ao explicar sobre as fontes formais do direito previdenciário brasileiro, Carlos Alberto Pereira de Castro e João Batista Lazzari resumem a diversidade dos atos administrativos que veiculam normas de acesso aos benefícios:

o decreto regulamentador das Leis de Custeio e Benefícios – atualmente, Decreto n 3.048/99; as portarias, instruções normativas e ordens de serviço dos Ministérios com competência para a arrecadação e concessão de prestações da Previdência Social; as resoluções do Conselho Nacional de Previdência Social, do extinto Conselho de Recursos da Previdência Social e do Conselho de Recursos do Seguro Social; as instruções normativas, ordens de serviço e resoluções expedidas pelo INSS. Os pareceres normativos emitidos pelos órgãos internos.<sup>32</sup>

Sob essa ótica, o reconhecimento da qualidade de segurado e a consequente concessão de benefícios previdenciários passaram a ser submetidos a critérios cada vez mais rigorosos, o que onerou demasiadamente o acesso à proteção previdenciária estabelecida no texto constitucional, em especial nos casos dos benefícios que não exigem a contribuição direta do segurado.

Nesse cenário, as normas previdenciárias que, a princípio, estariam destinadas à proteção social de trabalhadores e trabalhadoras dedicadas às atividades de agricultura, garimpo e pesca, foram sujeitadas a regramentos oscilantes, de perfis onerosamente burocráticos, que instrumentalizam a dissociação do sistema de seguridade social de seu caráter solidário, universal e distributivo.

### 3.2. A “proteção” especial de pescadores e pescadoras artesanais na legislação previdenciária infraconstitucional

O histórico do reconhecimento dos direitos sociais no Brasil é comumente abordado tendo como referência as influências das constituições mexicana (1917) e alemã (1919), em um movimento observado nas sociedades ocidentais, que incorporaram compromissos de melhoria de vida das pessoas em suas agendas políticas e institucionais, em parte como fruto do avanço da consciência social, mas também com o objetivo de conter o crescimento dos ideais socialistas.<sup>33</sup>

Na Constituição de 1988, há uma consagração à “tradição inaugurada pela Constituição de 1934, que pela primeira vez incluiu os direitos sociais no seu texto. Sob forte influência europeia, a Carta de 1934 trazia um capítulo específico intitulado ‘Ordem econômica e social’ (arts. 115-147).<sup>34</sup>

Por isso, a figura do segurado especial tem assegurada, a partir do art. 195, § 8º, da CRFB/88, abordagem diferenciada pelo legislador.

<sup>31</sup> Mota, *Cultura da crise e seguridade social: um estudo sobre as tendências da previdência e da assistência social brasileiras nos anos 80 e 90*, p. 142 apud Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*.

<sup>32</sup> Lazzari; Castro, *Manual de Direito Previdenciário*, p. 65.

<sup>33</sup> Barroso, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 558.

<sup>34</sup> Mendes, *Curso de direito constitucional*, p. 895.

A começar pelas contribuições previdenciárias: as nuances da atividade do segurado especial, que está sujeita à instabilidade dos períodos de safra (agricultores e agricultoras), temporadas de pesca (pescadores e pescadoras artesanais), garantem a incidência das contribuições previdenciárias de acordo com a produção comercializada, não sendo exigido pagamento mensal ou com valores fixos.<sup>35</sup>

A extensa normatização infraconstitucional foi encarregada de definir o conceito de segurado especial, de acordo com suas diversas espécies.

Como bem definem Castro e Lazzari,<sup>36</sup> as "sucessivas Instruções Normativas expedidas pelo INSS em matéria de procedimentos nas linhas de Benefícios e Arrecadação" elencam as definições legais de produtor, meeiro, arrendatário, indígenas em via de integração ou isolado, tudo para o enquadramento na condição de segurado especial.

Contudo, é a espécie de segurado especial "pescador artesanal" que interessa ao presente estudo.

De acordo com o artigo 11, inciso VII, alínea "b", da Lei nº 8.213/91, é segurado obrigatório da Previdência Social, como segurado especial, o "pescador artesanal ou a este assemelhado que faça da pesca profissão habitual ou principal meio de vida".

A condição é estendida ao cônjuge, companheiro ou filho maior de 16 (dezesesseis) anos, desde que comprovado o trabalho em regime de economia familiar.

Por sua vez, a Instrução Normativa PRES/INSS nº 128, de 28 de março de 2022, ao disciplinar as "regras, procedimentos e rotinas necessárias à efetiva aplicação das normas de direito previdenciário", apresenta concepções legais mais detalhadas sobre o segurado especial que exerce a pesca artesanal, inclusive quanto ao "assemelhado ao pescador artesanal", reconhecido na legislação infraconstitucional como a pessoa responsável por atividade de apoio à pesca, a exemplo de quem trabalha na confecção de artes e instrumentos de pesca, no reparo de embarcações e no processamento do produto da pesca artesanal.

Atividades similares, ainda que identificadas por denominação diversa, também caracterizam a pesca artesanal para fins de reconhecimento da qualidade de segurado. Por isso, marisqueiros, caranguejeiros e catadores de algas também são considerados pescadores artesanais.

Apesar do reconhecimento do pescador artesanal como segurado especial pelo sistema previdenciário vigente, a realidade é contraditória, notadamente se considerada a numerosa e burocrática lista de documentos aceitos pelo Instituto Nacional do Seguro Social como comprovação do exercício de atividade rural, prevista no artigo 116 da Instrução Normativa PRES / INSS nº 128, de 28 de março de 2022.

O conjunto de documentos é composto, em grande parte, por elementos comerciais, característica que nem sempre acompanha o cotidiano dos pescadores e pescadoras artesanais, inclusive porque a própria legislação infraconstitucional ampara a pesca de subsistência, ao reconhecer a condição de segurado especial da pessoa que realiza a atividade sem o objetivo de dela extrair lucro.

Sob essa ótica, observa-se uma tendência da aplicação dessas normas como um instrumento de exclusão de pescadores artesanais do acesso à proteção constitucional previdenciária.

---

<sup>35</sup> Brasil, *Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991*.

<sup>36</sup> Lazzari; Castro, *Manual de Direito Previdenciário*, p. 182.

Em artigo publicado pela Revista Brasileira de Saúde Ocupacional, elaborado por meio de estudo transversal, realizou-se importante constatação sobre a influência das exigências legais no acesso aos benefícios previdenciários:

Para que pescadores artesanais e marisqueiras sejam classificados como SE, a Previdência Social exige documentos comprobatórios, como recolhimento de impostos ou notas fiscais dos produtos comercializados, além da filiação à colônia de pescadores. Contudo, tais exigências criam, na verdade, uma barreira de exclusão, impedindo que esses trabalhadores tenham acesso aos benefícios. Este hiato agrava-se ainda mais por tratar-se de uma comunidade tradicional quilombola, cuja natureza cultural das atividades de pesca e mariscagem não comporta a existência de contratos de comercialização.<sup>37</sup>

A conclusão do estudo sugeriu uma adequação da legislação, a fim de assegurar um acesso justo das pescadoras e marisqueiras aos benefícios previdenciários.

A pesquisa citada exemplifica o funcionamento do sistema previdenciário vigente como instrumento de afastamento da realidade social.

Conclusão semelhante pode ser observada no artigo de Mary Lourdes Santana Martins e Ronaldo Gomes Alvim, intitulado "Perspectivas do trabalho feminino na pesca artesanal: particularidades da comunidade Ilha do Beto, Sergipe, Brasil", em que os autores ressaltam que a identificação da participação feminina na pesca artesanal ocorre mediante a precariedade do trabalho, com renda baixa e exclusão de direitos previdenciários e sociais, notadamente porque as atividades que costumam não ser reconhecidas como pesca.<sup>38</sup>

Dessa forma, é possível identificar uma falta de correspondência entre o perfil protetivo da Seguridade Social previsto na Constituição de 1988 e a atual abordagem infraconstitucional direcionada aos segurados especiais, por ter ocorrido um distanciamento entre a disciplina legal e a dinâmica social de grupos que deveriam ter assegurado o acesso à Previdência Social.

## 4. A jurisdição constitucional brasileira

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 prevê a possibilidade de os juízes e tribunais declararem a inconstitucionalidade de lei ou ato normativo do Poder Público.

Logo, os juízes e os órgãos colegiados do Poder Judiciário podem afastar a aplicação de um diploma legal a um caso específico, uma vez que identifiquem haver incompatibilidade entre a regra analisada e as normas constitucionais.

Trata-se da jurisdição constitucional, especificamente de sua concepção concreta, incidental, aplicável em caráter difuso, ou seja, sem a restrição de seu uso a órgãos específicos, dotados de competência originária.

Também chamado de "americano", o controle difuso de constitucionalidade se desenvolveu a partir da discussão, na Suprema Corte dos Estados Unidos, sobre o caso *Marbury v Madison*, de 1803. Segundo Gilmar Mendes, a simplicidade de sua forma, que

<sup>37</sup> Bastos *et al.* *Benefícios previdenciários de pescadores artesanais e marisqueiras em comunidade quilombola no Nordeste do Brasil*, p. 7.

<sup>38</sup> Martins, Alvim, *Perspectivas do trabalho feminino na pesca artesanal*, pp. 379-390.

viabiliza o reconhecimento da competência para aferição de constitucionalidade ao juiz da causa, foi determinante para a sua adoção em diversos países.<sup>39</sup>

No Brasil, o procedimento do controle de constitucionalidade pela via incidental foi disciplinado pelo Código de Processo Civil, que, a partir do seu artigo 948, estabelece:

Art. 948. Arguida, em controle difuso, a inconstitucionalidade de lei ou de ato normativo do poder público, o relator, após ouvir o Ministério Público e as partes, submeterá a questão à turma ou à câmara à qual competir o conhecimento do processo.

Ainda de acordo com o diploma legal, uma vez acolhida a arguição, "a questão será submetida ao plenário ou ao seu órgão especial, onde houver".<sup>40</sup>

O requisito da submissão ao plenário ou a órgão especial materializa a garantia da cláusula de reserva de plenário, que exige, no âmbito dos tribunais, a declaração de inconstitucionalidade de um ato normativo somente por decisão da maioria absoluta dos seus membros ou por meio de órgão especial<sup>41</sup>.

Não obstante a exigência do quórum qualificado para julgamento acerca da constitucionalidade em colegiados,<sup>42</sup> nada impede que a jurisdição constitucional por exceção seja exercida por juízo singular de primeira instância.<sup>43</sup>

Por meio dessa espécie de jurisdição constitucional, aplica-se, de forma indireta, a Constituição, seja para "aferir a validade de uma norma infraconstitucional (controle de constitucionalidade) ou para atribuir a ela o melhor sentido, em meio a diferentes possibilidades (interpretação conforme a Constituição)".<sup>44</sup>

Logo, a questão da inconstitucionalidade poderá ser suscitada por qualquer interessado, "em qualquer processo, seja de que natureza for, qualquer que seja o juízo".<sup>45</sup>

Ao lecionar sobre os efeitos da declaração de inconstitucionalidade, José Afonso da Silva<sup>46</sup> esclarece que há um procedimento incidental, onde haverá a análise da existência do vício arguido. A decisão terá caráter declaratório, e o alcance da coisa julgada alcançará apenas as partes do processo.

Por isso, ainda que ato normativo ou lei tenha sido declarada inconstitucional pela via difusa, "qualquer tribunal ou juiz, em princípio, poderá aplica-la por entendê-la constitucional".<sup>47</sup>

Com efeito, apesar da limitação, em regra, dos efeitos decisórios ao caso concreto, o que abre margem para entendimento diverso sobre a constitucionalidade do ato ou lei questionada, o controle difuso de constitucionalidade é dotado de aspecto prático que permite uma proximidade entre a realidade social e a aplicação ou o afastamento da norma: a inexistência de legitimidade específica para a sua aplicação.

---

<sup>39</sup> Mendes, *Curso de direito constitucional*. pp. 1428-1829.

<sup>40</sup> Brasil, *Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil*.

<sup>41</sup> Silva, *Curso de direito constitucional positivo*, p. 52.

<sup>42</sup> A exigência está expressamente prevista no art. 97 da Constituição Federal de 1988.

<sup>43</sup> Silva, *Curso de direito constitucional positivo*, p. 51.

<sup>44</sup> Barroso, *Curso de direito constitucional contemporâneo*, p. 441.

<sup>45</sup> Silva, *Curso de direito constitucional positivo*, p. 51.

<sup>46</sup> Silva, *Curso de direito constitucional positivo*, pp. 53-54.

<sup>47</sup> Silva, *Curso de direito constitucional positivo*, p. 54.



Isso porque, até a promulgação da Constituição de 1988, a legitimidade para propor a ação direta de constitucionalidade era monopólio do Procurador-Geral da República.

Contudo, o art. 103, do texto constitucional atual estendeu a possibilidade de propositura das ações específicas do controle abstrato de constitucionalidade ao Presidente da República, às Mesas do Senado Federal e da Câmara dos Deputados, à Mesa de Assembleia legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal, ao Governador de Estado ou do Distrito Federal, ao Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, a partido político com representação no Congresso Nacional e, por fim, a confederação ou entidade de classe de âmbito nacional.

Embora Gilmar Mendes entenda que a ampliação desse rol de legitimados tenha reduzido o significado do controle de constitucionalidade difuso, o autor esclarece que no controle incidental não se faz necessário haver alegação dos litigantes, o que permite a atuação da autoridade judiciária para exercer o controle, "a despeito do silêncio das partes".<sup>48</sup>

Quanto ao objeto do controle de constitucionalidade, seja do abstrato ou do concreto, será lei ou ato normativo, apesar de haver possibilidade do exercício do controle sobre a própria revisão da Constituição, a exemplo dos limites materiais aplicáveis à reforma do texto constitucional.

Por isso, conforme jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, estão sujeitos ao controle de constitucionalidade as espécies normativas compreendidas na função regulamentar do Poder Executivo, na função regimental do Poder Judiciário e na função típica do Poder Legislativo (legislativa).<sup>49</sup>

O paradigma empregado no exercício da jurisdição constitucional, ou seja, o que define se o objeto em confronto é constitucional ou inconstitucional, apesar de, a princípio, tratar-se dos preceitos positivos, não se limita a tal aspecto.

Também é do Supremo Tribunal Federal o julgado que explica, de forma concisa, a ideia do bloco de constitucionalidade:

Com efeito, no que concerne ao primeiro desses elementos (elemento conceitual), cabe ter presente que a construção do significado de Constituição permite, na elaboração desse conceito, que sejam considerados não apenas os preceitos de índole positiva, expressamente proclamados em documento formal (que consubstancia o texto escrito da Constituição), mas, sobretudo, que sejam havidos, igualmente, por relevantes, em face de sua transcendência mesma, os valores de caráter suprapositivo, os princípios cujas raízes mergulham no direito natural e o próprio espírito que informa e dá sentido à Lei Fundamental do Estado. Não foi por outra razão que o STF, certa vez, e para além de uma perspectiva meramente reducionista, veio a proclamar – distanciando-se, então, das exigências inerentes ao positivismo jurídico – que a Constituição da República, muito mais do que o conjunto de normas e princípios nela formalmente positivados, há de ser também entendida em função do próprio espírito que a anima, afastando-se, desse modo, de uma concepção impregnada de evidente minimalismo conceitual (...).<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Mendes, *Curso de direito constitucional*. p. 1519.

<sup>49</sup> Brasil. Supremo Tribunal de Justiça, ADI 2.950-AgR, Rel. Min. Eros Grau.

<sup>50</sup> Brasil. Supremo Tribunal de Justiça, ADI 2.971 AgR, Rel. Min. Celso de Mello.

Compreendida a sistemática da jurisdição constitucional brasileira, e delimitados os elementos que compõem os objetos e o paradigma do controle de constitucionalidade, cabe analisar a compatibilidade de sua via difusa com a realidade social.

#### **4.1. O controle difuso de constitucionalidade e a reaproximação entre direito e realidade social**

A partir da epistemologia dialética exposta nas obras de Roberto Lyra Filho, é possível conceber a necessidade de um qualitativo crítico na análise da realidade, uma vez que "o pensamento crítico é o conhecimento do constante movimento da realidade, ou seja, de que todo o objeto de conhecimento deve ser apreendido e analisado em seu próprio movimento interno".<sup>51</sup>

O conhecimento crítico não deve estar limitado à análise de um fenômeno da sociedade, mas à compreensão de seus fundamentos. "Somente dessa forma é que a crítica permite não apenas uma análise, mas a emancipação social".<sup>52</sup>

É sob a perspectiva dialética que se tem a possibilidade de uma interpretação das normas previdenciárias norteada pelo conhecimento crítico, a fim de compreender a totalidade das condições materiais e os fatores que efetivamente determinam os sistemas jurídicos.

Por meio da legitimidade difundida da arguição incidental no controle concreto de constitucionalidade, a viabilidade do questionamento sobre a constitucionalidade de uma lei ou ato normativo sai do rol fechado da via concentrada para alcançar "qualquer interessado", e essa característica permite que seja levada ao conhecimento do Poder Judiciário a ausência de coerência entre uma norma previdenciária e a realidade social.

Ainda que a análise incidental de constitucionalidade demande a existência de pressupostos de admissibilidade, como explica Gilmar Mendes,<sup>53</sup> há de se reconhecer que seu aspecto difuso comporta uma maior abrangência de questionamentos atrelados à realidade social.

Além disso, a disciplina legal atinente à arguição incidental de inconstitucionalidade, aplicável aos órgãos colegiados do Poder Judiciário, limita-se a estabelecer o procedimento que respeite a cláusula de reserva de plenário, e fixa disposições relativas à participação das pessoas jurídicas responsáveis pela edição do ato questionado, conforme artigos 948 e seguintes, do Código de Processo Civil.

Assim, ao se deparar com uma norma de acesso aos benefícios previdenciários que implique em onerosa burocratização, a exemplo do artigo 19-D, § 11, do Regulamento da Previdência Social (Decreto nº 3.048/1999), o pescador ou pescadora artesanal que teve seu requerimento administrativo indeferido pelo Instituto Nacional do Seguro Social poderá arguir a inconstitucionalidade do ato normativo diretamente ao Poder Judiciário, em caráter incidental, o que permitirá a exposição da falta de correspondência entre a norma e a realidade social.

Com efeito, é à autoridade judiciária, por meio da jurisdição constitucional difusa, que caberá a interpretação acerca da constitucionalidade do ato questionado,

---

<sup>51</sup> Grubba; Rodrigues, *O direito como um processo emancipatório*, pp. 31-62.

<sup>52</sup> Pmiaille, *Uma introdução crítica ao direito*, p. 19 apud Grubba; Rodrigues, *O direito como um processo emancipatório*, pp. 31-62.

<sup>53</sup> Mendes, *Curso de direito constitucional*, p. 1521.

oportunidade em que poderá ser exercitada a crítica dialética do ordenamento jurídico estabelecido, para que, por meio da concepção de um bloco de constitucionalidade abrangente e compatível com aspectos referentes a grupos sociais locais, promova a emancipação do direito previdenciário brasileiro.

#### 4.2. Da jurisdição constitucional à emancipação do sistema previdenciário brasileiro

Para Roberto Lyra Filho,<sup>54</sup> o direito é um processo dentro do processo histórico, fortalecido nos movimentos de classes e grupos ascendentes, que encontra seu enfraquecimento na opressão e exploração pelos grupos dominantes.

Sob essa ótica, a influência dos mecanismos de poder por meio da imposição dos interesses dos países europeus na América Latina desencadeou o que Foucault denomina a colonização dos mecanismos de poder, aparelhos, instituições e técnicas de poder.<sup>55</sup>

Enrique Dussel, ao falar sobre a lógica da opressão e exclusão dos sistemas, reconhece a impossibilidade de discutir como as pessoas oprimidas e excluídas adquirem a consciência de sua situação, mas explica que após a tomada dessa consciência:

segue-se a "organização" dos oprimidos ou excluídos. Somente quando, graças a um *processo de libertação* (que precisa ser descrito e justificado eticamente), os atingidos oprimidos e excluídos da comunidade real de comunicação subjugada pelos participantes hegemônicos adquirem "capacidade e força para negociar" ou "uma participação efetiva" (que se adquire como desfecho do processo de libertação); somente então, finalmente, poderá ter início a prática de um discurso ético argumentador em pé de igualdade.<sup>56</sup>

Ao discorrer sobre a influência de aspectos hegemônicos na perspectiva cognitiva de povos historicamente omitidos, Marcelo Jobim esclarece:

É essa relação entre uniformização do direito posto, soberania estatal e monismo jurídico, aspectos essenciais que consagram o modelo liberal de Estado de Direito, que vai marcar toda tentativa de impor uma retórica de legitimidade de um processo hegemônico com impactos profundos sobre os protagonismos de outras realidades culturais.<sup>57</sup>

Aspecto semelhante desse influxo dos interesses de um modelo hegemônico de Estado pode ser identificado no já citado cenário que envolveu a Previdência Social brasileira em décadas anteriores, por meio de uma série de medidas envolvendo o Fundo Monetário Internacional.

O elemento da universalidade também se faz presente nas medidas de acomodação dos interesses de grupos dominantes, uma vez que as padronizações podem ser utilizadas como um instrumento de omissão da realidade social, para consolidar a homogeneidade na esfera de interesse de tais grupos, inclusive em "austeras democracias capitalistas".<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Lyra, *O que é Direito?*, p. 86

<sup>55</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 86 *apud* Jobim, *Constitucionalismo decolonial*.

<sup>56</sup> Dussel, *Filosofia da Libertação*, pp. 114-115.

<sup>57</sup> Jobim, *Constitucionalismo decolonial*, p. 271.

<sup>58</sup> Jobim, *Constitucionalismo decolonial*. p. 274.

Por isso, o histórico de retrocessos promovidos pelas reformas legais e constitucionais observadas desde a promulgação da Constituição de 1988 foi norteadado por interesses econômicos de origem neoliberal, ao passo em que a própria estrutura de proteção dos direitos sociais no ordenamento jurídico brasileiro já consistia em reproduzir aspectos eurocêntricos dissociados das relações sociais destinatárias do próprio direito.

Assim, a disciplina infraconstitucional excessivamente burocrática, dispersa em diversos atos normativos de baixa rigidez (instruções normativas, portarias, decretos), distancia-se do ideal de proteção social veiculado na Constituição de 1988 e passa a ser empregada como instrumento sucessivamente utilizado para fragilizar o acesso de grupos sociais historicamente omitidos de participação social aos direitos previdenciários.

Essa percepção dissociada dos influxos eurocêntricos permite, finalmente, a participação de grupos marginalizados em uma construção epistemológica emancipadora.

Logo, ao se deparar com uma norma limitadora no extenso campo regulamentar dos "segurados especiais", o Poder Judiciário tem a possibilidade de reconhecer sua incompatibilidade com o sistema previdenciário estruturado na Constituição de 1988.

Para tanto, a jurisdição constitucional deve se pautar por um parâmetro de constitucionalidade observado sob a perspectiva dialética, capaz de acompanhar as mudanças sociais e os respectivos reflexos na interpretação das normas submetidas ao controle.

A título de exemplo, tem-se o caso do requisito da renda *per capita* do benefício de prestação continuada à pessoa com deficiência.

A Lei nº 8.742/1993, ao dispor sobre a organização da Assistência Social, disciplina o acesso ao benefício de prestação continuada à pessoa com deficiência ou à pessoa idosa, em regulamentação da norma prevista no art. 203, V, da CRFB/88, que garante um salário-mínimo "à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei".

Ocorre que a legislação infraconstitucional citada, antes da alteração mais recente, promovida pela Lei nº 14.176/2021, trazia em seu texto do art. 20, § 3º, a definição de família incapaz de prover a manutenção da pessoa com deficiência ou idosa aquela "cuja renda mensal *per capita* seja inferior a 1/4 (um quarto) do salário-mínimo".

A constitucionalidade do dispositivo chegou a ser questionada por meio de Ação Direta de Inconstitucionalidade no Supremo Tribunal Federal, que reconheceu a constitucionalidade da norma na ADI 1.232.

Contudo, aproximadamente 20 anos após o início da vigência da Lei nº 8.742/93, decisões judiciais contrárias ao critério objetivo pré-estabelecido pela lei foram proferidas em via concreta de controle de constitucionalidade, a fim de determinar a avaliação das condições socioeconômicas em cada caso concreto.

No Recurso Extraordinário 580.963/SP, o Ministro Relator, Gilmar Mendes, fez uma síntese sobre a mudança de entendimento do Supremo Tribunal Federal, após sucessivas decisões reconhecendo a necessidade de critérios que contornassem a análise objetiva limitada à renda do núcleo familiar:

O Supremo Tribunal Federal, em decisões monocráticas, passou a rever anteriores posicionamentos acerca da indisponibilidade dos critérios objetivos. Verificou-se a ocorrência do processo de inconstitucionalização decorrente de notórias *mudanças fáticas* (políticas, econômicas, sociais) e *jurídicas* (sucessivas modificações legislativas dos patamares econômicos utilizados como critérios de concessão de outros benefícios assistenciais por parte do Estado brasileiro).<sup>59</sup>

A mudança de perspectiva judicial acerca dos requisitos de acesso a um benefício assistencial retrata o funcionamento da jurisdição constitucional em sua via acidental como instrumento de efetivação do caráter protetivo idealizado no texto constitucional.

De volta ao campo do segurado especial pescador artesanal, a volumosa disciplina legal que detalha a documentação necessária à concessão dos benefícios previdenciários materializa um cenário de exclusão ao exigir documentos comumente estranhos à realidade social das comunidades pesqueiras, seja porque os elementos formais abordados pela legislação não alcançam aspectos próprios da atividade, como a precariedade ou inexistência dos contratos de comercialização,<sup>60</sup> ou porque a regulamentação pelo Poder Executivo não reconhece diversas atividades de apoio como pesca ou assemelhada.

Dessa forma, a concepção do direito pela metodologia dialética permitiria analisar a compatibilidade da densa legislação previdenciária (leis ordinárias, decretos, instruções normativas, portarias) com a Constituição de 1988, tendo como parâmetro uma ótica afastada do minimalismo conceitual e das amarras do positivismo, e que permite adotar, no bloco de constitucionalidade, os valores protetivos da Seguridade Social e a percepção da realidade cotidiana dos trabalhadores e trabalhadoras brasileiras.

A jurisdição constitucional, portanto, seria instrumento de emancipação desse sistema previdenciário, por meio da interpelação do "outro", para alcançar a libertação do "excluído da vida, da produção e do consumo", daquele que, por ser parte de uma comunidade, "pretende transformá-la mediante uma práxis de libertação (...) libertação da exclusão, da miséria, da opressão".<sup>61</sup>

## 5. Considerações finais

A análise do histórico constitucional da república brasileira permite depreender que a influência da visão de mundo "moderna", de racionalidade europeia, influenciou a construção da estrutura vigente na Constituição de 1988.

Apesar das transformações observadas no pensamento constitucional, desde o formalismo acrítico à retomada dos valores, com o movimento de crítica ao positivismo jurídico e a centralização da dignidade da pessoa humana iniciada no segundo pós-guerra, a estrutura dos direitos sociais no Brasil sofreu com o encobrimento de seus subjetivismos pela hegemonia euro-norte-americana.<sup>62</sup>

Na esfera previdenciária, apesar das premissas protetivas e solidárias inicialmente inseridas no texto da Assembléia Nacional Constituinte, a eficácia limitada

<sup>59</sup> Brasil. Supremo Tribunal de Justiça, RE 580.963, Rel. Min. Gilmar Mendes.

<sup>60</sup> Bastos et al., *Benefícios previdenciários de pescadores artesanais e marisqueiras em comunidade quilombola no Nordeste do Brasil*, p. 7.

<sup>61</sup> Dussel, *Filosofia da Libertação*, p. 78.

<sup>62</sup> Dussel, *Filosofia da Libertação*, p. 87.

das normas constitucionais que definem os direitos sociais<sup>63</sup> instrumentalizou o sucessivo esvaziamento dos aspectos das prestações previdenciárias voltadas à efetiva proteção de beneficiários e dependentes.

Os dispositivos voltados ao amparo de pescadores e pescadoras artesanais passaram por um processo de conformação com o modo de produção capitalista, de forma a associar os elementos probatórios da atividade exclusivamente ao processo de compra e venda de mercadorias.

Por isso, considerado o caráter universal e solidário do Regime Geral de Previdência Social, o afastamento progressivo entre a legislação previdenciária e os ideais promovido pela Constituição Federal de 1988 resulta em um cenário de inconstitucionalidade que pode ser afastado por meio da jurisdição constitucional.

Nessa esteira, resgatar as origens históricas do controle de constitucionalidade revela as raízes estadunidenses da via incidental de controle,<sup>64</sup> distinta, portanto, do mecanismo de controle abstrato originado na Europa.

Por sua vez, o parâmetro de aferição de compatibilidade das normas previdenciárias com a Constituição demanda a adoção de uma perspectiva crítica, afastada da visão dogmática predominante nos debates sobre o Regime Geral de Previdência Social.<sup>65</sup>

Nesse contexto, tem-se que um controle de constitucionalidade de procedimento simplificado no julgamento da demanda previdenciária, que permita a análise da compatibilidade entre a norma e a Constituição, instrumentaliza a adoção da perspectiva crítica na aplicação do Direito previdenciário, em especial quando a jurisdição constitucional utiliza a sua via difusa para aproximar o Direito da realidade social.

A construção de uma sistemática apta a unir a via concreta do controle de constitucionalidade com a dialeticidade dos direitos sociais, especialmente o previdenciário, permite conceber um ordenamento jurídico pautado pelos aspectos inerentes às suas populações históricas e afastado de imposições universalistas eurocêntricas, de forma a reaproximar a Previdência Social de seu aspecto protetivo concebido no texto original da Constituição, emancipando-a da histórica dominação colonial.

Destarte, a concepção dialética do direito, por meio da jurisdicional constitucional difusa (concreta), baseada no respeito à dinâmica social e à construção histórica dos povos, permite viabilizar um paradigma de constitucionalidade atrelado às origens do processo civilizatório brasileiro, de forma a promover a emancipação social e a reaproximação entre o acesso às prestações previdenciárias e os ideais universais e solidários estabelecidos no texto originário da Constituição Federal de 1988.

---

<sup>63</sup> Sobre o tema da eficácia das normas constitucionais, v. Luiz Virgílio Afonso da Silva, *O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais*.

<sup>64</sup> Mendes, *Curso de Direito Constitucional*, pp. 1428-1429.

<sup>65</sup> Silva, *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social*, p. 296.

## Referências

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo*. 10 ed. São Paulo: SaraivaJur, 2022.

BASTOS, Maria Luiza Almeida *et al.* Benefícios previdenciários de pescadores artesanais e marisqueiras em comunidade quilombola no Nordeste do Brasil. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional.*, v. 48, n. 9, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2317-6369/25321pt2023v48e11>. Acesso em: 25 nov. 2024.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 35. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

BRASIL, Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. *Código de Processo Civil*. Brasília, DF: Presidência da República Federativa do Brasil. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm). Acesso em: 02 mar. 2024.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 01 jul. 2022.

BRASIL. Decreto nº 3.048, de 6 de maio de 1999. Aprova o regulamento da Previdência Social, e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3048.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3048.htm). Acesso em: 03 jul. 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI 2.950 AgR. Rel. Min. Eros Grau. Brasília, 6 out. 2004. *Diário de Justiça Eletrônico*, Brasília, 9 fev. 2007. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/publicacaotematica/vertema.asp?lei=5235>. Acesso em: 22 mar. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI 2.971 AgR. Rel. Min. Celso de Mello. Brasília 6 nov. 2014. *Diário de Justiça Eletrônico*, Brasília, 13 fev. 2015. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/publicacaotematica/vertema.asp?lei=5235>. Acesso em: 23 mar. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. R.E. 580.963/PR. Rel. Min. Gilmar Mendes. Brasília, 18 abr. 2013. *Diário de Justiça Eletrônico*, Brasília, 14 nov. 2013. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/servicos/dje/listarDiarioJustica.asp?tipoPesquisa=DJ=AP&numero=580963&classe=RE>. Acesso em: 04 abr. 2024.

BUENO, Enrico A crítica do mito da modernidade: da Escola de Frankfurt ao giro decolonial. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, vol. 22, pp. 1-11, 2022.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

FLORES, Maicon Varella; BRAGA, Juliana Toralles dos Santos. *A política hegemônica dos direitos humanos: um instrumento de colonização das*

*diretrizes da previdência social brasileira. Direito, subalternidade e Decolonialidade.* Org: Gustavo Ferreira Santos; João Paulo Allain Teixeira; Raquel F. L. Sparemberger; Bernard Constantino Ribeiro. Porto Alegre: Fi, 2018, pp. 303-327.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade.* Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: WMF Martins, 2010.

GRUBBA, Leilane Serratine; RODRIGUES, Horácio Wanderlei. O direito como um processo emancipatório: a epistemologia dialética no Brasil. *Argumenta Journal Law*, Jacarezinho - PR, n. 18, p. 31-62, set. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3jLFFPb>. Acesso em: 26 jan. 2024.

JOBIM, Marcelo Barros. *Constitucionalismo decolonial: a questão da autonomia quilombola no Brasil.* São Paulo: Dialética, 2022.

LAZZARI, João Batista; CASTRO, Carlos Alberto Pereira de. *Manual de Direito Previdenciário.* 21. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito?* 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1982.

MARTINS, L.S.M; Alvim, R.G. Perspectivas do trabalho feminino na pesca artesanal: particularidades da comunidade Ilha do Beto, Sergipe. *Bol. Mus. Para Emílio Goeldi Ciênc. Hum.* vol. 11, n. 2, pp. 379-390, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v11n2/1981-8122-bgoeldi-11-2-0379.pdf>.

MELO, Milena Petters. Constitucionalismo, pluralismo e transição democrática na América latina. *Revista da Anistia Política e justiça de transição*, n. 4, pp. 140-154, 2010.

MENDES, Gilmar Ferreira. *Curso de direito constitucional.* 7 ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

MOTA, Ana Elizabete da. *Cultura da crise e seguridade social: um estudo sobre as tendências da previdência e da assistência social brasileiras nos anos 80 e 90.* 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

PMIAILLE, Michel. *Uma introdução crítica ao direito.* Lisboa: Moraes, 1979.

QUIJANO, Aníbal. Colinalidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117-142.

SALDANHA, Nelson Nogueira. *História das idéias políticas no Brasil.* Brasília: Senado Federal, 2001.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo.* 25. ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

SILVA, Júlia Lenzi. *Processo Judicial Previdenciário e Política Pública de Previdência Social.* 1. ed. Curitiba: Juruá, 2015.

SILVA, Luis Virgilio Afonso da. O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais. *RDE: revista de direito do estado*, v. 1, n. 4, pp. 23-51, 2006. Tradução. Acesso em: 02 jul. 2024.



STUTCHKA, Piotr. *O Papel Revolucionário do Direito e do Estado*. São Paulo: Contracorrente, 2023.

VIANA, Oliveira. *Instituições políticas brasileiras*. Brasília: Senado Federal, 1999.

WOLKMER, Antônio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências Contemporâneas do Constitucionalismo Latino-americano: estado plurinacional e pluralismo jurídico. *Pensar*, v. 16, n. 2, pp. 371-408, 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e Crítica do Constitucionalismo na América Latina. In: *Anais do Simpósio Nacional de Direito Constitucional*, n. 9, Curitiba, 2011.

## **SOBRE AS AUTORAS**

### **Jéssica Antunes Figueiredo**

Mestra em Direito Público pela Universidade Federal de Alagoas. Assessora Judiciária no Tribunal de Justiça do Estado de Alagoas. Já foi professora universitária, coordenadora de pesquisas e publicações da Escola Superior de Advocacia, pesquisadora do Laboratório de Direitos Humanos da Faculdade de Alagoas e presidente do Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Municipal para População em Situação de Rua em Maceió. *E-mail:* [jessica.antunesf@hotmail.com](mailto:jessica.antunesf@hotmail.com).

### **Plínio Régis Baima de Almeida**

Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Visiting Scholar - Department of Political Science at Indiana University. Doutorado Sanduíche - Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Mestre em Direito Público pela Universidade Federal de Alagoas. Procurador do Município de Maceió. *E-mail:* [pliniobaima@hotmail.com](mailto:pliniobaima@hotmail.com).

### **Daniel Robson Cavalcante Barbosa Gueiros**

Mestrando em Direito Público pela Universidade Federal de Alagoas, Especialista em Direito Público, pela Faculdade Legale, e em Direito e Processo Previdenciário, pela UNIFACS. Graduado em Direito pelo Centro Universitário CESMAC. Advogado atuante na área de Direitos Sociais. Foi presidente do Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Municipal para População em Situação de Rua em Maceió e da Comissão de Direitos Humanos. *E-mail:* [danielgueiros@hotmail.com](mailto:danielgueiros@hotmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, featuring symbolic figures challenging epistemic authority

# O UM E O MÚLTIPLO

## DA METAFÍSICA POSTOS À PROVA PELO XAMÃ AMERÍNDIO

Leif Grunewald  [0000-0001-7399-389](https://orcid.org/0000-0001-7399-389)

Universidade Estadual do Pará (UEPA), Belém, PA, Brasil

### Resumo

Este artigo traça um diálogo entre o pensamento ameríndio e a tradição filosófica ocidental, partindo da reflexão sobre a tensão entre o "um" e o "múltiplo" na metafísica. Inspirando-se num contraste entre as ideias de Pierre Clastres e Aristóteles, a análise contrasta o xamã guarani, que vê o "um" como uma força destrutiva, com a visão grega de Aristóteles, onde a pluralidade se opõe à unidade. Bento Prado Jr. identifica nesse contraste uma espécie de prelúdio ao diálogo contemporâneo entre as filosofias indígenas e ocidentais. O texto provoca uma questão central: o pensamento ameríndio poderia também abrigar uma visão metafísica, subvertendo a noção de universalidade da metafísica ocidental?

### Palavras-chave

Metafísica, pensamento ameríndio, Pierre Clastres, Guarani.

### THE ONE AND THE MULTIPLE OF METAPHYSICS PUT TO THE TEST BY THE AMERINDIAN SHAMAN

### Abstract

This article weaves a conversation between Guarani Amerindian thought and Western philosophy, exploring the tension between the "one" and the "multiple" in metaphysical discourse. Drawing on the contrast between the ideas of Pierre Clastres and Aristotle, it contrasts the Guarani shaman's view of the "one" as a destructive force with Aristotle's perspective of plurality opposing unity. Bento Prado Jr. suggests this contrast prefigures the contemporary dialogue between Indigenous and Western philosophies. The central question arises: Could Amerindian thought also harbor a metaphysical vision, challenging the supposed universality of Western metaphysics?

### Keywords

Metaphysics, amerindian thought, Pierre Clastres, Guarani.

Submetido em: 17/09/2024  
Aceito em: 27/10/2024

Como citar: GRUNEWALD, Leif. O um e o múltiplo da Metafísica postos à prova pelo xamã ameríndio. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54641, jul./dez. 2024.



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

## 1. Introdução

Na história da produção etnográfica sobre povos indígenas habitantes das Terras Baixas da América do Sul, há uma intervenção de Pierre Clastres sobre “um pensamento de selvagem, autor anônimo, velho xamã guarani, no fundo de uma floresta no Paraguai”,<sup>1</sup> que pode ser considerado por mim uma das problematizações mais famosas e interessantes do tema da relação entre o um e o múltiplo tal como mobilizado pelo pensamento ameríndio. Interessante, inclusive, pelo aparecimento da famosa fórmula desta intervenção, “as coisas em sua totalidade são uma”. *Ser um*, se é a propriedade das coisas do mundo, é também o nome do imperfeito, do mal, infelicidade da existência humana e imperfeição do mundo inscrita de maneira unitária no coração das coisas. Ora, mas isso seria o mesmo que sugerir que os Guarani, ao desejarem obstinadamente o não-Um, se encontrariam a procura da contraparte do Um tal como encontrada correlativamente na metafísica ocidental na figura do múltiplo? Melhor dizendo, estariam os Guarani cometendo algum tipo de heresia metafísica buscando a perfeição do mundo e o Bem justamente no lugar absolutamente desqualificado pelos gregos antigos? Pois dirá Clastres que trata-se, no caso do pensamento de um xamã mbyá (um dos povos Guarani), que Clastres considerava como um profeta, um *karai*, de um modo de insurreição ativa contra o “império do Um”, um modo anti-contemplativo contra todas as coisas que são corruptíveis, transitórias, passageiras e efêmeras e que estabelecem alguma relação de identidade com o signo do finito.

Talvez seja oportuno rememorar duas lembranças. Primeiro, que foi Loraux (1987) quem inicialmente cogitou inicialmente sobre as possibilidades de um encontro entre a caracterização de Pierre Clastres sobre a relação entre as figuras do um, do múltiplo e do dois tal como expressas numa faceta do pensamento guarani, que afirma categoricamente que “o um é o mal”, e uma imagem do ‘reino contemplativo do Um’ tal como mobilizada pelos gregos antigos, cujo pensamento metafísico anima em enorme medida a história do ocidente. Foi ela quem soube notar e dizer bem algumas coisas importantes de se recordar aqui. Dentre elas: (1) que Clastres teria construído uma Grécia à sua própria medida; (2) que Clastres não se encontraria efetivamente interessado em alguma filosofia, mas tão somente em algum pensamento grego sobre o poder. Tendo sido os gregos que teriam inventado o um como o nome do político e como modo de evitação da emergência do dois perante o qual o um teria antecedência tanto lógica, quanto cronológica, Clastres os teria tomado como contraponto paradigmático do modo de ação política de povos Tupi das terras baixas da América do Sul.

Tomarei a liberdade de sugerir ao longo de minha intervenção um outro caminho para a possível relação entre Clastres e os gregos antigos. O que gostaria de sugerir aqui desde já como ponto de partida desse exercício de pensamento é justamente o inverso do que sugeriu Loraux (*idem*). De onde enxergo, a elaboração Clastreana sobre o enunciado de um xamã guarani toca e deforma fundamentalmente temas absolutamente metafísicos, como, por exemplo, aqueles desenvolvidos por Aristóteles no livro *Iota* da Metafísica, no qual, ao discutir sobre os possíveis modos de relação entre as figuras do um e da pluralidade, Aristóteles destaca que, enquanto tudo aquilo que é pode ser dito como um, de maneira que o que pode ser dito acerca do modo como os entes são um pode ser dito

<sup>1</sup> Clastres, *Do um e seu múltiplo*, p. 186.

do modo como os entes são, e vice-versa, da pluralidade, *plethos*, pode-se dizer que ela se encontraria oposta ao Um. Será, portanto, a partir da oposição entre a unidade e a pluralidade que se estabelecerá noções gerais tais como semelhança, similaridade, igualdade. Todas elas serão ditas serem, conforme sugeriu Aristóteles, *pros hen*, referidas ao Um, de maneira que todas elas são estruturalmente similares ao ser (*on*). Ser um, ser o mesmo ou diferente de algo, ser contrário a algo seriam, assim, todas propriedades que abrangem todo o domínio do ser, sem estar confinado dentro de um tipo específico de coisas.

A outra lembrança que me parece oportuna de se rememorar é a de que o próprio tema Clastreano da oposição entre o Um e o Múltiplo figurou aos olhos de outro filósofo como uma espécie de antecipação contemporânea da oposição entre o que se poderia imaginar como uma "filosofia indígena" e filosofia ocidental. Bento Prado Jr.<sup>2</sup> narrou numa entrevista os efeitos de um encontro com Clastres em que pôde escutar da boca do próprio a história do xamã guarani. Naquela ocasião, sugeriu que tratava-se na fala do xamã guarani de um problema que, se era ético e político, era igualmente metafísico, um contraponto a nada mais, nada menos, que Heráclito! Haveria, portanto, no âmbito da reflexão sobre o "Um" e o "Dois" uma idealização do "dois" – as pessoas guarani, ao contrário do que ocorreria na pólis grega onde se almejaria o Um, a indivisão, a *arché*, poderiam ser homens e deuses ao mesmo tempo, e tudo isso seria sobretudo prova de uma certa simpatia de Clastres por um "pensamento anarcôntico".

O que eu gostaria de sugerir por intermédio desse exercício de pensamento é que, ao traçar uma linha de fuga diante da consideração aristotélica de que o um é, antes de tudo, a medida primária de um modo de efetuação de ser que, ao opor-se ao múltiplo, abre possibilidade de investigação em termos de contrários e similares, Clastres faria deformar uma tal disposição à luz do pensamento guarani ao sugerir que a medida unitária da condição ontológica da pessoa humana, enquanto modo de efetuação de ser, não pode se encontrar nem na unidade, nem na pluralidade, mas na figura do dois.

À vista do objetivo principal dessa intervenção, ele demanda preliminarmente um esforço de circunscrição de um pequeno paradoxo – que é, ele próprio, característico da própria Metafísica. Digo que a Metafísica tem caráter paradoxal justamente porque etimologicamente e historicamente, sua origem é greco-europeia, mas definindo-se como ciência do ser enquanto ser, capaz de satisfazer o desejo característico de todos os homens de conhecer e desvelar a verdade daquilo que é, tem pretensão à universalidade. Donde se poderia imediatamente colocar uma tal questão, que é: considerando-se que o pensamento ameríndio difere fundamentalmente da filosofia ocidental, tanto em termos de modos de pensamento quando formas de expressão, se poderia dizer que há nele alguma disposição metafísica? Nesse sentido, se a existência de uma metafísica indígena constituiria um teste crucial para a questão da universalidade da metafísica, ela nos demanda um novo exame de uma questão como essa do ponto de vista filosófico com base numa intervenção que, segundo meu entendimento, que reúne um tema metafísico – o da relação entre o um e o múltiplo – tal como mobilizado por duas tradições de pensamento distintas, grega e ameríndia.

---

<sup>2</sup> Prado Jr., *Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres*, p. 431.

## 2. O poder da unidade: um, múltiplo, Livro *Iota*

Para começar de fato, gostaria de trazer à memória da leitora e do leitor uma questão muito singular colocada por Aristóteles que provocou, em enorme medida, o material que viria a ser conhecido como o Livro *Iota* – de longe, o menos estudado e comentado dos livros que passaram a integrar sua Metafísica. Aristóteles indagava–respondia: ser uma coisa equivaleria a algo além de apenas ser? Haveria, enfim, um princípio de unicidade, algo essencialmente *um* que fizesse às vezes de explicação que todo o resto é um? E o que Aristóteles veio a responder e a afirmar em sequência é que ser um é, acima de tudo, ser a medida primária de um determinado gênero, o que o leva a examinar o que torna algo uma medida e o que é medir algo. De uma tal afirmação Aristóteles sustentaria, envolvido em uma argumentação densa e muitas vezes frustrante, alheia, inclusive, ao eventual esforço de tentar resumi-la, que a consideração do um, oposto que se encontraria ao múltiplo, possibilitaria uma investigação abrangente sobre contrários, semelhança, diferença, similaridade e privação (posse e privação completa de uma propriedade sendo o que ele chama de contrariedade primária). Assim, no Livro *Iota* tudo o que temos é uma espécie de terreno cujo relevo é absolutamente irregular no qual encontramos, a um só tempo, contrários e contradições tomados como questões ontológicas e o único lugar em que Aristóteles realmente se ocupa da mediação entre eles ao desviar do problema metafísico da substância para dar destaque aos problemas da quantidade e da qualidade.

Em um tal contexto, no Livro *Iota* (Livro X) Aristóteles trata de nos oferecer já desde o início um exame particularmente intrincado de dois conceitos. Um deles, de unidade ( $\tauὸ ἓν$ ) e multiplicidade ( $\tauὸ πλῆθος$ ). Longe de serem meras distinções numéricas ou lógicas, sob o olhar de Aristóteles, a unidade e a multiplicidade são tratadas por Aristóteles como categorias metafísicas essenciais que fundamentam a estrutura do próprio ser, entrelaçadas, que se encontram com seu projeto metafísico mais amplo e sua compreensão da natureza da realidade. Chega-se daí a uma investigação sobre a natureza do um – que não consiste, como me parece ser importante salientar, numa discussão sobre a ideia unidade tal como ele é comumente mobilizado e apreendido. Ao contrário! Trata-se de uma exploração complexa dos diferentes sentidos em que se pode enunciar que algo é uno. Aristóteles, como quem acabara de encontrar uma plataforma de onde partir, passa a identificar várias maneiras distintas pelas quais a unidade pode ser entendida: unidade quantitativa, unidade qualitativa e unidade formal. Donde Aristóteles afirmará que cada uma delas consiste no reflexo de um aspecto diferente do que significa dizer que algo é um que, quando posto em reunião com os outros, fornece uma estrutura abrangente para a compreensão do conceito.

Prosseguindo com o esboço dos contornos de cada reflexo, Aristóteles cuida de afirmar: a unidade substancial é o tipo mais fundamental de unidade. Isso porque ela encontraria referida à unidade de uma substância, que consiste numa entidade individual cujo modo de existência é o de um todo coerente. Olhemos para um exemplo luminoso. Pense-se num organismo vivo, como um ser humano ou um animal. O que for, ele é uno em substância porque é uma entidade única e autônoma que não pode ser reduzida a uma mera coleção de partes sem perder sua identidade. Assim, pode-se afirmar sem hesitação: ser uma substância é, em sua acepção mais elementar, ser um.

Mas isso não é tudo. Suplementarmente, Aristóteles cuida de apontar que a unidade quantitativa diz respeito à unidade do número. Sob uma tal vigência,<sup>3</sup> o um é a unidade de medida mais básica, a base sobre a qual as distinções numéricas são construídas. Além dela, haveria ainda tanto algo que se poderia enunciar em termos de uma unidade qualitativa que se encontraria reportada à unidade de coisas que compartilham uma propriedade ou característica comum – pense-se, pois, em objetos diferentes podem ser considerados um só<sup>4</sup> em termos de cor ou função, quanto uma unidade formal, que se reportaria à unidade que existe na definição ou essência de uma coisa,<sup>5</sup> de maneira que a unidade formal está, portanto, ligada à concepção de Aristóteles sobre a forma (*εἶδος*) como o princípio que dá a uma coisa sua identidade e coerência.

É, porém, verdadeiro, que para Aristóteles a discussão sobre o um não faz esgotar todo o problema. Isso porque a contraparte aristotélica da unidade – a multiplicidade, o princípio da não-contradição é fundamental para todo seu sistema metafísico na medida em que é absolutamente condutor. Ele carrega Aristóteles ao encontro do exame crítico do princípio da não-contradição, que ele considera o princípio mais fundamental de todo pensamento e ser. De acordo com esse princípio, é impossível que algo seja uno e múltiplo ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto. Está claro, creio, que esse princípio é essencial para manter a coerência da estrutura metafísica de Aristóteles, pois garante que as distinções entre unidade e multiplicidade não sejam obscurecidas. Sem o princípio da não-contradição, a própria possibilidade de um discurso significativo sobre o ser seria prejudicada, pois permitiria contradições e inconsistências em nossa compreensão da realidade.

A propósito, é bom inclusive dizer que a multiplicidade não figura absolutamente como um conceito independente. Ao contrário, ele encontra-se disposto como uma espécie de conceito que surge justamente da divisão da unidade. Mas como ocorre tal divisão? De várias maneiras, correspondentes, claro, aos diferentes tipos de unidade que ele identificou. Podemos aqui nos aproximar, claro, de um exemplo: uma única substância pode ser dividida em partes, criando uma multiplicidade de entidades que, no entanto, estão conectadas por sua origem na substância original. Da mesma forma, um único conceito ou forma pode ser dividido em vários aspectos ou componentes, cada um dos quais reflete uma parte diferente do todo.

Este ponto nos deixa com algo mais a afirmar: reconhecer a disposição da multiplicidade é, antes de tudo, necessidade. É, ela própria, necessária para a análise e a diferenciação. Embora a unidade seja essencial para a compreensão, a multiplicidade nos permite dividir entidades complexas em suas partes constituintes e entender como essas partes se relacionam umas com as outras. Se, então, no Livro *Iota* também encontramos

---

<sup>3</sup> Embora essa forma de unidade possa parecer mais simples do que a unidade substancial, ela desempenha um papel crucial no sistema metafísico mais amplo de Aristóteles. É por meio do conceito de unidade quantitativa que Aristóteles conecta a noção abstrata de número com a realidade concreta das substâncias, demonstrando como as distinções numéricas surgem da divisão da substância.

<sup>4</sup> Essa forma de unidade destaca a compreensão de Aristóteles sobre como a mesma qualidade pode se manifestar em diferentes entidades, criando um senso de unidade apesar da multiplicidade de objetos.

<sup>5</sup> Esse tipo de unidade é exemplificado na discussão de Aristóteles sobre figuras geométricas, como os triângulos. Embora existam muitos triângulos individuais, eles são todos unos em sua forma porque compartilham as mesmas características essenciais que definem o que significa ser um triângulo.



um regime de oposições o desvelamento de uma relação dialética entre os dois conceitos – a unidade fornece a base para a compreensão, enquanto a multiplicidade permite a análise e a investigação detalhadas necessárias para a pesquisa científica e filosófica, de maneira que conceitos não são apenas ideias abstratas; eles são fundamentais para toda a estrutura metafísica de Aristóteles, também descobrimos a demonstração de que a unidade é um princípio fundamental do ser, essencial não apenas para a existência, mas também para o conhecimento.

Nas mãos de Aristóteles, com efeito, o ser e a unidade são coextensivos: o que quer que seja, é um. Isso significa que todo ser, seja qual for sua forma de existência, é unificado em algum aspecto. Onde pode-se inclusive afirmar: a unidade é uma propriedade transcendental do ser, ao lado de outras como a verdade e a bondade. Nesse contexto, aquilo que chamei há pouquíssimas palavras de transcendental não refere-se a outra coisa que não as propriedades que são universais e se aplicam a todos os seres, independentemente de sua natureza específica. Sendo esse o caso, a unidade não é, portanto, apenas uma característica entre muitas; é um aspecto fundamental do que significa ser. Assim, ao distinguir cuidadosamente entre os diferentes tipos de unidade e analisar as maneiras pelas quais a unidade se relaciona com a multiplicidade, Aristóteles estabelece as bases para uma compreensão abrangente da natureza do ser. Suas percepções sobre esses conceitos continuam a influenciar o pensamento filosófico, especialmente nos campos da ontologia e da epistemologia, onde o equilíbrio entre unidade e multiplicidade continua sendo uma preocupação central. Desse encadeamento, Aristóteles fez aprofundar não só alguma compreensão da estrutura da realidade, mas também forneceu um modo de nos acercar de questões filosóficas absolutamente sofisticadas com uma dose extra de rigor e precisão.

O que Aristóteles afirma é, em resumo, que a figura do Um, tal como aparece no Livro *Iota* da Metafísica de Aristóteles, é mobilizada tal como um princípio de identidade e unidade. Sabe-se: o Um não é nem uma substância isolada, nenhum objeto no mundo, mas tão somente uma propriedade fundamental que se refere à unidade de um ente. Nesse sentido, a unidade é o que faz com que algo seja uno e indivisível em si mesmo, de maneira que a unidade é uma característica estrutural do ser, uma condição para que qualquer coisa possa ser entendida como um ente determinado – isso que revela-se como particularmente importante em seu esforço de evitar a fragmentação ontológica do ser. Afinal, algo só poderia ser considerado um ser pleno para Aristóteles se sua unidade interna for preservada, sem o qual se torna apenas um agregado de partes desconectadas. O Um não existe como uma entidade à parte, mas é uma qualidade que permeia a substância. O Um é, por isso, uma condição formal, não uma realidade autônoma. Em vez de um dualismo, temperado à la Platão, entre o sensível e o inteligível, Aristóteles formula uma ontologia em que o Um é um atributo imanente, inerente à própria estrutura do ser.

Minha inquietação diante desse idioma dispõe-se, porém, sobre outra face. Não seria verdadeiro que os esforços filosóficos para identificar um princípio fundamental que unifique o mundo operaram no mundo grego noutro sentido? Afinal, se a figura Aristotélica do Um consistiria, como um princípio de identidade, na condição pela qual um ente é uno e indivisível, não seria a *arché* pré-socrático, ao ser tomado como um princípio cosmológico, a origem a partir da qual a multiplicidade surge a partir de um mesmo ponto de partida comum? Ainda que fosse o Um aristotélico mais abstrato e formal, não desempenharia ele uma função similar no nível da ontologia do ser individual? Não seria

ele aquilo que manteria a unidade e a identidade do ente, preservando-o enquanto ente determinado em meio à multiplicidade das partes?

Mas isso que você indaga – dir-se-ia – ignora a própria crítica implícita de Aristóteles a visão dos pré-socráticos, precisamente ao sugerir que sua ênfase a pretensa disposição material ou cosmológica da *arché* é insuficiente para dar conta da natureza do ser em si. Assim, o Um, como princípio formal de identidade, é mais fundamental do que a *arché* tomada enquanto princípio material. Isso que redundava no fato de que a crítica aristotélica reflete uma mudança na concepção filosófica da realidade: de uma explicação baseada na origem física para uma explicação baseada na estrutura formal e na unidade do ser. Dessa maneira, a *arché*, ao se concentrar no aspecto cosmológico e material, teria deixado de lado aquilo que Aristóteles consideraria ser o elemento mais importante da ontologia: a substância como unidade autossuficiente. E isso me lembra que se há, claro, diferença, entre eles, ela encontra-se justamente no escopo. Não há dúvida que o Um aristotélico seja um princípio ontológico que explica a identidade de substâncias<sup>6</sup> individuais, ao passo que *arché* consiste num princípio cosmológico que explica a origem e a ordem do mundo.<sup>7</sup> Na tensão entre esses dois conceitos, o que há a transição de uma cosmologia material para uma ontologia formal, que marcará profundamente a história subsequente da metafísica ocidental.

Não quero encerrar-me em uma tal questão. Penso que, de tudo isso, pode-se concluir que trata-se, ao final, de um mesmo esforço. Quero dizer, do esforço de alcançar um ponto adequado para a contemplação para que dele se possa proceder com a inventariação do que há no mundo e com a apresentação de uma ontologia. Desse ponto nevrálgico, trata-se, pois, como Bensusan (2012) bem soube observar, de um modo de composição de uma paisagem que se é absolutamente original, também é inteiramente alheia a possibilidade de interagirmos com ela e, mais amplamente, a qualquer arranjo

---

<sup>6</sup> Especificamente sobre a noção de substância, No Livro *Iota* da Metafísica, Aristóteles defende uma visão pluralista de substância, recusando o monismo. Para ele, o mundo é composto por múltiplas substâncias individuais, cada uma com uma essência própria que define sua identidade. Cada substância possui uma unidade interna, mas isso não reduz a multiplicidade dos seres a uma única substância subjacente. A realidade, dirá Aristóteles, é diversa e composta por muitas substâncias singulares, cada qual com seu princípio de unidade.

<sup>7</sup> A fim de esclarecer por que a visão cosmológica não seria uma visão ontológica (e, assim, corresponderia a uma *arché* distinta da do “Um” aristotélico), é possível enfatizar a diferença fundamental entre a função explicativa de cada conceito no contexto filosófico. A distinção entre ontologia e cosmologia ajuda a compreender como cada um aborda os aspectos da existência e da origem das coisas, mas sob diferentes perspectivas. A *arché* cosmológica refere-se ao princípio que explica a origem e a estrutura do cosmos, a totalidade do mundo e sua ordem. Trata-se de um conceito essencial, que remete ao elemento ou fundamento a partir do qual todas as coisas se originam e se organizam no plano do universo. Este princípio, portanto, é mais amplo e busca compreender a causa ou a fonte inicial do cosmos como um todo, abarcando a multiplicidade de entes e suas inter-relações. Por outro lado, o “Um” aristotélico pode ser entendido como um princípio ontológico, no sentido de que é uma unidade interna que define a identidade e a essência de uma substância individual. Ou seja, se a *arché* cosmológica busca entender o cosmos na sua totalidade, o “Um” ontológico aristotélico concentra-se justamente naquilo que faz com que uma substância seja ela mesma – é a razão de ser de um indivíduo, não do universo em sua totalidade. Nesse sentido, se poderia dizer que enquanto a cosmologia se preocupa com a origem e a ordem do universo, a ontologia aristotélica busca uma explicação para o ser das coisas individuais, para o que define cada substância singular. É inegável que ambos os conceitos são princípios fundamentais, contudo, trata-se de enfatizar que operam em diferentes níveis: um explica a identidade interna e particular de cada coisa (ontologia), enquanto o outro busca uma explicação para a origem do todo (cosmologia).

que algum dos elementos suscita ou propicia sobre qualquer outro. Para culminar, assim, num pensamento em metafísica que se orienta primordialmente pela busca de alguma ordem possível por trás do caos. Nesse quadro, toda preocupação ontológica se encontraria investida na busca por categorias e classes de entes e faria do foco da própria filosofia do que existe uma espécie de "esforço de almoxarife":<sup>8</sup> um inventário dos tipos últimos das coisas que figurariam, ao final, como o fundamento – uma pretensa *arché* – que rege as formas naturais e que, como já foi dito com todas as letras por Bensusan, "se associa a imagem da realidade última, da paisagem na qual todas as demais paisagens colapsam".<sup>9</sup> Ou seja, trata-se de um plano de composição desprovido de qualquer interferência de qualquer outra parte desse plano.

### 3. O um sem o múltiplo: do *dois* à diferenciação no pensamento ameríndio

---

Antes de prosseguir, penso ser oportuno salientar para a leitora e o leitor que não sejam familiares com o trabalho de Clastres que em *Do Um e seu Múltiplo*, esse autor nos leva ao coração da metafísica guarani, onde o jogo entre unidade e multiplicidade não é mera especulação, mas um modo de existir, uma ontologia encarnada. Ali, Clastres nos mostra que, para os guarani, o "Um" não é uma identidade fixa, mas um centro em perpétua oscilação, um polo magnético que agrega o múltiplo sem o absorver. O que encontra-se ali é um tipo de "multinaturalismo"<sup>10</sup> *avant la lettre*, onde a unidade se manifesta como uma diversidade radicalmente interligada: cada ser tem sua própria perspectiva, cada ponto de vista compõe um universo singular, mas todos convergem em uma mesma trama relacional.

A leitora e o leitor familiares com o texto de Clastres se recordação que nele a noção de "dois" ou "duplo" ocupa um lugar central no pensamento guarani. O duplo não é uma simples dicotomia entre sujeito e objeto, entre humano e divino, mas uma abertura ontológica, uma continuidade que desdobra o mundo em várias dimensões de agência. Para os guarani, as divindades são outros sujeitos, coabitantes do mundo sensível, e não se situam em um plano transcendente e exterior ao nosso. Elas são como nós e, ao mesmo tempo, radicalmente outras – uma alteridade que não rompe, mas funda a relação. Assim, os humanos intencionam as divindades e as divindades intencionam os humanos; cada um, ao olhar para o outro, o configura e o reconhece como parte essencial do mundo. Trata-se, pois, de um pensamento guarani uma ontologia pluralista, onde o "Um" é uma multiplicidade em estado de implicação, uma espécie de "devir-múltiplo" que não se dissolve em um caos fragmentário, mas persiste como um tecido de diferenças coesas. Clastres revela como, para os guaranis, a unidade só é plena na medida em que acolhe o múltiplo; o "Um" não nega o "dois", ele o pressupõe, assim como o múltiplo já se insinua na unidade. Essa é uma visão onde o "outro" é condição do "si", e onde a política emerge não para unificar, mas para manter viva a diferença, nos demandando uma reconsideração sobre nossas noções de identidade e alteridade, de sujeito e mundo, mostrando como os guaranis constroem um mundo onde o Um e o múltiplo se entrelaçam

---

<sup>8</sup> Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 282.

<sup>9</sup> Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 283.

<sup>10</sup> Castro, *Metafísicas canibais*.

numa dialética de abertura. É uma lição sobre o poder do duplo, do outro, e da relação como fundamento do ser – uma cosmologia que, no limite, nos pede que pensemos o mundo como os guaranis o vivem: emaranhado de perspectivas, cada uma vital e irreduzível.

Há pouco mais de 10 anos, Tania Stolze Lima (2011) se ocupou numa intervenção absolutamente admirável de restituir o clima do encontro filosófico de Clastres com o xamã guarani como um momento particular da trajetória dos conceitos clastreanos de *Sociedade contra o Estado* e da figura do Um a fim de situar a problemática do princípio de identidade – que se encontraria, segundo Clastres, ativamente recusado pelo filósofo selvagem – no seio de uma análise de alguns aspectos do problema da diferença na etnografia Yudjá (um povo tupi alto Xinguano) à luz de uma teoria etnológica do perspectivismo ameríndio. Para tanto, a autora traz à baila justamente a fala de Soria, esse xamã guarani, a quem Clastres caracterizava como um *karai*, como um profeta. Ele que em uma noite de junho de 1965, em uma aldeia aninhada no interior de uma floresta paraguaia, nas margens do rio Paraná, em meio à narração de um mito cosmogônico para Clastres e os moradores da aldeia, fez uma observação de uma simplicidade apenas aparente: "As coisas, em sua totalidade, são uma', exclamou ele, 'e para nós, que não desejamos isso, elas são más". Ademais, não se subordinando ao princípio de identidade, Clastres ressalta sobre ela: Clastres, "[o] bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos".<sup>11</sup>

Sobre a fala desse xamã, Lima nos relembra que em "Do Um sem o Múltiplo", Clastres trata de, primeiro, afastar o mal-entendido a que se resumiria uma interpretação do Um Guarani como Todo – "categoria", frisa Clastres, "talvez ausente desse pensamento"<sup>12</sup> – e, depois, examinar o seu sentido etnográfico. A ideia, mobilizada pelo pensamento Guarani, não é, portanto, a de que as coisas constituam um Todo, mas sim de que cada coisa é um Um. O modo de existência do Um, dirá Clastres, é marcado pela transitoriedade, pela brevidade e pelo efêmero. Onde se chega, mesmo que de maneira indireta, a uma base peculiar do universo religioso guarani, acionando de forma absolutamente inusitada o princípio de identidade. Quando se inclina para o lado do que é corruptível, o Um se transforma em um símbolo do Finito.<sup>13</sup> Sendo esse o caso, o movimento de recuperação do significado do aforismo do xamã Guarani se desenvolve assim: as coisas, por serem mortais, são finitas; e são finitas devido à sua incompletude; sua incompletude deriva de sua natureza como Um.<sup>14</sup>

Lima (*idem*) aguçá, portanto, nossa atenção sobre um modo de ler o enunciado clastreano da relação entre o Um e o Múltiplo: a natureza do problema elencado por Clastres não é efetivamente de ordem numérica. A ontologia presente em sua obra não se constrói na rigidez dos números, mas se encontra profundamente enraizada nas forças que a sustentam, nas correntes invisíveis que moldam a realidade além das medidas exatas. Onde se pôde, inclusive, especular que se Clastres, de maneira sutil, atribuiu àquele xamã guarani uma inferência ao princípio de identidade – uma sutileza tão delicada que impediu Lima de afirmar ou negar – ou se de alguma forma inseriu no debate esse princípio, guiado pelo seu duplo vínculo com o Estado e pela aparente consciência daquele

<sup>11</sup> Clastres, *Do um e seu múltiplo*, p. 191.

<sup>12</sup> Clastres, *Do um e seu múltiplo*, p. 190.

<sup>13</sup> Cf. Clastres, *A sociedade contra o Estado*.

<sup>14</sup> Cf. Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*.

xamã sobre a impossibilidade de afirmar-se como deus, ele se recusou, porém, a conceder-lhe o antigo dilema filosófico do um e do múltiplo, que remonta às raízes gregas.

Em todo caso, a rejeição feroz ao um como essência universal do Estado não foi o único aspecto que Clastres desvendou sobre a concepção do Um na filosofia guarani. Dela, Lima suscitou um conjunto de questões, que foram elencadas assim:

Ao depreender “o Um e o dois” como figuras conceituais do pensamento indígena, figuras que à primeira vista seriam homólogas ao “um e o múltiplo” da metafísica ocidental, o que estaria sucedendo ao múltiplo? Estaria sendo lançado para fora do pensamento indígena? Ou, muito pelo contrário, estaria sendo completamente dissipada a distinção entre o um e o múltiplo? A intuição de Clastres não seria exatamente que o Um de Soria é o múltiplo? Em segundo lugar, que é do dois? Implicaria o dois uma relação de oposição? Ou, longe disso, uma dupla afirmação? Finalmente, o que pensar quanto à relação entre as figuras do dois e do um = múltiplo?<sup>15</sup>

Convém lembrar que noutra ocasião, por ocasião da escritura de *Le Grand Parler* (1974), Clastres reencontra lugar para todos os elementos da série de figuras trazidas à baila em “Do Um sem o Múltiplo”: o Um, a completude finalizada, a completude dessemelhante e o desprovido de semelhança. Donde se foi possível, inclusive, sugerir que se há em tudo isso algum convite de Clastres, ele é um para que entendamos que *Ñamandu*, que figura no pensamento *Mbya* como a maior divindade de seu panteão, como um Um que se pensa em relação de identidade com a multiplicidade, isto é, como uma divindade que, em seu próprio desdobramento, faz desdobrar a si mesma juntamente com as coisas (cf. Lima *idem*). Em todo caso, isso não impediu que insistisse mesmo na indagação: poderia a perda da divindade de *Ñamandu* determinar unicamente a completude dessemelhante ou finalizada? Teria ela qualquer espécie de vínculo com algum princípio de identidade? Ou estaríamos diante da destituição da potência imanente aos divinos e, por esse motivo, nos veríamos impelidos a colocar a questão (ou ao menos especular) que há algo que existe na ausência? A resposta que se poderia oferecer a tais questões não poderia ser alicerçada noutra disposição que não a de que há efetivamente alguma positividade na dessemelhança, afinal, são os dessemelhantes aqueles que, ao atraírem as pessoas humanas, arrastam-nas para suas multiplicidades monstruosas.<sup>16</sup> Trata-se, ao final, sempre, para usar uma expressão de Lima, da “fundação de uma ordem sempre ainda por remendar e pela emergência de uma desordem sempre ainda por conjurar”.<sup>17</sup>

Pois bem, tudo que tentei apresentar até agora a leitora e ao leitor foi que no estudo dedicado àquilo a que Clastres denominou como uma metafísica guarani, ressaltou-se que não seria porque o pensamento guarani recusaria ativamente o um que se deveria concluir que estaria a optar pelo múltiplo – como se todo problema correspondesse a uma versão ameríndia da oposição absolutamente grega. Se toda efetuação não se dava nem sobre a vigência do um, nem do múltiplo, isso se atribuiria ao fato de tratar-se, antes de tudo, de uma afirmação do dois. Trata-se assim da expressão de um pensamento binário que coloca as categorias que poderiam estruturar alguma possibilidade compreensiva como objeto de disputa entre os humanos e outra forma

<sup>15</sup> Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*, p. 631.

<sup>16</sup> Cf. Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*.

<sup>17</sup> Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*, p. 631.

possível de alteridade cujo ponto de vista, ao ser possivelmente incorporado pelo sujeito, passaria a representar uma virtualidade que pode se atualizar ou não à vista da função da ação efetuada por cada um. Num tal quadro, as pessoas humanas guarani a quem Clastres descreveu não figurariam como um centro de gravitação em cujo entorno orbita seu próprio mundo, mas antes como sujeitos que encontram-se dispersamente pulverizados num tempo-e-espaco cósmico, encontrando-se duplicados, portanto, entre a vida sensível dos humanos vivos e a vida dos deuses, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro.<sup>18</sup>

O que eu gostaria, pois, de assinalar é que no escopo do plano de organização metafísica guarani não há nenhum habitante que, ao encontrar-se em um tal plano, torne este plano um único plano. Nenhum modo de existência, humano ou divino, por mais intrincado que pareça, pode determinar completamente a extensão conjunta dos diversos planos em que se efetuam. A essência de uma metafísica guarani pode ser assim resumida: existe apenas um plano de imanência. Ao considerá-lo, os guarani reconhecem que personagens e paisagens humanas se tornam insuficientes por si só, uma vez que o próprio ato de composição revela sua incompletude. Elas coexistem nesse mesmo plano com outros arranjos não-humanos e divinos, e é justamente uma tal coexistência que impossibilita a pessoa humana de bastar por si própria.

Antes de prosseguir, gostaria de fornecer uma evidência suplementar para a interpretação que proponho. Direi que uma metafísica guarani observa como os movimentos das pessoas humanas ganham sentido ao se entrelaçarem com as ações de outros modos de existência, todos igualmente ativos, num palco compartilhado por múltiplos modos de existência. Nesse espaço comum, não há um único roteiro soberano; tudo se desenrola em paralelo, criando um emaranhado de possibilidades. Se tentarmos catalogar esses movimentos de forma isolada, o resultado é uma simplificação, submetendo os devires ao julgo da estaticidade da identidade. Uma metafísica guarani, contudo, afirma que tal redução de um modo de existência ao outro é impossível, pois a própria transformação de qualquer modo de existência depende de um plano onde diversos modos de existência coexistem e podem se efetuar mutuamente.

Com isso, o que quero asseverar é que se no caso da relação do Um e do Múltiplo tal como mobilizado desde um idioma metafísico ocidental tratava-se do estabelecimento de um plano de organização disposto a partir de um ponto de vista exclusivo sobre o mundo a partir do qual exclusivo a partir do qual tudo poderia ser contemplado, o mesmo tema tal como mobilizado desde uma metafísica guarani remeteria a outra coisa. Justamente aos movimentos das pessoas humanas que produzem em alianças com outras formas não-humanas igualmente presentes num plano de imanência. E a aposta aqui é a de que a metafísica guarani pode consistir numa tentativa de exorcizar o dilema em que a possível crítica ao conhecimento metafísico nos colocou: deveríamos proceder pela busca de paisagens de parte alguma ou nos darmos por contente com o vislumbre de alguma paisagem vista por nós? Desatrelada da imagem de um plano subjacente ao que é dado, trata-se no caso dos guarani com quem Clastres se encontrou de uma metafísica no sentido de se ocupar com o que há ao desvelar os modos de relação e de transformação que ocorrem em todos os âmbitos e que se dão em um mesmo plano. Não há possibilidade de descrevê-lo se não pelos acontecimentos que ocorrem nele. Não há,

---

<sup>18</sup> Sobre esse ponto, ver Lima, *O dois e seu múltiplo*, a quem devo definitivamente a inspiração para uma tal elaboração.

pois, uma ontologia subjacente a esses modos de relação e de transformação, uma vez que a implementação desses modos é tudo o que constitui algo que pode ser considerado como o "mobiliário último do universo".<sup>19</sup> Trata-se, assim, de uma metafísica que não é, de maneira alguma, atualista. Bem ao contrário, ela consiste numa metafísica que postula a existência de conexões disposicionais entre eventos, potências e capacidades, abrindo espaço para a consideração da possibilidade e tal tese não aponta para outro lugar que não o de uma imagem de mundo onde não há uma *arché*, mas antes uma confluência de perspectiva e de posições que partilham um plano comum.

## 4. Conclusão: Entre uns e múltiplos

---

A essa altura já podemos dizer, à guisa de conclusão, que a noção de uma metafísica guarani tal como mobilizada por Clastres nos conduz, ao final, a algo. Ou melhor, podemos asseverar que ela condiz com o fato de que essa noção coloca questões que a vigência metafísica baseada em um plano de transcendência, além de não resolver, impede de localizar. A propósito, Hilan Bensusan (2012), em uma discussão sobre a distinção entre o esforço metafísico que se pensa dever ocupar um ponto de vista privilegiado e exterior e o esforço metafísico de exploração das tramas produzidas pela composição de diferentes paisagens desde seu interior, ressalta um aspecto notavelmente característico do que se encontra associado ao contraste entre dois modos distintos de mobilizar a distinção entre o Um e o Múltiplo desde dois idiomas metafísicos distintos. Enquanto o primeiro tipo de esforço metafísico, o da ocupação de um ponto de vista privilegiado e exterior, encontra-se associado à ideia de que os componentes do mundo satisfazem um padrão de identidade universal, o esforço metafísico de exploração das tramas, ao buscar uma alternativa antirreducionista para uma ontologia que seja, ao mesmo tempo, simples, de modo a satisfazer a intuição de que a realidade não possui camadas, e suficientemente rica, de modo a garantir a aplicabilidade de nossos predicados ordinários em geral, aponta em favor de uma ontologia em que coabitam diferentes planos de realidade e padrões de extensionalidade. Quer dizer, trata-se de uma vontade de crença de que a metafísica pode (e por que não dizer, deve...) deixar de figurar como uma atividade totalizante e passar a se efetuar como uma atividade de composição com os elementos diversos que constituem a realidade (cf. Bensusan *idem*).

O que afirmo é, em resumo, que no escopo da caracterização de Clastres de uma *metafísica guarani* trata-se da efetuação de um modo de tratamento da distância entre a completude finalizada da existência humana e o modo de existência divino que, em seu próprio desdobramento, faz desdobrar a si mesma juntamente com as coisas como algo da mesma ordem que aquilo a que Bensusan deu o nome de "dimensão de indexicalidade".<sup>20</sup> Uma tradução das relações diferenciais implicadas pelo idioma de uma metafísica guarani pode ser a seguinte: sob sua vigência, as tramas se dão em correlações no mesmo plano de implementações, porém elas não se reduzem a paisagens, já que os humanos ou as divindades tem cada um uma origem particular e um destino que lhes afetarão mutuamente a vida. Um tal plano furta-se ativamente das tentativas de

---

<sup>19</sup> Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 286.

<sup>20</sup> Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 291.

cartografá-lo a partir de uma visão de alguma parte, pois tudo que há nele são as incidências não-recíprocas de proximidades relativas e intensidades comparativas. Em uma perspectiva metafísica guarani, a questão central envolve uma espécie de direcionalidade: os humanos vivos, enquanto personagens de uma ontologia específica e participantes de um regime de sensibilidade, intencionam algo que está direcionado às divindades, que também são produtores e participantes de regimes de sensibilidade, mas são diferentes dos humanos.

Estamos próximos aqui, sem o menor resquício de dúvida, de uma ideia ocidental de metafísica que endosse um determinado critério de existência para que um determinado objeto seja considerado real a fim de promover o estabelecimento de que classe de entes acabará por constituir uma ontologia ou não. Como se pode imaginar, ocorre que se por meio da determinação desse critério estabelece-se as condições necessárias e suficientes de existência, decide-se as condições de possibilidade para determinação do sentido de nossos termos segundo um padrão comum, as identidades dos entes segundo um padrão geral de discernibilidade. Em contrapartida, conforme tentei mostrar até aqui, seria mais do que impróprio sugerir que uma metafísica guarani supõe que os componentes do mundo satisfaçam um padrão de identidade universal. O dois de uma tal disposição metafísica ameríndia é, antes de tudo, o dois da recusa. Da divergência, sobretudo, do exercício metafísico convencional de apresentação de uma lista de figuras imutáveis bastantes o suficiente para o traçado e determinação do destino de todas as formas que se efetuam num mundo concebido em termos das múltiplas disposições que se efetuam a partir de uma figura do um. Nas mãos de Clastres e dos guarani, o dois não é um ponto de vista a ser alcançado, é, antes de tudo, o espaço onde os modos de efetuação têm lugar.

Penso, por fim, que são esses os aspectos de uma metafísica guarani as quais as relações entre o um, o dois e o múltiplo tal como mobilizada no texto de Clastres e no pensamento das pessoas desse povo dá acesso. Tudo isso me lembra, claro, do que Lima escreveu há quase 3 décadas, para outro contexto, que se não é o mesmo, me é inteiramente inspirador: a estrutura que a metafísica guarani permite configurar é, em primeiro lugar, feita de "linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos".<sup>21</sup> Assim como na análise de Lima sobre aspectos do perspectivismo amazônico feitos visíveis nos eventos de caça de porcos entre os Yudjá, nos deparamos com uma vigência metafísica que atribui aos sujeitos os eventos que os atravessam, mas sem colocá-los como o eixo ao redor do qual o mobiliário do universo se move. Trata-se de sujeitos tomados como fragmentos divididos entre o mundo da Natureza e o da Sobrenatureza, e enredados na complexidade que seu Outro projeta sobre eles.

Para efetivamente alinhar alguma conclusão, gostaria de destacar que tudo que discutiu-se aqui toca diretamente em uma questão que já foi colocada mais de uma vez na história recente da filosofia. Refiro-me a indagação sobre se concepções ameríndias teriam ou não algum correlato na filosofia ocidental. Talvez nem seja preciso dizer diante de uma tal questão que sim, obviamente! Na esteira do que disse Marco Antonio Valentim (2018) numa entrevista recente, afirmar isso implica, conseqüentemente, no reconhecimento do fim de uma história mais ou menos longa, bem como no esforço de transversalização da relação da filosofia ocidental com outros regimes e outros modos e

---

<sup>21</sup> Lima, *O dois e seu múltiplo*, p. 41.



condições de satisfação da questão fundamental posta para a metafísica e a filosofia, “*que é?*”, desde outros regimes ocidentais ou não-ocidentais. Nesse sentido, se a história foi tomada até então como fator de determinação de uma produção filosófica supostamente universal e referida a uma só tradição, novas condições de satisfação dessa questão fundamental demandam o acréscimo de uma disposição geográfica como fundamento de determinação da produção filosófica – o que acabaria por multiplicar sobremaneira as histórias da filosofia.

Sendo esse o caso, como salientou Valentim naquela mesma ocasião, sendo esse o caso, demandar-se-ia que os currículos universitários fossem radicalmente transformados, incorporando outras disposições de pensamento para além do protótipo ocidental-europeu-moderno, alçando-os ao mesmo nível de relevância. Assim, já não faria mais sentido entender os fundamentos da subjetividade moderna limitando-se às reflexões tradicionais dos filósofos. Inclusive, para dizer como Valentim (*idem*): seria necessário relacionar a emergência do “cogito” cartesiano à invasão do Novo Mundo como sendo um de suas condições fundamentais: o “penso logo existo” seria uma espécie de reação, aliás extremamente negativa, ao encontro com a alteridade radical de outros povos” – o que implicaria, certamente, numa reversão drástica do regime colonial que assevera muito do discurso predominante no meio filosófico acadêmico do Brasil. Trata-se, por fim, de um modo de desarticulação de uma imagem da filosofia que, ao imaginar-se destinada à formação e a elaboração de um mundo universal, mas tomado como exclusivamente humano, passa a consistir num trabalho de destruição e empobrecimento de outros mundos, humanos e não humanos.

## Referências

---

- ARISTÓTELES. Livro Iota. In: ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Paulus, 1996.
- BENSUSAN, Hilan; CARDOSO, Tomás Ribeiro. Por uma metafísica de tramas: o mundo sem arché. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, pp. 281-298. 2012.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: uma antropologia da pós-modernidade*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. Do um e seu múltiplo. In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 185-192.
- CLASTRES, Pierre. *Le Grand parler mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Paris: Seuil, 1974.
- LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, São Cristóvão, v. 2, n. 2, pp. 21-47, 1996.
- LIMA, Tania Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2. pp. 601-646, 2011.
- LORAUX, Nicole. Notes sur l'un, le deux et le multiple. In: ABENSOUR, Miguel. (org.), *L'Esprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987, pp. 155-171.
- PRADO JR, Bento. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, pp. 423-444, 2003.
- VALENTIM, Marco Antonio. A decolonialidade viva na filosofia ameríndia. *Ciência UFPR*, 2018. Disponível em: <https://ciencia.ufpr.br/portal/o-resgate-de-concepcoes-filosoficas-amerindias-e-seus-paralelos-ocidentais/>. Acesso em 13 set. 2024.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Leif Grunewald**

Pós-doutorado em Filosofia pela Université Toulouse II – Jean Jaurés/ ERRAPHIS. Professor da cadeira de Filosofias Não-Occidentais da faculdade de filosofia da Universidade do Estado do Pará. E-mail: [leif.grunewald@uepa.br](mailto:leif.grunewald@uepa.br).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, showing abstract landscapes of resistance and dialogue

# DECOLONIALIDADE E CONTRAVISUALIDADE NO CINEMA DE HORROR NEGRO BRASILEIRO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE GÊNESIS 22 (1999) DE JEFERSON DE\*

Lucas Bitencourt Fortes  [0000-0002-3134-1612](https://orcid.org/0000-0002-3134-1612)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Daniela Ripoll  [0000-0002-7247-2600](https://orcid.org/0000-0002-7247-2600)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

## Resumo

O presente artigo objetiva discutir o cinema de horror negro brasileiro, conectando-o à abordagem decolonial e ao conceito de contravisualidade, a partir de uma análise do curta-metragem *Gênesis 22* (1999), do diretor Jeferson De. Para tanto, parte-se do campo teórico dos Estudos Culturais, fazendo uso de um tripé metodológico composto por etnografia de tela, metodologia visual crítica e análise cultural. Entende-se que os sujeitos negros, por muitos anos, enfrentaram uma série de problemáticas no mundo do audiovisual, relacionadas à invisibilidade e à estereotipagem, muitas das quais, infelizmente, ainda se fazem presentes. Assim, tem-se uma reação com o surgimento do cinema negro, o qual passa a manifestar um caráter decolonial e contravisual. Nota-se que esse cinema se refere a um cinema amplo, abrangendo inclusive o gênero de horror. Com a análise de *Gênesis 22* (1999), de Jeferson De, evidencia-se a potencialidade do cinema negro, mesmo no que se refere ao gênero de horror, contribuindo de forma significativa para a reflexão e problematização das visualidades hegemônicas. Mais ainda, trata-se de uma produção que, apesar de sua curta duração, produz ensinamentos importantes sobre o contexto sociocultural a partir do qual surge.

## Palavras-chave

Cinema negro, horror, decolonialidade, contravisualidade.

## DECOLONIALITY AND COUNTERVISUALITY IN BRAZILIAN BLACK HORROR CINEMA: AN ANALYSIS BASED ON GENESIS 22 (1999) BY JEFERSON DE

### Abstract

This article aims to discuss Brazilian Black horror cinema, connecting it to a decolonial approach and the concept of counter-visibility, through an analysis of the short film *Genesis 22* (1999), directed by Jeferson De. To this end, it draws on the theoretical field of Cultural Studies, using a methodological tripod consisting of screen ethnography, critical visual methodology, and cultural analysis. It is understood that Black individuals, for many years, have faced a series of issues in the audiovisual world, related to invisibility and stereotyping, many of which unfortunately still persist. Thus, a reaction emerges with the rise of Black cinema, which begins to manifest a decolonial and counter-visual character. It is noted that this cinema refers to a broad cinema, encompassing even the horror genre. Through the analysis of *Genesis 22* (1999), by Jeferson De, the potential of Black cinema becomes evident, even in relation to the horror genre, significantly contributing to the reflection and problematization of hegemonic visualities. Moreover, it is a production that, despite its short duration, produces important lessons about the socio-cultural context from which it emerges.

### Keywords

Black cinema, horror, decoloniality, counter-visibility.

Submetido em: 31/08/2024  
Aceito em: 19/12/2024

Como citar: FORTES, Lucas Bitencourt; RIPOLL, Daniela. Decolonialidade e contravisualidade no cinema de horror negro brasileiro: uma análise a partir de *Gênesis 22* (1999) de Jeferson De. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54291, jul./dez. 2024.



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 apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Introdução

---

O artigo a seguir é resultado de uma pesquisa de Doutorado em andamento que busca discutir as representações de negritude e as estratégias de contravisualidade no cinema de horror negro brasileiro. O trabalho se desenvolve a partir do campo dos Estudos Culturais, um campo transdisciplinar que atua na tensão entre as disciplinas e que apresenta uma concepção ampla em torno da ideia de cultura<sup>1</sup>. Além disso, os Estudos Culturais se destacam como uma prática potencialmente ágil de investigação, envolvendo-se com novos fenômenos sociais e não apresentando fronteiras fixas.<sup>2</sup> Em vista do campo teórico do qual se parte, tem-se um olhar atento para as representações e as pedagogias que emergem das produções culturais que se propõe analisar. No recorte proposto neste trabalho, objetiva-se discutir o cinema de horror negro brasileiro, conectando-o à abordagem decolonial e ao conceito de contravisualidade, a partir de uma análise do curta-metragem *Gênesis 22* (1999), do diretor Jeferson De.<sup>3</sup>

Realiza-se, em um primeiro momento, uma discussão sobre a presença negra ao longo da história do cinema brasileiro, com o posterior surgimento do que se entende como cinema negro brasileiro. Em um segundo momento, propõe-se a articulação entre o cinema negro brasileiro, a abordagem decolonial e o conceito de contravisualidade, assim como uma apresentação em torno do percurso metodológico adotado ao longo da análise. Em um terceiro momento, apresenta-se o ensaio de análise da produção *Gênesis 22* (1999), de Jeferson De. Ressalta-se que, para os fins propostos, a pesquisa adota um tripé metodológico composto por: etnografia de tela<sup>4</sup>, metodologia visual crítica<sup>5</sup> e análise cultural<sup>6</sup>. A partir deste preâmbulo, possibilita-se os próximos movimentos.

## 1. Apontamentos da presença negra no cinema brasileiro

---

Se nos debruçarmos sobre a história do sujeito negro e suas representações no cinema brasileiro, as omissões em relação à negritude são perceptíveis, sendo evidente o quanto estiveram quase sempre relacionadas às suas raízes como escravizado, ocupando lugares secundários nas produções cinematográficas, muitas vezes com pouca, ou nenhuma, relevância para as narrativas. Destaca-se a estereotipagem constante ao longo dos anos, que simplificava, por exemplo, a figura do negro à do favelado, do malandro, do criminoso, do indivíduo sem acesso à cultura ou com sexualidade aflorada.<sup>7</sup> Isso pode ser compreendido como algo característico do cinema brasileiro moderno, como destaca Rodrigues:

---

<sup>1</sup> Nelson; Treichler; Grossberg, *Estudos Culturais*.

<sup>2</sup> ANG, *Sobre os estudos culturais, novamente*.

<sup>3</sup> Jeferson De é um cineasta brasileiro, responsável por diversos outros trabalhos como *Distraída para Morte* (2001), *Carolina* (2003), *Narciso Rap* (2004), *Bróder* (2010), *O Amuleto* (2015), *Correndo Atrás* (2018), *M8: Quando a Morte Socorre a Vida* (2019) e *Doutor Gama* (2021).

<sup>4</sup> Rial, *Mídia e sexualidades*.

<sup>5</sup> Rose, *Visual methodologies—an introduction to the interpretation of visual materials*.

<sup>6</sup> Williams, *La larga revolución*.

<sup>7</sup> Rodrigues, *O negro brasileiro e o cinema*.

Um dos questionamentos mais frequentes feitos ao cinema brasileiro por intelectuais e artistas negros é o de que nossos filmes não apresentam personagens reais individualizados, mas apenas arquétipos e/ou caricaturas: 'o escravo', 'o sambista', 'a mulata boazuda'. A acusação é pertinente, embora o cinema brasileiro moderno prefira em geral personagens deste tipo, esquemáticos ou simbólicos, negros ou não.<sup>8</sup>

Tal problemática estaria presente no audiovisual como um todo, não sendo exclusividade do cinema, manifestando-se, por exemplo, nas telenovelas. Pode-se conceber que muito disso decorre do ideário do branqueamento e do mito da democracia racial enraizados na sociedade brasileira, sendo, para além de desejos, metas sociais construídas historicamente com o fim de apagar a herança africana.<sup>9</sup> Demoraria considerável tempo até que fosse possível assistir a produções, pensando aqui no contexto cinematográfico, que retratassem o sujeito negro e suas vivências de outras formas. Foi apenas na década de 1960 que filmes como *Barravento* (1962), de Glauber Rocha, e *Ganga Zumba* (1964), de Cacá Diegues, trouxeram a figura do negro posicionada no centro da narrativa, além de possibilitarem um processo de identificação entre heróis negros e a plateia (predominantemente branca). Nos anos de 1970, sobretudo através da organização do movimento negro com uma crítica à ideologia da democracia racial e fortalecendo os debates em torno da africanidade e da negritude, têm-se como reflexo demandas no campo das artes e das Humanidades. Postula-se, assim, a edificação de uma história e cultura negras<sup>10</sup>, com a fundação do *Movimento Negro Unificado* (MNU) em São Paulo, no ano de 1978, que lutou pela autoafirmação cultural e pelo incentivo à cultura de matriz africana.<sup>11</sup>

Até a década de 1990, muitos cineastas brasileiros negros não tiveram a chance de dar continuidade ao aprimoramento de seus trabalhos. Já a partir do final da década de 1990, o cenário passou a apresentar-se de forma diferente.<sup>12</sup> Nesse momento, além das dificuldades e barreiras impostas para que o sujeito negro se fizesse presente na cinematografia nacional, as coisas complicaram-se com a chegada de Fernando Collor de Mello à presidência da República e sua decisão de extinguir a *Embrafilme*<sup>13</sup>, naquele momento a estatal responsável por patrocinar, distribuir e exibir filmes nacionais. Conseqüentemente, surgiram efeitos como a redução na produção de filmes e o desencadeamento de uma crise no setor. Após algum tempo, surgiram leis de incentivo fiscal à cultura que começaram a impulsionar as atividades do setor audiovisual e, assim, ocorreu a fase que ficaria conhecida como o "cinema de retomada".<sup>14</sup>

Embora não se possa afirmar que a retomada do cinema brasileiro tenha resolvido as problemáticas envolvendo a questão da representatividade negra nas telas, e muito menos a questão das oportunidades para cineastas negros, houve ações importantes que contribuíram para o desenvolvimento do cinema negro brasileiro. Por exemplo, em 1999, organizou-se um encontro, intitulado *1º Encontro de Realizadores e Técnicos Negros, no Museu de Imagem e do Som de São Paulo* (MIS-SP), encabeçado por Jeferson De e Daniel

<sup>8</sup> Rodrigues, *O negro brasileiro e o cinema*, p. 21.

<sup>9</sup> Araújo, *A negação do Brasil*.

<sup>10</sup> Carvalho, *Cinema negro brasileiro*.

<sup>11</sup> Rodrigues, *Os cinemas negros brasileiros e a transformação da imagem*.

<sup>12</sup> Rodrigues, *O negro brasileiro e o cinema*.

<sup>13</sup> A Empresa Brasileira de Filmes S.A. foi uma empresa de economia mista estatal brasileira produtora e distribuidora de filmes cinematográficos. Foi fundada em 12 de setembro de 1969 e sua extinção em 16 de março de 1990

<sup>14</sup> Carvalho; Domingues, *A representação do negro em dois manifestos do cinema brasileiro*.

Santiago, dentro do Festival Internacional de Curtas-Metragens de São Paulo, no qual se fizeram presentes diretores como Agenor Alves, Celso Prudente e Ari Cândido, sendo os dois últimos com experiência em documentários rodados no exterior.<sup>15</sup> No ano seguinte, em 2000, no mesmo festival, houve uma Mostra de diretores negros. E é neste ano e neste festival que Jeferson De apresenta seu manifesto, conhecido como *Dogma Feijoada*. Tratava-se de um manifesto que denunciava as permanentes estereotipagens da negritude na televisão e no cinema, e que, ao mesmo tempo, apostava na construção de um projeto de cinema negro brasileiro.<sup>16</sup> Sobre o manifesto:

O termo dogma havia sido inspirado no famoso Dogma 95 de cineastas dinamarqueses. Liderados por Lars Von Trier e Thomas Vinterberg, o dogma europeu pretendia revolucionar o cinema local, especialmente em seus aspectos estéticos, rejeitando manipulações visuais e sonoras, estruturas cenográficas e outros recursos de produção que tornavam os filmes mais artificiais em relação à realidade. Já o movimento brasileiro optou por acrescentar o termo "feijoada", trazendo o prato típico como símbolo de um cinema que também queria mudar as estéticas do cinema local, mas com base na valorização das referências culturais negras.<sup>17</sup>

No mesmo ano do manifesto de Jeferson De, surge o que pode ser considerado um manifesto audiovisual: o filme *A Negação do Brasil* (2000), de Joel Zito Araújo, um documentário sobre o tratamento estereotipado atribuído ao negro no audiovisual brasileiro, que, ao mesmo tempo, aborda a necessidade de construção de representações democráticas no Brasil. No ano seguinte, em 2001, é lançado o *Manifesto do Recife*, na 5ª edição do *Festival de Cinema de Recife*, assinado por atores e realizadores negros, como Antônio Pitanga, Antônio Pompeo, Joel Zito Araújo, Luiz Antônio Pillar, Maria Ceixa, Maurício Gonçalves, Norton Nascimento, Ruth de Souza, Thalma de Freitas e Zózimo Bulbul.<sup>18</sup> Esse Manifesto trouxe o apoio de muitos atores e atrizes da geração do Cinema Novo, que reivindicavam mais espaço no mercado audiovisual brasileiro para os profissionais negros, ou seja, trabalhavam com a ideia de um protagonismo também atrás das câmeras. O movimento, dessa forma, agia simultaneamente pelo reconhecimento da negritude.<sup>19</sup>

Em um de seus trabalhos, bell hooks compreende que, devido à insistência, ao longo dos anos, de cineastas brancos usarem imagens de negros apenas como pano de fundo, reforçando, ao mesmo tempo, paradigmas racistas, tornou-se natural que uma estética negra surgisse, contrapondo-se à incapacidade dos cineastas brancos de olharem para a negritude de outra forma que não sob a ótica do colonizador.<sup>20</sup> Nesse sentido, como ressaltou Joel Zito Araújo, apesar da persistência de ideias com tendências à inibição de qualquer discurso de pertencimento racial, existe uma resistência negra persistente, em ascensão, com seus esforços "de valorização da cultura e do reconhecimento de uma identidade negra entre os afro-descendentes".<sup>21</sup> Entende-se, assim, que a abordagem decolonial, assim como o conceito de contravisualidade, pode

---

<sup>15</sup> Carvalho; Domingues, *A representação do negro em dois manifestos do cinema brasileiro*.

<sup>16</sup> Carvalho, *Cinema negro brasileiro*.

<sup>17</sup> Rodrigues, *O negro brasileiro e o cinema*.

<sup>18</sup> Carvalho, *Cinema negro brasileiro*.

<sup>19</sup> Rodrigues, *Cinemas negros brasileiros*.

<sup>20</sup> Hooks, *Cinema vivido*.

<sup>21</sup> Araújo, *A negação do Brasil*, p. 37.



contribuir para o entendimento do cinema negro brasileiro, que vai se estabelecer ao longo do tempo. Propõe-se, de tal forma, reflexões a esse respeito.

## 2. Breves reflexões sobre um cinema negro decolonial e contravisual

---

Os estudos decoloniais representam um esforço para refundar as relações de poder nas Américas, justamente a partir da problematização das estruturas coloniais que serviram de base para essas sociedades. Assim, pensar em decolonialidade é pensar em uma abordagem que, mais do que debruçar-se sobre as origens do colonialismo, “pretende traçar as continuidades das estruturas de dominação econômicas, políticas e culturais fundadas nesse período e reproduzidas na contemporaneidade”.<sup>22</sup> Dessa forma, a partir da decolonialidade, surge a oportunidade de refletir sobre as estratégias para a transformação da realidade. A decolonialidade apresenta uma evidente dimensão política, pois possui em suas raízes as lutas de resistência e reexistência de diversas populações, sejam elas afrodiáspóricas, africanas, indígenas ou terceiro-mundistas. Tal abordagem oferece dois lembretes-chave:

[...] primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta: segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política. É por isso que o conceito de decolonialidade desempenha um importante papel em várias formas de trabalho intelectual, ativista e artístico atualmente.<sup>23</sup>

Têm-se na decolonialidade, ou no pensamento decolonial, uma forte demarcação política, cultural e epistemológica, especialmente por apresentar uma crítica à suposta universalidade da cultura e do pensamento ocidental.<sup>24</sup> Dessa forma, oportuniza-se pensar no cinema negro como um cinema decolonial, entendendo-o como um meio de questionamento crítico, possibilitando que surjam visões que desafiem as imposições da modernidade/colonialidade, em virtude dele agir como uma estratégia de transformação da realidade a partir do universo cinematográfico. Isso está em conformidade com o que concebe Nelson Maldonado-Torres, quando diz: “criações artísticas são modos de crítica, autorreflexão e preposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade, entre outras áreas”.<sup>25</sup>

Mais do que simplesmente a compreensão do cinema negro como um cinema decolonial, pode-se pensá-lo como uma forma de contravisualidade. Isto é, uma reação – ou, ainda, uma alternativa – frente à visualidade dominante e hegemônica branca<sup>26</sup>, especialmente diante de toda a deslegitimação e invisibilização do sujeito negro e suas vivências, com destaque ao que historicamente ocorreu aos sujeitos negros no Brasil, em especial dentro do universo cinematográfico. Assim, na contravisualidade, tem-se a representação de uma manifestação política, desafiando determinadas imposições e

---

<sup>22</sup> Pires, *Por um constitucionalismo ladino-amerifcano*, p. 289.

<sup>23</sup> Maldonado-Torres, *Análítica da colonialidade e da decolonialidade*, p. 28.

<sup>24</sup> Cardoso, *Cinema, negritude e decolonialidade*.

<sup>25</sup> Maldonado-Torres, *Análítica da colonialidade e da decolonialidade*, p. 48.

<sup>26</sup> Mirzoeff, *The right to look*.

estruturas. Trata-se de uma desnaturalização de um olhar homogeneizado.<sup>27</sup> Além disso, cabe a noção de que ela encontra fundamento em função de três eixos: "primeiro, pela educação pode-se ter diversidade e pluralidade nas imagens; segundo, pela democracia, há a valorização das diferenças; terceiro, pelo reconhecimento de estéticas alternativas".<sup>28</sup>

Dentre as diversas possibilidades de escolha, optou-se por um olhar para produções do gênero cinematográfico de horror, as quais, historicamente, foram detentoras de uma reputação tida como "marginal" e "subversiva", mas que com o passar do tempo foi sendo percebida, sejam por críticos de cinema como por acadêmicos, como um gênero potencialmente rico e instigante.<sup>29</sup> Além disso, considerando o campo teórico que fundamenta o presente artigo, o gênero de horror pode ser concebido como um gênero multifacetado que, para além de causar desconforto e medo ao espectador, e de apresentar um caráter visceral ao abordar temas sensíveis e profundos, mantém uma íntima relação com a cultura a partir da qual surge.<sup>30</sup>

Quando se propõe pensar o gênero no Brasil pode-se conceber que ele possui um potencial de crescimento, devido à riqueza de superstições, lendas, contos e tradições populares com forte teor religioso e espiritual, e histórias de monstros e assombrações<sup>31</sup>. Ainda assim, embora algumas produções flertassem com o gênero, é somente a partir da década de 1960 que ele começa a ganhar forma, com a produção *À Meia Noite Levantei sua Alma* (1964), de José Mojica Marins, o popular Zé do Caixão. De modo geral, pode-se afirmar que o gênero experimentou altos e baixos ao longo da história do cinema brasileiro<sup>32</sup>.

Quando o assunto é especificamente o cinema de horror negro brasileiro, é possível encontrar muitos filmes, embora em número consideravelmente pequeno quando comparado com o número total de filmes produzidos no Brasil. Trata-se de uma problemática decorrente da série de barreiras impostas aos sujeitos negros no universo cinematográfico, mas também influenciada pela oscilação pela qual o gênero em si passou ao longo dos anos. Dentre algumas produções de destaque, pode-se citar: *Gênesis 22* (1999), de Jeferson De, *Porto dos Mortos* (2012), de Davi de Oliveira Pinheiro, *Judas* (2015), de Joel Caetano, *Carne* (2018), de Mariana Jaspe, *Terceiro Andar* (2019), de Deuilton B. Júnior, *Eva* (2020), de Rebeca Gonçalves, *Egum* (2020), de Yuri Costa, *Veneno* (2021), de Kauan Oliveira, *Imã de Geladeira* (2022), de Carolen Meneses e Sidjonathas Araújo, *Como Matar uma Boneca* (2022), de Alek Lean, *Arapuca* (2023), de Joel Caetano, *Estamos Sozinhos* (2024), de Igor Correa, *Fobia* (2024), de Adrielle Figueiró, e *E Seu Corpo é Belo* (2024), de Yuri Costa.

---

<sup>27</sup> Abreu, *Contravisualidades*.

<sup>28</sup> Torezani; Abreu, *Contravisualidades a partir da série Olhares Negros*, p. 106.

<sup>29</sup> Hutchings, *The A to Z of Horror Cinema*.

<sup>30</sup> Fortes, *Representações das relações sociais e as pedagogias do horror em produções cinematográficas do diretor Dennison Ramalho*.

<sup>31</sup> Piedade, *A cultura do lixo*.

<sup>32</sup> Fortes, *Representações das relações sociais e as pedagogias do horror em produções cinematográficas do diretor Dennison Ramalho*.

## 2.1. Percurso metodológico

Dentre o material passível de análise, destinou-se um olhar especial para o curta-metragem *Gênesis 22* (1999), realizado pelo cineasta Jeferson De, considerando-o, a partir de levantamentos, como o primeiro filme que pode ser concebido como pertencente ao cinema de horror negro brasileiro. Além disso, foi analisado que, apesar do curto tempo de duração, ele representa um material rico para potenciais discussões. Para sua respectiva análise, adotou-se um tripé metodológico composto por: etnografia de tela<sup>33</sup>, metodologia destinada a desmontar o filme, buscando analisar elementos isolados que poderiam não ser percebidos em sua totalidade; metodologia visual crítica<sup>34</sup>, ou seja, a adoção de uma postura crítica perante as imagens, considerando quem as produz e, sobretudo, o próprio pesquisador<sup>35</sup>; e análise cultural<sup>36</sup>, que possibilita o vínculo entre o artefato cultural e a cultura da qual ele emerge.

Nesse sentido, metodologicamente, realizou-se a observação do objeto de análise, assistindo-o em sua totalidade, assim como cenas isoladas. A partir disso, registrou-se o que foi visto e ouvido, selecionando-se cenas potenciais para discussão ao longo da análise. Com as cenas selecionadas, recortaram-se partes da produção que contribuíssem para a exemplificação e discussão. Nesse processo, a metodologia visual crítica contribuiu para o posicionamento dos pesquisadores, o que implica refletir que determinados elementos possam não ser compreendidos em sua totalidade devido ao lugar social ocupado pelos pesquisadores. Dessa forma, cabe adotar um olhar crítico e problematizador ao longo das análises. Com o incremento da análise cultural, foi possível estabelecer a conexão entre a narrativa fílmica e o determinado contexto histórico-cultural no qual o filme foi produzido. Com essas considerações introdutórias, possibilita-se a compreensão inicial para o que vem a seguir

## 3. O horror experienciado pelos sujeitos negros

O curta-metragem *Gênesis 22* (1999), de Jeferson De, possui menos de 3 minutos, contudo, a partir dele, diversas problemáticas podem ser tensionadas. A produção, realizada em preto e branco, é fruto de um exercício curricular do 5º semestre do Curso de Cinema e Vídeo da Universidade de São Paulo (USP). Acompanhamos um suposto pai, vivenciando dilemas e conflitos que envolvem a relação com seu suposto filho e com sua fé. O filme possui como condutor narrativo, justamente, um episódio específico da Bíblia, referente ao sacrifício – em nome de Deus – de Isaque por seu pai, Abraão. Na passagem, Deus deseja provas da fé de Abraão e, assim, pede seu filho como prova viva de sua fé, levando-o, então, a sacrificá-lo. Conforme a passagem bíblica: “2 E Deus prosseguiu: Toma agora teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, vai à terra de Moriá e oferece-o ali em holocausto sobre um dos montes que mostrarei”.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Rial, *Mídia e sexualidades*.

<sup>34</sup> Rose, *Visual methodologies—an introduction to the interpretation of visual materials*.

<sup>35</sup> No presente caso, cabe a ciência de que as análises partem de dois pesquisadores brancos, um homem e uma mulher.

<sup>36</sup> Williams, *La larga revolución*.

<sup>37</sup> Bíblia, *Bíblia Sagrada Almeida Século 21*, p. 21.

Como pode-se ler na referida passagem, Abraão acorda cedo e vai com Isaque, assim como com dois servos, para o lugar que Deus havia mostrado, levando lenha para o sacrifício. Em determinado momento, ele segue apenas com Isaque, deixando servos e o jumento para trás, no local de sacrifício, levando também fogo e uma faca. Quando Isaque questiona onde estaria o cordeiro para a realização do sacrifício, Abraão mente para seu filho:

7 Então Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai! Respondeu Abraão: Estou aqui, meu filho! Isaque perguntou: O fogo e a lenha estão aqui, mas onde está o cordeiro para o holocausto?

8 Abraão respondeu: Meu filho, Deus mesmo proverá o cordeiro para o holocausto. E os dois iam caminhando juntos<sup>38</sup>.

No desenrolar da narrativa bíblica, Abraão chega a preparar o sacrifício de seu filho, amarrando-o e colocando-o no altar, sobre a lenha. Contudo, um anjo intervém, salvando Isaque, dizendo que agora, visto que Abraão realmente teme a Deus, tendo oferecido em sacrifício seu único filho, não é mais necessária a ação. Ao olhar para trás, Abraão vê um carneiro preso no mato pelos chifres e o oferece em sacrifício. Em consequência, Abraão é abençoado, tendo, mesmo já velho, muitos filhos ao longo de sua vida.<sup>39</sup> A narrativa que se vê no curta-metragem utiliza-se desta passagem – contudo, realiza uma releitura e adaptação conforme o período em que o filme foi produzido.

Em *Gênesis 22* (1999), logo em um primeiro momento, é mostrada em tela a mensagem “*E Deus disse: pega teu filho e leva-o à montanha que te indicarei*”, já indicando o possível teor que a produção vai apresentar. Vê-se um carro seguindo por uma rodovia praticamente vazia e, dentro dele, um homem negro, aparentemente de meia idade, de terno claro e gravata, que, enquanto dirige, olha pelo retrovisor do carro algumas vezes, indicando estar prestando atenção a algo (Figura 1).

Figura 1 – Mensagem bíblica e protagonismo negro



Fonte: *Gênesis 22* (1999).

<sup>38</sup> Bíblia, *Bíblia Sagrada Almeida Século 21*, p. 22.

<sup>39</sup> Bíblia, *Bíblia Sagrada Almeida Século 21*, pp. 21-22.

Além da mensagem bíblica inicial, destaca-se o uso de alguns elementos iniciais, primeiramente o fato de o filme ter sido realizado em preto e branco, sendo que, para o período, a utilização da realização em cores seria possível. Presume-se que a escolha tenha sido proposital, para criar determinado "clima" ao longo do filme. Além disso, a mescla de sons não-diegéticos produz certo estranhamento, talvez até um incômodo. Neste momento, há o uso de um *sample*,<sup>40</sup> que reúne trechos da música *Narayan*, da banda britânica de música eletrônica *The Prodigy*, assim como, possivelmente, da música *What's Going On*, do músico estadunidense Marvin Gaye. Considera-se que já nesta utilização de músicas e sons distintos, dentro de um contexto específico, está muito presente a ideia de hibridismo cultural, isto é, a mistura de elementos culturais distintos que ocorre quando diferentes culturas entram em contato e interagem umas com as outras.<sup>41</sup> Sobre essa ideia, cabe a reflexão:

Como a hibridação funde estruturas ou práticas sociais discretas para gerar novas estruturas e novas práticas? Às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico.<sup>42</sup>

Curiosamente, o que se vê em *Gênesis 22* (1999) é uma produção cinematográfica de um realizador negro brasileiro, que tem como fio condutor narrativo uma questão relacionada à religiosidade judaico-cristã, e que faz uso, dentro desta produção, de uma musicalidade mista, unindo a música eletrônica dos britânicos da *The Prodigy* com o *soul*<sup>43</sup> do estadunidense Marvin Gaye. A própria música, lançada em um contexto de preocupações sociais e políticas nos Estados Unidos, no início da década de 1970, emana a frase "*What's Going On*" (em português, "o que está acontecendo?", algo que coloca em dúvida a ação que o personagem fez ou está prestes a realizar). De fato, essa dúvida manifesta-se na face e nos comportamentos do personagem, sendo perceptível uma inquietação e um nervosismo por parte do protagonista enquanto dirige o veículo. Além disso, cabe frisar que o filme centra toda essa problemática em um protagonista negro (Figura 2).

<sup>40</sup> Pequeno trecho sonoro retirado de obras musicais ou de outras gravações, para posterior reutilização numa nova obra musical.

<sup>41</sup> Canclini, *Culturas híbridas*.

<sup>42</sup> Canclini, *Culturas híbridas*, n.p.

<sup>43</sup> *Soul* (alma em português) é gênero musical popular que se originou na comunidade afro-americana dos Estados Unidos nos anos 1950 e no início dos anos 1960. Combina elementos da música gospel, *rhythm and blues* e jazz.

Figura 2 - Inquietação, nervosismo e dúvida



Fonte: *Gênesis 22* (1999).

Enquanto se demonstra inquieto, nervoso e em dúvida, também produzindo um possível sentimento de curiosidade no espectador sobre o que fez ou está prestes a fazer, assim como para o que constantemente olha no banco de trás do carro, o personagem sintoniza o rádio do carro, momento em que se tem o que possivelmente refere-se a uma pregação, justamente falando a respeito de *Gênesis 22*, dizendo: *"Abraão era um homem velho, não podia ter filhos, Deus o abençoou, Deus olhou para ele. Mas é necessário dar provas, uma fé sem ação não é nada. Eu vou contar uma história pra você. Deus pediu uma prova viva à Abraão. Ele pediu seu único filho, seu filho como prova, como ação, como fé viva. Pois bem, agora, hoje, neste momento, Deus lhe pede essa prova, meu irmão, e quer de você, já, o mesmo que quis de Abrãao"*. Fora o som do rádio, têm-se sons não diegéticos que se misturam, o mesmo sample anterior, porém com o acréscimo de batidas que se assemelham a uma sonoridade ligada às religiões de matriz africana. Têm-se, então, enquanto ouve-se a mensagem do rádio e os sons não diegéticos, a revelação do que tanto o personagem olhava tão apreensivamente: vê-se um jovem desacordado e sem camisa deitado no banco de trás.

É perceptível que o jovem possui uma guia com búzios no punho, assim como um símbolo, possivelmente tatuado em sua pele, de difícil visualização do que realmente representa, mas que pode referir-se a um ponto riscado<sup>44</sup> (Figura 3).

---

<sup>44</sup> O ponto riscado, ponto cabalístico, ou grafia dos orixás, em religiões afro-brasileiras é uma grafia sagrada que representa a assinatura/símbolo do Guia; signos que manipulam portais/encruzilhadas (abertura/fechamento) e manipulam energias astrais e naturais (atração/repulsão).

Figura 3 – Filicídio



Fonte: Gênesis 22 (1999).

Com a aparição do suposto filho do protagonista, algumas interpretações tornam-se possíveis. Pode-se compreender que o homem, assim como na passagem bíblica, pretende sacrificar seu filho em nome de Deus, como prova de seu temor e de sua fé. Isso explicaria o conflito no qual se encontra o homem, esboçando uma mescla de inquietação, nervosismo e dúvida. A narrativa caminha para a ocorrência de um filicídio<sup>45</sup>, justificado pelo discurso religioso. Assim, a ação à qual o pai está prestes a cometer baseia-se em uma leitura da Bíblia, mais especificamente em torno da passagem de Gênesis 22. De tal forma, pode-se pensar em um fundamentalismo<sup>46</sup>, a partir de uma interpretação estrita da Bíblia, desencadeando uma obediência rigorosa e literal em torno dos escritos sagrados, temática essa presente na atualidade de forma complexa e difusa.<sup>47</sup> Para pensar o fundamentalismo, uma compreensão é de que se trata mais do que unicamente uma doutrina, mas uma forma de interpretá-la e de vivê-la. Trata-se da adoção de um caráter absoluto em torno de um determinado ponto de vista, que, por sua vez produzirá, graves consequências, desencadeando intolerância, desprezo e agressividade.<sup>48</sup> Em consonância a estas interpretações, Nunes compreende que:

O fundamentalismo refere-se a um comportamento religioso, como consequência da assimilação de valores rígidos de dogmatismo e ética moral, que muitas vezes se fazem valer da violência física ou simbólica para concretizar seus objetivos. O fundamentalismo surge, em especial em sociedades que atravessam graves períodos de turbulência ou crise [...].<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Filicídio é o ato deliberado de uma mãe ou pai matar o seu próprio filho ou filha. A palavra deriva do latim *filius* (filho ou filha), acrescentado do sufixo *-cide* (para matar, assassinato, ou a causa da morte). Quem comete filicídio é um ou uma filicida.

<sup>46</sup> Pertinente destacar que o fundamentalismo não se limita a movimentos de base religiosa, podendo apresentar-se em movimentos culturais e políticos.

<sup>47</sup> Cunha, *Fundamentalismo à brasileira*.

<sup>48</sup> Boff, *Fundamentalismo*.

<sup>49</sup> Nunes, *O fundamentalismo e a intolerância religiosa no Brasil de hoje*, p. 86661.

Em *Gênesis 22* (1999), percebe-se que o personagem principal está, como já destacado anteriormente, em um intenso conflito entre seguir os mesmos passos de Abraão ou não. Esse conflito torna-se mais evidente quando, ao chegar ao local onde realizará a ação, há um enquadramento em seu rosto, sendo perceptível uma mescla de reflexão, dúvida e nervosismo (Figura 4).

Figura 4 - Dúvida



Fonte: *Gênesis 22* (1999).

Após parar o carro, vemos cenas em que o homem está de pé, em uma área aberta, segurando uma pistola e apontando-a para o corpo do jovem, que está no chão. Trata-se de um momento em que a câmera foca no rosto do homem, manifestando novamente uma indecisão e um conflito consigo mesmo (pode-se pensar, inclusive, em um sofrimento por parte dele). Contudo, não há disparo, e há o retorno à cena anterior, na qual o homem ainda está dentro do carro e olha reflexivo para o banco de trás, como se o momento em que estava parado de pé apontando a arma para o corpo do jovem no chão tivesse ocorrido apenas em sua imaginação (Figura 5).



Figura 5 - Conflito contínuo



Fonte: Gênesis 22 (1999).

O final do curta-metragem é aberto, embora se possa compreender que o homem caminha para a conclusão do ato com base em sua fé. Em um último momento, vê-se o protagonista olhando novamente para o banco de trás, onde supostamente ainda se encontra o jovem. Assim, a cena dele em pé, em campo aberto, segurando a arma, pode ser algo oriundo de imaginação, refletindo sobre o que está prestes a fazer. Dessa forma, não se sabe se haverá uma intervenção divina, conforme a Bíblia, se o homem executará o ato ou, ainda, se voltará atrás em sua decisão. Com o final em aberto, a angústia do protagonista permanece. Neste momento, ainda são inseridos trechos da música de Marvin Gaye (*What's Going On?*), indicando o conflito vivenciado pelo homem. Tal conflito pode vir a ser pensado como relacionado a uma questão de identidade. Pensando nisso, entende-se que o mundo "está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto as nossas existências são fatiadas numa sucessão de episódios"<sup>50</sup>, com isso, as identidades encontram-se flutuantes. Pode-se refletir sobre uma "crise de identidade" que as desloca e as fragmenta, assim:

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. Assim chamada 'crise de identidade' é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.<sup>51</sup>

Não sendo unificadas, e sendo cada vez mais fragmentadas e fraturadas, as identidades vão se multiplicando, sendo construídas ao longo de discursos, práticas e posições, que, por muitas vezes, se cruzam e podem ser antagônicas.<sup>52</sup> As formas como as identidades se apresentam implicam um duplo deslocamento, a descentração dos

<sup>50</sup> Bauman, *Identidade*, p. 18.

<sup>51</sup> Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 9.

<sup>52</sup> Hall, *Quem precisa da identidade?*.

indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos. Trata-se da perda de um sentido de si.<sup>53</sup> Debruçando-se sobre *Gênesis 22* (1999) tem-se a representação de um homem negro em intenso conflito consigo mesmo. Ele é um homem negro, seguindo de forma obediente e literal o que a sua religiosidade judaico-cristã lhe ensina; ao mesmo tempo, ele é pai do jovem que está prestes a "sacrificar". Dentro disso, pode-se pensar no dilema da ancestralidade, já que o jovem negro, seu filho, é adepto de uma religião de matriz africana. Pai e filho, fundamentalismo judaico-cristão e religião de matriz africana, passado e futuro, violência e sacrifício: o que está acontecendo? Pode-se pensar que o curta-metragem trabalha a ideia da representação de um constante conflito do sujeito negro na contemporaneidade em relação à sua negritude, isto é, suas histórias, vivências e crenças.

Além disso, se pensarmos na figura do jovem, pode-se refletir a respeito das constantes e diversas formas de violência e intolerância que sujeitos negros, adeptos de religiões de matriz africana, sofrem cotidianamente. No caso do curta-metragem, por um conflito de crenças, essa violência está prestes a irromper por seu próprio pai. Assim, de um modo geral, pensando o que *Gênesis 22* (1999) vai produzir, entende-se que o horror experimentado pelos personagens, e com o qual o espectador se depara, seja decorrente de algo que perpassa gerações, fruto de processos e imposições culturais que culminam em um conflito entre sujeitos negros. Tudo o que foi imposto ao sujeito negro ao longo dos anos (se pensarmos que o cristianismo comunga de uma matriz branca europeia, tendo sido imposto em termos coloniais) contribui para esse conflito cotidiano e contínuo, que produz choques entre passado e presente, entre o ancestral e o moderno. Vê-se que o fio condutor desse horror transposto para a tela e experimentado pelos personagens negros decorre muito do fundamentalismo religioso, que serve como respaldo para a violência.

De tal forma, cabe pensar que, através da narrativa apresentada, *Gênesis 22* (1999) manifesta uma crítica ao legado deixado pela imposição do pensamento ocidental e de uma suposta universalidade cultural, evidenciando as marcas, por assim dizer, deixadas nos sujeitos negros, que têm de lidar com os constantes conflitos decorrentes. Tem-se, assim, um caráter decolonial, compreendendo que o curta-metragem se apresenta como uma criação artística que opera de modo crítico, produzindo reflexões extremamente valiosas para pensar os sujeitos negros na sociedade brasileira.

Concomitantemente, o curta-metragem apresenta-se como contravisual, pois desenvolve uma narrativa potente para pensar os sujeitos negros e sua história, colocando-os no centro, opondo-se, de tal forma, a toda invisibilização e exclusão dos sujeitos negros, tão presentes no universo cinematográfico brasileiro, ao longo da história. Ao mesmo tempo, ao posicionar o sujeito negro e sua história no centro narrativo, a partir da perspectiva do próprio sujeito negro, pensando assim o olhar do diretor Jeferson De, produz-se uma crítica e uma oposição à visualidade dominante e hegemônica branca. Apresenta-se, de tal modo, uma manifestação política que desafia imposições e estruturas dentro do universo cinematográfico, que por muito tempo apenas valorizou a visualidade dos sujeitos brancos.

---

<sup>53</sup> Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*.

## 4. Conclusão

---

Entende-se que ao longo do presente artigo, ficou evidente o quanto a presença do sujeito negro ao longo da história cinematográfica brasileira foi marcada por movimentos e práticas de exclusão, invisibilização e estereotipagem. Somente após muitos anos e por meio de intensas lutas, o sujeito negro conseguiu ocupar determinados espaços e quebrar barreiras e estereótipos, sendo possível, com muito esforço, considerar o que podemos chamar de cinema negro brasileiro. Nesse sentido, a decolonialidade e a contravisualidade aparecem como elementos importantes para entender o significado desse cinema, além de funcionarem como estratégias que possibilitam um questionamento crítico da Modernidade/Colonialidade e uma tentativa de contrapor-se à visualidade hegemônica branca ocidental, permitindo, assim, pensar-se na existência de um cinema negro decolonial e contravisual.

Como foi proposto, ao analisarmos o artefato cultural, podemos perceber como produções do gênero horror — por vezes considerado um gênero "baixo" — possuem um potencial riquíssimo para refletir sobre uma série de questões sociais e culturais. Em *Gênesis 22* (1999), de Jeferson De, mais do que o horror explícito que se desenrola ao longo de sua narrativa — provocando, por vezes, uma sensação de incômodo e confusão — o filme nos leva a refletir sobre a violência histórica e contínua à qual o sujeito negro é submetido. Soma-se a isso o conflito identitário vivido pelo protagonista, além da presença do discurso fundamentalista religioso, que potencializa a violência. Essas percepções reforçam a ideia de que o cinema negro, mesmo dentro do gênero de horror, possui um potencial representacional e pedagógico de grande importância, se caracterizando como um cinema decolonial e contravisual, que abre espaço para novas perspectivas e visões.

Cabe destacar que, nesse processo analítico, o tripé metodológico adotado contribuiu significativamente para produzir recortes adequados e potencialmente ricos para a discussão, tornando-os acessíveis aos leitores que, porventura, não tenham tido acesso ao filme. Concomitantemente, a metodologia visual crítica orientou a análise, levando os pesquisadores a problematizarem constantemente os significados que emergiam. Ainda sobre a metodologia, compreende-se que a análise cultural proporcionou conexões e bases teóricas essenciais para a devida exploração do objeto de análise, enriquecendo, assim, o presente artigo e trazendo questões históricas e sociais de grande relevância.

Por fim, pensando o contexto de *Gênesis 22* (1999), mas também o cinema negro brasileiro, deve-se destacar sua importância como prática artística e política. O filme de Jeferson De não apenas questiona as construções históricas de poder, mas também desafia as representações fixas da identidade negra, que muitas vezes foram moldadas por discursos coloniais e racistas. Ao trazer à tona questões complexas como a violência estrutural, o confronto entre religiões de matriz africana e o cristianismo, e o dilema da identidade, o curta se torna um potente espaço de resistência, que propõe novas formas de pensar a subjetividade negra.

## Referências

---

- ABREU, Carla Luzia de. Contravisualidades: práticas de resistência em tempos de pandemia e fake News. *Concinnitas*, v. 21, n. 38, Rio de Janeiro, maio 2020.
- ANG, Ien. Sobre os estudos culturais, novamente. In: SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos; KARNOPP, Lodenir Becker; WORTMANN, Maria Lúcia Castagna (orgs.). *O que são estudos culturais hoje?: diferentes praticantes retomam a pergunta do International Journal of Cultural Studies*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.
- ARAÚJO, Joel Zito Almeida de. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. pp. 9-26.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada Almeida Século 21: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.
- CARDOSO, Leandro Andrade. Cinema, negritude e decolonialidade: análise do filme Corra! (Get out!, 2017), de Jordan Peele. *Revista Em Favor da Igualdade Racial*, Rio Branco, Acre, v. 6, n. 3, pp. 86-101, set./dez. 2023.
- CARVALHO, Noel dos Santos (org.). *Cinema negro brasileiro*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2022.
- CARVALHO, Noel dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. A representação do negro em dois manifestos do cinema brasileiro. *Estudos Avançados*, v. 31, n. 89, 2017.
- CUNHA, Carlos Alberto Motta. Fundamentalismo à brasileira: perfil e enfoque do Protestantismo de Missão no Brasil. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, pp. 1137-1161, set./dez. 2020.
- FORTES, Lucas Bitencourt. *Representações das relações sociais e as pedagogias do horror em produções cinematográficas do diretor Dennison Ramalho*. Dissertação (mestrado). Universidade Luterana do Brasil, Programa de Pós-Graduação em Educação, Canoas, 2023.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HOOKS, bell. *Cinema vivido: raça, classe e sexo nas telas*. Trad. Natalia Engler. São Paulo, SP: Elefante, 2023.

HUTCHINGS, Peter. *The A to Z of Horror Cinema: The A to Z Guide Series*, n. 100. Lanham; Toronto; Plymouth, UK: The Scarecrow, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. pp. 27-53.

MIRZOEFF, Nicholas. *The right to look: A Counterhistory of Visuality*. Durham: Duke University, 2011.

NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A.; GROSSBERG, Lawrence. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Alienígenas na Sala de Aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 11. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

NUNES, Wellington Rocha. O fundamentalismo e a intolerância religiosa no Brasil de hoje. *Brazilian Journal of Development*, Curitiba, v. 7, n.9, pp. 86654-86673, set. 2021.

PIEIDADE, Lúcio de Franciscis dos Reis. *A cultura do lixo: horror, sexo e exploração no cinema*. 2002. Dissertação (Mestrado). Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. pp. 285-303.

RIAL, Carmem Silvia. Mídia e sexualidades: breve panorama dos estudos de mídia. In: GROSSI, Miriam, et Al (org.). *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

RODRIGUES, Anthony. *Cinemas negros brasileiros: projetos políticos e movimentos culturais sob uma perspectiva sociológica*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2021.

RODRIGUES, Anthony. Os cinemas negros brasileiros e a transformação da imagem: percursos de um termo estético-político. *Revista Sociedade e Estado*, v. 37, n. 3, set./dez. 2022.

RODRIGUES, João Carlos. *O negro brasileiro e o cinema*. Rio de Janeiro: Palles, 2011.

ROSE, Gillian. *Visual methodologies—an introduction to the interpretation of visual materials*. London: Sage, 2001.

TOREZANI, Juliana Nascimento; ABREU, Emmanuely Ribeiro de. Contravisualidades a partir da série Olhares Negros. *Esferas*, ano 11, v. 3, n. 22, pp. 98-112, set./dez. 2021.

WILLIAMS, Raymond. *La larga revolución*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

## **SOBRE AS AUTORAS**

### **Lucas Bitencourt Fortes**

Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Possui Mestrado em Educação pela Universidade Luterana do Brasil (2023); Pós-graduação Lato Sensu em Orientação Educacional pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2019); Pós-graduação Lato Sensu em MBA em Coaching pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2019); Pós-Graduação Lato Sensu em Sociologia e Ensino de Sociologia pelo Centro Universitário Claretiano (2019); Graduação em Artes Visuais pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2020); Graduação em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2018) e Graduação em Administração pela Universidade do Norte do Paraná (2017). E-mail: [L.bitencourt.fortes@gmail.com](mailto:L.bitencourt.fortes@gmail.com).


### **Daniela Ripoll**

Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestre e Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com período de Doutorado Sanduíche na University of Plymouth (Devon - UK). Atuou junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (PPGEDU - ULBRA) durante 18 anos, orientando 33 Dissertações de Mestrado e 7 Teses de Doutorado. Fez parte do Núcleo Docente Estruturante do Curso de Ciências Biológicas da Universidade Luterana do Brasil, tendo atuado nas disciplinas de Estágio Supervisionado e de Metodologias de Ensino de Ciências e Biologia. Foi Membro do Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos e Animais (CEP - ULBRA), Coordenadora do PPGEDU - ULBRA e Coordenadora Adjunta do Curso de Ciências Biológicas da ULBRA. É pesquisadora associada do Núcleo de Estudos sobre Currículo, Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NECCSO - UFRGS), desenvolvendo pesquisas em torno dos Estudos Culturais em Educação. E-mail: [dripoll76@gmail.com](mailto:dripoll76@gmail.com).



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: indigenous contemporary art, ancestry, memory, visual shamanism

# CRITIQUE OF POSTCOLONIAL UNREASON

Robert K. Beshara  [0000-0003-1190-8201](https://orcid.org/0000-0003-1190-8201)  
Northern New Mexico College, Española, New Mexico, USA

## Abstract:

This paper critiques postcolonial unreason, or more specifically, the liberal ideology of wokeism in the United States, with its many facets from cancel culture to identity politics. Wokeism is distinguished from wokeness--the latter is defined as a dialectical materialist praxis. A genealogy of leftism in the U.S. is unpacked to contextualize the debate. The irrational epistemology of wokeism is revealed from Marxist and psychoanalytic perspectives. Postcolonial unreason is contrasted with the historical reason of decolonial thinking.

## Keywords

*Woke*, identity politics, decolonial thinking, radical subjectivity.

## CRÍTICA DE LA IRRACIONALIDAD POSCOLONIAL

### Resumen

Este artículo critica la irracionalidad poscolonial o, más concretamente, la ideología liberal del wokeísmo en Estados Unidos, con sus diversas facetas, desde la cultura de la cancelación hasta la política de la identidad. El wokeísmo se diferencia del *wokeness* - este último se define como una praxis materialista dialéctica. Se presenta una genealogía del izquierdismo en Estados Unidos para contextualizar el debate. La epistemología irracional del wokeísmo se revela desde perspectivas marxistas y psicoanalíticas. La irracionalidad poscolonial se contrapone a la razón histórica del pensamiento decolonial.

### Palabras-clave

*Woke*, política de identidad, pensamiento decolonial, subjetividad radical.

Submetido em: 28/08/2024  
Aceito em: 19/10/2024

Como citar: BESHARA, Robert.  
Critique of Postcolonial Unreason.  
*(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54224, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.



## The Genealogy of Leftism in the U.S.

---

Over the last five years, exacerbated by the universal anxiety surrounding the COVID-19 pandemic, liberals and conservatives in North America have published numerous books on the most recent culture war: woke—an empty signifier in essence, which functions as an umbrella term for anything from cancel culture to identity politics. In this essay, I wish to evaluate whether *woke being* and *decolonial thinking* are structural elements of *radical subjectivity*. While cancel culture (like woke) is difficult to define,<sup>1</sup> identity politics is often conflated with the concept of intersectionality as developed by Kimberlé Crenshaw<sup>2</sup> when, in fact, its genealogy can be traced back to a revolutionary statement from 1977 by the Combahee River Collective. Radical identity politics stemmed not only from a Black feminist standpoint but also from a Marxist perspective: "Although we are in essential agreement with Marx's theory as it applied to the very specific economic relationships he analyzed, we know that his analysis must be extended further for us to understand our specific economic situation as Black women."

Barbara Smith, the leading author of the Combahee River Collective statement, famously endorsed Bernie Sanders in 2020 and wrote an article about it for the Guardian to make the case that radical identity politics is not reducible to Imaginary identifications with charismatic and diverse 'masters.' Radical identity politics, which I also consider non-identity politics, arises from Real identification with the symptom of (post)leftism: the failure of radicalism or socialist politics and the success of liberalism/conservatism or cultural politics. Cultural politics affords all sorts of postmodern criticisms within capitalism but lacks a meta-critique of capital itself. Olúfẹ́mi O. Táíwò gets into the history of how the liberal elite captured (and deradicalized) identity politics, which maps onto the genealogy of leftism I unpack below.<sup>3</sup>

In essence, this essay traces the genealogy of leftism in the U.S. (old left → new left → post-left) and how *post-leftism*—a concept broader than post-left anarchism—today realizes itself through *performative* politics centered around the *affective* (as opposed to *intellectual*) hystericization of master signifiers. *Master signifiers* are signifiers that are often repeated and taken for granted as to their signification. Examples in the context of U.S. culture include signifiers like 'democracy' and 'freedom,' which can be invoked to justify imperialism. *Hystericizing* master signifiers amounts to questioning them or showing that their meaning is unstable or context-dependent. As such, meaning (or the signified) is not as self-evident or commonsensical as ideology would like us to think. Master signifiers draw their power from this ideological mechanism.

As we shall see, according to post-leftists, postcoloniality is affirmed, and psychoanalysis is negated, but this is done undialectically or without reason. As Kwame Nkrumah demonstrated,<sup>4</sup> postcolonialism amounts in practice to neocolonialism (or economic colonization), and he regarded it as the last stage of imperialism—the latter being the highest stage of capitalism, according to Lenin.<sup>5</sup> In other words, we can consider the *material decolonization* of Asia and Africa between 1945 and 1960 as incomplete, for it is

---

<sup>1</sup> cf. Clark, *Drag them; NG, Cancel culture*.

<sup>2</sup> Crenshaw, *Demarginalizing the intersection of race and sex*.

<sup>3</sup> Táíwò, *Against decolonization*.

<sup>4</sup> Nkrumah, *Neo-colonialism*.

<sup>5</sup> Lenin, *Imperialism*.

*political decolonization* without *economic decolonization*. Consequently, postcolonial criticism in the academy, particularly in the Global North, is mostly focused on questions of culture, or *ideological decolonization*. This is important, too, for it involves the work of *psychic decolonization*, which must be complemented with *social decolonization*. The problem, of course, is how these phenomena are shaped by the political economy of global capitalism. These are the postmodern conditions that transform postcolonial criticism into postcolonial unreason.

Wokeism is a symptom of the irrational regression from new leftism to post-leftism, a postmodern retreat from modernity. The new left's sense of defeat has been increasing exponentially since the collapse of the Soviet Union, or what right Hegelian thinker Francis Fukuyama (1989) called "the end of history...the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government." Post-leftism, in my view, is *pseudo-leftism*. I also consider it *faux radicalism* because *wokeism is the liberal emperor's new clothes*. The solution is not a nostalgic return to old or new leftism but a sublation of both. Perhaps #altwoke leftism is the answer to wokeist post-leftism? I ask this question tongue in cheek. According to the #altwoke manifesto:

AltWoke injects planning back into left-wing politics. AltWoke supports universal basic income, biotechnology, and radical energy reforms to combat climate change, open borders, new forms of urban planning and the liquidation of Western hegemony. AltWoke sees opportunity in disaster. AltWoke is the Left taking futurism away from fascism. David Harvey is #altwoke. Situationist International is #altwoke. Lil B is #altwoke. Jean Baudrillard is #altwoke. Kodwo Eshun is #altwoke, Mark Fisher is #altwoke, Roberto Mangabeira Unger is #altwoke. Edward Snowden is #altwoke.<sup>6</sup>

### What Is Left?

To begin with a polemic, Neiman bluntly titles her recent book in a provocative manner, "Left is not woke" or "Left ≠ woke",<sup>7</sup> to facetiously display her central argument on the cover. But what is 'left' and 'woke,' and how do they relate to my 'critique' of "postcolonial unreason"? For Neiman, leftism is an umbrella term encompassing socialism, a radical politico-economic position to the left of liberalism (centrism) and conservatism (rightism)—the two key ideologies of global capitalism since the French Revolution. Today, it is hard to know what one means by the term 'left' since, in the U.S., for example, conservatives consider liberals leftists—in reality, both liberals and conservatives are ruthless capitalists.

Still, conservatives are currently identifying as *anti-woke capitalists*. In contrast, the liberals are supposedly *woke capitalists*. Given this infighting among global capitalists, what can we (radicals) contribute to this debate on 'woke' through ideology critique? What is the dialectical materialist move here? Before I answer these questions, we must unpack the signifier 'left' since it is doing a lot of heavy lifting for Neiman and should not be taken for granted among radicals.

Leszek Kolakowski defines the Left as "a movement of negation toward the existing world"<sup>8</sup>. He then adds, "The Left is defined by its negation, *but not only by this*; it is also

<sup>6</sup> Anon, #AltWoke manifesto.

<sup>7</sup> Neiman, *Left is Not woke*.

<sup>8</sup> Kolakowski, *The concept of the left*, p. 146.

defined by the direction of this negation, in fact, by the nature of its utopia".<sup>9</sup> Neiman, however, distances herself from Kolakowski's utopianism when she writes that political and social rights, or human rights, are not utopian aspirations. Perhaps the difference between them lies in Kolakowski's statement, "A utopia is a necessary component of the revolutionary Left".<sup>10</sup> In other words, while Neiman may identify as a *social leftist*, she may be weary of *revolutionary leftism*; hence, she uses a vague signifier like 'left' instead of 'socialist.' It is worth noting that Marx and Engels were both critical of utopian socialism and in favor of scientific socialism. In the words of Frederick Engels, "To make a science of socialism, it had first to be placed on a real [i.e., economic or material] basis"<sup>11</sup> as opposed to an ideological one, as in the case of both capitalism and utopianism.

## Radicalism

Immanuel Wallerstein contributes to this debate through the lens of his world-systems analysis by qualifying leftism as radicalism, which he defines as "the third of the great ideologies of the nineteenth and twentieth centuries" premised on a collective desire for fast "progressive social change".<sup>12</sup> Radicals (i.e., authoritarian and libertarian socialists) were the leaders of proletarian "antisystemic movements" until 1967, when a paradigm shift occurred, displacing the old left. To get a sense of the infighting that resulted from this displacement: new leftists consider old leftists to be class reductionists, and old leftists consider new leftists to be anti-Marxists.

## The Spectacle

Guy Debord captured this displacement of the old left with his concept of *the spectacle*,<sup>13</sup> which remains relevant today since we are dealing, in essence, with questions of mediated representations, or "a social relation among people, mediated by images." It is worth noting that representations need not be reducible to fantasies or Imaginary identifications, and this was precisely Said's central argument in *Representations of the Intellectual*: "Intellectual representations are the *activity* itself, dependent on a kind of consciousness that is skeptical, engaged, unremittingly devoted to rational investigation and moral judgment; and this puts the individual on record and on the line. Knowing how to use language well and knowing when to intervene in language are two essential features of intellectual action".<sup>14</sup> In other words, Symbolic representation is a radical possibility against the lure of the spectacle.

## 1967: New Leftism

In the Global North, 1967 indexes the accumulation of three student movements (the sit-in movement in 1960, the free speech movement in 1964, and the anti-Vietnam war movement in 1965) and prefigures the international student movement in 1968, but in

---

<sup>9</sup> Kolakowski, *The concept of the left*, p. 146, emphasis.

<sup>10</sup> Kolakowski, *The concept of the left*, p. 148.

<sup>11</sup> Engels, *Socialism*, p. 53.

<sup>12</sup> Wallerstein, *World-systems analysis*, p. 96.

<sup>13</sup> Debord, *Society of the spectacle*.

<sup>14</sup> SAID, *Representations of the Intellectual*, pp. 27-28, emphasis in original.

the Global South, particularly in the Arab world, it is a year of anti-colonial defeat remembered with shame as the *naksa* (setback). When Egypt, Syria, and Jordan, under the leadership of Gamal Abdel Nasser, lost the Six-Day War, Israel came out not only victorious, but it rubbed its triumph in the faces of its Arab enemy states by occupying their territories: the Gaza Strip and the West Bank (Palestine), the Sinai Peninsula (Egypt), and the Golan Heights (Syria). So the metaphorical displacement of the proletariat coincided with the literal displacement of Palestinians.

As such, 1967 announced the death of not only old leftism in Euro-America (and, by extension, the vacuousness of Soviet communism) but also that anti-imperialist socialism (e.g., Arab socialism) in the Global South had no legs to stand on. Che Guevara was captured and executed by the Bolivian military the same year. It is within this worldwide context that we can interpret the terror tactics used by new left groups, such as the Red Army Faction and the Palestine Liberation Organization. These were desperate (and ultimately, counterproductive) attempts at resuscitating the non-existent spirit of revolution. The revolution was not televised; however, what was televised as a 'counterculture'—between the Detroit riots and the so-called "summer of love"—was the spectacle of the hippie movement, which, as time shows, was nothing but bohemian bourgeoisie. For new left radicals, primarily university professors and students, class was no longer the central fulcrum of antisystemic movements. In the face of the above-mentioned defeats, class was strategically decentered and ostensibly complexified by an emphasis on race and sex (i.e., culture).

### 1991: Post-Leftism

The post-left moment began in 1991 with the collapse of the Soviet Union, an event that put an already defeated left into an identity crisis. This post-left identity crisis is responsible for wokeness decaying into wokeism and for leftism being conflated with liberalism. The post-left moment also marks the ideological shift from the red scare (Communism) to the green peril (Islamism). Socialism was no longer seen as a worthy enemy of global capitalism; hence, the full-throttle shift toward culture war epitomized by Samuel P. Huntington's "clash of civilizations" thesis: the west v. the rest.<sup>15</sup>

### The New Proletariat

The displacement of old leftism amounts to the displacement of the proletariat, thereby inverting the division of labor: intellectual labor displacing manual labor as the new site of exploitation (or oppression) under new and postleftism. The new proletariat are racialized and sexually oppressed students. This inversion was central to the development of wokeism, the irrational or anti-intellectual version of wokeness, which is compatible with liberal capitalism. The error, of course, is assuming that workers are mostly 'white' and, therefore, 'evil' (i.e., racist, patriarchal, colonial, settler, etc.) or that 'white' = 'evil.' This error conflates the ideology of whiteness—an invention by the U.S. elite in the 17th century to divide and conquer a diverse proletariat—with the Euro-American

---

<sup>15</sup> Huntington, *The Clash of Civilizations?*

working class. One of the sources for this error is J. Sakai's *Settlers: The Mythology of the White Proletariat*.<sup>16</sup>

### Colonialism v. Coloniality

The traumatic legacies of genocide and slavery in the U.S., of course, must be wrestled with today, particularly in terms of their colonial afterlives. Hence, I distinguish colonialism (the material practice of over-exploiting non-European peoples and resources) from coloniality (the psychic remainder of that global capitalist practice, which functions as the instrumental logic of modernization). In my view, rejecting colonialism and coloniality in the name of wokeness is legitimate. However, rejecting modernity (European or otherwise) in toto is an irrational and anti-intellectual feature of wokeism. The antimodern retreat from historical reason and the romanticization of a fantasmatic premodernity characterizes the fascistic dangers of wokeist ideology, particularly when its perfect compatibility with liberal capitalism is never questioned. This is why the (post)left is divided and conquered by the liberal status quo—cf. Chris Cutrone's *The Death of the Millennial Left*.<sup>17</sup>

### Cultural Marxism and Anti-CRT Hysteria

The problem with conservatives is that they conflate wokeness with wokeism and leftism with liberalism, thereby flattening the political field. Their hysteria is fascist through and through. They claim that there is a cultural Marxist conspiracy. They believe that the origin of this conspiracy is Frankfurt School scholars (e.g., Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, etc.) who infiltrated the U.S. higher education system to destroy America (and the west by extension) through their critical theoretical attacks on Christianity, capitalism, and traditional family values.

The latest target in their conspiracy is Critical Race Theory (CRT), which conservative politicians are successfully banning from K-12 curricula in Republican states based on the claim that CRT teaches children that America is inherently racist. Of course, it does not help that Nikole Hannah-Jones stated in her *1619 Project*: "Anti-black racism runs in the very DNA of this country".<sup>18</sup> Nonetheless, the anti-CRT conspiracy repeats an older Nazi conspiracy by the name of cultural (or Jewish) Bolshevism, wherein Jews and Communists are conflated and scapegoated as the enemy of Western civilization. While wokeism must be critiqued, anti-wokeness must be rejected for its anti-Semitism, anti-Blackness, and anti-radicalism.

### Collective Liberation and Unconscious Wokeness

Conservatives are fighting Imaginary radicals because liberals are faux radicals. Our fight, as radicals, must be on the lines of the Symbolic and the Real, which concerns the question of collective liberation. What do we, as comrades, want? Is our desire aligned with our politics? Also, what is it that we enjoy together? *There is no political economy*

---

<sup>16</sup> Sakai, *Settlers*.

<sup>17</sup> Cutrone, *The Death of the Millennial Left*.

<sup>18</sup> Jones, *Introduction to the "1619 Project"*, p. 21.

*without a libidinal economy*. Under liberalism, these questions are hyper-individualized, but this is false because it is no longer a question of the subject's singularity of being but rather their egoistic illusion of individuality.

When woke being is a substitute for social being, the outcome is false consciousness. For liberal capitalists, the unconscious is negated and overstuffed with ideological fantasies that drive us to consume while believing that we are unique. The ideal liberal consumer today is a faux radical individual who believes that they are 'woke' without any reflection on their social being and how that determines their consciousness as well as their unconscious. As such, both the liberal ideology of wokeism and the conservative ideology of anti-wokeism produce false consciousness—the kind of consciousness needed for capitalism to continue in operation. Unconscious wokeness, a revolutionary meta-consciousness engaged in decolonial thinking, is the missing third.

### Herbert Marcuse and Angela Davis

One of the most prominent leaders in the new left movement was Herbert Marcuse, who envisioned students as the new proletariat: "a considerable part of the student population is prospective working class—'new working class'".<sup>19</sup> One of his students included a former affiliate of the Black Panther Party and an ex-member of the Communist Party USA, Angela Davis. Davis is a brilliant scholar and activist, but in many ways, she embodies, in her social being, a major coordinate in the "matrix of domination"<sup>20</sup> as a Black woman from the South (Alabama) with humble yet radical roots. Embodying, in other words, an intersectionality of two struggles: racism and sexism. As such, if Marcuse were the mastermind of new leftism, Davis would be the poster child of new leftism in the U.S.

### Oppression Olympics

What makes Davis brilliant, in my view, is that she never overlooks the centrality of class in her analyses as a Marxist feminist, and she does not reduce intersectionality to an Oppression Olympics of competing marginalized identities—a liberal error par excellence and may be considered as the core of wokeist ideology. Oppression Olympics was introduced by Elisabeth Martínez in 1993 during a public conversation with Davis. Martínez prefaced her rejection of Oppression Olympics with the following statement: "no competition of hierarchies should prevail." Davis agreed and added, "we need to be more flexible in our thinking about various ways of working together across differences." Davis would later characterize her position as an "intersectionality of struggles," a radical framework of solidarity across class, race, and sex.<sup>21</sup>

### Woke Being or Social Being?

So what is the problem with staying or being 'woke' then, in our so-called new (or post) leftist context? For Neiman, the problem is not with staying or being 'woke,' but rather with woke capitalism (i.e., wokeist ideology), "which hijacks demands for diversity in order

---

<sup>19</sup> Marcuse, *An essay on liberation*, p. 43.

<sup>20</sup> Collins, *Black feminist thought*.

<sup>21</sup> Davis, *Freedom is a constant struggle*.

to increase profit." In other words, for Neiman, liberal capitalism has been capitalizing on diversity through Oppression Olympics to maintain the liberal status quo—a post-leftist strategy of flirting with the spectacle of radical aesthetics without any ethical commitment to socialist politics. In other words, post-leftism is a performative politics of affects—or, to use contemporary slang, a politics of vibes. It is vital to distinguish now between two forms of woke: (1) wokeness as a dialectical materialist praxis and (2) wokeism (or woke capitalism) as a liberal ideology.

## A Genealogy of Wokeness

In the history of the U.S., wokeness is an antiracist praxis developed primarily within the African American community as a way of resisting racial segregation after the Emancipation Proclamation. Jamaican activist, Black nationalist, and Pan-Africanist Marcus Garvey is often credited with popularizing this praxis in his speeches, such as when he said the following in 1917, "The Negroes of the West Indies have been sleeping for seventy-eight years...These people want a terrific sensation to awaken them to their racial consciousness",<sup>22</sup> or this statement in 1922, "I come to the people in the role of the reformer and say to them, 'Awake! the day is upon you, go forth in the name of the race and build yourselves a nation, redeem your country Africa, the land from whence you came and prove yourselves men worthy of the recognition of others'".<sup>23</sup>

As such, the praxis of wokeness informed the antiracist efforts of civil rights activists, notwithstanding the diversity of their political approaches, from the nonviolent resistance of the Southern Christian Leadership Conference to the militancy of the Black Panther Party. The adjective 'woke' had a resurgence recently in popular culture, particularly in the context of the Black Lives Matter (BLM) movement, with the release of Childish Gambino's (2016) song "Redbone," which was used in the opening scene of Jordan Peele's (2017) film *Get Out*. The chorus of the song begins with the phrase, "But stay woke," a variation on Martin Luther King Jr.'s words in his "World House" speech given in 1968: "today our survival depends on our ability to stay awake...to remain vigilant and to face the challenge of change".<sup>24</sup>

King asks his listeners "to remain awake through great periods of social change".<sup>25</sup> King's message is radical; his vision is of an internationalist "world house" free of the "triple evils" of "racism, materialism, and militarism".<sup>26</sup> King later qualifies this vision by adding, "This revolution of values must go beyond traditional capitalism and Communism".<sup>27</sup> When he indexes 'Communism,' King refers to the Soviet Union, an authoritarian regime run through a state capitalist economy.

The materialism King negates can be understood as a form of *colonial idealism*, an unconscious drive to colonize nature and exploit 'savages' in the name of modernization. He says, "Violence has been the inseparable twin of materialism, the hallmark of its grandeur and misery. This is the one thing about modern civilization that I do not care to

<sup>22</sup> Garvey, *Selected writings and speeches of Marcus Garvey*, p. 43.

<sup>23</sup> Garvey, *Selected writings and speeches of Marcus Garvey*, p. 108.

<sup>24</sup> King, *Where do we go from here*, p. 181.

<sup>25</sup> King, *Where do we go from here*, p. 181.

<sup>26</sup> King, *Where do we go from here*, pp. 196-97.

<sup>27</sup> King, *Where do we go from here*, p. 197.

imitate".<sup>28</sup> As such, I would argue that King's rejection of materialism negates the instrumental reason of modernization: colonial idealism. This opens up the possibility for dialectical materialism as a decolonial method for critiquing capitalist ideology (wokeist or otherwise). I will say more on this in the conclusion.

Therefore, wokeness, as an internationalist praxis of solidarity among the proletariat, the racialized, and the sexually oppressed of the world, is essentially anticapitalist, antiracist, and antisexist. It is also antimilitarist, which is not to say that it is necessarily pacifist or nonviolent. However, the question of revolutionary violence is complex and requires justification: "Power needs no justification as it is inherent in the very existence of political communities; what, however, it does need is legitimacy...Violence needs justification and it can be justifiable, but its justification loses in plausibility the farther away its intended end recedes into the future".<sup>29</sup>

### Critical Consciousness

Wokeness is also related to a key neo-Marxist conception: critical consciousness—similarly, consciousness-raising was a praxis pioneered by U.S. feminists (e.g., New York Radical Women) toward the end of the '60s. In his preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Marx famously stated, "It is not the consciousness of men [or women] that determines their being, but on the contrary it is their social being that determines their consciousness."<sup>30</sup> The primacy of social being points to the fact that the human subject is essentially both psychosocial (because they are interdependent with the Other, that is, any representative of Symbolic authority) and divided (between ego and unconscious); in other words, the materiality of a human subject's social existence determines their psychic division.

As such, wokeness qua critical consciousness or decolonial thinking is, in a way, a meta-consciousness of social being. This meta-consciousness is radical subjectivity, a negativity critical of ideology, that is, fantasies and discourses that justify any oppressive system (e.g., exploitation under capitalism, racism under white supremacy, or sexism under patriarchy). Therefore, whereas woke being is a function of wokeist ideology, an ego identification, decolonial thinking is an unconscious wokeness stemming from this meta-consciousness of psychosocial dialectics: divided subjectivity (ego v. unconscious) and the class struggle (bourgeoisie v. proletariat).

The concept of critical consciousness (or *conscientização*) is attributed to Brazilian pedagogue Paulo Freire. Freire's new leftist intervention, particularly with his publication of *Pedagogy of the Oppressed* in 1970, was meant to theorize the dynamics of oppression in a general sense beyond capitalist exploitation. The classroom, especially the relationship between the teacher and the student, became a microcosm of how oppression operates in society, thereby mirroring the oppressor-oppressed dynamic, positions that used to be occupied by the bourgeoisie and the proletariat under old leftism. The goal was to theorize this oppression in an effort to practice liberation from the bottom up, in the classroom, and beyond. We see an echo of Marcuse's thesis that students are the new proletariat.

---

<sup>28</sup> King, *Where do we go from here*, p. 68.

<sup>29</sup> Arendt, *Reflections on violence*.

<sup>30</sup> Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*.



## The Wokeist Distortion of Critical Pedagogy

The wokeist distortion of critical pedagogy is that the student (like the customer) is always right. According to this decadent logic, the Great Books of the Western World must be burned since they are written mostly by “dead white men.” Also, the oppressed, in wokeist ideology, are assumed to be inherently pure or morally superior, which can sometimes justify cruelty against anyone who is perceived as an ‘oppressor.’ However, upon carefully reading Freire, his thesis is that *liberation is for all*: oppressors and the oppressed.

The problem of oppression is that it dehumanizes everyone; the solution cannot be sub-oppression or Oppression Olympics. The solution is radical humanism, and the path is dialogue. Radical humanism is a Freudo-Marxist conception of the human subject as negativity: a divided subject. The desire for liberation arises from the stifling alienation of our social being by language and labor. Through dialogue and critique, the subject can separate from the alienating demands of the Other (the Symbolic order of exchange) to explore the negativity of their unconscious desire.

## Wokeness as Divine Enjoyment

Traversing the ideological fantasies of global capitalism (i.e., those of liberalism and conservatism) opens up the possibility for the *radical-subject-as-drive*: wokeness as divine enjoyment or the enjoyment of comrades in solidarity against social injustice. Walter Benjamin’s example is that of the general strike.<sup>31</sup> Wokeism, conversely, is mythic enjoyment, a sadomasochistic enjoyment (*ressentiment*) that disavows the materiality of oppression and violence under global capitalism. Exploitation and imperialism, for instance, get covered over by wokeist liberal fantasies. Tokenism, homonationalism, pinkwashing, and so on suture the Real suffering of workers at home and Palestinians abroad.

On the other hand, wokeness would not cancel the Great Books; rather, the dialectical approach is to critique the Eurocentrism of the Great Books to expand the list toward *the Great Books of the World*. Greatness must be sublated wherever we find it; in other words, (Euro)modernity is not the problem and must be affirmed. What must be negated is Eurocentrism and its colonial idealism (and not modernity). One should be able to read Freud generously yet hold him accountable for any racist or sexist views. One should not stop here, and this is why it was important for me to read Freud alongside Said,<sup>32</sup> for example.

Wokeness is a dialectical materialist praxis; it sublates the best of modernity and its alterity. The praxis is collective liberation through radical humanism. Historical reason drives this praxis, which is why we must be wary of the faux radicalism of wokeist anti-intellectuals along with their antimodern discourses and regressive fantasies. Deplatforming racists is legitimate, but judging everyone as guilty of racism until proven innocent is absurd (i.e., dehumanizing). This is the absurdity of wokeism as a liberal

---

<sup>31</sup> Benjamin, *Critique of violence*.

<sup>32</sup> Beshara, *Freud and said*.

ideology within global capitalism—what we can also call “the destruction of reason” following Lukás (1952/1981).

### A Critique of the Wokeist Ideology

In *The German Ideology*, Marx and Engels define ideology with this powerful statement: “The ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas, i.e. the class which is the ruling material force of society, is at the same time its ruling intellectual force”.<sup>33</sup> Wokeism is currently a ruling idea in the U.S., an idea of the liberal elite, for it is a way of dividing and conquering progressive working-class voters. But, as I said before, wokeism is not only an alienating discourse; it is also an ideological fantasy. We can even call it “the new American dream,” and it works as a liberal fantasy because it is about reinforcing our identity as individual consumers and not as a collective movement. It plays on the narcissism of the American consumer, who disavows the material reality of exploitation and imperialism and desires to see diversity fetishized and represented in the commodity form as an aesthetic token of ‘progress.’ In this sense, woke capitalism is a variation on American exceptionalism. U.S. liberals feel exceptional in their wokeism.

A good example of wokeism is the ADOS (American Descendants of Slavery) or FBA (Foundational Black Americans) groups. Unlike the radicalism of the Black Panther Party or the All-African People’s Revolutionary Party, ADOS and FBA over-identify with American nationalism and liberal capitalism. Consequently, in their aversion to internationalist politics like pan-Africanism, they look down on non-American Africans, particularly when it comes to the charged topic of reparations. So, we must ask ourselves: What is the Real contradiction sutured by the wokeist ideological fantasy? Class struggle. The rallying cry, “Workers of the world, unite!” from the *Communist manifesto*,<sup>34</sup> is crucial to invoke here because, contrary to wokeist nationalism, socialism is about proletarian internationalism. However, there is no proletarian internationalism without unconscious wokeness. The international proletariat must first realize the commonality of their social being as workers before developing the critical consciousness necessary for their international unity as divided subjects of Totality and Exteriority.

### Criticism v. Critique

To move beyond the liberals’ bourgeois criticism of wokeism as a discourse, we first must distinguish between criticism and critique. Citing Reinhard Koselle’s *Critique and Crisis*, Wendy Brown writes, “critique emerges in ancient Athens as the jurisprudential term *krisis*...[which] integrates polis, rupture, tribunal, knowledge, judgment, and repair at the same time that it links subject and object in practice”.<sup>35</sup> As such, the genealogy of critique reveals it as a dialectical methodology.

Brown adds that Marx distinguished “criticism [particularly of religion as illusory or false consciousness], ‘mere criticism’ or ‘critical criticism,’ from critique”.<sup>36</sup> She argues, “This is the move that really secures the conviction that critique is secular in the Western

---

<sup>33</sup> Engels; Marx, *The German Ideology*.

<sup>34</sup> Engels; Marx, *Communist manifesto*.

<sup>35</sup> Asad; Brown; Butler; Mahmood, *Is Critique Secular?*, p. 9, emphasis in original.

<sup>36</sup> Asad; Brown; Butler; Mahmood, *Is critique secular?*, p. 11.

critical theory tradition".<sup>37</sup> Brown continues, "For Marx, then, there was a great difference between criticism of religion as illusory and a *critique* of the *conditions* that produce religious consciousness and that religion can be seen to express".<sup>38</sup>

With Immanuel Kant,<sup>39</sup> who inspired the title for my essay along with Gayatri Spivak,<sup>40</sup> we can also think about the dogmatic metaphysics of wokeism. However, wokeism is far from pure reason, for while it constitutes a priori judgments (e.g., judging Marxism or psychoanalysis based on no experience with the literature), it does not deserve to be considered a form of reasoning. Wokeism is a counter-Enlightenment and postmodernist symptom of Totality. Wokeism is mostly irrelevant in the non-European world; it is very much a Euro-American phenomenon that correlates with the identity crisis of (post)leftism after the supposed end of the Cold War.

Therefore, it is not enough to criticize the discourse of wokeism, which functions as a religious illusion today (cf. McWhorter, 2021), from a liberal bourgeois position. We must also critique the wokeist ideology to "(1) apprehend the real order of things, (2) explain why this real order is not manifest but requires critique to be revealed, and (3) explain what kind of human future is adumbrated in religious illusion".<sup>41</sup> This order of things is Real in a Lacanian sense, too. It is the libidinal order of surplus enjoyment, made possible by the capitalist generation of surplus value. In other words, the kind of enjoyment afforded by the wokeist ideology is sustained by the liberal capitalist order of exploitation. This Real order of things is not manifest because it is the unconscious, the level of the wokeist fantasy, which sutures the enjoyment of the wokeist consumer, who is more interested in aesthetic representations of diversity vis-à-vis the commodity form (i.e., the spectacle) over ethical and political commitments (e.g., intellectual representations). This is precisely what I term faux radicalism. I must share a personal example here to illustrate the material conditions that lead to the performativity of wokeist consciousness and the actualization of its central affect: *ressentiment*. According to Butler, "performativity is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body, understood, in part, as a cultural sustained temporal duration".<sup>42</sup>

### The Personal Is Political?

At this point, I must mention an incident that occurred years ago during a conference on Islamophobia—a topic that I wrote my doctoral dissertation on. After presenting my paper on Islamophobia as a fundamental fantasy, a conference participant was very angry with me during the Q&A for citing the work of Slavoj Žižek. This was in 2016, around the time of the Left Forum controversy, when some post-leftist activists attempted unsuccessfully to deplatform Žižek.

Back then, Žižek was mainly criticized for his published views, particularly for *In These Times*, on the immigration crisis in Europe. Some on the left considered his opinions on immigration to be racist. Since then, Žižek has been criticized for his writings on

---

<sup>37</sup> Asad; Brown; Butler; Mahmood, *Is critique secular?*, p. 11.

<sup>38</sup> Asad; Brown; Butler; Mahmood, *Is critique secular?*, p. 12, emphasis in original.

<sup>39</sup> Kant, *Critique of pure reason*.

<sup>40</sup> Spivak, *A critique of postcolonial reason*.

<sup>41</sup> Asad; Brown; Butler; Mahmood, *Is critique secular?*, p. 12.

<sup>42</sup> Butler, *Gender trouble*, p. 15.

transgender people and the Gaza genocide. I was unsure how to respond during the Q&A since the attack was very emotional and boiled down to a demand that I apologize for citing the master signifier 'Žižek,' which I did not do. In 2017, I wrote my response to the conference participant as a critique of Žižek. My essay was published as a book chapter a year later. The title of the chapter is *Decolonizing Psychoanalysis/Psychoanalyzing Islamophobia*. This research led to my doctoral dissertation and first book.

In short, I did not think that Žižek was or is racist, but I thought that some of his political analyses were sloppy as a function of his Eurocentrism, which he proudly embraces. For example, I thought Islamophobia was under-theorized in his commentaries, even though he wrote excellent accounts of anti-Semitism in a number of his books. This was my first experience with cancel culture, which one scholar defines as "*collective strategies by activists using social pressures to achieve cultural ostracism of targets (someone or something) accused of offensive words or deeds*".<sup>43</sup> I was expected to cancel Žižek; otherwise, the implication was I would be *canceled by association*.

Years later, I would experience similar emotional responses at conferences, particularly when the topic was controversial, such as Ye (formerly Kanye West). I see such affective responses as a function of *wokeism* and do not regard them as decolonial interventions because the latter is a praxis grounded in historical reason. That is not to say that affect is useless or has no place in radical politics. Paulo Freire, for example, conceives of *liberation as an act of love*.<sup>44</sup> However, when I refer to affect, I think of its relationship to transference in particular, which is legitimate in a clinical space, but should not be the basis for how we relate to one another in the social sphere. Transference outside of the clinic is dehumanizing because the Other is reduced to an object, a fantasy-screen for all sorts of projections.

### Parasitic Criticism v. Mutualist Critique

Postmodernity/postcoloniality is a parasitic criticism of modernity/coloniality from within Totality. Transmodernity/decoloniality is a mutualist critique from without—that is, Exteriority. Let us take the works of Enrique Dussel and Aníbal Quijano as two important representatives of decoloniality. They are rigorous scholars in philosophy and sociology, respectively; their decolonial projects aim to negate coloniality and affirm alter-modernity—i.e., non-European modernity, which is exterior to the Totality of Euromodernity. Dussel's concept of transmodernity sublates Euromodernity and stretches it to include alter-modernity. In other words, decoloniality is not a pre-modern fantasy. This essay defends *decolonial thinking* against its destruction by wokeist ideology.

### Wokeness v. Wokeism

For clarification, Michael Karson distinguishes between wokeness and wokeism. According to Karson, "Awareness of unfairness in the treatment of others [i.e., wokeness]...makes the world a better place and us better people".<sup>45</sup> In liberalism, wokeness is translated through an *ethics of equity*, which is realized through Diversity,

---

<sup>43</sup> Norris, *Cancel culture*, p. 148, emphasis in original.

<sup>44</sup> Freire, *Pedagogy of the oppressed*, p. 45.

<sup>45</sup> Karson, *The psychology of "Wokeism"*.

Equity, and Inclusion (DEI) initiatives. The conservative Jungian polemicist Jordan Peterson characterizes such a liberal approach “equality of outcome” and argues instead for what he prefers to call “equality of opportunity”.<sup>46</sup> For him, there is no distinction between liberalism and radicalism; the two political groups are lumped together as “the left”—a mysterious representative of Symbolic authority behind numerous conspiracies in Euro-America that the right is obsessed with. Peterson does not seem to recognize that the leftist Other (like the leftist subject) is lacking.

At a crass level, the rejection of wokeness/wokeism ranges from an aversion toward anti-racism, particularly in the aftermath of the Black Lives Matter (BLM) movement and the 1619 Project, to the gender-critical feminist criticism of (trans)gender ideology. Gender-critical feminism is often considered transphobic and labeled by trans activists as Trans-Exclusionary Radical Feminism (TERF). Aside from the obvious stance of white supremacists against anti-racism, some social justice advocates (e.g., FINKELSTEIN, *I'll burn that bridge when I get to it*) regard the business of anti-racism to be “an extortion racket”,<sup>47</sup> particularly in light of reports about the BLM foundation's accusations of fraud. Adolph Reed Jr.'s critique of anti-racism is more compelling:

The contemporary discourse of 'anti-racism' is focused much more on taxonomy than politics...This view, however, is mistaken. The post-war activism that reached its crescendo in the South as the 'Civil Rights movement' wasn't a movement against a generic 'racism'; it was specifically and explicitly directed toward full citizenship rights for black Americans and against the system of racial segregation that defined a specific regime of explicitly racial subordination in the South.<sup>48</sup>

At a more nuanced level, there is, of course, the now infamous Harper Magazine's “Letter on Justice and Open Debate,” which was published in 2020 and had 153 signatories, a list that most notably included Noam Chomsky.<sup>49</sup> Several authors wrote the letter, but the representative of the group has to be Thomas Chatterton Williams, who regards cancel culture—in an interview for the *New Yorker* (as cited in Chotiner, *Thomas Chatterton Williams on Race, Identity, and “Cancel Culture”*)<sup>50</sup>—as a bad faith and mob-driven practice of rendering folks with normative identities (i.e., straight white men) insecure.

Williams, the son of a southern Black man, is making a liberal argument for free speech (and against the politicization of identities). For Williams, the cancel culture mob exists for the most part on Twitter (X). Similarly, in her resignation letter from the *New York Times*, Bari Weiss blamed the social media platform now owned by tech tycoon Elon Musk:<sup>51</sup> “Twitter [X] is not on the masthead of The New York Times. But Twitter [X] has become its ultimate editor.” Reducing cancel culture to discourses on Twitter (X) does not take into account the material effects of cancel culture on society beyond the Internet or social media specifically. As an educator, my paramount concern is how cancel culture manifests in the classroom and whether it has any relation to critical pedagogy. Williams and Weiss also do not see the fantasmatic dimension of cancel culture, which I am curious about as a radical psychoanalyst committed to ideology critique.

<sup>46</sup> Peterson, *Equity*.

<sup>47</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it*, p. 62.

<sup>48</sup> Reed, *No politics but class politics*, pp. 45-46.

<sup>49</sup> Harper's Magazine, *A Letter on Justice and Open Debate*.

<sup>50</sup> Chotiner, *Thomas Chatterton Williams on Race, Identity, and “Cancel Culture”*.

<sup>51</sup> WEISS, *Resignation letter*.

## A Lacanian Discourse Analysis of Wokeism

Karson (2021) continues, in a way echoing Peterson's (2019) paranoid delusional sentiment, *Equity: When the Left Goes Too Far*: "On the political left, wokeness sometimes drifts into *wokeism*—a system of thought and behavior characterized by intolerance, policing the speech of others, and proving one's own superiority by denouncing others" (emphasis in original). While I find Karson's distinction between wokeness and wokeism helpful, I disagree with his political analysis, which folds liberalism into radicalism.

If anti-woke is the conservative master's discourse, then wokeism is the liberal university's discourse. Wokeness, however, is the hysteric's discourse. For Jacques Lacan, "discourse is bound up with the interests of the subject".<sup>52</sup> See Figure 1 of the Four Discourses and Figure 2 of the Four Subject Positions. *Intellectual hystericization*, according to Lacanian discourse theory, produces critical knowledge (e.g., Marxism and psychoanalysis), or the science of dialectics: the political economy of the social and the libidinal economy of the psychic. Analysis and hysteria are radical (i.e., anticapitalist) positions from which we can scientifically critique ideology. It is no coincidence that Lacan says the following in Seminar XVII: "What is characteristic of the two of them, Freud and Marx, is that they don't bullshit".<sup>53</sup>

Figure 1 - The Four Discourses

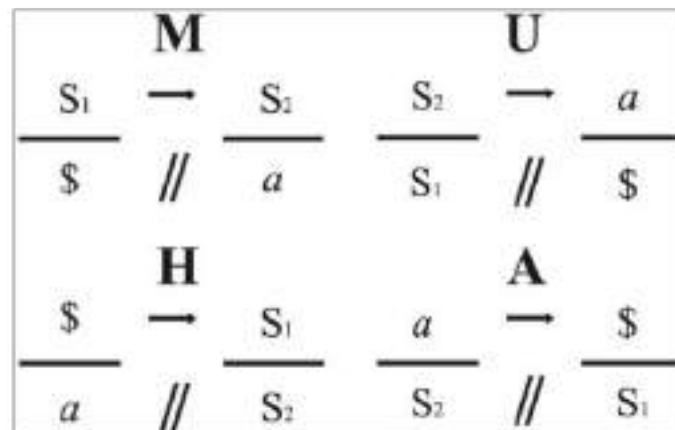
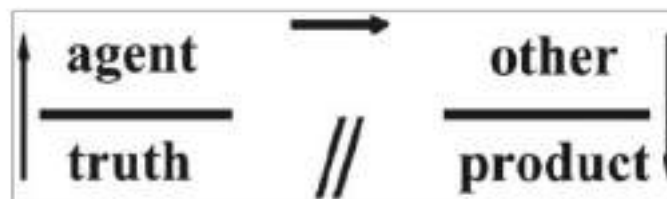


Figure 2 - The Four Subject Positions.



<sup>52</sup> Lacan, *The other side of psychoanalysis*, p. 92.

<sup>53</sup> Lacan, *The other side of psychoanalysis*, p. 71.

On the other hand, the university manufactures the ideology (e.g., wokeism) necessary for sustaining the mastery of global capitalists ( $S_1$ ). After all, culture war is of benefit to the ruling class since it is a distraction from class conflict. Hystericization (\$) is a means (a praxis) but not an end: it is not a substitute for the revolutionary politics of class struggle. In the aftermath of the May 1968 student movement, Lacan famously said, "What you aspire to as revolutionaries is a master. You will get one".<sup>54</sup> This is what happens when *performative* or *affective hystericization* ( $S_2$ ) becomes a political end in itself, as is the case with liberal identity politics, wherein identity is fetishized in the commodity form (a). Lacan's statement is an apt observation on the shift from old leftism to new leftism, predicting the regressive future of post-leftism. According to wokeism, it is considered 'radical' to *affectively hystericize* Freud by performatively canceling him and replacing him with a new charismatic and diverse 'master.' This, of course, assumes that Sigmund Freud himself was European, a question that Edward Said found to be far from straightforward.<sup>55</sup>

Intellectually hystericizing (or critiquing) Freudian psychoanalysis would conversely amount to challenging some of the field's master signifiers (e.g., the phallus), which has been happening a great deal since Freud's time, and that is part of the scientific process (i.e., dialectics). Illustrative examples include *Black Skin, White Masks*,<sup>56</sup> *Psychoanalysis and Feminism*,<sup>57</sup> and *Freudianism: A Marxist Critique*.<sup>58</sup>

Hystericization is a praxis that challenges master signifiers (e.g., capital or the phallus); it is not the business of canceling 'masters' (e.g., Marx or Freud). Affective hystericization conflates Imaginary masters with Symbolic signifiers. Intellectual hystericization critiques master signifiers through sublation; affective hystericization is the negation (disavowal) of 'masters' through cancelation. The postcolonial unreason of liberals is very close to what Žižek terms "cynical reason"<sup>59</sup>—a form of ideological bad faith, which is ultimately aligned with the instrumental reason of global capitalism.

## The Irrational Epistemology of Postcolonial Unreason

By framing the postcolonial unreason of liberal wokeism as an irrationalism, I am invoking Georg Lukács's point about how irrationalism comes about in capitalist society as the bourgeoisie's reactionary answer to material problems that arise from the class struggle.<sup>60</sup> So what is the irrational (or reactionary) epistemology of postcolonial unreason? First, there is Judith Butler's claim "that identity is performatively constituted",<sup>61</sup> which implies not only an identity politics, but also a *performative aesthetics of melancholic identification*. For Butler, identification is "crucial to a notion of performativity that emphasizes the way minority identities are produced and riven at the same time under conditions of domination".<sup>62</sup> In psychoanalysis, identification (with the analyst) is an

<sup>54</sup> Lacan, *The other side of psychoanalysis*, p. 207.

<sup>55</sup> Said, *Freud and the non-European*.

<sup>56</sup> Fanon, *Black skin, white masks*.

<sup>57</sup> Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*.

<sup>58</sup> Voloshinov, *Freudianism*.

<sup>59</sup> Žižek, *The sublime object of ideology*.

<sup>60</sup> Lukács, *The destruction of reason*, p. 9.

<sup>61</sup> Butler, *Gender trouble*, p. 33.

<sup>62</sup> Butler, *Gender trouble*, p. 192.

impediment that must be overcome. In ego psychology, that kind of identification is the goal of therapy. Butler's account of identification aligns with ego psychology's: "it must be possible to enact an identification that displays its phantasmatic structure".<sup>63</sup> Butler finds the Imaginary fantasy of wholeness guaranteed by what she terms "melancholic identification" more compelling than the sense of subjective loss (i.e., unconscious desire) afforded by the Symbolic order of language and law. Butler writes, "The mask [i.e., the performative persona, ego, or being] thus conceals this loss, but preserves (and negates) this loss through its concealment. The mask has a double function which is the double function of melancholy. The mask is taken on through the process of incorporation which is a way of inscribing and then wearing a melancholic identification in and on the body".<sup>64</sup>

Second, this performative aesthetics of melancholic identification is not a view from nowhere, but from a specific standpoint: *the new proletariat*, that is, "marginalized lives" in the words of Sandra Harding.<sup>65</sup> Harding argues, "Hegel was not a slave, though he argued that the master/slave relationship could better be understood from the perspective of slaves' activities. Marx, Engels, and Lukacs were not engaged in the kind of labor that they argued provided the starting point for developing their theories about class society".<sup>66</sup> Class struggle stems from an objective social problem (exploitation) and cannot be reduced to being considered merely the subjective standpoint of the proletariat. A liberated, or classless, society implies the humanization of all, and not the humanization of a select group of people. The proletariat is not a special interest group, they represent the universal category of alienated subjectivity. The psychoanalytic imperative is for us to traverse our Imaginary fantasies, which are alienating us, as opposed to wearing them as performative masks of melancholic identification.

Third, the performative aesthetics of melancholic identification from a marginalized standpoint is translated through affect theory as cultural politics. Sara Ahmed distances herself from Marx's critique of capital to develop her cultural politics of emotion.<sup>67</sup> She writes, "emotions work as a form of capital: affect does not reside positively in the sign or commodity, but is produced as an effect of its circulation. I am using 'the economic' to suggest that objects of emotions circulate or are distributed across a social as well as psychic field".<sup>68</sup> Later in the book, Ahmed notes, "To think of emotions as a cultural politics is to attend to *what comes up*".<sup>69</sup> These are some of the postmodern coordinates of postcolonial unreason's irrational epistemology, which can be contrasted with the historical reason of decolonial thinking, whose rational epistemology is grounded in the critical method of dialectical materialism.

Instead of celebrating the idealism of cultural politics, we ought to critique the materiality of political (and libidinal) economy. Affects do matter, but they cannot not be substitutes for dialogue and critique. They can, however, drive both on our collective quest for truth and justice. Affects are not a stand-in for the Real either because affects are deceiving—anxiety being the only exception. As Lacan notes in Seminar X, anxiety is "*that*

---

<sup>63</sup> Butler, *Gender trouble*, p. 41.

<sup>64</sup> Butler, *Gender trouble*, p. 63.

<sup>65</sup> Harding, *Rethinking standpoint epistemology*.

<sup>66</sup> Harding, *Rethinking standpoint epistemology*, p. 59.

<sup>67</sup> Ahmed, *The cultural politics of emotion*.

<sup>68</sup> Ahmed, *The cultural politics of emotion*, p. 45.

<sup>69</sup> Ahmed, *The cultural politics of emotion*, p. 212, emphasis in original.



which does not deceive".<sup>70</sup> Ahmed is interested in the "the object of feeling",<sup>71</sup> but for Lacan, the object-cause of anxiety is, of course, the object-cause of desire (a)—that bit of the Real, which the subject fantasizes about vis-à-vis the Other.

## From (Post)colonial Unreason to Unconscious Wokeness

Conservatives engage in affective hystericization, too, but foreclosure is their form of negation. Their brand of irrationalism is *colonial unreason*: Bruce Gilley's, *The case for colonialism* being the most concrete example.<sup>72</sup> The outcome of the conservative anti-CRT hysteria is the banning (or foreclosure) of CRT from K-12 school curricula in several Republican states, such as Idaho, Texas, Oklahoma, Iowa, and Tennessee. This is, of course, reminiscent of Nazi book burnings in 1933. "Postcolonial unreason" is a provocative misnomer, a paradox that points to the Real symptom of (post)leftism today: the failure of socialism and the success of colonialism. Decoloniality is embracing and working through this failure via historical reason toward the horizon of transmodernity.

Lacan considered mastery to be the other side of psychoanalysis,<sup>73</sup> which implies that analysts and hysterics (revolutionaries) are both radical or anticapitalist positions from which one can critique the Totality of modernity/coloniality: the apparatus of global capitalism. By apparatus, I mean that global capitalism is not only an oppressive ideology comprising liberal/conservative discourses and fantasies, but also a violent materiality expressed through exploitative means and relations of production. In other words, analysts and analysands are comrades. As such, we may speak of transmodernity/decoloniality as *an unconscious wokeness*—a revolutionary critique of coloniality and anti-modernity. Unconscious wokeness (i.e., decolonial thinking) sublates historical reason: Euromodernity and non-European alterity.

However, Marco Malaguti, a research fellow at the Machiavelli Center, would disagree with me and insist:

Wokeism is therefore configured, in Hegelian terms, as the synthesis of the opposition between liberalism and Marxism, which inherits from the former the individualistic-solipsistic Lockean and Stirnerian utopia of the Subject as an autopoietic entity and builder of itself, and from the other the praxis of superstructural revolution to be implemented with targeted interventions within the structure.<sup>74</sup>

### Criticisms of the Discourse of Wokeism

In my view, leftists (a term I use interchangeably with radicals and socialists) should embrace wokeness—defined as critical consciousness or decolonial thinking. Furthermore, leftists should critique wokeism as the current liberal ideology of global capitalism. Books critical of wokeism on the liberal side include John McWhorter's *Woke*

<sup>70</sup> Lacan, *Anxiety*, p. 116, emphasis in original.

<sup>71</sup> Ahmed, *The cultural politics of emotion*.

<sup>72</sup> Gilley, *The case for colonialism*.

<sup>73</sup> Lacan, *The other side of psychoanalysis*.

<sup>74</sup> Malaguti, *Wokeism, child of the union of Maoism and post-Marxism*.

racism,<sup>75</sup> Norman Finkelstein's *I'll burn that bridge when I get to it!*,<sup>76</sup> and Susan Neiman's *Left is Not woke*.<sup>77</sup>

On the conservative end, there are Helen Pluckrose and James Lindsay's *Cynical Theories*,<sup>78</sup> Alan Dershowitz's *Cancel Culture*,<sup>79</sup> Mark Levin's *American Marxism*,<sup>80</sup> Gad Saad's *The Parasitic Mind*,<sup>81</sup> Christopher Rufo's *America's Cultural Revolution*,<sup>82</sup> and Xi Van Fleet's *Mao's America*.<sup>83</sup> Interestingly, Van Fleet argues, in an interview for Fox News, that "wokeism is...Maoism with American characteristics".<sup>84</sup>

As I will explain later, liberal authors tend to focus on criticizing (as opposed to critiquing) wokeism. Therefore, they fail to see how wokeist ideology is part and parcel of liberalism. In other words, liberal criticism does not go far enough because capitalism is the limit of bourgeois criticism, which is why the class struggle is negated or, more precisely, disavowed in liberal analyses. Furthermore, we can say that liberals are critical of the discourse of wokeism, but their criticism has no material (or economic) basis. This is because liberals are ideologically invested in the fantasy of wokeism; this investment concretizes in the form of false (or alienated) consciousness: "I know very well that wokeism is an ideology, yet nevertheless I am captured by the fantasies of liberal capitalism and will therefore focus my criticism on the discourse of wokeism." The Harper's Letter is a case in point here.

Their conservative counterparts—for the situation can only be described as a *narcissism of minor differences among U.S. capitalists*—lean on the side of rejecting wokeness in toto as a cultural Marxist conspiracy, thereby justifying their anti-Semitism, anti-Blackness, and anti-radicalism. The conservatives' negation of historical and ongoing forms of oppression amounts to the foreclosure of the Other.

It is worth noting that Gad, a Canadian marketing professor with Lebanese Jewish roots, is a former Mossad agent. That is not to say that all conservatives in North America are pro-Israel to the extent of becoming spies, for there are numerous anti-Zionists on the Christian right (e.g., Candace Owens and Nick Fuentes); however, it is fair to characterize anti-woke conservatives as *antisemitic Zionists* since most of them support the state of Israel and its colonial policies against the Palestinians while also believing that wokeness is a Judeo-Bolshevik plot engineered by Frankfurt School scholars since the mid-1930s. Echoing the scholarship of historian Paul Hanebrink, Samuel Moyn writes for the New York Times:

The wider discourse around cultural Marxism today resembles nothing so much as a version of the Judeobolshevik myth updated for a new age. In the years after the Russian Revolution, fantasists took advantage of the fact that many of its instigators were Jewish to suggest that people could save time by equating Judaism and communism—and kill off both with one blow...according to the Judeobolshevik myth, the instigators of communism were the Jews as a whole, not some tiny band of

<sup>75</sup> Mcwhorter, *Woke racism*.

<sup>76</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it!*.

<sup>77</sup> Neiman, *Left is Not woke*.

<sup>78</sup> Lindsay, *Cynical Theories*.

<sup>79</sup> Dershowitz, *Cancel Culture*.

<sup>80</sup> Levin, *American Marxism*.

<sup>81</sup> Saad, *The Parasitic Mind*.

<sup>82</sup> Rufo, *America's Cultural Revolution*.

<sup>83</sup> Fleet, *Mao's America*.

<sup>84</sup> Fleet, 'Wokeism' is Maoism with American characteristics.

thinkers, conniving as a people to bring communist irreligion and revolution worldwide...As in Judeobolshevism, cultural Marxism homogenizes vast groups of shadowy enemies and assigns them a secret design to upend society. As in Judeobolshevism, those supposedly under threat are invited to identify themselves with "the Christian West" and surge in self-defense before it is too late.<sup>85</sup>

In a June 2024 episode of InfoWars, Alex Jones claimed, "*The global banking cartel* [which is often code for the Rothschild family] has used one tried and true process to create wars, rob us of our currency, and eat away at *our substance* [Ripper's "precious bodily fluids"?]. This process of control over the masses is called [drum roll] *the Hegelian dialectic*" (emphasis added). Consequently, right-wing paranoid delusions are not worth considering for scholarly examination since one of the conservatives' main theses for proving the cultural Marxism conspiracy is that *Critical Race Theory (CRT) is nothing but a racial variation on the "cultural Marxism" of the Frankfurt School's Critical Theory*; in Lindsay's words: "Critical Race Theory is race Marxism".<sup>86</sup> In essence, for conservatives, woke is Marxist, Jewish, and Black as opposed to capitalist, Christian, and white. As such, I will focus in this essay on the liberals' bourgeois criticism of wokeist discourse and the radical alternative (the critique of wokeist ideology), which includes publications such as Niles Niemuth, Tom Mackaman, and David North's *The New York Times' 1619 Project*,<sup>87</sup> adrienne maree brown's *We will not cancel us*,<sup>88</sup> and Walter Benn Michaels and Adolph Reed Jr.'s *No politics but class politics*.<sup>89</sup>

### The Personal Is Political: Part Deux

Last year, I was invited to teach a graduate-level course on psychoanalysis at a private institute of higher education on the West Coast. My syllabus included readings from Freud, Fromm, Marcuse, Lacan, Fink, Žižek, Danto, Khan, Gherovici, Webster, and Zupančič. The course was organized around the issues of social justice, ideology critique, and sexual difference to address Marxist and feminist critiques of psychoanalysis as well as relevant topics today, such as racism and sexist oppression.

I suffer from degenerative disk disease and scoliosis, and I traveled to teach this course even though my physical condition was not optimal. I mention this because, as will become apparent, the students were cruel to me, and when I told them about my excruciating back pain, they said, "Maybe that was a sign that you shouldn't have come here." Here I am, a racialized subject from the Global South working at a public institution in the U.S. and the author of a book on *Decolonial Psychoanalysis*, and yet I was treated with so much contempt. So what exactly happened?

The class had around a dozen students. There was tension in the air from the beginning, which was confusing. Still, I later learned from the department chair that rebellions at this institution are common because the students are hysterized by wokeist ideology to be suspicious of 'masters.' Not to mention that the students also pay a hefty sum to attend this institute, which treats them as righteous consumers, wherein the student (customer) is always right. Within the first half an hour of class, one of the students

<sup>85</sup> Moyn, *The alt-right's favorite meme is 100 years old*.

<sup>86</sup> Lindsay, *Race Marxism*, p. 6.

<sup>87</sup> Mackaman; Niemuth; North, *The New York Times' 1619 Project*.

<sup>88</sup> brown, *We will not cancel us*.

<sup>89</sup> Michaels; Reed, *No politics but class politics*.

started crying. This immediately shifted the energy in the room from anxiety to anger. I asked the student why they were crying. Then they said that they had not done the readings and would not do them because they were 'poison' for their body.

The premise of this 'decolonization' metaphor is that Freud, Fromm, and Marcuse are "dead white men," and therefore, psychoanalysis is 'colonial' and 'poisonous.' Psychoanalysis indeed has colonial features, which I and other scholars have critiqued, but to think that the praxis of psychoanalysis is ontologically colonial is irrational. I found the student's attitude fascinating because it was an a priori judgment based on crass ignorance.

When addressing the passion for ignorance, Lacan distinguished between crass and learned ignorance—the latter being the Socratic form: "I know that I do not know." Subsequently, the other students identified with the crying student and turned against me as the enemy (a 'master') since my syllabus caused a student to cry. I realized later from conversations with another instructor that the students at this institute expect group process, and they prefer affective exercises, such as sitting in a circle outside of class to have some sort of metaphysical experience. The students accepted this other instructor after they cried in front of them and became openly vulnerable. As someone who practices psychoanalysis and is an academic, I uphold the boundary between the clinic and the classroom. I was hired to teach a course on psychoanalysis and not to facilitate a group therapy session.

The students refused to learn about psychoanalysis and associated it with evil, and that was the negative transference I had to work with, this projection of evil onto me—the evil of whiteness and patriarchy as master-signifiers. I felt dehumanized as an Egyptian with indigenous roots on my father's side and as a sexual trauma survivor. In other words, I do not identify with either whiteness or patriarchy. Perhaps this is what Finkelstein means when he defines cancel culture "as the turning of a person into a non-person".<sup>90</sup> I was considered a non-person because I was perceived to be contagious, a thing infected with the 'poison' of psychoanalysis. Interestingly, in 1909, Freud referred to psychoanalysis, in conversation with Jung on their way to the U.S., as 'the plague.'

I reiterated to the students that psychoanalysis must be critiqued from a place of love, but to do so, we must engage with the texts. The modernity of psychoanalysis (a dialectical science of the unconscious) must be delinked from its coloniality (e.g., its scientific racism/sexism). After all, one should not throw the baby out with the bathwater. The students felt impatient. They wanted to learn about decolonial psychoanalysis from me, but they were not interested in how I got there, and I kept insisting that we must begin with Freud. I was shocked by the students' anti-intellectualism. This is the sort of faux radicalism that wokeist ideology produces, an irrational attitude invested in liberal capitalism through the surplus enjoyment of spectacular commodities that 'look' or 'feel' radical.

An excellent illustration of the wokeist idealism that underlies the affective death drive of identity politics is the following critique of the *1619 Project*:

The methodology that underlies the 1619 Project is idealist (i.e., it derives social being from thought, rather than the other way around) and, in the most fundamental sense of the word, irrationalist. All of history is to be explained from the existence of a supra-historical emotional impulse. Slavery is viewed and analyzed not as a specific

---

<sup>90</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it*, p. 355.

economically rooted form of the exploitation of labor, but, rather, as the manifestation of white racism. But where does this racism come from? It is embedded, claims Hannah-Jones, in the historical DNA of American "white people." Thus, it must persist independently of any change in political or economic conditions.<sup>91</sup>

At one point, I invoked Marxism, and one student (who is also a yoga instructor) defended capitalism as a system within which individuals can do 'radical' or 'decolonial' things. At another point, I tried to argue that Freud was not 'white,' but Jewish, and I explained the anti-Semitic milieu of Vienna at the time, yet the students did not seem to care about Freud's experience with racism as a racialized subject. Critique involves serious intellectual work. The students' performative refusal of psychoanalysis (as a radical act in and of itself) was completely founded in *ressentiment* vibes. This faux radicalism is what I also call postcolonial unreason.

In her critique of wokeist ideology, Ayishat Akanbi explains the cruelty that results from death-driven affective politics of *ressentiment*:

Wokeness has robbed many a people of compassion and replaced it with moral superiority. Compassion and empathy is paramount to any social movement and to any form of progress. Once you have compassion and empathy you can often see that you have a lot more in common with people than you do apart and it's the system under which we live in that forcefully tries to group us on our differences. What is radical is kindness. What is radical is understanding...wokeness does run the risk sometimes in reducing very complex issues. Wokeness tends to be quite reactionary instead of responsive.<sup>92</sup>

Akanbi uses the word wokeness, but her critique aligns with what I call wokeism in this essay. She refers to "wokeness 2.0" as "the second stage of the anger," wherein "the focus is a lot more inward." This is crucial, particularly since wokeism often manifests as group identification followed by negative transference against the one who must be canceled. For Akanbi, "the root cause as to why [wokeists] act in the ways that [they] act often is insecurity." The projection of insecurity is the source of wokeist dehumanization, wherein the Other is merely a virtual punching bag.

Compare this West Coast experience with my place of work, a public institution in the Southwest dedicated to underserved (i.e., working-class) students, primarily from Indigenous and Hispanic backgrounds. In contrast to the bourgeois students on the West Coast, my students are very curious to learn and work hard to advance themselves. This is because their social being is rooted in the materiality of class struggle as opposed to the ideology of wokeism. Freire drew a parallel between the oppressor-oppressed and teacher-student relationships, not to say that this is a universal (and unchanging) truth inherent to social reality and pedagogy. Rather, his point was that the classroom should not repeat these dehumanizing and oppressive dynamics that exist under global capitalism. Instead, teachers and students can work together dialogically to solve material and ideological problems thereby transform social reality.

<sup>91</sup> Mackaman; Niemuth; North, *The New York Times' 1619 Project*, p. 8.

<sup>92</sup> Akanbi, *The problem with wokeness*.

## Decolonial Thinking v. Postcolonial Unreason

---

Decolonization is not a metaphor, as Tuck and Yang (2012) argue; however, decolonization is a metonym. To metaphorically consider psychoanalysis as a form of 'poison' is not a decolonial position but an irrational one: a tearful student's Imaginary 'poison' garnered empathy, but my Real back pain was ignored; this is an ideological function of idealism being valued over materialism. Decoloniality is rational, for it is not the negation of modernity. That is a gross misreading, which animates Olúfẹ́mi Táíwò's critique of postcolonial unreason in *Against Decolonisation*.<sup>93</sup> Decoloniality sublates modernity, delinks it from coloniality, and integrates Euromodernity with non-European alterity

Decolonization is a metonym because it must displace both coloniality and anti-modernity; it is not supposed to condense modernity with coloniality, which is the error of the wokeist approach. Just as coloniality is the unconscious of modernity, anti-modernity is the unconscious of postmodernity. Decolonization is a move beyond the instrumental reason of modernization and the irrationalism of anti-modernity.

Decolonial thinking embraces historical reason, which is the use of reason in the service of liberation. Psychoanalysis is an important tool for decolonial thinking because its method of interpretation is grounded in reason, especially in the face of the Unconscious. The experience I shared above made me appreciate the Great Books tradition because reading will always be better than not reading. The Eurocentrism of the Great Books must be challenged, which is easy to do by expanding its reading list to include masterpieces of literature from the non-European world. Let us remember that it was the Nazis who burned (or canceled) books that were considered too dangerous to read. Whereas conservatives are banning books that argue the U.S. is inherently racist, liberals (i.e., faux radicals) refuse any book not written according to the guidelines of wokeist ideology. This is postcolonial unreason, which is irrational, faux-radical, and essentially fascist (cf. Wolin, 2004). As such, conservatism and liberalism are two sides of the same capitalist coin; the difference between them is that one side is anti-woke while the other is wokeist. The solution to anti-woke and wokeist irrationalism is wokeness, that is, critical consciousness or decolonial thinking.

### By Way of Conclusion: Wokeness as a Dialectical Materialist Praxis

---

Wokeness, or decolonial thinking, has the potential to be revolutionary. As critical consciousness, wokeness is an awareness of the exploitation that drives capitalist ideology in its liberal and conservative guises. Wokeness also strives to end this distress through dialectical materialism, a liberatory praxis grounded in social justice. Comrades desire a classless society—a libidinal economy not premised on surplus enjoyment or the enjoyment of the few (the bourgeoisie). Wokeness names the possibility of an enjoyment-to-come: the divine enjoyment of the many (the proletariat). Wokeness is dialectical in its

---

<sup>93</sup> Táíwò, *Against decolonization*.

awareness of the interdependent relationship between theory and practice, ideology and materiality, subject and Other, ego and unconscious, etc. Wokeness is material in its traversal of the capitalist fantasy. It is not enough to criticize wokeism as a discourse from a liberal standpoint. A radical critique of wokeist ideology entails traversing the capitalist fantasy of liberalism. Wokeness, as a dialectical materialist praxis, theorizes wokeism while practicing critical consciousness—a revolutionary meta-consciousness of our social being.

### Non-Identity Politics

We must listen to Walter Dignolo's (2007) advice and move from a politics based on identity to *an identity based on politics*. Liberal identity politics can never be radical because it is an Imaginary politics of sameness, essentially a fascist politics grounded in ego identifications. For conservatives, it is MAGA, wherein 'greatness' is a substitute for bourgeois whiteness. For liberals, it is tokenism and rainbow capitalism. So what of the proletariat, regardless of their race and sex? They have been thrown under the bus by liberals and deceived by conservatives. Finkelstein, who has been canceled by the powers that be for his scholarship on Palestine, states it clearly:

The cancel culture of my childhood targeted, in the name of anticommunism, popular leftist movements rooted primarily in class politics. The new cancel culture still targets class politics but this time round in the pseudo-radical name of identity politics...Whereas class politics has historically focused on a massive redistribution of wealth from the haves to the have nots, identity politics focuses on the proportional inclusion of ever-multiplying identities (racial, sexual, etc.) in the uppermost tier of a social structure left largely intact in all its steep gradations. The primary vehicle of this politics is the Democratic Party, the mass base of which was once the white working class, but which is now in transition to becoming an identity-based party, in which identity displaces class as its organizing principle and base constituency.<sup>94</sup>

Non-identity politics is grounded in desire and enjoyment instead of identification. As comrades in solidarity, we would ask ourselves: what do we commonly desire—despite our differences—that would drive our collective enjoyment? Davis (2015) means this by the intersectionality of struggles: comradeship and solidarity. We have different identities, but how do our struggles intersect? Non-identity politics is a democratic and revolutionary politics of difference, wherein the goal is the humanization of all: oppressors and the oppressed—the classless society as a liberated society. Two caveats remain: (1) beware false generosity and (2) beware sub-oppression.

### False Generosity

According to Freire:

Only power that springs from the weakness of the oppressed will be sufficiently strong to free both. Any attempt to "soften" the power of the oppressor in deference to the weakness of the oppressed almost always manifests itself in the form of false generosity; indeed, the attempt never goes beyond this. In order to have the continued opportunity to express their "generosity," the oppressors must perpetuate injustice as

<sup>94</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it*, p. 369.

well. An unjust social order is the permanent fount of this "generosity," which is nourished by death, despair, and poverty.<sup>95</sup>

The above quote can be easily applied to any settler colonial context, whether in Israel or the U.S., wherein Palestinians or Indigenous and Black folks are the oppressed, respectively. The solution to this problem is not to say that the oppressed are morally superior or pure humans and that the oppressors are simply evil. "True solidarity with the oppressed"<sup>96</sup> is possible for Freire. It is a radical act of love. True solidarity "means fighting at [the] side [of the oppressed] to transform the objective reality which has made them these 'beings for another'".<sup>97</sup> The American abolitionist John Brown is a great example of someone who practiced true solidarity with the oppressed.

### Sub-Oppression

The second caveat is the problem of sub-oppression,<sup>98</sup> which results from the oppressed internalizing oppression, thereby becoming sub-oppressors in the Oppression Olympics. For Freire, this results from an undialectical mistake: identification with the oppressor. Our praxis must be more ethically sound than the status quo: socialism is not worth its weight in gold until the contradictions of capitalist exploitation have been traversed. In other words, liberation is not the upside down of oppression. The revolutionary move is not to replace the oppressors in power with the oppressed in power, which is the error of state capitalism under the USSR; rather, what is revolutionary is ending the oppressive system and actualizing a liberatory model of power.

### From Cancel Culture to Sublation Culture

For Finkelstein, "The *woke politics* underpinning cancel culture is a reinvention of what used to be called *political correctness* or p.c."<sup>99</sup> or "political correctness 2.0".<sup>100</sup> Furthermore, Finkelstein adds, "Cancel culture is the civic form of McCarthyism".<sup>101</sup> This is a curious statement in light of the essence of McCarthyism: anti-radicalism.

In her MA thesis on the topic, Loydie Solange Burmah defines cancel culture as "a socio-cultural phenomenon that features diverse, complex communication processes whereby individuals create and assert forms of punitive justice against others whose behaviors, attitudes, characters, etc., are deemed problematic".<sup>102</sup> Burmah relates the concept of cancel culture with wokeism by stating, "Intertwined with authentic objectives of restorative justice (or radical activism) are acts of *performative 'wokeness'* in which individuals capitalize their social media platforms by creating posts meant to provoke user engagement".<sup>103</sup>

---

<sup>95</sup> Freire, *Pedagogy of the oppressed*, p. 44.

<sup>96</sup> Freire, *Pedagogy of the oppressed*, p. 49.

<sup>97</sup> Freire, *Pedagogy of the oppressed*, p. 49.

<sup>98</sup> Freire, *Pedagogy of the oppressed*, p. 45.

<sup>99</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it*, p. 28, emphasis in original.

<sup>100</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it*, p. 60.

<sup>101</sup> Finkelstein, *I'll burn that bridge when I get to it*, p. 60.

<sup>102</sup> Burmah, *The curious cases of cancel culture*, p. 3.

<sup>103</sup> Burmah, *The curious cases of cancel culture*, p. 5, emphasis added.



Performative 'wokeness' is a helpful way of thinking about wokeism, particularly because, as Burmah argues, "it pays to act woke"<sup>104</sup>. She continues, "many individuals are capitalizing on mass engagement to advance their agendas for financial gain and high social status"<sup>105</sup>. So, there is an element of bad faith at work in wokeism, which speaks to the link between the libidinal and political economies of liberal capitalism and the forms of performative and affective enjoyments they afford.

In her critiques of cancel (or call out) culture, adrienne maree brown encourages us to shift our critical consciousness toward community accountability and transformative justice.<sup>106</sup> brown regards cancel culture as socially destructive. For brown, "Call outs elicit both a consistent negative and dismissive energy, and a pleasurable take-down activation, regardless of what the call out is addressing" (p. 12). She continues, "Call outs don't work for addressing misunderstandings, issuing critiques, or resolving contradictions" (p. 30). brown argues that "call outs need to be used specifically for harm and abuse, and within movement spaces they should be deployed as a last option" (p. 34).

The kind of cancel culture I would support would be a *sublation culture*: for example, canceling student debt, canceling U.S. military aid to foreign countries engaged in crimes against humanity, or even negating Freud's false beliefs (e.g., on race) while affirming the truth of the Unconscious. Revolution is not about the cancelation of individuals; it is about the cancelation of a socially unjust system. We all internalize this system, which is why fantasmatic purity is an illusion.

According to brown, the offensive person should participate in "community accountability processes" (p. 34), wherein they can acknowledge any harm they may have caused and authentically apologize for it. In essence, brown is advocating, like Freire, for dialogue. To provide an absurd example, I organized an academic conference in 2019, and one of the participants anxiously asked me on the second day of the gathering to kick out all white attendees and limit the conference to BIPOC (Black, Indigenous, and People of Color) only. Of course, I refused, but this is the sort of irrationalism that masquerades as radicalism. As such, faux radicalism (i.e., liberalism) is wokeism. It pretends to be radical through performative wokeness when it is liberal through and through. Radicals must reject this (post)leftist irrationalism. brown writes, "Transformative justice is relational, it happens at the scale of community" (p. 34).

With Marx and Freire, I would add that transformative justice is dialectical—a negation of the negation—and dialogical—that is, problem-solving. For Freire, the problem to be solved dialogically through critical pedagogy is, of course, *oppression*. For Marx, the negation that must be negated is *exploitation*. In sum, a liberated society is a radical humanistic one free from oppression (exploitation, racism, sexism, etc.). But this freedom entails a dialectical and dialogical praxis, particularly among the oppressed: "to liberate themselves and their oppressors as well"<sup>107</sup>. The oppressed, or the proletariat, are not special. Historical and material conditions determined their social being as oppressed. The key is for them to use their critical consciousness to revolt against the dehumanizing forces of oppression instead of celebrating the diversity of their oppressed social being. To stay woke (and not merely be a wokeist ideologue), we must engage in decolonial thinking as a dialectical materialist praxis whose key features are dialogue, critique, radical humanism, and historical reason.

<sup>104</sup> Burmah, *The curious cases of cancel culture*, p. 52.

<sup>105</sup> Burmah, *The curious cases of cancel culture*, p. 52.

<sup>106</sup> brown, *We will not cancel us*.

<sup>107</sup> Freire, *Pedagogy of the oppressed*, p. 44.

## Referências

- AHMED, Sara . *The cultural politics of emotion*. [S. l.]: Edinburgh University Press, 2004-2014.
- ANON. #AltWoke manifesto. TripleAmpersand Journal (&&&), June 13, 2017. Available at: <https://tripleampersand.org/alt-woke-manifesto/>. Accessed on: Dec. 3, 2024.
- ARENDR, Hannah. Reflections on violence. The New York Review, Feb. 27, 1969. Available at: <https://www.nybooks.com/articles/1969/02/27/a-special-supplement-reflections-on-violence/>. Accessed on: Dec. 3, 2024.
- ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. *Is critique secular?: Blasphemy, injury, and free speech*. Berkeley: The Townsend Center for the Humanities, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Critique of violence. In: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael W. (ed.). *Selected writings*, Volume 1: 1913-1926. London: Harvard University Press, 1921-1996. pp. 236-253.
- BESHARA, Robert K.. Decolonizing Psychoanalysis/Psychoanalyzing Islamophobia. In: Ian Parker; Sabah Siddiqui (ed.), *Islamic psychoanalysis and psychoanalytic Islam: Cultural and clinical dialogues*. New York: Routledge, 2018. pp. 102-117.
- BESHARA, Robert K.. *Freud and said: Contrapuntal psychoanalysis as liberation praxis*. [S. l.]: Palgrave, 2020.
- brown, Adrienne Maree. *We will not cancel us: And other dreams of transformative justice*. [S. l.]: AK Press. 2020.
- BURMAH, L. S. *The curious cases of cancel culture*. 2021. Tese (Master of Arts in Communication Studies) - California State University, San Bernardino, 2021. Available at: <https://scholarworks.lib.csusb.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2440&context=etd>. Accessed on: 3 dec. 2024.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990-1999.
- CHOTINER, Isaac. Thomas Chatterton Williams on Race, Identity, and "Cancel Culture". In: *New Yorker*. [S. l.]: 22 jul. 2020. Available at: <https://www.newyorker.com/news/q-and-a/thomas-chatterton-williams-on-race-identity-and-cancel-culture>. Accessed on: 3 dec. 2024.
- CLARK, Meredith D.. Drag them: A brief etymology of so-called "cancel culture". *Communication and the Public*. [S. l.], v. 5, n. 3/4, pp. 88-92, 2020,. Available at: <https://doi.org/10.1177/2057047320961562>. Accessed on: 3 dec. 2024.
- COLLINS, P. H.. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. [S. l.]: Routledge, 1990-2000.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. The Combahee River Collective statement. In: *BlackPast*. [S. l.], 1977. Available at:

<https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/>. Accessed on: 3 dec. 2024.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, [S. l.], n. 1, pp. 139-167, 1989.

CUTRONE, Chris. *The death of the millennial left: Interventions: 2006-2022*. [S. l.]: Sublation Press, 2023.

DAVIS, Angela Y.; MARTÍNEZ, Elizabeth. Building coalitions of people of color. In: UNIVERSITY OF CALIFORNIA SANTA CRUZ. *Center for Cultural Studies*. 12 may 1993. Available at: <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscripartitions/volume-7/angela-y-davis-elizabeth-martinez/>. Accessed on: 3 dec. 2024.

DAVIS, Angela Y.. *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*. [S. l.]: Haymarket Books, 2015.

DEBORD, Guy. *Society of the spectacle*. [S. l.]: Black & Red, 1967-2018.

DERSHOWITZ, Alan. *Cancel culture: The latest attack on free speech and due process*. [S. l.]: Simon & Schuster, 2020.

ENGELS, Friedrich. *Socialism: Utopian and scientific*. [S. l.]: Foreign Language Press, 1880-2020.

FANON, Frantz. *Black skin, white masks*. [S. l.]: Grove Press, 1952-2008.

FINKELSTEIN, N.. *I'll burn that bridge when I get to it: Heretical thoughts on identity politics, cancel culture and academic freedom*. [S. l.]: Sublation Press, 2023.

FLEET, X. V.. *Mao's America: A survivor's warning*. [S. l.]: Center Street, 2023a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. Trans. M. B. Ramos. [S. l.]: Continuum, 1970-2000.

FUKUYAMA, Francis. "The End of History?" *The National Interest*. *JSTOR*. [S. l.], n. 16, pp. 3-18, 1989. Available at: <http://www.jstor.org/stable/24027184>. Accessed on: 29 Nov. 2024.

GAMBINO, Childish; GÖRANSSON, Ludwig. *Redbone*. [S. l.]: Glassnote, 2016.

GARVEY, Marcus. *Selected writings and speeches of Marcus Garvey*. [S. l.]: Dover, 2004.

GET out. Direção: Peele, J. [S. l.]: Universal Pictures, 2017.

GILLEY, B.. *The case for colonialism*. [S. l.]: New English Review Press, 2023.

HANNAH-JONES, Nikole. Introduction to the "1619 Project". *The New York Times Magazine*, Aug. 18, 2019. Available at: <https://www.nytimes.com/2019/08/14/magazine/1619-introduction.html>. Accessed on: 3 dec. 2024.

HARDING, Sandra. Rethinking standpoint epistemology: What is "strong objectivity"? In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (ed.), *Feminist epistemologies*. New York: Routledge, 1993. pp. 49–82.

HARPER'S MAGAZINE. *A Letter on Justice and Open Debate*, 7 July 2020. Available at: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>. Accessed on: 30 Nov. 2024

HUNTINGTON, Samuel P.. The Clash of Civilizations?. *Foreign Affairs*, v. 72, n. 3, pp. 22–49, summer 1993.

JONES, A.. *You are surrounded by lies*. [S. l.], 20 Jun. 2024. X: @RealAlexJones. Available at: <https://x.com/RealAlexJones/status/1804004063476170904>. Accessed on: 30 Nov. 2024

KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. [S. l.]: Cambridge University Press, 1781–1998.

KARSON, M.. The psychology of "Wokeism". In: *Psychology Today*. [S. l.], 9 Aug. 2021. Available at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/feeling-our-way/202108/the-psychology-wokeism>. Accessed on: 30 Nov. 2024

KING, M. L.. *Where do we go from here: Chaos or community?*. [S. l.]: Beacon Press, 2010.

KOLAKOWSKI, Leszek. The concept of the left. In: OGLESBY, C. (ed.), *The new left reader*. [S. l.]: Grove Press, 1969. pp. 267–290

LACAN, Jacques. *Anxiety*. [S. l.]: Polity, 2014.

LACAN, Jacques. *The other side of psychoanalysis*. [S. l.]: W. W. Norton & Company, 2007.

LENIN, Vladimir. *Imperialism: The highest stage of capitalism*. [S. l.]: Wellred Books, 1917.

LINDSAY, J. A.. *Race Marxism: The truth about critical race theory and praxis*. [S. l.]: Independently published, 2022.

LUKÁCS, G.. *The destruction of reason*. Trans. P. Palmer. [S. l.]: International Library of Social and Political Thought, 1981.

MALAGUTI, Marco. Wokeism, child of the union of Maoism and post-Marxism. *Centro Machiavelli*, 11 dez. 2023. Available at: <https://www.centromachiavelli.com/en/2023/12/11/malaguti-conferenza-wokeismo/>. Accessed on: 30 Nov. 2024

MARCUSE, Herbert. *An essay on liberation*. [S. l.]: Beacon Press, 1969.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *The communist manifesto*. [S. l.]: Marxists Internet Archive, 1848.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick.. *The German ideology*. [S. l.]: Marxists Internet Archive, 1846.

MARX, Karl. *A contribution to the critique of political economy*. [S. l.]: Marxists Internet Archive, 1859.

MCWHORTER, J.. *Woke racism: How a new religion has betrayed Black America*. [S. l.]: Penguin, 2021.

MIGNOLO, Walter D.. Delinking. *Cultural Studies*, [S. l.], v. 21, n. 2-3, pp. 449-514, 2007. Available at: <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>. Accessed on: 30 nov. 2024

MITCHELL, Juliet. *Psychoanalysis and feminism: A radical reassessment of freudian psychoanalysis*. [S. l.]: Basic Books, 1974-2000.

MOYN, S.. The alt-right's favorite meme is 100 years old. *The New York Times*, [S. l.], 13 nov. 2018. Available at: <https://www.nytimes.com/2018/11/13/opinion/cultural-marxism-anti-semitism.html>. Accessed on: 30 nov. 2024

NEIMAN, Susan. *Left is not woke*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2023.

NG, Eve. *Cancel culture: A critical analysis*. [S. l.]: Springer Nature, 2022.

NKRUMAH, Kwame. *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. [S. l.]: Nelson, 1965.

NORRIS, P. Cancel culture: Myth or reality?. *Political Studies*, [S. l.], v. 71, n. 1, pp. 145-174, 11 ago. 2021. Available at: <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>. Accessed on: 30 nov. 2024

NORTH, D.; Mackaman, T.; Niemuth, N.. *The New York Times' 1619 project: A racist falsification of American and world history*. [S. l.]: World Socialist Web Site, 2019.

PETERSON, Jordan. Equity: When the left goes too far. In: PETERSON, Jordan. *Jordanbpeterson*. [S. l.], 15 may 2019. Available at: <https://www.jordanbpeterson.com/blog-posts/equity-when-the-left-goes-too-far/>. Accessed on: 3 dec. 2024

PLUCKROSE, H.; LINDSAY, J. A.. *Cynical theories: How activist scholarship made everything about race, gender, and identity—and why this harms everybody*. [S. l.]: Pitchstone Publishing, 2020.

REED, A.. *No politics but class politics*. Edited by W. B. Michaels. [S. l.]: ERIS, 2022.

RUFO, Christopher F.. *America's Cultural Revolution: How the radical left conquered everything*. [S. l.]: HarperCollins, 2023.

SAAD, Gad. *The parasitic mind: How infectious ideas are killing common sense*. [S. l.]: Simon & Schuster, 2020.

SAID, Edward. *Freud and the non-European*. [S. l.]: Verso, 2003.

SAKAI, J.. *Settlers: The mythology of the white proletariat*. [S. l.]: Morningstar Press, 1983.

SMITH, Barbara (2020, February 10). I helped coin the term 'identity politics'. I'm endorsing Bernie Sanders. *The Guardian*. [S. l.], 10 fev. 2020. Available at: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/10/identity-politics-bernie-sanders-endorsement>. Accessed on: 3 dec. 2024

SPIVAK, G. C.. *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. [S. l.]: Harvard University Press, 1999.

TÁÍWÒ, O. O.. *Elite capture: How the powerful took over identity politics (And everything else)*. [S. l.]: Haymarket Books, 2022.

TÁÍWÒ, O.. *Against decolonisation: Taking African agency seriously*. [S. l.]: Hurst Publishers, 2022.

THE PROBLEM WITH WOKENESS. Ayishat Akanbi. [S. l.: s. n.], 30 oct. 2018. 1 vídeo (4 min). Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=-WimRb2jXs>. Accessed on: Dec. 3, 2024.

TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, [S. l.], v. 1, n.1, pp. 1-40, 2012.

VOLOSHINOV, V.. *Freudianism: A Marxist critique*. [S. l.]: Verso, 1976-2014.

WALLERSTEIN, I. M.. *World-systems analysis: An introduction*. [S. l.]: Duke University Press, 2004.

WEISS, Bari. *Resignation letter*. Bari Weiss, 2020. Available at: <https://www.bariweiss.com/resignation-letter>. Accessed on: 3 dec. 2024.

'Wokeism' is Maoism with American Characteristics. Xi Van Fleet. [S. l.]: Fox News, 1 oct. 2023b. 1 vídeo (3 min). Available at: <https://www.foxnews.com/video/6338194059112>.

ŽIŽEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. [S. l.]: Verso, 1989.

## ABOUT THE AUTHOR

### **Robert K. Beshara**

Robert K. Beshara is the author of *Decolonial Psychoanalysis: Towards Critical Islamophobia Studies* (Routledge, 2019), *Freud and Said: Contrapuntal Psychoanalysis as Liberation Praxis* (Palgrave, 2021), *A Psychoanalytic Biography of Ye: The Legacy of Unconditional Love* (Cambridge Scholars, 2023), and *Transmodern Cinema and Decolonial Film Theory: A Study of Youssef Chahine's al-Masir* (Bloomsbury, 2024). He is also the editor of *A Critical Introduction to Psychology* (Nova, 2019) and *Critical Psychology Praxis: Psychosocial Non-Alignment to Modernity/Coloniality* (Routledge, 2021). Further, he is the translator of Mourad Wahba's (1995) *Fundamentalism and Secularization* (Bloomsbury, 2022). He is the founder of the *Critical Psychology* website: [www.criticalpsychology.org](http://www.criticalpsychology.org). E-mail: [robert.beshara@nmmc.edu](mailto:robert.beshara@nmmc.edu).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: indigenous contemporary art, sacred territories recreated with indigenous symbolism



# CORPO-INÇO COMO CONCEITO DE RESISTÊNCIA: RELAÇÕES ENTRE GÊNERO, PERFORMATIVIDADE E MONSTRUOSIDADE EM BUTLER E PRECIADO

Lethícia Severo  [0009-0008-9019-2785](https://orcid.org/0009-0008-9019-2785)

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Chapecó, SC, Brasil.

## Resumo

As relações entre gênero, performatividade e monstrosidade são exploradas nesse artigo com base nas teorias de Judith Butler e Paul B. Preciado, em articulação com o conceito de *corpo-inço*. O objetivo é investigar como o conceito de monstrosidade, utilizado por Preciado para criticar as normatividades de gênero naturalizadas, se relaciona com o corpo-inço, uma metáfora desenvolvida por Audrian Vinicius Cassanelli Griss para representar corpos que, assim como inço, resistem e sobrevivem em ambientes hostis. A metodologia baseia-se em uma análise crítica das obras, destacando as convergências teóricas entre as propostas de Butler e Preciado aplicadas a um caso paradigmático. Além disso, as reflexões são ampliadas com contribuições de Marcia Tiburi e Monique Wittig, que auxiliam no aprofundamento de aspectos específicos da discussão. Os autores argumentam que o sexo e o gênero são uma construção social e histórica, o que significa que podemos repensar e ressignificar nossas concepções. Desse modo, visamos entender como essas ferramentas teóricas podem contribuir para desvelar e questionar as normas de gênero. As conclusões apontam que o conceito de *corpo-inço* favorece uma compreensão que acolhe diferentes formas de existência marcadas por uma força intrínseca de resistência, tendo em vista sua característica de existência em contextos desafiadores.

## Palavras-chave

Performatividade de gênero, *corpo-inço*, binarismo, estudos de gênero, resistência.

## “CORPO-INÇO” AS A CONCEPT OF RESISTANCE: RELATIONS BETWEEN GENDER, PERFORMATIVITY, AND MONSTROSITY IN BUTLER AND PRECIADO

### Abstract

The relationships between gender, performativity, and monstrosity are explored in this paper based on the theories of Judith Butler and Paul B. Preciado, in conjunction with the concept of “*corpo-inço*”. The objective is to investigate how the concept of monstrosity, used by Preciado to critique naturalized gender normativities, relates to *corpo-inço*, a metaphor developed by Audrian Vinicius Cassanelli Griss to represent bodies that, like weed, resist and survive in hostile environments. The methodology involves a critical analysis of the works, highlighting the theoretical convergences between Butler's and Preciado's proposals applied to a paradigmatic case. Additionally, the reflections are expanded with contributions from Marcia Tiburi and Monique Wittig, which help deepen specific aspects of the discussion. The authors argue that sex and gender are social and historical constructs, which means we can reconsider and resignify our conceptions. Thus, the aim is to understand how these theoretical tools can help unveil gender norms. The findings indicate that the concept of *corpo-inço* favors an understanding that embraces different forms of existence marked by an intrinsic force of resistance, given its characteristic of existing in challenging contexts.

### Keywords

Gender performativity, *corpo-inço*, binarism, gender studies, resistance.

Submetido em: 31/08/2024

Aceito em: 11/12/2024

Como citar: SEVERO, Lethícia. Corpo-inço como conceito de resistência: relações entre gênero, performatividade e monstrosidade em Butler e Preciado. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54326, jul./dez. 2024.



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

## Introdução

---

As discussões sobre gênero estão entrelaçadas de modo complexo com as problemáticas sociais e culturais. Este artigo propõe explorar essas intersecções partindo de uma análise das concepções de gênero, performatividade e monstrosidade, fundamentadas em Judith Butler e Paul B. Preciado, além de dialogar com Monique Wittig e Marcia Tiburi. O objetivo central é investigar como o conceito de "monstrosidade" de Preciado pode ser relacionado com a ideia de *corpo-inço*, desenvolvida pelo artista Audrian Vinicius Cassanelli Griss, admitindo que ambos podem ser compreendidos através da noção de gênero enquanto ato performativo.

Para isso, o artigo está estruturado em três seções principais. Na primeira seção, examinamos as relações entre gênero e atos performativos conforme Judith Butler. A autora argumenta que a performatividade de gênero desmascara a natureza construída das normas de gênero, revelando como essas normas são moldadas por práticas sociais e culturais reiterativas. Além disso, Butler afirma que não apenas o gênero é uma construção, mas também o sexo emerge como resultado de um ato performativo, marcado por interações sociais que naturalizam essa diferenciação. Essa perspectiva se alinha à crítica de Preciado, que também desestabiliza a ideia de uma base biológica imutável para o sexo.

Na segunda seção, abordamos questões de gênero, binarismo e monstrosidade na obra de Paul B. Preciado. Destaca-se sua crítica à naturalização da diferença sexual, argumentando que o regime da diferença sexual não é natural, mas uma construção política e histórica que sustenta uma ordem patriarcal e heterocolonial. Além disso, Preciado denuncia como corpos que não se conformam a essas normas são marginalizados e estigmatizados como monstruosos. Essa análise ajuda a compreender como o regime binário é tanto um dispositivo de exclusão quanto uma ferramenta de opressão.

A terceira seção articula a metáfora da monstrosidade com o conceito de "corpo-inço", desenvolvido por Cassanelli a partir de sua pesquisa em fotografia digital, na qual incorpora os inços como elemento central desde 2011. Inspirando-se nas paisagens da monocultura do oeste catarinense, sua terra natal, Cassanelli utiliza o corpo-inço para ilustrar a resistência e a adaptação dos corpos que desafiam as normas sociais. Como o próprio artista descreve: "Assim surge o corpo-inço no imaginário do artista, que faz de seu corpo um híbrido revelado pela fotografia. Fotografias que pela força visível de seus conteúdos comportam a resistência do meu corpo metamorfoseado nos autorretratos".<sup>1</sup>

Os inços, ou ervas daninhas, são conhecidos por sua presença orgânica e diversidade no cotidiano, adaptando-se e crescendo mesmo em condições adversas. Percebendo a resistência e fácil disseminação dos inços, Audrian utiliza-os na metáfora do corpo-inço para ilustrar como corpos que desafiam as normas binárias e heteronormativas são sistematicamente excluídos e marginalizados. Ao mesmo tempo, o corpo-inço pode simbolizar diversidade, resistência e subversão: "No contexto de minha pesquisa, a arte é entendida como política quando oferece uma visão de mundo que contempla outras vozes que as dos cânones."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 37.

<sup>2</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 41.

Para contextualizar essa discussão, retomamos as bases teóricas levantadas por pensadoras feministas do século XX. Desde as origens do movimento são reivindicadas pautas que envolvem a igualdade de direitos entre homens e mulheres, como a inclusão das mulheres na esfera política, no mercado de trabalho e até o direito de tomar decisões que dizem respeito ao seu próprio corpo. Essas questões são pertinentes pois evidenciam os pressupostos epistemológicos e ontológicos que sustentam a relação de dominação da nossa sociedade, regida por ideais patriarcais e coloniais. Como observa Marcia Tiburi, o patriarcado é um sistema enraizado tanto nas instituições que regem o convívio social, como na nossa cultura.

Em sua base está a ideia sempre repetida de haver uma identidade natural, dois sexos considerados normais, a diferença entre os gêneros, a superioridade masculina, a inferioridade das mulheres e outros pensamentos que soam bem limitados, mas que ainda são seguidos por muita gente.<sup>3</sup>

Mais recentemente, percebeu-se que os feminismos<sup>4</sup> se originaram do pressuposto da divisão de gêneros. Ainda que demandando por condições de igualdade, os movimentos feministas estruturaram suas pautas sob a categoria de "mulher" mantendo o enquadramento de "homens" e "mulheres" que já era naturalizado na sociedade. Desse modo, mesmo que não intencionalmente, o "mito da mulher"<sup>5</sup> foi reforçado. Como nos explica Wittig:

Ao fazer isso, ao admitir que existe uma divisão "natural" entre mulheres e homens, nós naturalizamos a história, nós assumimos que "homens" e "mulheres" sempre existiram e sempre existirão. Não só naturalizamos a história, mas também, conseqüentemente, naturalizamos os fenômenos sociais que expressam nossa opressão, tornando impossível a mudança.<sup>6</sup>

Ainda que cientes dessa conjuntura que impõe um regime de opressão sustentado em categorias,<sup>7</sup> algumas teóricas e teóricos, sob o pretexto de combater as injustiças sociais, insistem em fazê-lo em nome das "mulheres". Monique Wittig, em *Não se nasce mulher*, além de criticar o apego a essa categorização que ignora as individualidades, chama atenção para o fato de que o "mito da mulher" mantém-se vinculado à noção da maternidade compulsória.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Tiburi, *Feminismo em Comum para Todas, Tódes e Todos*, p. 13

<sup>4</sup> Evidentemente, há divergências teóricas entre feministas, tanto que não parece apropriado dizer "o feminismo", mas sim "feminismos", no plural. Nas últimas décadas o movimento se beneficiou da contribuição crítica de pensadoras e pensadores diversos, cada um apresentando suas perspectivas sobre a opressão patriarcal, que não atinge a todos do mesmo modo.

<sup>5</sup> O "mito da mulher" é discutido por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*. Como essa questão não será aprofundada ao longo do artigo, mencionaremos apenas que para Beauvoir as mulheres não nascem como tal, mas que se tornam mulheres ao longo da vida, constituindo-se como o "outro" do homem. O mito envolve uma série de características que fariam parte de uma "essência feminina". Muitas autoras recorrem ao mito para discutir a questão da naturalização do gênero, especialmente quando o mito pode servir para manter as mulheres em uma posição subordinada, fixando papéis de gênero.

<sup>6</sup> Wittig, *Não se nasce mulher*, p. 86.

<sup>7</sup> É importante perceber que as categorias de gênero (mulher e homem) não são as únicas que implicam opressão. Este artigo se detém à análise das opressões de gênero, embora haja ciência de que há outras questões, como as de raça e classe, por exemplo.

<sup>8</sup> Wittig, *Não se nasce mulher*.

Para se constituir como uma "mulher de verdade", além de atender todos os requisitos socialmente impostos, é preciso assumir o seu papel reprodutivo. Essa discussão denuncia como a categoria "mulher" carrega condições com pressupostos patriarcais,<sup>9</sup> com potencial de suprimir as singularidades de indivíduos em nome do ajuste à categoria. Butler também considerou que, ao deixar a discussão binarista como secundária, corremos o risco de reivindicar uma categoria que pode não ser tão representativa como se pressupõe e, a longo prazo, sedimentar ainda mais as normas de gênero.

Além disso, ao destacar o caráter performativo e interacional do sexo<sup>10</sup> e do gênero, Butler e Preciado avançam naquilo que distingue a teoria *queer* das demais teorias feministas (liberais, marxistas, etc.) que frequentemente mantêm o conceito de natureza biológica como ponto de ancoragem de suas análises. Os movimentos feministas negros, latino-americanos e movimentos *queer*<sup>11</sup> tem ganhado espaço ao expor como os feminismos deixam muitas às margens do conceito de "mulher".

Segundo Tiburi, os trabalhos de Butler são ao mesmo tempo uma defesa das mulheres e uma luta para desmontar aquilo que denominamos "mulher"; trata-se, por consequência, de um desmonte da noção de gênero como a conhecemos. "Neste caso, a diferença de Butler com o feminismo que defende, sobretudo, as 'mulheres' é que ela defende, além das mulheres, todos aqueles que não se enquadram nos discursos que invocam a 'natureza' fixa do corpo".<sup>12</sup>

A opressão de gênero não é a única consequência desse paradigma; a reprodução e ocultação dessa pressuposta naturalização do gênero e do sexo estão diretamente vinculadas à heterossexualidade compulsória e à violência contra corpos que não se ajustam à norma binária. Como veremos ao longo das seções, indivíduos que desejam fugir da opressão imbuída em "ser mulher", frequentemente se deparam com um impasse, presos em uma condição sem alternativas. Tentaremos defender, como sugeriu Wittig, que "recusar-se a ser uma mulher, no entanto, não significa que a pessoa tem que se tornar um homem".<sup>13</sup>

A visão crítica das categorias de gênero não deve estar dissociada de uma visão política; como veremos, diferentes aparatos são utilizados para manutenção da condição de opressão do regime binário, e esses atos são fundamentalmente atos políticos, como

---

<sup>9</sup> Por exemplo, supor que ser mulher necessariamente signifique se relacionar sexualmente apenas com homens e cumprir obrigatoriamente seu papel reprodutivo.

<sup>10</sup> Embora reconheçamos os argumentos de Butler que indicam que tanto o gênero quanto o sexo são construções, o enfoque deste artigo recai sobre as relações de gênero enquanto ato performativo. Nesse sentido, mencionamos esses pontos como parte do arcabouço teórico, mas não aprofundamos a discussão sobre a construção do sexo em si. Assim, o objetivo do artigo não é esgotar a radicalidade do feminismo *queer* de Butler (bem como em Preciado), mas sim destacar as implicações performativas do gênero. Por isso, questões relacionadas ao distanciamento teórico de Butler em relação a Beauvoir ou à desconstrução do sexo não estão detalhadamente exploradas neste texto, ainda que reconheçamos sua importância no contexto mais amplo das teorias *queer*.

<sup>11</sup> Autoras como bell hooks, Patricia Hill Collins, Gloria Anzaldúa, Lélia Gonzalez e Audre Lorde têm sido fundamentais para expandir essa discussão, destacando a importância de considerar as interseções de raça, classe, sexualidade e gênero nos contextos locais nos debates feministas.

<sup>12</sup> Tiburi, *Judith Butler*, pp. 5-6.

<sup>13</sup> Wittig, *Não se nasce mulher*, p. 87.

observado por Tiburi, "o excluído é produzido no discurso: seu lugar é o silêncio que, em termos sociais muito concretos, realiza-se na injustiça de não poder existir".<sup>14</sup>

Essa exclusão, baseada na fixação das categorias de gênero e pela naturalização da heteronormatividade, coloca barreiras para formas de existência que escapem ao regime. Nesse ponto, Butler apresenta contribuições fundamentais para a análise, argumentando que o gênero (assim como o sexo) não é uma essência natural ou fixa, mas um ato performativo reiterado, imposto por coerção cotidiana e incessante. Como ela escreve:

O gênero não é passivamente inscrito no corpo, nem tampouco é determinado pela natureza, linguagem, pelo simbólico, ou pela esmagadora história do patriarcado. O gênero é o que é posto, invariavelmente, sob coerção, diariamente e incessantemente, com ansiedade e prazer, mas se este ato contínuo, for confundido como algo natural ou linguisticamente dado, renuncia-se ao poder de expandir o campo cultural corporal através de performances subversivas de diversos tipos.<sup>15</sup>

A partir dessa perspectiva, propõe-se revisitar a ideia de monstruosidade e conectá-la ao conceito de "corpo-inço". Desse modo, o artigo ilustra como as identidades e corpos que não se conformam às normas binárias são sistematicamente excluídos e marginalizados. No entanto, observa-se que esses corpos também simbolizam resistência e subversão. Assim, o artigo destaca como as teorias de Butler e Preciado podem se articular a outros conceitos para questionar e desestabilizar as normas patriarcais, coloniais e heteronormativas.

## 1. Relações entre gênero e atos performativos em Judith Butler

Neste ponto, recorreremos ao artigo *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory*<sup>16</sup> de 1988, onde Butler anuncia o desenvolvimento da concepção de gênero enquanto um ato performativo reiterado e, assim, propõe uma analogia entre gênero e atuação.<sup>17</sup> Essas reflexões evidenciam os pressupostos epistemológicos e ontológicos que sustentam as relações de poder em uma sociedade regida por ideais patriarcais e coloniais, como observou Tiburi,<sup>18</sup> ao descrever o patriarcado como um sistema profundamente enraizado tanto nas instituições quanto na cultura.

Entre os conceitos debatidos, destaca-se o ato performativo, que se origina nos estudos de John L. Austin<sup>19</sup> sobre os atos de fala. Austin buscava inicialmente distinguir sentenças meramente constativas (ou descritivas) daquelas que não descrevem, não

---

<sup>14</sup> Tiburi, *Judith Butler*, p. 6.

<sup>15</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 531, livre tradução.

<sup>16</sup> Este texto foi de certo modo um prelúdio das ideias posteriormente discutidas no reconhecido *Gender trouble* (1990), que até hoje é uma referência para discussões feministas e sobre questões de gênero. O artigo de 88 foi selecionado para a discussão por trazer essas ideias mais especificamente relacionadas à performatividade.

<sup>17</sup> No texto original Butler utiliza as expressões "*performative act*" e "*act*" envolvendo relações de gênero com o teatro, portanto, em alguns momentos a expressão "*act*" pode se referir tanto a ato, como a atuação. Dentro do contexto da discussão, parece razoável considerar em alguns momentos que "atuação" seria uma tradução compatível com a ideia expressa no conceito "*act*".

<sup>18</sup> Tiburi, *Feminismo em Comum para Todas, Tode e Todos*.

<sup>19</sup> Austin, *Quando dizer é fazer*.

relatam, nem constata-se algo e, portanto, não podem ser classificadas como verdadeiras ou falsas. Um enunciado performativo, alternativamente, ao ser proferido, realiza uma ação no mundo, em vez de apenas descrever uma situação.

Austin argumenta que os proferimentos performativos imitam declarações factuais, mas não necessariamente dizem respeito a um estado de coisas, o que impossibilita julgá-los como verdadeiros ou falsos. No entanto, esses proferimentos podem ser avaliados em termos de "felicidade" ou "infelicidade", assim, deve ser avaliada a sua adequação ao contexto e às condições necessárias para o ato ser bem-sucedido.<sup>20</sup>

Um exemplo clássico de ato performativo é a promessa. Quando alguém diz, em um contexto apropriado: "Eu prometo X", essa pessoa não está simplesmente descrevendo algo, mas sim realizando um ato, nesse caso, o ato de prometer. Essa perspectiva de Austin salienta que algumas sentenças não são meramente descritivas, elas possuem uma força que gera efeitos reais na sociedade.

Butler ressignifica o conceito de "performatividade" ao discutir gênero e identidade, apresentando o gênero não como uma categoria natural ou estática – algo que alguém é ou não é –, mas como um processo contínuo de construção. As críticas se dirigem às concepções humanistas e naturalistas que reduzem gênero e sexo a categorias fixas, frequentemente usadas para classificar indivíduos por meio da exclusão. Explorando as relações entre performatividade de gênero e teatro, a noção tradicional de uma identidade de gênero fixa é questionada e complexificada. Segundo Butler:

Neste sentido, gênero de modo algum é uma identidade estável ou um locus de agência a partir do qual procedem vários atos; ao contrário, é uma identidade tenuemente constituída no tempo – uma identidade instituída através de uma repetição estilizada de atos. Além disso, gênero é instituído através da estilização do corpo e, portanto, deve ser entendido como a maneira mundana pela qual gestos corporais, movimentos e encenações de vários tipos constituem a ilusão de um eu (*self*) de gênero permanente.<sup>21</sup>

Mais recentemente, teorias feministas têm questionado os pressupostos naturalistas que vinculam a biologia do corpo ao significado social de ser mulher. Wittig foi incisiva ao afirmar que: "O fracasso do início do feminismo se deve ao fato de que ele só atacou a acusação darwinista de inferioridade feminina, aceitando as bases dessa acusação – a saber, a visão da mulher como 'única'".<sup>22</sup>

Judith Butler, por sua vez, critica tanto as abordagens que tratam o gênero (e o sexo) como dado naturalmente, quanto como uma essência imutável dos indivíduos. Para Butler, como vimos, o gênero é uma identidade construída ao longo do tempo por meio da repetição estilizada de atos de performatividade do corpo, desestabilizando, assim, a ideia de um "eu" de gênero permanente e estável. Sua perspectiva acrescenta à discussão uma análise de como as estruturas de opressão, que naturalizaram e solidificaram tais "identidades de gênero", podem ser ressignificadas e performatizadas de modo que desestabilizem e desmanchem a atual configuração. Como explica Butler:

---

<sup>20</sup> Para uma discussão detalhada, ver AUSTIN, *Quando dizer é fazer*, Cap. 2 – Condições para performativos felizes.

<sup>21</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 519, livre tradução.

<sup>22</sup> Wittig, *Não se nasce mulher*, p. 89.

Significativamente, se o gênero é instituído através de atos que são internamente descontínuos, então a aparência de substância é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização performativa que a audiência social cotidiana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar e a desempenhar no modo de crença.<sup>23</sup>

Assumir que o gênero não é uma expressão da natureza de alguém, mas sim um conjunto de atos realizados de acordo com regras convencionadas que, por meio de repetições, tornam o indivíduo reconhecível perante uma sociedade, que, por sua vez, avaliará se ele se encaixa na categoria x ou y, é central na teoria de Butler. Parte da dificuldade em realizar a discussão desse tema está implicado no que a passagem anterior indica como uma crença. Desmontar a crença básica de que o gênero e o sexo são naturais é fundamental para os estudos de gênero e o feminismo, pois essa crença sustenta múltiplas estratégias de controle que mantêm a configuração social atual.

Para articular esse pensamento, Butler sugere que, contrariamente aos modelos teatrais ou fenomenológicos que tomam o eu genericado como algo que existe antes de suas ações, devemos interpretar os atos constitutivos não apenas como formadores da identidade do indivíduo, mas como os próprios criadores dessa identidade. Esses atos produzem uma ilusão convincente, mais especificamente, tornando a identidade de gênero um objeto de crença. Explica-nos Butler:

O "eu" que é seu corpo é, por necessidade, um modo de incorporar, e o "quê" que ele incorpora são possibilidades [...]. Como uma materialidade organizada intencionalmente, o corpo está sempre incorporando possibilidades tanto condicionadas quanto circunscritas pela convenção histórica. Em outras palavras, o corpo é uma situação histórica, como Beauvoir afirmou, e é uma maneira de fazer, dramatizar e reproduzir uma situação histórica.<sup>24</sup>

Desse modo, a noção de incorporação (*embodiment*) associa-se à ideia de performativo. O corpo não é simplesmente um recipiente onde reunimos uma coleção de atos que protagonizamos e, também, os efeitos de como esses atos são percebidos por outros (os efeitos nessa condição, representam a perlocução, se seguirmos o esquema de Austin). Para Butler, o corpo já é, ele próprio, o resultado material de interações performativas reiteradas.

O performativo, vale lembrar, não é um tipo de enunciado que valoramos como verdadeiro ou falso.<sup>25</sup> Da mesma forma, argumenta Butler,<sup>26</sup> o ato performativo referido pode ser ao mesmo tempo "dramático e não-referencial", ou seja, não correspondente a algo que possamos avaliar como verdadeiro ou falso, com relação a uma referência de homem ou mulher.

Simone de Beauvoir propôs que "mulher" é um conceito histórico, e não um fato biológico, estabelecendo a distinção entre sexo como um fato biológico e gênero seria como uma interpretação cultural dessa suposta facticidade.<sup>27</sup> Butler, no entanto, critica os vestígios dessa base biológica em Beauvoir no que diz respeito ao sexo e, a partir dessa crítica, amplia e reformula sua perspectiva. Nesse sentido, para Butler, ser "feminina" não tem em si nenhum significado além de: ser x é tornar-se x, em que para tal foi necessário

<sup>23</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 520, livre tradução.

<sup>24</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 521, livre tradução.

<sup>25</sup> Austin, *Quando dizer é fazer*.

<sup>26</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, pp. 521-522, livre tradução.

<sup>27</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*.

"materializar-se em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada e fazer isso como um projeto corporal sustentado e repetido".<sup>28</sup> Assim, Butler não apenas revisita o "mito da mulher", mas o radicaliza, demonstrando como tanto o sexo quanto o gênero são construções performativas.

Nisto está implicado que o gênero, além de uma estratégia de sobrevivência social, é um ato performativo que recebe e carrega consigo consequências punitivistas. É uma construção que ao mesmo tempo em que se ergue com base nos *feedbacks* da comunidade, esconde (ou mascara) suas estruturas enquanto uma construção, na tentativa de parecer pertencer a uma paisagem "natural" que, por sua vez, também é artificial.

Uma vez estabelecido que não há uma essência de gênero a ser materializada, nem um ideal universal objetivo que possa servir como um modelo, argumenta-se que o gênero é constituído pelos atos que o performatizam e assim criam uma ideia/experiência de gênero. O argumento de Butler em última análise é de que sem esses atos que performatizam o gênero, não haveria gênero. Como indicado por Butler:

Minha sugestão é que o corpo se torna seu gênero através de uma série de atos que são renovados, revisados e consolidados ao longo do tempo. Do ponto de vista feminista, pode-se tentar reconceber o corpo de gênero como o legado de atos sedimentados, em vez de uma estrutura, essência ou fato predeterminado ou encerrado, seja ele natural, cultural ou linguístico.<sup>29</sup>

Um elemento crucial desse mecanismo é a repetição que desempenha um papel fundamental na assimilação dos significados e papéis de gênero. O gênero é ritualizado e performatizado publicamente, condicionando certos comportamentos sob o risco de sanções ou tabus como consequência. Assim, a performatividade não diz respeito a escolhas ou estratégias individuais – embora a manutenção da estabilidade do gênero binário dependa não apenas do incentivo e do reforço, mas também da repetição reiterada da performatividade individual dos sujeitos –, Butler se interessa exatamente por essa noção de "ato/atuação" que é socialmente compartilhada, historicamente construída e performatizada: "Em outras palavras, os atos pelos quais o gênero é constituído têm semelhanças com os atos performativos em contextos teatrais".<sup>30</sup>

A analogia entre teatro e gênero analisada pela autora ajuda a esclarecer a relação do gênero com os atos performativos. Butler alude que quando alguém performatiza um ato, é como se esse ato não fosse algo novo, mas sim a continuação de algo que já estava em andamento antes mesmo da pessoa "entrar em cena". Nesse sentido, entender o gênero como um ato/atuação é perceber que esse ato já foi ensaiado/encenado inúmeras vezes. Assim como o teatro é composto tanto pelo texto como pela interpretação – o roteiro perpassa os atores, pode ser interpretado de várias maneiras, mas ainda depende dos atores para ganhar vida –, "[...] da mesma forma o corpo generificado atua seu papel em um espaço corpóreo culturalmente restrito e encena interpretações dentro dos limites de diretrizes já existentes".<sup>31</sup>

Butler reconhece que a analogia entre teatro e gênero possui limitações, mas ainda assim sua contribuição é relevante, pois, entre as limitações, destaca-se a

<sup>28</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 522, livre tradução.

<sup>29</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 523, livre tradução.

<sup>30</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 521, livre tradução.

<sup>31</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 526, livre tradução.



dissonância entre as reações observadas no teatro e na vida cotidiana. No contexto da peça de teatro, como sugere Butler, podemos notar que as pessoas têm experiências de admiração, interesse e contentamento à transgressão do gênero, talvez por considerarem que se trata de ficção. Por outro lado, ao se deparar com pessoas não-binárias no banco do ônibus ou na fila do mercado, não é incomum que as pessoas reajam com medo, ódio e violência. Butler<sup>32</sup> afirma que as performances de gênero nesses contextos estão marcadas sobretudo por convenções sociais punitivistas e regulatórias.

Diante disso, percebemos que o gênero não se trata de um papel que expressa ou que disfarça um "eu", nem que este "eu" seja ou não sexualizado. O gênero, segundo Butler, é uma atuação reiterada e compulsória, sendo amplamente construída na repetição (nem sempre refletida) que mantém uma ficção social, porém, é uma imitação sem um original. Os gêneros, portanto, não são nem verdadeiros, nem falsos, nem reais e nem aparentes.

Não obstante, destaca-se: performatizar o gênero incorretamente desencadeia uma série de punições (diretas e indiretas); performatizá-lo corretamente confere confirmação de que realmente há uma identidade de gênero. Assim, vivemos em um mundo que nos força a seguir esse enquadramento estabilizado, binário, polarizado, abreviado. Conforme Butler: "Com efeito, o gênero é forçado a se adequar a um modelo de verdade e falsidade que não apenas contradiz sua própria fluidez performativa, mas também serve a uma política social de regulação e controle de gênero".<sup>33</sup>

Com a análise de Butler, temos uma visão alternativa de como o gênero é performativamente construído e mantido por normas sociais e práticas culturais. Essa abordagem expõe a fragilidade das categorias de gênero e o impacto das expectativas sociais na formação da identidade de gênero. Dando continuidade a essa discussão, passaremos para as contribuições e críticas de Paul B. Preciado e a experiência de Cassanelli, na intenção de mostrar como essa concepção de gênero pode nos indicar caminhos alternativos de resistência.

## 2. Gênero, binarismo e monstrosidade: análise crítica de Preciado

---

A analogia entre gênero e teatro sinaliza que a identidade de gênero é tão facilmente abalada que a sociedade responde rapidamente de forma punitivista e segregacionista ao menor sinal de questionamento do binarismo "essencial". Isso revela, segundo a argumentação de Butler,<sup>34</sup> que em alguma medida estamos socialmente cientes de que o gênero é uma construção socialmente mantida e não uma necessidade ontológica.

Em 2019, Paul B. Preciado proferiu um discurso para o encontro de psicanalistas em Paris, cujo tema era "Mulheres em psicanálise". O texto intitulado *Eu sou o monstro que vos fala*, muito além de um testemunho sobre sua transição, é uma denúncia da violência do regime de diferença sexual<sup>35</sup>; nessa ocasião, Preciado analisa especialmente

---

<sup>32</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 527, livre tradução.

<sup>33</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 528, livre tradução.

<sup>34</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*.

<sup>35</sup> O termo utilizado por Preciado é "*différence sexuelle*", referindo-se à distinção de categorias binárias: "homem" e "mulher".

sobre o papel das teorias e práticas psicanalíticas na patologização de pessoas trans ou não-binárias. Nesta seção, destacam-se alguns pontos debatidos por Preciado para que possamos, em seguida, traçar paralelos com outras experiências que também denunciam os efeitos nocivos do binarismo.

Preciado, pessoa trans não-binária, apresenta-se como um corpo que foi subjugado e privado até mesmo da possibilidade de falar sobre a própria condição pela medicina, psicanálise e psiquiatria. Inicia seu discurso afirmando que não irá utilizar o pressuposto de que a masculinidade e a feminilidade são naturais, e declara: "Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como paciente, mas como cidadão, como seu monstruoso igual".<sup>36</sup>

A trajetória de inquietação, desconforto e não identificação com as normativas de gênero é central em suas reflexões. Ao longo desse percurso, Preciado encontrou nas obras de diversas autoras feministas<sup>37</sup> a ratificação de suas intuições sobre a existência de uma rede política de diferença sexual. Durante este processo de investigação e auto-descobrimto, chega à conclusão de que buscava uma saída, uma saída da jaula que é "ser mulher", onde o caminho seria deixar para trás a feminilidade.

A palavra "saída" é utilizada intencionalmente no discurso para evitar o termo "liberdade", reconhecendo que a saída não é imediata e nem permanente, mas sim um processo continuamente construído. Preciado afirma que "o gênero e a liberdade sexual não podem de forma alguma ser uma distribuição mais justa da violência, nem uma aceitação mais pop da opressão."<sup>38</sup> Para ele, não faz sentido transferir a opressão e a violência de um grupo para outro, assim como não faria sentido sair de uma jaula apenas para entrar em outra. Ele então rejeita a possibilidade de transicionar como homem e opta por assumir-se como não-binário.

A questão é que se assumir como não-binário traz uma série de efeitos. Como comentado na seção anterior, quando o indivíduo não performatiza seu gênero de acordo com o esperado, há uma tendência social de punitivismo. Para Preciado, isso foi percebido como "um processo de descolonização do corpo. [...] No discurso médico e psicológico dominante, o corpo trans é uma colônia".<sup>39</sup>

Para entender o motivo desse tratamento, Preciado retoma como entre 1947 e 1960, Lawson Wilkins, pioneiro da endocrinologia pediátrica, substituiu a noção moderna de "sexo" como uma realidade anatômica pela ideia de "gênero", entendendo-o tecnicamente como uma possibilidade de produzir a diferença sexual, lançando assim um novo paradigma. Nesse período, o conceito de transexualidade moderna também surgiu.

Apesar de perceber a diversidade de corpos, a medicina desse período preferiu adaptar os corpos às normas binárias existentes. A psicanálise freudiana e lacaniana, seguindo a tendência, contribuíram para patologizar a transexualidade, junto com o uso problemático do termo "transexual" por figuras como David Oliver Cauldwell, Harry Benjamin e Robert Stoller.

---

<sup>36</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 281.

<sup>37</sup> Preciado (2019) cita diversas autoras, dentre estas estão: Monique Wittig, Virginia Wolf, Annemarie Schwarzenbach, Guy Hocquenghem, Londa Schiebinger, Donna Haraway, Gayle Rubin e Judith Butler.

<sup>38</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 288.

<sup>39</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 297.

Antes de avançar, é importante recordarmos que “Antes do século XIX, a ‘mulher’ não existia nem anatomicamente nem politicamente como uma subjetividade soberana [...] Não havia mulheres. Havia mães em potencial”.<sup>40</sup> Neste paradigma, surge uma epistemologia baseada em um sistema de oposições que ganhou força com avanços médicos e obstétricos durante os séculos XVIII e XIX, que reforçam um determinismo biológico. De modo similar, Wittig também contribuiu com críticas à heteronormatividade compulsória, alegando que ser lésbica não é mera recusa do papel de gênero, é também a recusa ao poder político, social e econômico do homem: “A recusa em se tornar (ou continuar) heterossexual sempre significou recusar a se tornar um homem ou uma mulher, conscientemente ou não”.<sup>41</sup>

Segundo a análise de Preciado, ficou estabelecido, com base em discursos médicos e jurídicos, um modo particular, um modelo monossexual e hierárquico de experienciar a realidade por meio da linguagem, além de um conjunto de instituições que normatizam os processos de produção e reprodução social, e com isso, criou-se uma resistência em admitir que sexo e gênero não são lineares.

Ao relatar suas experiências pessoais, Preciado ressalta a violência do regime de diferença sexual, especialmente como o reconhecimento pela comunidade é marcante em sua transição. A mudança em sua voz, por exemplo, fez com que fosse mais facilmente reconhecido como homem. Esse exemplo ilustra a valorização social do gênero no que diz respeito à estruturação patriarcal da sociedade que valoriza, sobretudo, os homens.

Para mais, a dinâmica de reconhecimento e sua posterior classificação em identidades não ocorre de maneira igualitária. Preciado sublinha que: “Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear a própria posição de identidade como universal”.<sup>42</sup> A crítica recai especificamente sobre o fato de que homens brancos, héteros e cis tendem a acreditar que não possuem uma identidade, apenas os “outros” é que precisam de identidade; Preciado questiona essa inconsistência argumentando que ou todos têm uma identidade, ou ninguém a tem.

É interessante perceber que a identidade, nesse sentido, adquire um caráter prescritivo, coercitivo e arbitrário. Segundo o regime patriarco-colonial, ser “homem” ou ser “mulher” implica em seguir certas convenções, gostar de certas coisas e certas pessoas, agir com tais e tais modos. Aqueles que não se encaixarem nessas condições serão reconhecidos como aberrações, nos termos do autor, *monstros* que estão fora dessa suposta natureza humana.

A crítica de Preciado aos psicanalistas<sup>43</sup> destaca que os principais conceitos psicanalíticos não têm sentido fora do contexto da epistemologia da diferença sexual. Ele argumenta que recorrer aos textos de Freud ou Lacan sem o senso crítico e historicamente situado é endossar a epistemologia patriarcal da diferença sexual. Essa

---

<sup>40</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, pp. 307–308.

<sup>41</sup> Wittig, *Não se nasce mulher*, p. 88.

<sup>42</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 293.

<sup>43</sup> A crítica de Preciado pode ser ampliada para abranger uma série de grupos e instituições que perpetuam a epistemologia patriarcal da diferença sexual, reforçando a opressão de gênero sob o argumento de que essa diferença é algo naturalmente dado. Entre esses estão as instituições médicas, religiosas, o discurso jurídico e legislativo, os sistemas educacionais, a comunicação midiática, pesquisadores, bem como movimentos feministas essencialistas ou radicais (TERFs), entre outros.

postura da psicanálise seria equivalente a “[...] navegar pelo universo com um mapa geocêntrico ptolomaico, negando a mudança climática ou afirmando que a Terra é plana”.<sup>44</sup>

Com isso, Preciado sugere que não devemos assumir que sabemos o que significa ser “homem” ou “mulher”, pois, se assim o fizermos, diante de alguém diferente dessas pré-concepções, estamos mais propensos a considerar outrem como monstruoso. Explica-nos Preciado: “Tudo o que é terrível e assustador sobre a transexualidade não está no processo de transição em si, mas na forma como os limites entre os sexos punem e ameaçam matar qualquer um que tente cruzá-los”.<sup>45</sup> Além disso, destaca-se sua crítica ao pensamento que pressupõe a transição como um mimetismo, entre ser homem e ser mulher; ser trans não é imitar nada, pois, como argumentado por Butler, não há um original a ser imitado.

### 3. Da Monstrosidade ao Corpo-inço

Em seu discurso, Preciado indica que essa epistemologia binária está em crise<sup>46</sup>, tanto por conta dos dados científicos que tornou a divisão entre homem/mulher no mínimo conflituosa, como por pressões políticas e culturais que têm surgido. Diante das identidades que não se encaixam nessas normas binárias, vistas como abjetas ou impossíveis, destaca-se a exclusão sistemática de certas formas de existência de gênero. Pensando nisso, propõe-se relacionar a ideia de monstrosidade, como caracterizada por Preciado, ao conceito de “corpo-inço”, tematizado pelas fotografias do artista Audrian Vinicius Cassanelli Griss.

É importante esclarecer que, nesse contexto, o uso do termo “monstro” refere-se às pessoas que não se encaixam nas categorias discretas de gênero, ou seja, às pessoas que não performatizam atos que reiteram o binarismo e a heterossexualidade compulsória. Preciado emprega o termo de maneira crítica e se coloca como um monstro ao utilizar esse substantivo metaforicamente; seu objetivo é sensibilizar a audiência.<sup>47</sup> Nesse aspecto, o discurso evoca a ideia de que ser trans ou não binário é visto como algo anormal, que provoca medo e repulsa no paradigma binário da diferença sexual.

A metáfora do monstro é apropriada por Preciado e levada ironicamente ao limite para denunciar as violências e opressões que recaem sobre corpos considerados monstruosos. Essas violências, de acordo com seus apontamentos, estão fundamentadas numa epistemologia da diferença sexual que exclui da (pressuposta) natureza humana quem não corresponde à ideia de gênero como algo natural ou biológico e, assim, à pressuposta linearidade entre sexo, gênero e desejo. Com vista aos efeitos nocivos dessa estrutura, Preciado afirma que prefere estar fora do binarismo, para ele é melhor ser um monstro do que se conformar à prisão do gênero:

---

<sup>44</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 328.

<sup>45</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 301.

<sup>46</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 304.

<sup>47</sup> Preciado traz outras metáforas durante o discurso, mencionando o texto de Kafka (*Um relatório para uma academia*, 1917), sobre um macaco que aprende a linguagem humana e que se esquece de seu passado, torna-se alcoólatra e transforma-se em humano. Esses elementos metafóricos junto aos argumentos apresentados na seção anterior, levam-nos a perceber que a monstrosidade é apropriada por Preciado e utilizada com certa ironia para criticar, naquela ocasião, a sociedade psicanalítica.

Os traços que a vida passada deixou em minha memória tornaram-se cada vez mais complexos e conectados, formando uma massa de forças vivas, de modo que há apenas seis anos atrás eu era *simplesmente* uma mulher e agora me tornei *simplesmente* um homem. Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher, porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo.<sup>48</sup>

Embora a figura do monstro levante pontos importantes, uma inquietação permanece. “Monstro” também traz consigo a imagem de uma criatura mítica, sobrenatural, solitária, deformada, assustadora, e frequentemente derrotada em algum ponto da narrativa. Pode ser que essa metáfora seja suficiente para passar a mensagem de Preciado, mas, concebo que nesse ponto, o conceito de “corpo-inço” torna-se relevante, oferecendo uma metáfora mais abrangente para resistências cotidianas.

Com o conceito de “corpo-inço” podemos recorrer a uma visão mais realista e resiliente. Audrian Cassanelli, em sua exposição “O filho da soja”, utiliza o inço — ou erva daninha — para representar corpos (como plantas) que resistem e sobrevivem em ambientes hostis, onde são indesejados e vivem nas margens. Seu trabalho está profundamente permeado pelo contexto local: “A região do oeste catarinense, grande produtora de grãos onde os inços nas lavouras de Xanxerê-SC fazem brotar ideias que permitem estabelecer uma relação simbólica com outras formas de existência que a arte permite abordar com pertinência”.<sup>49</sup> O corpo-inço, assim como a arte de Cassanelli, simboliza a força de quem insiste em existir em lugares onde sua presença é vista como uma ameaça, um estorvo.

O artista explora sua própria identidade na obra, posicionando-se simultaneamente como sujeito e objeto, manifestando-se como um corpo-inço<sup>50</sup> que resiste às normas opressivas da heteronormatividade em um contexto rural conservador. Como afirma Cassanelli: “Existir como não-heterossexual em uma cidade do interior é ser visto como um inço, como uma peste”.<sup>51</sup>

A exposição mencionada foi apresentada entre 2022 e 2023 em uma galeria em Florianópolis, onde o artista realizou entrevistas e recebeu visitantes como parte do circuito artístico. No entanto, ao trazer a exposição para Concórdia, seu trabalho enfrentou censura. A galeria exibiu a mostra a portas fechadas, alterou a classificação indicativa para 16 anos e permitiu a entrada apenas de visitantes agendados e acompanhados por profissionais do local. Essas medidas foram tomadas sem consulta prévia ao artista.

Em *Onde houver monocultura que eu seja inço*, Audrian se questiona sobre o que poderia haver de tão inconveniente em seu trabalho para ser recebido com normalidade em um local, mas cerceado em outro, ao ponto de os visitantes só poderem ver as obras sob supervisão: “Quão daninhas eram as ideias que poderiam brotar do encontro de minhas obras e as pessoas daquela cidade?”<sup>52</sup> Refletindo sobre o caso e o contexto local, ele nos fornece uma possível resposta:

<sup>48</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 296.

<sup>49</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 37.

<sup>50</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*.

<sup>51</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 37.

<sup>52</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 43.

Aqui no oeste catarinense há muito tempo se planta um tipo de ideia, mais daninha que qualquer tipo de mato que tenha brotado no mundo, ideias daquelas que envenenam mais que glifosato entranhado na terra, que pouco a pouco vão deixando quem tem contato com elas achando que só existe uma forma única de ser no mundo. Quem muito se alimenta desse tipo de ideia acaba por acreditar que ou se é soja ou não se deve ser nada.<sup>53</sup>

Cassanelli descreve essa reação como uma expressão do conservadorismo que permeia a região, onde ideias enraizadas limitam a aceitação de corpos que fogem ao padrão binário da heteronormatividade. Usando a metáfora dos inços, ele compara essas ideias a uma praga perversa que envenena o ambiente e a mente com a crença de que há uma única forma de ser no mundo. Além disso, comenta que essa hostilidade do ambiente acaba gerando um efeito em cadeia, desencorajando artistas a tocarem em questões sensíveis e suprimindo formas de expressão das existências distintas do paradigma vigente.<sup>54</sup>

O corpo-inço, na concepção de Cassanelli, é a incorporação do inço: são corpos indesejados porque estão fora das expectativas da performatividade heteronormativa de gênero, e como resposta às repressões sociais, o corpo-inço não apenas resiste, mas prospera/prolifera nas margens ou cantos não monitorados. Diferente do monstro, que evoca solidão e repulsa, o corpo-inço alude a algo cotidiano, comum e até mesmo orgânico que tem uma força própria e é capaz de resistir a adversidades inimagináveis: "Rasgando o cinza do asfalto, se alastrando pelos terrenos baldios, infestando as plantações de grãos e encontrando em mentes inquietas lugar para fincar raízes profundas".<sup>55</sup>

É importante retomar um ponto que atravessa as três seções: nota-se que medidas reacionárias são tomadas para isolar esses *corpos-inços*, motivadas pela suspeita de que a ordem binária hetero-cis-patriarcal está sendo desafiada. Audrian<sup>56</sup> relata que, em uma segunda oportunidade no município de Concórdia, seu trabalho enfrentou situação semelhante, desta vez em outro espaço. A exposição foi montada em uma galeria de vidro no centro da cidade, mas, no dia seguinte, observou-se que as portas e paredes de vidro da galeria estavam cobertas por cortinas pretas fechadas.



Figura 1: Exterior da galeria exibindo a exposição "O filho da soja".  
Fonte: CASSANELLI, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 45.

<sup>53</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 44.

<sup>54</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*.

<sup>55</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 44.

<sup>56</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*.

Como pode ser observado na imagem, a exposição ocorreu literalmente por baixo dos panos. A classificação de idade também foi alterada para maiores de 16 anos. A repetição dos fatos não é coincidência; segundo Cassanelli, o conservadorismo e o colonialismo abominam a possibilidade de perder espaço nas monoculturas para aqueles que não estão encaixados nas categorias vigentes, os *corpos-inços*. O fato dos inços existirem nas margens do campo de soja já é suficiente para suscitar reações violentas ou violências institucionalizadas desse tipo.

Butler, ao analisar gênero e teatro, sugere que a linha divisória entre realidade e encenação é mantida para proteger as suposições ontológicas sobre o gênero. Quando assistimos a uma peça, tendemos a pensar que é apenas uma encenação — um “faz de conta” — e assim dissociamos a cena da realidade. No entanto, Butler complementa que: “por causa dessa distinção, pode-se manter o senso de realidade frente ao desafio temporário às nossas suposições ontológicas existentes sobre arranjos de gênero [...]”.<sup>57</sup>

Esse pensamento poderia ser expandido para outras expressões artísticas além do teatro? Considerando as questões debatidas até aqui, parece razoável que sim. Embora Butler conceba diferenças entre a performatividade — entendida como um ato reiterativo e normativo, mais complexo e não necessariamente refletido — e a performance artística, que é delimitada temporal e espacialmente e frequentemente intencional, a arte pode ser vista como um espaço fronteiro. Nesse espaço, normas de gênero são desafiadas e reconfiguradas, seja por meio de performances ou pela própria performatividade. Cassanelli explora essa dimensão da arte ao afirmar que:

A arte é inço quando estabelece um diálogo com o mundo ao redor, onde cada obra pode levar o espectador a explorar diferentes camadas de significado, enriquecendo e questionando a compreensão, bem como suas percepções acerca dos temas abordados. Em casos como esses, os artistas são agentes que geram tensionamentos na forma que a sociedade compreende as questões da vida. Essas existências daninhas, a dos artistas que se debruçam sobre questões sociais ou políticas, quando encontram monoculturas, podem sofrer ataques, tal qual os inços que brotam em meio a soja. Mas não há *Roundup* no mundo que mate uma peste consciente de sua força.<sup>58</sup>

Quando a distinção entre aparência e realidade é desafiada, quando se propõe romper ou borrar essa linha, o patriarcado-colonialismo reage, temendo a revelação de que o gênero é, na verdade, uma (auto)ficção regulatória. Essa reação não surge de uma ameaça objetiva de destruição eminente do gênero ou da moralidade, como argumentam os defensores do binarismo, mas sim da possibilidade de expor o gênero como uma construção regulatória, como sugerem tanto Butler quanto Preciado. Conforme Butler:

A distinção entre expressão e performatividade é bastante crucial, pois se os atributos e atos de gênero, as várias maneiras pelas quais um corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há uma identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira seria revelada como uma ficção regulatória.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 527, livre tradução.

<sup>58</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 42.

<sup>59</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, p. 528, livre tradução.

Sob tal perspectiva, não há nada de monstruoso em não performatizar a feminilidade ou masculinidade. Se a "realidade" do gênero é performativa, como argumenta Butler, isto quer dizer que o gênero só é real à medida que é performatizado. Preciado ratifica essa ideia quando diz que fazer sua transição foi mais fácil do que ir para a escola por longos anos, mais fácil que viver num casamento monogâmico, mais fácil que gestar e dar à luz.<sup>60</sup> Em outras palavras, transicionar, assim como ter relações não-heterossexuais, são parte das atividades humanas, algo que deveria ser visto como comum e não como extraordinariamente monstruoso.

Considerando a convergência dos autores nesse contexto, percebe-se como pontuado por Cassanelli, que "O silêncio acaba por reforçar estereótipos sobre a diversidade de gênero e sexualidade".<sup>61</sup> Por isso, é crucial reiterar que "[...] Não é a transexualidade que é assustadora e perigosa, mas o regime da diferença sexual",<sup>62</sup> e assim reconhecer que em todos os cantos há diversidade e esforços de resistência. Ao reconhecer e valorizar o corpo-inço, fomentamos a desestabilização das categorias normativas que sustentam estereótipos excludentes, abrindo caminho para a normalização de diversas formas de expressão e existência humana. É um passo pequeno, mas importante para perceber nossos arredores e dismantelar as normas e estruturas que perpetuam a marginalização e a opressão das diversidades.

## Conclusão

---

Com base nas ferramentas teóricas de Butler, Preciado e Cassanelli, assim como de Wittig e Tiburi, compreendemos que as normas de gênero são construídas e, portanto, podem ser desafiadas. Butler sugere que os atos performativos que constituem o gênero partilham semelhanças com as performances no contexto teatral<sup>63</sup>. Esse entendimento nos permite desmontar as identidades de gênero "essencialistas" que oprimem singularidades humanas que não se encaixam no binarismo convencional. Tiburi<sup>64</sup> reforça essa ideia ao destacar que o feminismo de Butler promove a desmontagem de identidades opressoras.

As relações de performatividade e teatralidade do gênero propostas por Butler fornecem um apoio teórico significativo para entender como a performatividade de gênero se incorpora de maneira restritiva na sociedade. Ao examinar os apontamentos do artista Audrian Cassanelli Griss, exemplificamos como essas questões estão presentes em nossa realidade. Em uma sociedade conservadora e patriarco-colonial, até mesmo expressões artísticas que desafiam o esquema binário da heteronormatividade são censuradas e isoladas. De modo análogo, as expressões artísticas e os corpos são forçados a permanecer em um "enredo" que, segundo Butler, apenas imita os papéis já estabelecidos, de modo que qualquer performatividade que exceda esses limites sofrerá consequências.

---

<sup>60</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*.

<sup>61</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 44.

<sup>62</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 301.

<sup>63</sup> Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*.

<sup>64</sup> Tiburi, *Feminismo em Comum para Todas, Tódes e Todos*.



Butler alerta que, quando os teóricos assumem a diferença sexual como pressuposto necessário, estão perpetuando uma visão perversa por disfarçar e retificá-la como fundadora da sociedade, ignorando que essa diferença é, na verdade, constituída e continuamente moldada por meio de atos performativos. Preciado complementa essa crítica ao afirmar que o regime da diferença sexual não é natural, mas uma epistemologia política e histórica que performatiza uma ordem patriarcal e heterocolonial.<sup>65</sup> Este regime cria uma visão de mundo que marginaliza corpos que não se conformam às suas normas, atribuindo a estes um estigma de monstruosidade.

A partir dessa análise, reconhecemos que a exclusão sistemática de certas formas de existência de gênero, vistas como abjetas, é produzida discursivamente e sustentada pela matriz binária e heteronormativa. Butler observa que quanto mais nos agarramos a uma definição de "mulher" (baseada na diferença de gênero) em prol de sua libertação, mais profundamente acorrentadas à heteronormatividade nos tornamos. Monique Wittig,<sup>66</sup> ao discutir a materialidade do sujeito feminino, argumenta que problemas frequentemente considerados subjetivos, individuais ou privados são, na verdade, questões sociais e de classe. Ela afirma que a sexualidade (especificamente a feminina para as lésbicas) não é uma expressão individual e subjetiva, mas uma instituição social de violência. A crítica de Butler e a ideia de resignificação e subversão performativa abrem caminho para uma desconstrução organizada<sup>67</sup> das identidades opressoras e uma reconstrução que desafia, inclusive, o binarismo.

Além disso, como mostramos em nosso artigo, o relato de Cassanelli ilustra como a arte pode ser ato de resistência. A censura que sua exposição sofreu em Concórdia é um exemplo claro de como a sociedade tenta silenciar e isolar os "corpos-inços" — aqueles que desafiam o esquema de gênero em suas performatizações e performances. Apesar disso, esses corpos continuam a existir e resistir, questionando e desafiando as normas que os marginalizam. Cassanelli expõe essa violência institucional ao revelar como a repressão de corpos não conformes é uma manifestação desse sistema social opressor. "É porque existem cortes, é porque experiencio essa condição que a resistência torna-se um estímulo para buscar brechas que só a arte oferece para que meu corpo-inço expresse o desejo de resistir".<sup>68</sup>

Portanto, é crucial desafiar essa epistemologia e explorar novas formas de existência, como sugere o conceito de "corpo-inço" de Audrian Cassanelli Griss. Esse conceito nos ajuda a entender a dinâmica de rejeição e resistência, oferecendo uma linguagem de reconfiguração que descolonize, desidentifique e desbinarize nossas concepções de gênero e sexualidade. Preciado prevê que a epistemologia da diferença sexual dará lugar a uma nova epistemologia, a uma "epistemologia do corpo humano vivo"<sup>69</sup> nos próximos 10 a 20 anos. Movimentos coletivos como o corpo-inço, junto a outras formas de manifestação artística, política e teórica, são evidências de que estamos caminhando em direção a esse novo paradigma, onde a resistência e a subversão desempenham papéis centrais.

---

<sup>65</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 305.

<sup>66</sup> Wittig, *Não se nasce mulher*.

<sup>67</sup> Tiburi, *Feminismo em Comum para Todas, Todes e Todos*, p. 5.

<sup>68</sup> Cassanelli, *Onde houver monocultura que eu seja inço*, p. 38.

<sup>69</sup> Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala*, p. 304.

## Referências

---

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. 2. ed. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul, 1990.

BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, Maryland, v. 40, n. 4, pp. 519-531, dez. 1988. DOI: <https://doi.org/10.2307/3207893>. Acesso em: 22 maio 2024.

GRISS, Audrian Vinicius Cassanelli. Onde Houver Monocultura Que Eu Seja Inço. *Anais do 15º Ciclo de Investigações Ppgav/Udesc – Territórios*, Florianópolis, v. 4, n/a, pp. 36-46, 2024. Disponível em: <https://www.udesc.br/ceart/cicloppgav/xvciclodeinvestigacoes>. Acesso em: 24 maio 2024.

PRECIADO, Paul. Eu sou o monstro que vos fala. Trad. Sara Wagner York. *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, v. 22, n. 1, pp. 278-331, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/petfilo.v22i1.88248>. Acesso em: 10 abr. 2024.

TIBURI, Marcia. *Feminismo em Comum para Todas, Todes e Todos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

TIBURI, Marcia. Judith Butler: feminismo como provocação. *Revista Cult*. São Paulo, 05 nov. 2013, p. 1-7. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/judith-butler-feminismo-como-provocacao/>. Acesso em: 22 maio 2024.

WITTIG, Monique. *Não se nasce mulher*. Trad. Léa Sússekind Viveiros de Castro. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa. *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. pp. 85-94.

## **SOBRE A AUTORA**

### **Lethícia Severo**

Mestranda em Filosofia (PPGFIL - UFFS), atua como bolsista e pesquisa sobre o discurso de ódio e nomes injuriosos no contexto da comunicação virtual. Possui interesse em filosofia da linguagem, epistemologia e filosofia feminista. *E-mail:* [lethicia.severo@gmail.com](mailto:lethicia.severo@gmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: indigenous contemporary art, ancestral mythology, visual shamanism, non human

# IUSFEMINISMO Y SUBVERSIÓN LEGAL: EL DERECHO AL MAL COMO RESPUESTA AL PATRIARCADO NORMATIVO

Maria Isabel Puente Gallegos  [0000-0002-4949-211X](https://orcid.org/0000-0002-4949-211X)  
Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnologías e Innovación (SECIHTI), México

## Resumen

A través de sus múltiples ramas, el derecho reproduce diversos sistemas de opresión, como lo es el sistema patriarcal, a fin de mantener los privilegios masculinos de cada espacio y tiempo. En este sentido, los feminismos jurídicos han cobrado relevancia en la defensa y crítica a este patriarcado legal, que como consecuencia han modificado los cuerpos normativos actuales, con el fin de integrar demandas feministas que respondan a problemas coyunturales específicos. Aunque estos feminismos jurídicos han realizado cambios importantes en favor de la igualdad de género, en este texto se plantea que existen aún actos más justos que aquellos por los que ruega el iusfeminismo. Una de estas prerrogativas es la desobediencia femenina a la ley como forma de liberación, bajo la prerrogativa del derecho al mal. En este texto nos avocaremos en derecho a la propiedad en México.

El aspecto metodológico de la presente propuesta es de corte cualitativo estrictamente documental. Su naturaleza es descriptiva, analítica y comparativa en relación con el binomio de procesos sociales y legales, en el cual se incluyen epistemologías iusfeministas. Entre los hallazgos es posible y más factible la desobediencia de la ley, que la obediencia misma.

## Palabras-clave

Derecho al mal, iusfeminismo, justicia, patriarcado.

## IUSFEMINISM AND LEGAL SUBVERSION: THE RIGHT TO EVIL AS A RESPONSE TO NORMATIVE PATRIARCHY

### Abstract

Through its multiple branches, the law reproduces various systems of oppression such as the patriarchal system, in order to maintain the masculine privileges of each space and time. In this sense, legal feminisms have gained relevance in the defense and critique of this legal patriarchy, which as a consequence have modified the current normative bodies, to integrate feminist demands that respond to specific conjunctural problems. Although these legal feminisms have made important changes in favor of gender equality, this text argues that there are still fairer acts than those for which iusfeminism prays. One of these prerogatives is female disobedience to the law as a form of liberation, under the prerogative of the right to evil. In this text we will focus on the right to property in Mexico.

The methodological aspect of this proposal is qualitative, strictly documentary. Its nature is descriptive, analytical, and comparative in relation to the binomial of social and legal processes, in which feminist epistemologies are included. Among the findings, disobedience of the law is possible and more feasible than obedience itself.

### Keywords

Right to evil, iusfeminism, justice, patriarchy.

Submetido em: 20/08/2024

Aceito em: 25/11/2024

Como citar: GALLEGOS, Maria Isabel Puente. Iusfeminismo y subversión legal: el derecho al mal como respuesta al patriarcado normativo. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54079, jul./dez. 2024.



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

## Introducción

---

Actualmente, existen 195 Estados soberanos en todo el mundo; no hay un solo espacio terrestre, marítimo o espacial que no pertenezca a algún Estado. Esto significa que, de manera inexorable, las mujeres están obligadas a vivir bajo las leyes de las oligarquías imperantes en estos territorios. El porcentaje global de mujeres en posiciones de gobierno solo confirma la excepción a la regla: la androcracia. Si bien incluir a las mujeres en espacios de poder y toma de decisiones ha permitido integrar experiencias femeninas en estas prácticas, el objetivo es ir más allá de cualquier nacionalismo metodológico que perpetúe los privilegios de algunas oligarquías sobre otras. A lo largo de la historia de la humanidad, la voluntad de las minorías ha prevalecido sobre la de las mayorías. Sin embargo, esto no implica que las mujeres pertenecientes a las oligarquías deban tomar el poder político, ya que ello únicamente significaría la liberación de unas pocas mujeres mientras se perpetúa la subordinación general.<sup>1</sup>

En América Latina y el Caribe, solo el 18% de la tierra está en manos de mujeres. Además, en promedio, únicamente el 18% de las explotaciones agrícolas en la región son administradas por mujeres, quienes reciben apenas el 10% de los créditos y el 5% de la asistencia técnica para el sector. Esto las coloca en una desventaja significativa frente a los hombres. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura,<sup>2</sup> las mujeres propietarias de tierras alcanzan el 27% en Paraguay, el 20% en Nicaragua y el 14% en Honduras. Por otro lado, el informe *Ella alimenta al mundo*,<sup>3</sup> señala que, en países como Bolivia, Colombia, Guatemala, El Salvador y Honduras, siete de cada diez mujeres rurales tienen acceso a tierras para producir alimentos; sin embargo, solo tres de cada diez son propietarias, lo que implica que su fuerza laboral enriquece principalmente a hombres agricultores y a empresas transnacionales.

En México, la desigualdad en la propiedad de la tierra también es evidente. Solo el 25.9% de quienes poseen certificados parcelarios que las acreditan como ejidatarias o comuneras son mujeres. Esto también afecta su oportunidad de presidir a los órganos que toman decisiones sobre la organización y uso de la tierra. Sin embargo, de los 14,600 ejidos y comunidades con órganos representativos, solo el 7.4% estaban presididos por mujeres en 2019. Este patrón de desigualdad varía entre las entidades federativas: en Yucatán, solo el 2.2% de las presidencias estaban a cargo de mujeres, mientras que en la Ciudad de México, el porcentaje alcanzaba el 20%.<sup>4</sup>

En cuanto a la vivienda, la situación no es más alentadora. Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía,<sup>5</sup> las mujeres en México son propietarias del 35% de las viviendas. Esto contrasta con la población total: de los 129 millones de habitantes en el país, hay 67,540,634 mujeres y 61,973,390 hombres. A pesar de haber más mujeres, el porcentaje de propiedad de tierras y viviendas no es proporcional entre los géneros. En Yucatán, el acceso de las mujeres a tierras es del 10% y el acceso a viviendas es solo del 2.2%, en comparación con la Ciudad de México, donde las mujeres poseen el 20% de las tierras y el 35% de las viviendas.

---

<sup>1</sup> Bottici, Chiara. *Manifiesto Anarcafeminista*. p. 21-31

<sup>2</sup> ONU. *FAO aboga por mayor acceso de las mujeres a la tierra en América Latina y el Caribe*, s/p.

<sup>3</sup> CARE, *Ella alimenta al mundo*, s/p.

<sup>4</sup> INMUJERES, *Las mujeres y el acceso desigual a la propiedad de la tierra en México*, s/p.

<sup>5</sup> INEGI, *Estadísticas a propósito del Día Internacional de la mujer*, s/p.

La Declaración Universal de Derechos Humanos<sup>6</sup> establece en su artículo 17 que toda persona tiene derecho a la propiedad, tanto individual como colectiva, y que nadie será privado arbitrariamente de ella. Asimismo, la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing<sup>7</sup> aboga por reformas normativas y administrativas que garanticen a las mujeres acceso pleno y equitativo a recursos económicos, incluyendo la herencia, la posesión de tierras y otras propiedades, así como el acceso al crédito, recursos naturales y tecnologías apropiadas. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2030,<sup>8</sup> también destacan en su primer objetivo la necesidad de garantizar que hombres y mujeres, en particular los más pobres y vulnerables, tengan los mismos derechos a recursos económicos, incluida la propiedad y el control de tierras y otros bienes.

A pesar de estos compromisos normativos, las leyes no siempre reflejan las demandas sociales, ni en el pasado ni en el presente. El feudalismo y los latifundios beneficiaron a las oligarquías de sus épocas, y hoy en día, el acceso desigual a la tierra y la propiedad sigue sin explicarse completamente sin un enfoque de género.

Por último, de acuerdo con investigaciones del Banco de México, las mujeres poseen tasas de incumplimiento de pago menores a comparación de los hombres bajo condiciones de financiamiento iguales. No obstante, ellas pagan costos de financiamiento mayores y obtienen montos de crédito más bajos, lo que sugiere que las mujeres podrían estar siendo percibidas como acreditadas con un mayor riesgo de crédito del que tienen. En un contexto de incertidumbre macro financiera, en el que las percepciones de riesgo se vuelven más importantes. Por ello, es relevante evaluar el comportamiento de dichas brechas. Los resultados sugieren que, en un entorno incierto, las brechas de género empeoran en cuanto a la probabilidad de obtener refinanciamiento, al monto de crédito otorgado y a los costos de financiamiento. Estos resultados podrían estar relacionados con varios factores, como que las mujeres suelen poseer menos activos que puedan usarse como garantía, tienen menos historial crediticio y han tenido menos tiempo para construir relaciones de confianza con sus bancos. Así mismo, no habría que descartar que las mujeres en ocasiones se autoexcluyen del mercado de crédito, debido a una mayor aversión al riesgo o porque, conscientes de la existencia de sesgos de género, anticipan rechazos en sus solicitudes de crédito o condiciones de financiamiento menos favorables.<sup>9</sup>

Por los datos antes expuestos, es evidente que en México aún estamos lejos de materializar el acceso pleno a la propiedad para las mujeres. Es importante cuestionar cuál puede ser la precondition para que las mujeres en México ejerzan este derecho. Este texto analiza, en un primer momento, algunas de las causas de esta desigualdad en la distribución de tierras y posteriormente explora, desde la perspectiva del *derecho al mal*, qué tipos de desobediencia jurídica y de género podrían ser necesarios para reivindicar los derechos de las mujeres.

En consecuencia, se plantea la necesidad de redistribuir la riqueza y el acceso a la tierra, una cuestión que puede abordarse desde distintas teorías de la justicia. Si todas las personas son formalmente libres, ya que el sistema jurídico promueve la idea de libertad legal para ejercer el derecho a la propiedad, ¿por qué las mujeres, ni formal ni materialmente, son dueñas de las tierras? Incluso en una proporción más equitativa Y, sobre todo, ¿qué acciones se pueden emprender para que las mujeres sean propietarias de las tierras y las viviendas?

<sup>6</sup> Naciones Unidas, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, s/p.

<sup>7</sup> ONU-Mujeres, *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*, s/p.

<sup>8</sup> Naciones Unidas, *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, s/p.

<sup>9</sup> Banxico, *Brecha de género en el crédito*, pp. 5-8.

## Metodología

El aspecto metodológico de la presente propuesta es de corte cualitativo estrictamente documental. Su naturaleza es descriptiva, analítica y comparativa en relación con el binomio de procesos sociales y legales, en el cual se incluyen epistemologías iusfeministas.

En este estudio no se pretende construir sobre el conocimiento preexistente, ya que dichos abordajes epistemológicos tienen rasgos estructurales, sistemáticos, jerárquicos y dicotómicos que originariamente excluyeron a las mujeres como categoría, y como sujetos dignos de ser estudiados e incluso de crear conocimiento.<sup>10</sup>

Lo que la investigadora pretende en este texto, es explicar cómo los feminismos son teorías de la justicia para las mujeres que, aplicadas al ámbito legal, sirven para redistribuir riqueza y desdibujar injusticias. No obstante, existe un acto más justo por sí mismo y sin la intermediación del paternalismo del Estado, que es la desobediencia de la ley, es decir, la prerrogativa a ejercer el derecho al mal. Lo anterior en el entendido de romper los roles de género y la desobediencia a la norma jurídica patriarcal.<sup>11</sup>

La estructura del presente es: introducción, metodología, hallazgos, conclusiones, propuestas y referencias.

## 1. De la injusticia de género

Para comenzar, es importante colocar una primera aseveración que hace Byung-Chul Han<sup>12</sup> respecto a, poder, pues compara los conceptos de Nietzsche y Hegel. El primer autor enuncia que el poder es la imposición de las formas propias mediante la vulneración o el sometimiento, con el fin de reproducirse a través de terceros. Desde esta perspectiva, se puede comprender cómo el ejercicio del poder, desde una lógica patriarcal, explica que las dinámicas de distribución de la tierra privilegien el paso de propiedades mayoritariamente de varones a varones herederos.

Por otro lado, la perspectiva del poder más adecuada para este análisis es la planteada por Hegel, quien lo define como la capacidad de recobrar a sí mismo a pesar del otro. A partir de esta noción, se entiende que, para las mujeres, la falta de propiedad no implica simplemente la ausencia de posesiones materiales, sino de poder, precondition necesaria de libertad y autonomía. Esto condiciona su supervivencia, que depende en mayor o menor medida de los recursos y propiedades de terceros, limitando la posibilidad de llevar una vida plena. La ausencia de tierras y poder también las hace más vulnerables a ser objeto de violencia económica y patrimonial, supeditadas a quienes ostentan privilegios de clase, género y otros factores.

Para muchas mujeres, militar en los feminismos implica, en mayor o menor medida, ejercer este poder como una capacidad de recobrar a sí mismas. Por ejemplo, diariamente, las mujeres se empoderan al ejercer derechos como el acceso a la educación, el trabajo, el sufragio, y la decisión sobre sus cuerpos y su estado civil. Sin

<sup>10</sup> Harding, *The feminist standpoint theory reader*. p. 81.

<sup>11</sup> Gallegos, ¿Es posible construir una teoría de la justicia feminista?, p. 606.

<sup>12</sup> Han, *Sobre el poder*, pp. 90-95.



embargo, las cifras oficiales muestran que aún falta mucho para garantizar el derecho pleno y equitativo a la vivienda.

Desde esta perspectiva, el empoderamiento de las mujeres no busca establecer una supremacía de géneros. Como señala Lagarde,<sup>13</sup> lograr la autosuficiencia en función de las necesidades propias, vinculada a la interdependencia equitativa entre todos los sujetos sociales. El problema radica en que la dependencia tradicional de las mujeres no ha sido una interdependencia justa, sino una subordinación vital, cuestionada y transformada por los feminismos, cuyas teorías y prácticas políticas y jurídicas buscan evidenciar y erradicar la opresión que afecta a las mujeres, promoviendo una sociedad más justa y equitativa.

Para comprender y reparar la injusticia de género en el acceso a la vivienda, es necesario abordar tanto la estructura económica capitalista como los roles de género, que asignan a las mujeres la responsabilidad del trabajo doméstico y reproductivo no remunerado, limitando su acceso a recursos y propiedades. Esta división, profundamente enraizada, ha perpetuado desigualdades en las normas jurídicas, que históricamente ignoraron la posibilidad de que las dinámicas sociales entre géneros pudieran cambiar.<sup>14</sup>

Nancy Fraser argumenta que el patriarcado capitalista constituye una estructura económica que genera formas específicas de injusticia distributiva de género, como la explotación, la marginación económica y la privación. En este marco, el género actúa como una diferenciación similar a la de clase social, enraizada en las estructuras económicas. La justicia de género, según Fraser, requiere transformar la economía para eliminar la división de género tanto en el trabajo remunerado como en el no remunerado, aspirando a una sociedad en la que el género no sea un factor estructural de desigualdad.<sup>15</sup>

Además de la dimensión económica, es crucial examinar el género y la ética patriarcal. Tradicionalmente, la ética ha servido como un código moral que separa lo bueno de lo malo. Sin embargo, desde los feminismos, se cuestiona esta ética tradicional, que históricamente ha reflejado una visión androcentrista, clasificando a las mujeres como "buenas" o "malas" según se ajusten o no a normas de género jerárquicas y dicotómicas. Este doble estándar refuerza la opresión y limita la autonomía femenina, haciendo necesaria una ética que reconozca y promueva la liberación de las mujeres.

Foucault sostiene que las libertades no están garantizadas por las instituciones y leyes, sino que deben ejercerse activamente.<sup>16</sup> En este sentido, Arendt afirma que la única garantía de la libertad es la libertad misma.<sup>17</sup> Desde esta perspectiva, ejercer la desobediencia a leyes y normas de género que perpetúan desigualdades puede entenderse como un acto ético y de liberación.

Finalmente, si bien la ética clásica podría considerar contradictorio proponer el ejercicio del "derecho al mal" como una forma de justicia, los feminismos legitiman esta prerrogativa al evidenciar las desigualdades estructurales que afectan a las mujeres, como el limitado acceso a la tierra y la vivienda. En este marco, la desobediencia puede considerarse un acto de justicia, en tanto busca restaurar la dignidad humana y garantizar la igualdad de derechos.

---

<sup>13</sup> Lagarde, *Para mis socias de la vida*, p. 30.

<sup>14</sup> Federici, *El patriarcado del salario*, p. 31.

<sup>15</sup> Fraser, *De la distribución al reconocimiento*, pp. 87-89.

<sup>16</sup> Foucault, *The Foucault reader*. p. 245

<sup>17</sup> Arendt, *La libertad de ser libres*. p. 15

Es importante examinar que el patriarcado ha entrelazado redes de opresión que como causa última tienen la dominación femenina, por lo que la existencia de dichas violencias termina siendo factores explicativos que alejan a las mujeres de gozar de su derecho a la vivienda.

Por ejemplo, existen estudios<sup>18</sup> que por décadas han examinado los círculos de violencias en mujeres niñas y adolescentes expuestas a la violencia doméstica. Ello implica que a temprana edad se vean forzadas a abandonar sus hogares a fin de escapar de la violencia que sufren. Lo anterior, genera que ellas busquen refugio en las calles, prostíbulos, anexos o en tutelares de menores. Lo anterior, además de dejarlas sin un techo, les genera una serie de disparidades y desventajas estructurales que las hace verse forzadas a cometer conductas criminales o criminalizadas para poder sobrevivir, llegando eventualmente a prisión.

De forma paralela, existen estudios<sup>19</sup> que muestran que entre 20 y 40% por ciento de las personas que viven en situación de calle pertenecen a la comunidad LGBTIQ+, y que más del 80% por ciento de ellas, fueron expulsados de sus hogares o huyeron para cuidar su integridad. Es importante señalar que dicha comunidad, derivado de la discriminación que padecen, no solo se les dificulta acceder a la vivienda, sino además habitar en esos espacios.

Desde una perspectiva de clase, Adela Cortina<sup>20</sup> enuncia que la pobreza económica es involuntaria y que existen causas naturales y sociales que a la altura del siglo XXI no hemos podido erradicar, pues el pobre, en cada caso, es quien no resulta rentable. Lo anterior genera relaciones asimétricas que culminan en *aporofobia*, que es miedo al pobre. Dicha conducta debe ser considerada como delito, no obstante, la pobreza es la que resulta ser estigmatizada.

Es pertinente recalcar que Butler,<sup>21</sup> afirma que existe una forma correcta de citar la ley que produce las identidades aceptadas y una forma que permite que los sujetos excluidos encarnen en la ley conduce a una infracción legal y social. Por ello, muchas veces la identidad de los sujetos se adquiere a través de la repetición de la ley heteronormativa, la cual prohíbe lo que no se adecua a las imposiciones hegemónicas.

Esto explicaría por qué precisamente las mujeres y minorías suelen estar excluidas contra su voluntad, de gozar de su Derecho Humano a la vivienda.

## 2. De la factibilidad de la desobediencia de la ley frente a la inconveniencia de su obediencia

---

Existen cifras oficiales que reflejan cómo las mujeres carecen de acceso proporcional a la tierra y la vivienda en comparación con los varones. Los factores explicativos de este fenómeno pueden ser diversos y obedecen a múltiples causas hipotéticas. Una de ellas es que, tradicionalmente y durante siglos, los varones han

---

<sup>18</sup> Chesney-Lind; Pasko, *The female offender*, p. 29

<sup>19</sup> Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. La población LGBTIQ+ enfrenta dificultades para ejercer su derecho a la vivienda. Publicado en *PUEC UNAM*, s/p.

<sup>20</sup> Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre*. 2017. pp. 142-144

<sup>21</sup> Butler, *El género en disputa*, p. 17.

asumido la carga principal de la manutención familiar. Desde una lógica patriarcal, esto justificaba que ellos fueran los principales herederos de tierras y viviendas.

Asimismo, es importante recordar que el acceso a la educación y al trabajo remunerado han sido históricamente factores determinantes de los ingresos y recursos propios. Las mujeres, al carecer de estas oportunidades, han enfrentado mayores dificultades para acceder a la propiedad privada, especialmente de viviendas y tierras. Por último, los roles de género también contribuyen al problema, ya que, tradicionalmente, a las mujeres se les ha relegado a labores no remuneradas, como el cuidado de enfermos, infancias y personas mayores, además de ser responsables de cumplir con la totalidad de tareas domésticas que sostienen el trabajo obrero.<sup>22</sup>

En el primer supuesto, para corregir de forma lógico-jurídica esta situación, sería necesario reformar las leyes civiles y notariales, de manera que las herencias se distribuyeran equitativamente entre hombres y mujeres. Sin embargo, ¿qué implicaría esto? Movimientos sociales desde diversas trincheras esenciales para impulsar este cambio. No obstante, los resultados podrían tardar años en reflejarse en las normativas y en la sociedad. Además, hay que recordar que las fronteras de lo legal y lo ilegal son cambiantes; y suele haber retrocesos en los derechos de las mujeres, como actualmente sucede en Afganistán.<sup>23</sup>

Respecto al acceso a la educación, es relevante señalar que, aunque la primera universidad del mundo fue fundada por Fátima al-Fihri en 859, Universidad de Al Qarawiyyin, Marruecos.<sup>24</sup> En México transcurrieron más de tres siglos desde la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México (1551) para que Margarita Chorné Salazar se convirtiera en 1886 en la primera mujer titulada como odontóloga en el país y en América Latina.<sup>25</sup> Un año más tarde, Matilde Montoya sería la primera médica graduada, no sin antes enfrentarse con autoridades universitarias, desobedeciendo mandatos legales que solo facultaban a los varones para titularse. Este hecho histórico, aunque significativo, evidencia un avance lento y un retraso de siglos que no puede esperar a que las mujeres sigan rompiendo barreras patriarcales utilizando las herramientas del mismo sistema que las oprime.<sup>26</sup>

Históricamente, nos encontramos con mujeres que abrieron brechas de género gracias a la virtud de la desobediencia. Desde la literatura religiosa antigua como Eva, quien desobedeció un Dios que prohibía el saber a las mujeres. Malala Yousafzai se opuso a las restricciones de Talibán desobedeciendo sus mandatos que restringían a las mujeres y niñas a ejercer su derecho a la educación.<sup>27</sup> Leona Vicario fue encarcelada por sus ideas críticas periodísticas y por conspirar por la independencia de México,<sup>28</sup> Marielle Franco quien sería asesinada presuntamente por sus ideas feministas en beneficio de las mujeres.<sup>29</sup>

Si bien este texto sugiere las bondades de la desobediencia feminista, existe el riesgo del doble castigo asociado a romper roles de género y al patriarcado normativo. En

<sup>22</sup> Federici, *El patriarcado del salario*. p. 34.

<sup>23</sup> Amnistía Internacional, *10 restricciones impuestas a las mujeres en Afganistán bajo el régimen Talibán*.

<sup>24</sup> Redacción Bbc Mundo, *Dónde nació la primera universidad y qué tuvo que ver una mujer en su creación*, s/p.

<sup>25</sup> UNAM, *Cronología Histórica de la UNAM*, s/p.

<sup>26</sup> Gallegos, *Claves para comprender y erradicar la violencia de género en los Centros Públicos del CONAHCYT*, p. 17.

<sup>27</sup> Organización de las Naciones Unidas, *Malala Yousafzai*.

<sup>28</sup> Gobierno de México, *Conoce más acerca de Leona Vicario*.

<sup>29</sup> Deutsche Welle, *Marielle Franco*.

nuestros sistemas legales clásicos penales, las mujeres suelen ser juzgadas de forma más rigurosa que los hombres por los mismos delitos. Muchas de ellas delinquen bajo presión de sus parejas, enfrentando una doble penalización: por romper roles de género asociados a las mujeres y por violar derechos de terceros.<sup>30</sup>

Siguiendo a Encarna Bodelón,<sup>31</sup> el derecho tiene una naturaleza masculina. Aunque ha legitimado la opresión sobre las mujeres, no tiene una esencia fija; puede ser racional, irracional, subjetivo, concreto o abstracto. Desde esta perspectiva, el derecho no es solo un instrumento opresor, sino también un espacio de lucha que crea diferencias e identidades de género. Desde esta perspectiva el derecho es un algo más que un espacio que oprime a las mujeres (aunque sea indudable que la doctrina jurídica desempeña un papel en la subordinación de estas); es un espacio que juega un relevante papel en la tecnología del género, creando diferencias e identidades, pero no desde una realidad monolítica ni unitaria. No se reduce a una serie de instrumentos ajustables de forma más favorable, aunque sigue siendo un lugar de lucha. Tanto en las etapas que se resumen en las frases "el derecho es sexista" o "el derecho es masculino", como en la que argumenta que el "derecho tiene género y crea género"; la desobediencia civil se abraza a la disidencia externa.

La desobediencia civil, en este contexto, se convierte en un acto de disidencia.<sup>32</sup>

### **3. Feminismo no es antónimo de machismo, ni patriarcado es antónimo de matriarcado**

---

Si bien, en un inicio desde la historia de las luchas sociales surgió el concepto de feminismo en las primeras olas feministas, este ha evolucionado respondiendo a las demandas y opresiones coyunturales de las respectivas épocas. Después nacieron los feminismos en plural, pues con la extensión de las críticas feministas surgen numerosas ramas de los feminismos (decolonial, ecofeminismo, negro, radical, etc.) y otros movimientos que en estricto sentido no se consideran feministas, pero precisamente persiguen fines de libertad y emancipación femeninas.

Lo anterior es explicativo de que no existe un único tipo de mujer, por lo que no podría haber una unívoca forma de opresión ni una sola forma de lucha contra las violencias y opresiones patriarcales.<sup>33</sup> Por ello, es necesario precisar que los feminismos son movimientos sociales, políticos y filosóficos que abogan por un proceso de asimilación y transmisión de reglas igualitarias entre los sexos, desechando los innatismos biologicistas que buscan subyugar a las mujeres y darle un lugar accesorio a lo femenino.<sup>34</sup>

Por el contrario, el machismo es una ideología prepotente, sexista y violenta en múltiples formas y niveles que se ejerce contra las mujeres y/o lo femenino.

Por su parte, el patriarcado ha sido definido de forma clásica como el sistema de dominio de los hombres sobre las mujeres. Aunque dicha definición ahora se ha ampliado

---

<sup>30</sup> Gallegos, *¿Es posible construir una teoría de la justicia feminista?*, p. 601.

<sup>31</sup> Bodelón, *La igualdad en el movimiento de mujeres*, p. 7.

<sup>32</sup> Ricoy, *Teorías jurídicas feministas*, p. 459.

<sup>33</sup> Gallegos, *¿Es posible construir una teoría de la justicia feminista?*, p. 597.

<sup>34</sup> Varela, *Feminismo 4.0*, p. 42.

y ha sido enunciada como: la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los/las niños/as de la familia, dominio que se extiende a la sociedad en general. Implica que los varones tienen poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres del acceso de las mismas, pero no implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder, ni de derechos, influencias o de recursos.<sup>35</sup>

Como vimos, el feminismo no es antónimo de machismo, también tenemos que centrar y delimitar al matriarcado, ya que no implica que sean simplemente la inversión de la organización patriarcal de la sociedad, sino que de acuerdo con Göttner-Abendroth,<sup>36</sup> tenemos que interpretarlo como un sistema con reglas propias que construye sociedades más justas, pacíficas y equitativas, basadas en uniones de clanes extendidos con relaciones de poder horizontales y matrilineales. Dichas transmisiones de propiedad matrilineal y las tomas de decisiones basadas en un deber colectivo sobre lo individual típicos de los matriarcados, pueden solucionar de forma efectiva la problemática de la vivienda para las mujeres, además de cuestiones relativas al des empoderamiento y los roles de género, como lo vimos en la sección anterior.

Es importante precisar que el concepto de Derecho al mal no es nuevo, pues Amelia Valcárcel<sup>37</sup> lo emplea en su obra *Sexo y filosofía: Sobre mujer y poder desde una perspectiva filosófica feminista europea*. Por su parte, la autora propone retomar este concepto desde el reclamo a la patriarcalización de la justicia en Latinoamérica, particularmente en México.

Bajo esa tesitura, se propone una definición del "Derecho al mal" como la capacidad de rechazar las normas androcentristas que imponen valores que no corresponden con la justicia feminista. Ello consiste en la facultad de resistir las estructuras que están arraigadas a un orden legal y social que pretende a obedecer injusticias normativas.

El derecho al mal, no es otra cosa más que la desobediencia, rebeldía y cuestionamiento de los mandatos sociales y normativos que imponen a las mujeres cumplir con un rol de género en el que es básico ser para otros, en vez de ser seres autónomos con fines para sí mismas.

En resumen, estas desigualdades tienen una misma raíz patriarcal. Para remediar esto, será necesario conciencias, normativas y engranajes institucionales, esto puede tomar décadas, mientras que existen formas más expeditas para redistribuir tierras y viviendas, como la *okupación*.

Esta propuesta considera siete premisas básicas para la *okupación*:

1. Que las viviendas a *okupar*, no sean las principales residencias de sus propietarios.
2. Que no sean propiedades de interés social en uso.
3. No penalizar a las mujeres que realicen movimientos razonables de *okupación*.
4. Quienes *okupen* tierras o viviendas no posean otra propiedad, o bien, que renuncien a estas para *okupar* otra.
5. Preferentemente que la propiedad ocupada haya sido perteneciente a oligarquías.

---

<sup>35</sup> Lerner, *The Creation of Patriarchy*, p. 340.

<sup>36</sup> Göttner-Abendroth, *Matriarchal society*, pp. 69-80.

<sup>37</sup> Valcárcel; De Quirós, *Sexo y filosofía*, p. 153.

6. Que la propiedad en cuestión sea utilizada para la subsistencia de sus *okupantes*.
7. Que las viviendas *okupadas* se puedan heredar a otras mujeres, preferentemente.

Esto anterior implica que, mediante la *okupación*, las mujeres puedan acceder de facto y de manera instantánea a una vivienda sin necesidad de largas reformas legales.

## 4. Conclusiones

---

Lo que se propone en este texto es desjerarquizar el orden social entre los sexos y desdibujar las fronteras físicas, artificiales o imaginarias que limitan nuestras libertades como mujeres, a fin de vivir plenamente. A partir de la información obtenida de fuentes oficiales, se cuestionó el desigual acceso a la propiedad de tierras y viviendas por parte de las mujeres en México. Asimismo, se trataron de explicar las hipótesis detrás de estas desigualdades y se exploraron soluciones a través de los matriarcados y el concepto de derecho al mal, entendido como desobediencia a las normas de género.

Si bien, desde la filosofía del derecho, los feminismos buscan justicia dentro de este sistema androcrático, este texto propone reflexionar sobre si la desobediencia femenina a la norma patriarcal y de género puede reivindicar la dignidad de las mujeres mediante el derecho al mal y los matriarcados.

La desigualdad de género en el acceso a recursos como la vivienda y la tierra es una manifestación del poder patriarcal, que históricamente ha subordinado a las mujeres mediante normas económicas, sociales y jurídicas. Este sistema perpetúa su dependencia económica y limita su autonomía, reforzando roles de género que asignan a las mujeres responsabilidades no remuneradas.

A pesar de los avances normativos nacionales e internacionales en materia de igualdad de género, las mujeres continúan enfrentando desigualdades significativas en el acceso a la tierra, la vivienda y los recursos económicos. En México, esta disparidad es particularmente notable, por sus bajos porcentajes de propietarias de tierras y viviendas, así como la limitada representación en órganos de decisión relacionados con la propiedad. Esto refleja que las leyes y compromisos internacionales aún son insuficientes para garantizar una distribución justa para las mujeres.

La brecha de género en el acceso a recursos económicos y derechos de propiedad no solo perpetúa la desigualdad estructural, sino que también limita el potencial de desarrollo de las mujeres. Factores como la discriminación en el financiamiento agravan estas inequidades. Sería necesario implementar estrategias que combinen reformas legales, cambios estructurales y acciones afirmativas que promuevan la redistribución de la riqueza y empoderen a las mujeres para acceder, controlar y decidir sobre la propiedad de tierras y otros recursos clave.

El concepto de "Derecho al mal", retomado desde una perspectiva feminista, enfatiza la necesidad de resistir y rechazar las normas androcentristas que perpetúan las desigualdades de género. Este derecho simboliza una herramienta crítica frente a la patriarcalización de la justicia, particularmente en contextos como América Latina. Al cuestionar estructuras opresivas y promover valores acordes a una justicia feminista, se

busca no solo la emancipación de las mujeres, sino la transformación integral de las normas y prácticas sociales.

El "derecho al mal," entendido como la desobediencia a las normas patriarcales, es un acto legítimo de resistencia frente a sistemas legales y sociales que perpetúan la opresión de las mujeres. Desde los feminismos, esta noción busca cuestionar y transformar estructuras arraigadas que imponen valores ajenos a la justicia de género. Más que una rebelión individual, representa un movimiento colectivo hacia una ética liberadora que reconozca la dignidad, igualdad y autonomía de las mujeres como principios fundamentales de una sociedad justa.

La desobediencia civil feminista emerge como una herramienta legítima frente a la lentitud y las limitaciones de las reformas legales para corregir las desigualdades de género en el acceso a la tierra y la vivienda. Históricamente, las mujeres han tenido que desobedecer normas patriarcales para acceder a derechos básicos como la educación o el trabajo remunerado. Este contexto refuerza la importancia de actos de resistencia, como la "okupación," que permiten a las mujeres obtener recursos de manera inmediata, desafiando sistemas legales y sociales que perpetúan su subordinación.

El feminismo no debe ser entendido como el antónimo del machismo, pues mientras el feminismo aboga por la igualdad, la equidad y la eliminación de las opresiones sistemáticas, el machismo es una ideología que perpetúa la violencia, el sexismo y la dominación masculina sobre lo femenino. Asimismo, es esencial diferenciar el patriarcado y el matriarcado, ya que este último no implica una inversión de las relaciones de poder tradicionales, sino un sistema horizontal y matrilineal que puede ofrecer soluciones justas y equitativas, como en el caso de la transmisión de la propiedad, promoviendo sociedades más inclusivas y equilibradas.

Desde las fronteras jurídicas, sería necesario implementar acciones afirmativas para que las mujeres no paguen impuestos a la propiedad de inmuebles, puedan heredar de forma proporcional, accedan al poder y la toma de decisiones, tengan igualdad de oportunidades educativas y laborales, y cuenten con una redistribución justa de bienes. Estas medidas podrían empujar al Estado a revertir el poco o nulo acceso de las mujeres a la tierra y la vivienda, equilibrando los recursos de manera equitativa. No obstante, también es necesario redistribuir las riquezas de las oligarquías globales, un factor crucial que, por razones de espacio, no se abordó en este escrito.

Aunque el Estado podría actuar como intermediario, incluso bajo condiciones óptimas de reformas y acciones estatales, existen formas más rápidas de alcanzar la equidad: la desobediencia a la ley por medio de la *okupación*. Esto es, una alternativa que demuestra que los cambios pueden comenzar desde la acción directa y colectiva.

## Propuestas

---

A partir de lo antes escrito, la autora propone un decálogo que busca combinar, desde una perspectiva feminista, la autonomía femenina basada en el Derecho al Mal, y el rechazo a las estructuras opresivas que restringen el Derecho Humano a la vivienda.

Decálogo Anarquista y Feminista para Movimientos *Okupa* Femeninos

1. Autonomía como principio fundamental: Defendemos la autodeterminación de las mujeres en todos los aspectos de la vida, incluyendo el acceso a espacios como tierras y viviendas seguras y autosostenibles.

2. Rechazo al sistema patriarcal y capitalista: Cuestionamos y desafiamos la propiedad privada como base de la desigualdad de género y la explotación económica. Sin limitar este cuestionamiento a otras ramas de la opresión. Reconocemos y combatimos las múltiples formas de opresión que afectan a las mujeres y disidencias.
3. Solidaridad feminista: Fomentamos redes de apoyo mutuo entre mujeres y disidencias, priorizando los cuidados colectivos y horizontales sobre el individualismo y la jerarquía.
4. Recupera el espacio público: La *okupación* es una herramienta legítima para garantizar el derecho a una vivienda digna, rompiendo con las lógicas de exclusión que de forma estructural y sistemática han desprotegido a los grupos vulnerables.
5. Preferir siempre la desobediencia civil sobre la obediencia al patriarcado jurídico: reivindicamos la resistencia pacífica, la desobediencia de imposiciones de género y priorizar la acción directa como medios legítimos de lucha para transformar ágilmente las estructuras opresivas.
6. Redistribución equitativa y colectiva de cuidados y recursos: Impulsamos el uso colectivo y solidario de los recursos, priorizando las necesidades de quienes históricamente han sido excluidas.
7. Ecofeminismo y economía solidaria: Promovemos prácticas sostenibles, de economía circular y respetuosa con el medio ambiente, en la construcción y mantenimiento de los espacios *okupados*.
8. Educación y empoderamiento: Creamos espacios para la formación, el debate y el aprendizaje, fomentando la conciencia crítica y el empoderamiento colectivo.
9. Autodefensa comunitaria: Nos organizamos para proteger a nuestras comunidades y espacios frente a desalojos y amenazas externas, sin recurrir a las mismas dinámicas de violencia que rechazamos.
10. Rechazo al sacrificio de la mujer como "ser para otro": desafiar la narrativa que glorifica el sacrificio femenino, abrazando en su lugar el derecho al placer, la ambición y la independencia como valores esenciales para el empoderamiento de la autonomía de nosotras mismas. Utilizar la figura de la desobediencia como virtud y símbolo de rebeldía, desafiando los constructos que asocian la emancipación femenina con la maldad.

Este decálogo busca inspirar a los movimientos feministas y anarquistas a través de principios éticos feministas y prácticos que combinen resistencia, solidaridad y construcción de alternativas apegadas al Derecho al mal, que debe de ser entendido no como al derecho a la maldad o a dañar a terceras personas. Entonces, debe ser entendido como el derecho a ser "malas mujeres" sin sufrir un doble castigo, tanto legal como social, desde la perspectiva patriarcal androcentrista en la que vivimos.



## Referencias

AMNISTÍA INTERNACIONAL. *10 restricciones impuestas a las mujeres en Afganistán bajo el régimen Talibán*. 2023. Disponible en: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/10-restricciones-impuestas-a-las-mujeres-en-afganistan-bajo-el-regimen-taliban/>. Acceso en: 26 nov. 2024.

ARENDDT, Hannah. *La libertad de ser libres*. Taurus, 2018.

BANXICO. *Brecha de género en el crédito: ¿aumenta o disminuye con la incertidumbre?* Extracto del Reporte de Estabilidad Financiera 2024. Disponible en: <https://www.banxico.org.mx/publicaciones-y-prensa/reportes-sobre-el-sistema-financiero/recuadros/%7BC0402361-D00E-B8EE-47F6-BFCFDC8554EC%7D.pdf>.

BODELÓN, Encarna. La igualdad en el movimiento de mujeres: Propuestas y metodología para el estudio del género. *Working Papers*, Barcelona, n. 148, 1998.

BOTTICI, Chiara. *Manifiesto Anarcafeminista*. Barcelona: NED Ediciones, 2021.

BUTLER, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.

CARE. Ella alimenta al mundo: Línea de base/Baseline. *She feeds the world Colombia*. CARE Evaluations, 2024. Disponible en: <https://careevaluations.org/evaluation/ella-alimenta-al-mundo-linea-de-base-baseline-she-feeds-the-world-colombia/>.

CHESNEY-LIND, Meda; PASKO, Lisa. *The female offender: Girls, women, and crime*. Los Angeles: Sage Publications, 2012.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós, 2017.

DEUTSCHE WELLE. *Marielle Franco*. Disponible en: <https://www.dw.com/es/marielle-franco/t-43721893>. Acceso en: 2 dez. 2024.

FEDERICI, Silvia. *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. [S.l.]: Traficantes de Sueños, 2013.

FOUCAULT, Michel. *The Foucault reader*. Nueva York: Pantheon, 1984.

FRASER, Nancy. *De la distribución al reconocimiento: redistribución o reconocimiento: un debate filosófico*. Ediciones Morata, 2006.

GALLEGOS, María Isabel Puente. Claves para comprender y erradicar la violencia de género en los Centros Públicos del CONAHCYT. *Revista de Investigación Académica Sin Frontera*, Facultad Interdisciplinaria de Ciencias Económicas Administrativas-Departamento de Ciencias Económico Administrativas-Campus Navojoa, n. 40, 2023.

GOBIERNO DE MÉXICO. *Conoce más acerca de Leona Vicario*. Disponible en: <https://www.gob.mx/segob/articulos/conoce-mas-acerca-de-leona-vicario?idiom=es>. Acceso el: 2 dic. 2024.

GÖTTNER-ABENDROTH, Heide. Matriarchal society: Definition and theory. In: VAUGHAN, Genevieve. *The Gift, a Feminist Analysis*. Roma: Meltemi, 2004.

GRAEBER, David. *Bullshit jobs*. Emploi, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder Editorial, 2016.

HARDING, S. G. (Ed.). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Psychology Press, 2004.

INEGI. *Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Mujer*. 2022. Disponible en: [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP\\_Mujer22.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_Mujer22.pdf).

INMUJERES. Las mujeres y el acceso desigual a la propiedad de la tierra en México. *Boletín estadístico "Mujeres y Acceso a la Tierra"*, 11 jun. 2020. Disponible en: <https://www.gob.mx/inmujeres/articulos/las-mujeres-y-el-acceso-desigual-a-la-propiedad-de-la-tierra-en-mexico>.

LAGARDE, Marcela. *Para mis socias de la vida: claves el poderío y la autonomía de las mujeres, feministas los liderazgos entrañables, para las negociaciones en el amor*. Horas y Horas, 2005.

LERNER, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford Press, 1986.

NACIONES UNIDAS. *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

NACIONES UNIDAS. *Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Disponible en: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>.

ONU-MUJERES. *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*: Declaración política y documentos resultados de Beijing+5. 2015. Disponible en: [https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/CSW/BPA\\_S\\_Final\\_WEB.pdf](https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/CSW/BPA_S_Final_WEB.pdf).

ONU. *FAO aboga por mayor acceso de las mujeres a la tierra en América Latina y el Caribe*. 10 ago. 2015. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2015/08/1336661>.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Malala Yousafzai*. Disponible en: <https://www.un.org/es/mensajeros-de-la-paz/malala-yousafzai>. Acceso el: 2 dic. 2024.

PUENTE GALLEGOS, María Isabel. ¿Es posible construir una teoría de la justicia feminista? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, v. 16, pp. 595-610, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.46661/revintpensapolit.6248>.

REDACCIÓN BBC Mundo. *Dónde nació la primera universidad y qué tuvo que ver una mujer en su creación*. *BBC Mundo*, 22 abr. 2018. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43707089>.

RICOY, Rosa. Teorías jurídicas feministas. *Enciclopedia de Filosofía y teoría del derecho*, v. I. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2015.

Disponible en:  
[http://biblioteca.juridicas.unam.mx:8991/F/?func=direct&doc\\_number=1872845](http://biblioteca.juridicas.unam.mx:8991/F/?func=direct&doc_number=1872845).

UNAM. *Cronología Histórica de la UNAM*. 2023. Disponible en:  
<https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/unam-en-el-tiempo/cronologia-historica-de-la-unam>.

VALCÁRCEL, Amelia; DE QUIRÓS, Bernaldo. *Sexo y filosofía: Sobre "mujer" y "poder"*. Anthropos Editorial, 1994.

VARELA, Nuria. *Feminismo 4.0: La cuarta ola*. Ediciones B, 2019.

WENGROW, David. *Rethinking cities from the ground up*. Medium, 15 de noviembre de 2023. Disponible en: <https://medium.com/whose-society-whose-cohesion/rethinking-cities-from-the-ground-up-73d92059b15f>. Acceso en: 26 nov. 2024.

## **SOBRE LA AUTORA**

### **María Isabel Puente Gallegos**

María Isabel Puente Gallegos é advogada pela Universidade de Guanajuato, México, mestre e doutora em Direitos Humanos pela Universidade de Valência, Espanha. Atualmente é pesquisadora vinculada à Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnologías e Innovación (SECIHTI) e é Conselheira para a prevenção, atenção e punição do assédio e assédio sexual. Tem a distinção de Sistema Nacional de Pesquisadores nível I. *E-mail:* [maria.puente@secihti.mx](mailto:maria.puente@secihti.mx), [mapuenga@gmail.com](mailto:mapuenga@gmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, showing the tension between universalism and local knowledge

# CONSTITUIÇÃO, FÉ, E ONDAS DE RÁDIO: REOCUPAÇÃO, RELIGIÃO E O CONJUNTO RETÓRICO DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL FEDERAL ALEMÃO (1951-1952)

Ricardo Martins Spindola Diniz  [0000-0001-5127-5766](https://orcid.org/0000-0001-5127-5766)

Universidade Federal do Tocantins, Palmas, TO, Brasil

## Resumo

Apesar da evidência que agora possui, a adjudicação constitucional em seu início na República Federal da Alemanha Ocidental era pouco plausível, algo que ia para além do carácter sem precedentes da prática. Este artigo reconstitui os desafios que o Tribunal Constitucional Federal enfrentou na sua criação e consolidação durante os seus primeiros dois anos. Muitas vezes enquadrado como "o último dos órgãos constitucionais", com base em documentação inédita sobre as personalidades escolhidas para formar a primeira geração do Tribunal, mostra como o atraso em sua instituição derivou da falta de fé dos atores no seu significado político-jurídico. Concomitantemente, este artigo realça a importância da religião como fator de estabilização da instituição. Esse papel da religião vem à tona quando se foca em instâncias cerimoniais de comunicação do Tribunal, como os discursos de sua inauguração e transmissões radiofônicas de seu primeiro presidente. Ao explorar de uma perspectiva dos estudos de direito comparado a hipoteca de expectativas e esperanças carregadas de religião, para determinar a posição de "guardião da Constituição", o artigo contribui para clarificar conclusões anteriores da literatura sobre a emergência do Tribunal Constitucional Federal. Em particular, explorar as implicações religiosas subjacentes aos papeis e envolvendo os públicos do *Hüter der Verfassung* na Alemanha do pós-guerra é algo que aprimora a nossa compreensão (i) dos projetos e ações do primeiro adversário do Tribunal, o ministro da justiça de Konrad Adenauer, Thomas Dehler; (ii) a influência do juiz constitucional e cunhado de Dietrich Bonhoeffer, Gerhard Leibholz, e a força da sua argumentação em um marco da construção da autoridade do Tribunal, nomeadamente o Status-Denkschrift; e (iii) a resolução do confronto final entre Dehler e o primeiro presidente do tribunal, Hermann Höpker-Aschoff.

## Palavras-chave

Tribunal Constitucional Federal Alemão, Guardião da Constituição, Estudos Constitucionais Comparados, Teologia Política, Hans Blumenberg.

## CONSTITUTIONAL WAVES OF FAITH: REOCCUPATION, RELIGION AND THE RHETORICAL ENSEMBLE OF THE BUNDESVERFASSUNGSGERICHT (1951-1952)

### Abstract

Despite the evidence it now entertains, constitutional adjudication at its inception in West Germany's Federal Republic was barely plausible, something that went beyond the practice's unprecedented character. This article reconstructs the challenges the Federal Constitutional Court faced regarding its establishment and consolidation during its first two years. Often framed as "the last of the constitutional organs," based on novel documentation on those personalities scouted to form the court's first generation, it shows how the delay in the court's institution derived from actors' lack of faith in its political-legal significance. Concomitantly, this piece highlights the importance of religion as a factor for the institution's stabilization. It does so by focusing on ceremonious instances of communication such as inauguration orations and radio speeches. As it accounts for the mortgage of religiously coloured expectations and hopes tainting this position from the standpoint of comparative legal studies, the article contributes to clarifying previous findings of the scholarship on the emergence of the Federal Constitutional Court. Particularly, exploring the religious undertones subtending the roles and involving the audiences of the *Hüter der Verfassung* in post-war Germany augments our understanding of (i) the projects and actions of the court's first adversary, Konrad Adenauer's minister of justice Thomas Dehler; (ii) the influence of constitutional judge and Dietrich Bonhoeffer's brother-in-law Gerhard Leibholz and the force of his argumentation in a milestone for the court's authority, namely, the Status-Denkschrift; and (iii) the resolution of the final showdown between Dehler and the court's first president, Hermann Höpker-Aschoff.

### Keywords

German Federal Constitutional Court, Guardian of the Constitution, Comparative Constitutional Studies, Political Theology, Hans Blumenberg.

Submetido em: 04/06/2024  
Aceito em: 02/08/2024

Como citar: DINIZ, Ricardo Martins Spindola. Constituição, fé, e ondas de rádio: Reocupação, religião e o conjunto retórico do Tribunal Constitucional Federal Alemão (1951-1952). *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e52884, jul./dez. 2024.



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

## Introdução

"Durante mais de 200 anos, os projetos constitucionais oscilaram entre os polos da magia e da ilusão, dependendo de como a ideologia, o mito e a dimensão simbólica entraram em jogo".<sup>1</sup> Essa afirmação aparece já nas primeiras páginas de uma importante obra de estudos constitucionais comparados. Em termos de compromissos teóricos e metodológicos assumidos nesta investigação, a obra de Günter Frankenberg, *Comparative constitutional studies: between magic and deceit* [*Estudos constitucionais comparados: entre magia e ilusão*], certamente apresenta um marco ao mesmo tempo inspirador e ainda não superado. Apesar de seus méritos, a abordagem de Frankenberg agrupa de forma interessante algumas das questões comuns a programas de pesquisa antes paralelos, se não antagônicos, nomeadamente os da história do direito e da teoria do direito. Por um lado, como sugere a concatenação imprecisa de "ideologia, mito e dimensão simbólica", Frankenberg partilha com a história do direito uma inclinação para a subteorização, o que, em última análise, restringe o tipo de fontes que o autor, assim como a história do direito, consegue considerar. Por outro lado, vejamos como Frankenberg desenvolve "projetos constitucionais". Ao se concentrar exclusivamente numa grande quantidade de documentos constitucionais, ao mesmo tempo em que evita investigar com mais profundidade as fontes primárias relacionadas à sua pré-história, gênese e recepção, e confiando, em vez disso, no substituto da literatura secundária explicada, na melhor das hipóteses, numa chave transdisciplinar e, na pior, como pretexto para o "contexto", a falta de multidisciplinaridade em sua teorização dialoga com um traço comum da teoria do direito. Ao contrário da abordagem de Frankenberg, esse fato se torna evidente quando consideramos a teoria do direito em seus piores momentos. Na sua falta de jeito para lidar com "coisas densas",<sup>2</sup> os teóricos do direito entregam-se muitas vezes a metáforas absurdas, a exemplos infantis – pensemos na obsessão dos teóricos anglófonos do direito pelos esportes<sup>3</sup> – e "ao exercício cansativo de comparar autores de diferentes épocas"<sup>4</sup>, em vez de se dedicarem a estudos de caso pormenorizados, que a "densidade" do meio jurídico exige.

É verdade que Frankenberg reconhece que "a magia constitucional aparece sob diferentes formas". Porém, quando o comparatista afirma que "um único texto escrito [...] acompanhado de um ritual converteu a população de determinado território numa comunidade política referida como 'povo', 'nação', 'peuple', 'Staatsvolk', 'pueblo' e assim

---

<sup>1</sup> Frankenberg, *Magic and Deceit*, p. 10.

<sup>2</sup> No sentido proposto, por exemplo, por Ken Alder na introdução da seção Focus da revista *Isis*; Alder, *Introduction*, 2007. Nas palavras do autor, "as coisas do mundo estão reunidas de acordo tanto com prescrições éticas, estéticas e políticas quanto a serviço de sua utilidade restrita". Além disso, a frase invoca que "criar artefatos para atender a fins humanos não é uma tarefa simples e requer a coordenação de redes heterogêneas de pessoas e processos. O mundo material é irregular, recalcitrante e inconsistente". Para um trabalho recente que aborda artefatos jurídicos a partir dessa perspectiva, ver Bomhoff, *Getting legal reason to speak for itself*.

<sup>3</sup> Para um relato das raízes dessa obsessão, ver Taylor, *A Secular Age*, p. 398 e seguintes ("A educação [vitoriana] foi muito bem-sucedida, de forma que os jovens da elite masculina que frequentavam essas escolas levavam tais ideais para o restante de suas vidas, em regimentos, em salas de diretoria e na política, bem como no serviço público nacional e no Império Britânico. A importância que a imagem do jogo assumiu na imaginação da elite talvez comprove de forma ainda melhor o sucesso dessa educação").

<sup>4</sup> Como recentemente apontado por Somek, *Liberalism and the reason of law*, p. 396.

por diante", e que esse "único texto escrito" o realiza "quase como um truque de mágica"<sup>5</sup>, ele acaba assumindo as coisas como demasiado certas. Frankenberg não pondera minuciosamente como deveria sobre as formas distintas que subjazem ao caráter incisivo de palavras como "povo" e "*Staatsvolk*", mas também conceitos como revisão judicial e *Verfassungsgerichtsbarkeit* [adjudicação constitucional], ao passo que meu propósito é o de explicar algumas das maneiras como esta última se tornou, na Alemanha, um "ritual de acompanhamento" crucial da Constituição.

Curiosamente, ao proceder assim, Frankenberg revela uma proximidade com Michael Stolleis. Consideremos como o historiador do direito explica o destino de dois princípios do *instrumentarium* dos primeiros anos do *Bundesverfassungsgericht* [Tribunal Constitucional Federal] entre juízes constitucionais e acadêmicos, nomeadamente, *Integration* e *praktische Konkordanz* [integração e concordância prática]. Stolleis observa que isso certamente se deveu ao modo como ambas as noções remontavam a uma "venerável tradição de direito eclesiástico". *Integration* e *praktische Konkordanz* enquadram-se no esforço geral para garantir provas para a adjudicação constitucional além da "disposição fundamental em vigor nos primeiros anos da República Federal", evocando assim a "influência subcutânea da tradição de pensamento eclesiástico".<sup>6</sup> A "influência subcutânea" certamente demanda mais considerações teóricas, quer tenhamos em mente a relação entre constituições e bíblias, modernidade e cristandade, ou a relação suplementar entre o raciocínio jurídico e a familiaridade e consagração do "pensamento eclesiástico", seus argumentos e figuras.<sup>7</sup> Isso porque, na ausência de teoria – mais precisa e respectivamente uma teoria da história e uma teoria da retórica –, não se pode abordar a principal preocupação de um historiador, isto é: onde está o arquivo a que um historiador pode recorrer e quais são as fontes que um historiador deveria interrogar para desenvolver uma narrativa sobre a "influência subcutânea da tradição de pensamento eclesiástico" no direito constitucional alemão?

É preciso, contudo, destacar a percepção de Stolleis. Ao evocar tais influências subcutâneas, o historiador do direito refere-se a artefatos jurídico-doutrinários desenvolvidos no rescaldo do chamado "renascimento do direito natural". Em outras palavras, investigar a sobrevivência do cristianismo no direito constitucional alemão não é algo que se esgota em sondar a "literatura de transição" [*Wendeliteratur*] dos estudos de direito natural do pós-guerra, para tomar emprestada a caracterização inequívoca de Lena Foljanty. Não obstante a amplitude e a fineza da análise de Foljanty, algo que este texto confirma ao se basear em seu trabalho, é notável que a falta de teorização leva o argumento a uma contradição impressionante. Por um lado, Foljanty argumenta que a escassez de quaisquer referências à Lei Fundamental nos estudos de direito natural e a sua correspondente falta de contribuições para as "questões mais importantes sobre a reconstrução da justiça" evidenciam a "discrepância entre as representações da ordem presentes na literatura sobre o direito natural e a Lei Fundamental".<sup>8</sup> Por outro lado, Foljanty afirma que a "ética profissional" engendrada nesta discussão conferiu "legitimação para uma jurisprudência vigorosa", cujo pilar não era outro senão "um

<sup>5</sup> Frankenberg, *Magic and Deceit*, p. 10.

<sup>6</sup> Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, p. 217. Todas as traduções, exceto quando indicadas, são minhas.

<sup>7</sup> Sobre essa discussão e sua repercussão, ver, dentre outros, Steinhauer, *Die Rückkehr des Bilderstreites ins Recht*, 2005.

<sup>8</sup> Foljanty, *Recht oder Gesetz*, pp. 252, 366.



sistema judiciário próximo do povo".<sup>9</sup> Ora, se a "legitimação" diz respeito ao estabelecimento, à conexão e à dissolução de referências, ou a primeira ou a segunda afirmação tem que desaparecer. Por exemplo, se a literatura sobre o direito natural criou uma margem de manobra para reorganizar a forma como os juízes abordavam e consideravam a opinião pública, especialmente a imprensa, e vice-versa, algo fundamental na administração judicial constitucional do pós-guerra, então sua contribuição foi decisiva. A título ilustrativo, e voltarei a este ponto mais adiante, é possível identificar essa semântica na cobertura da imprensa sobre a criação do Tribunal. Entretanto, considerando que muitos acadêmicos e juízes constitucionais do pós-guerra estavam confiantes de que "a imagem do humano" contida na Lei Fundamental era uma "imagem cristã", como Günter Dürig, para citar apenas um, os acadêmicos devem ponderar se não discutiram a Lei Fundamental devido à forma como esses atores se convenceram de que ela se coadunava bem com as suas convicções.<sup>10</sup>

O quadro teórico subjacente a esta pesquisa oferece uma resposta ao receio do historiador, ao mesmo tempo que adota, para fins de teoria do direito, a sugestão metodológica multidisciplinar de que os estudos de direito comparado devem reconhecer a sua forte afinidade com a antropologia e a história em sua busca do detalhe (Seção A). Tomando de empréstimo a afirmação de Pierre Legrand, os estudos de direito comparado, na sua proximidade com a antropologia e a história, devem enfrentar o fato de que suas questões sobre o direito do outro são "um composto de elementos incongruentes, uma 'série de coisas ao mesmo tempo bastante heterogêneas e, no entanto, num estado de co-incorporação, contaminadas e teratológicas', - de que cada questão é inescapavelmente, precisamente, um híbrido, uma interface, ou, figurativamente, um monstro[...]". Questões sobre o direito estrangeiro não podem ser abordadas "isoladamente, mas como incorporadoras de uma teia contínua de outras questões, [...] conduzindo [o comparatista] através de campos de conhecimento convencionalmente rotulados como 'etnologia', 'história', 'política', e 'sociologia'["<sup>11</sup> na medida em que se quer considerar, como Marietta Auer recentemente sustentou, que a pesquisa jurídica deve ter como objetivo o conhecimento. Por isso, seu objeto não pode ser "o direito por si só, mas sim o direito como um meio da sociedade que pode ser observado de múltiplas perspectivas, como sintoma de desenvolvimentos sociais e, sobretudo, de deformações sociais".<sup>12</sup>

Certamente, as decisões judiciais continuam a ocupar um lugar de destaque do ponto de vista da memória social de um tribunal. Assim, metodologicamente, segui a narrativa que aqui se desenrola em torno de três decisões, todas elas identificadas pelo principal oponente do Tribunal nos seus dois primeiros anos, Thomas Dehler (1897-1967), primeiro-ministro da Justiça de Konrad Adenauer, como se verá mais adiante. Estas decisões são, respectivamente: o primeiro acórdão do tribunal, *Beschluß des Zweiten Senats vom 9. September 1951* ("BVerfGE 1, 1"); o julgamento sobre a hostilidade

---

<sup>9</sup> Foljanty, *Recht oder Gesetz*, p. 304.

<sup>10</sup> Dürig, *Die Menschenauffassung des Grundgesetzes*, pp. 30-32, 35-36. Como menciono mais adiante, Friedrich August Freiherr von der Heydte representa uma exceção importante tanto à primeira afirmação de Foljanty quanto à minha sugestão. Ainda assim, a meu ver, o fato de que a crítica profundamente religiosa da lei natural de Von der Heydte à Lei Fundamental tenha fracassado não demonstra que haja uma "discrepância" entre um e outro, mas sim o quão inadequado soou para o Ministério da Justiça de Adenauer insistir em uma clivagem quando não havia de fato nenhuma. Ver nota de rodapé 69.

<sup>11</sup> Legrand, *Negative comparative law*, p. 187.

<sup>12</sup> Auer, *Zum Erkenntnisziel der Rechtstheorie*, p. 51.

constitucional do *Sozialistische Reichspartei, Urteil des Ersten Senats vom 23. Oktober 1952* ("BVerfGE 2, 1"); e a decisão sobre o carácter vinculante dos pareceres consultivos emitidos pelo plenário do tribunal para os seus dois senados, *Beschluß des Plenums vom 8 Dezember 1952* ("BVerfGE 2, 79"). No entanto, seguindo a abordagem teórica aqui adotada, dever-se-ia igualmente recorrer a outras instâncias cerimoniais de comunicação, tais como, mas não só: (i) as cartas de recusa de personalidades consideradas para o cargo de presidente do Tribunal Constitucional Federal; (ii) a inauguração do *Bundesverfassungsgericht*; (iii) a resposta transmitida pelo Tribunal às agressões de Thomas Dehler a propósito do assim chamado *Statusfrage* [questão sobre o status] e a decisão do Tribunal sobre o carácter vinculante de seus pareceres consultivos. Devido a seu escopo e forma imediatos, mas também devido à audiência de cada um deles, uma mistura de autoridades judiciais, personalidades políticas e jornalistas envolvidos na criação, na participação e na transmissão de tais "ritos de passagem", esses três pontos focais ofereceram aos defensores do Tribunal a oportunidade de sondar o "conjunto retórico" necessário para assegurar plausibilidade e evidência à adjudicação constitucional como uma nova forma de comunicação (Seção B). Em termos metodológicos, explorando explicitamente as interpretações mais apaixonadas, populares e de conotações religiosas das iniciativas do Tribunal, os modos de operação que estão na origem de tais semânticas e meios de comunicação que circunscrevem a identidade e a referência da adjudicação constitucional podem ser mais bem identificados em decisões judiciais, relatórios internos e comunicações oficiais com o governo, tal como refletidos na forma como a imprensa aborda e enquadra os atos do Tribunal. De certa forma, sua seleção foi prefigurada através dos dossiês produzidos pelo gabinete de Adenauer, permitindo vislumbrar como os movimentos do Tribunal eram acompanhados do ponto de vista dos observadores políticos. Ao investigar a documentação organizada sob a égide do "B136", isto é, o código dos volumes provenientes dos dossiês produzidos pelos secretários de Adenauer sobre a atividade do Tribunal, retraço e reconstituo, a partir desses vestígios de memória, a forma como a Corte constitucional era observada do ponto de vista político – apoiando-me, para tal, na seleção de artigos de notícias introduzidos entre cartas oficiais, memorandos e projetos administrativos. Concomitantemente, cruzo estas documentações com aquelas encontradas nos espólios de alguns dos principais atores, quando disponíveis, como o de Gerhard Leibholz, e, quando não disponíveis para apreciação pública ou incompletos em relação a essas cadeias de atos e acontecimentos, em biografias escritas sobre espólios familiares. A título de exemplo, a maior parte da documentação que encontrei sobre a cerimônia de inauguração do Tribunal fazia parte do espólio de Leibholz.

A seguir, essas instâncias são cuidadosamente analisadas sob as rubricas metodológicas da "metaforologia" de Hans Blumenberg. O autor nos oferece tanto uma teoria da história quanto uma teoria da retórica para resolver o problema comum à teoria e à história do direito, especialmente quando o seu quadro teórico-metodológico é devidamente enxertado com algumas contribuições mais recentes sobre a interligação entre argumentos e figuras, conceitos e imagens, razão e meios de comunicação, elaboradas tendo em conta circunstâncias e acontecimentos mais próximos do tema deste artigo, em contraste com o amplo enfoque de Blumenberg na primeira modernidade. De fato, ao utilizar o relato do filósofo sobre a "sobrevivência do cristianismo" como alternativa para dar sentido ao papel da semântica religiosa no sucesso inicial da adjudicação constitucional, este artigo contribui para reconsiderar o que tem sido

enquadrado como "a questão crucial que a teoria da secularização enfrenta", ou seja, o suposto desaparecimento da força e da validade dos modos de expressão religiosa na Europa do século XX, em contraste, por exemplo, com os EUA.<sup>13</sup> Neste sentido, ao explorar a religião como um fator no contexto dos efeitos do Tribunal Constitucional Federal, o presente artigo aborda uma lacuna recentemente identificada na literatura,<sup>14</sup> ao mesmo tempo que altera e qualifica algumas das conclusões e hipóteses desta última sobre o que motivou a série de êxitos iniciais do Tribunal em seu esforço de moldar e garantir sua identidade e estrutura face a seu ambiente político.

## A – Conjuntos retóricos, reocupações e a sobrevivência do cristianismo

A antropóloga Mary Douglas certa vez disse que "o dinheiro é apenas um tipo extremo e especializado de ritual". Consequentemente, "o dinheiro só pode desempenhar o seu papel de intensificar a interação econômica se o público tiver fé nele. Se essa fé for abalada, a moeda é inútil".<sup>15</sup> Assim como as metáforas da "magia" e das "influências subcutâneas" sugerem, algo de semelhante pode ser dito sobre o poder político, o direito e, por conseguinte, as constituições. No entanto, avaliar rituais e eventos de definição de fronteiras ao lado de julgamentos históricos pode parecer absurdo de um ponto de vista estritamente jurídico. Quando o aumento da quantia envolvida na proposta se torna mais convincente para fechar um acordo do que a conquista da alma do sócio através das palavras, quando a correta concatenação de parágrafos e conceitos jurídicos é mais importante do que o elogio das virtudes perante um tribunal, o ritual e a retórica podem, na melhor das hipóteses, amplificar o que já está decidido sobre a matéria em questão. Mas será que realmente fazem isso? Não se pode negar, por exemplo, que jantares e brindes são uma parte substancial do comércio internacional, e que frequentemente fundamentam a tomada de decisões importantes.<sup>16</sup> De forma reveladora, como mostro mais adiante, a disputa sobre o status do Tribunal Constitucional Federal como "órgão constitucional" girava, entre outras coisas, em torno do controle dos recursos necessários para sustentar o envolvimento intenso dos juízes constitucionais com seus múltiplos públicos.

<sup>13</sup> Taylor, *A secular age*, p. 530.

<sup>14</sup> Ver Gilcher-Holtey, *Integration der Rechts- und Verfassungsgeschichte in die Allgemeingeschichte?*.

<sup>15</sup> Douglas, *Purity and Danger*, p. 70.

<sup>16</sup> Karen Alter destaca, por exemplo, como o advento da decisão *Costa contra Enel*, que estabeleceu as bases para o princípio da primazia do direito da União Europeia sobre o de seus Estados-membros, foi marcado por uma reunião realizada pela Wissenschaftliche Gesellschaft für Europarecht (WGE) [Sociedade Científica para o Direito Europeu - WGE]. Alter argumenta que associações como a WGE funcionavam como "gabinetes de cozinha", uma metáfora que remete à presidência de Andrew Jackson e à maneira como ele eludiu seu gabinete oficial, aprovado pelo Senado, com a ajuda de um círculo de amigos íntimos. Nas reuniões do WGE, "os funcionários europeus testam ideias e buscam conselhos informais [...]". Alter, *The European Court's political power: selected essays*, p. 77. A metáfora também evoca a importância do serviço cerimonial de bufê, especialmente quando se tem em mente os protocolos em vigor nas "reuniões científicas". Ao serem abordados como uma forma de mídia, os alimentos e bebidas remetem ao que Urs Stäheli chama de "afetividade", na medida em que a afetividade é suscetível de amparar processos de comunicação "por meio da ativação de recursos corporais". Stäheli, *Spectacular speculations*, p. 13.

De fato, o desvio da mesa de jantar e a ornamentação das metáforas não contribuem nem para a aceitação, no sentido de persuasão, nem para a aceleração da comunicação. Embora tomar uma decisão durante o jantar não comprometa os argumentos, em princípio também não os torna mais persuasivos. O jantar assegura o diferimento necessário para que argumentos políticos se traduzam em argumentos jurídicos, pois estabelece, conecta e dissolve referências.<sup>17</sup> Em outras palavras, quando analisado da perspectiva da retórica e sua tradição, o tipo de ritual que Mary Douglas aponta ao escrever sobre a ubiquidade da "fé pública" está relacionado ao *decorum*, e não à *persuasio*.<sup>18</sup> Sob a égide do decoro e do ritual, antropologicamente abordados, a retórica pode eventualmente acelerar a comunicação, mas, em última análise, representa o epítome do diferimento. Como Hans Blumenberg formulou, de forma perspicaz:

A complexidade, as fantasias processuais, a ritualização, tudo isto implica em pôr em dúvida se a menor distância entre dois pontos é também o caminho humano entre eles. Essa condição nos é perfeitamente familiar através da estética, até mesmo da música. A sua extensão excessiva ao mundo moderno decorre da complexidade da sua situação, mas não só. Resulta também da divergência crescente entre as esferas dos requisitos materiais e das decisões, nomeadamente em termos da sua estrutura temporal.<sup>19</sup>

Assim como o esplendor da sobriedade pode se basear em reunir seu oposto, Blumenberg afirma que há uma propositividade naquilo que não tem propósito.<sup>20</sup> No mínimo, ganha-se tempo<sup>21</sup> – e o tempo é especialmente necessário quando a diferença entre operação e observação se transforma numa divergência que merece o título de "observação de segunda ordem".<sup>22</sup> Na verdade, "numa realidade circundante [*Umweltwirklichkeit*] altamente artificial, a retórica é pouco perceptível porque já é ubíqua".<sup>23</sup> Muito mais do que garantir a aceitação ou evitar a rejeição, a retórica diz respeito às condições de possibilidade para compreender, identificar e atribuir comunicação. Ora, a complexidade, as fantasias processuais, a ritualização e assim por diante, seguindo Fabian Steinhauer, podem ser designadas como a multiplicidade de desvios que garantem que a comunicação ocorra, como seu "conjunto retórico".<sup>24</sup> Dessa perspectiva, a afirmação de Blumenberg sobre como "a metáfora não é apenas um capítulo no tratamento dos meios retóricos, [mas sim] o elemento mais significativo da retórica, através do qual a sua função é apresentada, e em relação ao qual o seu aspeto antropológico pode ser posto em evidência", torna-se uma das pistas mais importantes para qualquer investigação que se ocupe dos conjuntos retóricos.<sup>25</sup> Há algo crucial

<sup>17</sup> Tomo essa formulação de Steinhauer, *Bildregeln*, p. 174-175.

<sup>18</sup> Sobre essa distinção, ver STEINHAUER, *Bildregeln*, p. 178.

<sup>19</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, p. 128.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>21</sup> Sobre a maneira como a retórica está intimamente ligada não apenas à aceleração, mas também, e principalmente, ao diferimento ou atraso do tempo, ver Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, 2020; e também, Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, pp. 614-615.

<sup>22</sup> Sobre observações de segunda ordem tanto como consequências quanto como geradoras da primazia da diferenciação funcional, ver Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 766-767.

<sup>23</sup> Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 140.

<sup>24</sup> Sobre a noção de "conjunto retórico", ver Steinhauer, *Das rhetorische Ensemble*.

<sup>25</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*.

referente ao desvio metafórico pelo qual uma coisa é apreendida através de outra coisa – em contraste com a apreensão da coisa enquanto tal, ou seja, alguma coisa *enquanto* alguma coisa.<sup>26</sup> De acordo com Blumenberg, ao olhar além de um objeto temático em direção a outro, "o que se tem em antecipação é pressuposto como portador de uma percepção, tomando o que é dado como estranho e o outro como familiar, ficando assim à disposição da ação". "O animal *symbolicum*", afirma o autor,

domina a realidade genuinamente mortífera na medida em que deixa [a realidade] ser substituída [*vertreten*]; [o animal *symbolicum*] vê para além do que é misterioso em direção ao que é familiar. Isto é mais significativo nos casos em que a reivindicação da identidade de um juízo não pode simplesmente atingir o seu objetivo, quer porque o seu objeto sobrecarrega o procedimento (o "mundo", a "vida", a "história", a "consciência"), quer porque não há lugar suficiente para que tal procedimento se estabeleça, como nas situações em que se é pressionado a agir, onde se exige uma orientação rápida e uma plausibilidade drástica.<sup>27</sup>

A seguir, defendo e exploro a forma como um objeto como uma "constituição" se enquadra ao lado de magnitudes do tipo "mundo", "vida", "história" ou "consciência". É verdade que não sou o primeiro a fazê-lo, como demonstra o envolvimento de Frankenberg, ao longo de toda sua vida, com os estudos de direito constitucional comparado. No entanto, muito antes dos acadêmicos começarem a abordar as tropologias teologicamente enraizadas que geram documentos constitucionais,<sup>28</sup> os atores do Atlântico Norte que lutavam para ultrapassar os limites da plausibilidade e da evidência empregavam tropos e desvios religiosamente contaminados para estabelecer novas modalidades de comunicação, como a adjudicação constitucional. Conforme indicado acima, a necessidade de uma teoria da história surge quando se tenta abordar não apenas *como*, mas também *que* as "tradições do pensamento eclesiástico" exerceram uma "influência subcutânea" em contextos modernos tardios, como o da *Bundesrepublik* [República Federal alemã]. Ora, sua presença certamente evita a secularização em termos de subtração como um retrato convincente da "sobrevivência do cristianismo" na modernidade norte-atlântica, isto é, no sentido de que as conquistas da modernidade implicaram a retração da relevância da religião, o desaparecimento das condições de possibilidade da crença e, conseqüentemente, da importância da religião na vida pública.<sup>29</sup> No entanto, esse dilema também é equivocadamente caracterizado se enquadrarmos esses usos retóricos de "tradições eclesiásticas honradas" como "transposições" de "substâncias" cristãs, em razão de uma falta insuperável ou de um ingrediente defeituoso do projeto existencial da modernidade norte-atlântica diante das "estruturas profundas" da natureza humana.<sup>30</sup> Em vez da sublimação da subtração e das

<sup>26</sup> Sobre a distinção entre "alguma coisa enquanto alguma coisa" e "alguma coisa através de alguma coisa" na concepção de Blumenberg acerca da retórica, ver Weber-steinhaus, *Conceptuality, myth, metaphor*.

<sup>27</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, pp. 122-123.

<sup>28</sup> Além de Frankenberg, *Magic and Deceit*, ver também, entre outros, Vorländer, *Integration durch Verfassung*. Vorländer e outros, por sua vez, remetem a Edward Corwin e à noção deste último de "adoração constitucional" (*constitutional worship*). Ver Corwin, *The Worship of the Constitution*.

<sup>29</sup> Tomo essa definição de "secularização como subtração" de Taylor, *A secular age*. Vale observar, no entanto, que Taylor considera a abordagem de Blumenberg como uma mera reviravolta da secularização como subtração, algo que, a meu ver, é simplesmente um erro.

<sup>30</sup> É de Blumenberg a crítica de que a teologia política tem por consequência uma forma de "substancialismo histórico" (ver Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*). Após a recepção da

estruturas profundas da transposição, Blumenberg fala da familiaridade e da consagração, numa palavra, do ingrediente da popularidade para estruturas particulares de pensamento e de ação derivadas da força oscilante da esfera religiosa.<sup>31</sup>

Blumenberg não adere nem à secularização como subtração nem a uma versão atenuada do teorema da secularização da teologia política. Lida corretamente, sua teoria das reocupações nos oferece uma imagem radicalmente diferente da sobrevivência do cristianismo. Ele não só afirma que as reocupações – que equivalem ao próprio acontecer da história – são retoricamente endossadas e impostas,<sup>32</sup> como também sustenta a sua abordagem alternativa com uma crítica ao entendimento da história comum à secularização como subtração e como transposição. É possível argumentar que ambas as abordagens dão demasiada credibilidade à autodescrição da modernidade norte-atlântica em termos de ruptura com o seu passado, ao mesmo tempo que adotam uma imagem da história como sucessão diacrônica, quer se tenha em mente “visões metafísicas do mundo”, “épocas da história do ser” ou “paradigmas”. O fato de a reivindicação de ruptura da modernidade exigir uma qualificação não significa que nada tenha mudado ou que aquilo que mudou não possa deixar de ser contaminado por sua dependência do que veio antes. Somente na ausência de tal advertência, portanto, somente quando se procede sob as suposições de que o acontecer da história ocorre como mera sucessão diacrônica do que já-foi e do que agora-é, por meio da qual, no final de uma época, todos os seus enigmas são resolvidos e apenas um abismo permanece, é que a secularização, seja como subtração ou como transposição, faz sentido. Pelo contrário, para Blumenberg, a descrição dos fenômenos das épocas históricas deve ir no sentido inverso. Uma época não chega ao fim com todos os seus enigmas resolvidos. Ocorre justamente o oposto disso, ou seja, “as épocas esgotam-se na metamorfose de suas certezas e do que consideram inquestionável em enigmas e inconsistências”.<sup>33</sup> No entanto, se tal dinâmica não for interpretada em termos de uma “pulsão de morte ou de um desejo de passagem”, isto é, outro mitologema caro ao programa moderno (do Atlântico Norte), é preciso considerar o seguinte:

Até a transição de época como cesura profunda tem sua função de proteger a identidade, pois as alterações que o processo permite são apenas o correlato da constância dos desafios que essas alterações cumprem. Então, o processo histórico produz, deste lado da grande concepção dos contornos de época, suas “reocupações” como o saneamento da continuidade histórica.<sup>34</sup>

Para sustentar tal observação sobre a “constância dos desafios” no trecho citado, há uma teia de aproximações sobre o limiar entre consciência, comunicação e corpo. Nesse sentido, ao começar a desdobrar o “princípio heurístico” condensado na noção de reocupação, Blumenberg questiona de antemão a possibilidade de experimentar uma transição de época. Em suas palavras:

---

teologia política nos EUA, a “substância” foi metamorfoseada em “estruturas profundas”. Para uma crítica a esse respeito, ver Steinhauer, *Non plus ultra*.

<sup>31</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 115.

<sup>32</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, pp. 128, 131.

<sup>33</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 539.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 539.

Todas as alterações, todas as mudanças do velho para o novo são acessíveis para nós somente na medida em que se deixam [...] atrair para um quadro de referência constante, através do qual as demandas podem ser definidas, no qual uma "posição" idêntica deve ser satisfeita. O fato de o novo na história não poder ser sempre aleatório, mas antes estar sob a pressão de expectativas e necessidades preexistentes, é a condição para que possamos ter algo como o "conhecimento" a respeito da história. O conceito de "reocupação" designa em suas implicações o mínimo de identidade que, mesmo nos movimentos mais comoventes da história, deve ser encontrado, ou pode, ao menos, ser pressuposto e buscado. Para o caso dos sistemas daquilo que Goethe moldou como as perspectivas relativas ao mundo e aos homens, "reocupação" significa que afirmações diferentes podem ser entendidas como respostas para questões idênticas.<sup>35</sup>

Blumenberg é cuidadoso ao esclarecer que tal "mínimo de identidade" não tem "nada a ver" com as "constantes clássicas da antropologia filosófica nem com as 'verdades eternas' da metafísica". Enfatizando a necessidade de evitar a palavra "substância" nesse meio, Blumenberg defende, em vez disso, que basta que "as condições estruturais" permaneçam por mais tempo nas consciências do que os conteúdos que tal estrutura molda e ordena, ou seja, "que as perguntas sejam relativamente constantes em comparação com as respostas". Assim, "para que as reocupações atribuam seu quadro funcional, basta uma durabilidade que seja demasiado grande para nossa capacidade de percepção de eventos históricos e de sua intensidade de alteração".<sup>36</sup> Nesse sentido, a ênfase de Blumenberg na interconexão entre percepção e reocupação pode ser lida de forma útil como indicação de um limite humano primordial para a experiência histórica. Para o autor, esse limite, em última análise, revela a seguinte imagem sobre a condição humana:

Antes de mais nada, a história não se desenrola como a sequência diacrônica do que ainda não é, do que é e do que não é mais, mas por meio de parataxes e hipotaxes sincrônicas. Não há um triunfo final da consciência sobre seus abismos: formação, tradição, racionalidade, esclarecimento significam menos algo que foi feito na vida uma vez a partir do nada e que pode ser feito de uma vez por todas, do que o sempre novo e instrumentalizador esforço de destituição de poder, desvelamento, liberação e rearranjo em jogo.<sup>37</sup>

Parataxe e hipotaxe representam termos retóricos que descrevem a forma como as cláusulas são ordenadas nas sentenças.<sup>38</sup> Parataxe designa a justaposição de sentenças por meio da omissão de conjunções subordinativas em uma sequência interminável de "e", vírgulas e ritmo, como as crianças falam. Por sua vez, hipotaxe designa a subordinação de cláusulas umas às outras, estabelecendo relações de causa e efeito, de cronologia e assim por diante, por meio de termos como "depois", "quando" ou "porque". A escolha desses termos por Blumenberg evidencia sua opinião sobre a estreita intimidade entre retórica e história, como venho insistindo desde o início. De fato, a

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>37</sup> Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, p. 24.

<sup>38</sup> Para uma discussão sobre essa distinção em Aristóteles, ver Trenkner, *Aristotle, Rhetoric III, 12, 4*. A explicação final de Trenkner é especialmente elucidativa: "Por meio da parataxe, os fatos isolados são retirados e separados de seu conjunto. Eles são lançados em uma tela como imagens esboçadas e isoladas. Portanto, parecem ser de número elevado. (...) Mas, se reorganizarmos a passagem em uma estrutura subordinada [hipotaxe], obteremos uma impressão de concisão, ainda que o texto não seja mais curto do que o original."

parataxe e a hipotaxe representam o modo como nossa capacidade de perceber a história opera. Elas indicam o trabalho de reocupação – como o tecido através do qual questões e respostas, esperanças e expectativas são costuradas em conjuntos retóricos.

Desenvolver a compreensão de Blumenberg do acontecer da história como parataxes e hipotaxes sincrônicas exige ressaltar um ingrediente de percepção crucial para sua noção-chave de "limiões de época". Se não é correto falar em sequências diacrônicas para enquadrar os movimentos da história, então esses limiões de época não acontecem de uma vez por todas, no início e no fim de uma transição de época. Os limiões são rompidos diante da percepção humana sempre que a justaposição e a subordinação entre questões e respostas, esperança e expectativas se tornam instáveis. Muitas vezes, esses movimentos se transformam em inversões metafóricas de camadas sedimentadas de aparatos semânticos, por meio das quais aquilo que permaneceu latente encontra seu caminho em direção à plausibilidade, colocando as palavras e imagens certas em suas cabeças.

Isso nos leva ao cerne da crítica de Blumenberg à secularização (como transposição) e a seu relato alternativo da sobrevivência do cristianismo – desdobrando, assim, uma crítica à secularização como subtração. A secularização como transposição tira sua plausibilidade do ataque à parataxe estabelecida no alvorecer do Iluminismo – nas palavras de Blumenberg, "há, para o teorema da secularização, fórmulas de fundamentação completamente inócuas, que tornam quase impossível sua repreensão. Uma dessas fórmulas é o 'impensável sem'. Assim, de modo geral, a tese principal é: sem cristianismo, a modernidade seria impensável". Vamos ler atentamente o que Blumenberg afirma após abordar a retórica do teorema da secularização: "Isso (a modernidade é impensável sem o cristianismo) é tão *fundamentalmente correto* que a segunda parte deste livro é dedicada à prova dessa afirmação. Há apenas uma diferença, no entanto. Essa tese só adquire um significado preciso por meio da crítica da centralidade da secularização – ou melhor: seu aparente caráter de pano de fundo".<sup>39</sup>

Aqui também reside o ponto crucial que distingue a fenomenologia das reocupações de Blumenberg e a teologia política de Schmitt. *A fortiori*, também diz respeito à diferença entre este texto e contribuições passadas na teoria constitucional sobre a relação entre adjudicação constitucional e religião entendida sob a égide da teologia política. A teologia política está, em última análise, preocupada em confirmar sua própria justiça em relação ao outro, algo que fala da monstruosa modernidade de Schmitt, e do quão convenientemente ele pode ser acomodado às sensibilidades liberal-democráticas, contribuindo para retratar a violência das "necessidades racionais" da democracia liberal como um "dado factual".<sup>40</sup> O projeto de Blumenberg visa minar os

<sup>39</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 115.

<sup>40</sup> Sobre a modernidade de Schmitt, ver Augsberg, *Die Lesbarkeit des Rechts*, pp. 158-171. Como uma ilustração dessa acomodação criptoautoritária, ver Van der Walt, *The concept of liberal democratic law*. Sobre as "necessidades racionais" da democracia liberal, ver Spindola Diniz, *Rational necessities: on the silence of liberal democratic theory in front of the unreasonable other*. A tendência de banir um dos meios essenciais ao avanço da modernidade europeia, isto é, a violência, para um passado pré-moderno, não liberal e superado, foi identificada por Anselm Haverkamp em *The future of violence*, especialmente na p. 74. ("Trata-se exatamente dessa simplicidade com a qual até hoje tornamos as coisas fáceis demais para o nosso lado sempre que interpretamos o aumento da violência como um lembrete enigmático, sempre presente, de uma pré-história que nós, assim como aqueles da era de Macbeth, consideramos ter deixado



excessos da razão – a título de exemplo, a legitimidade da modernidade só pode ser vista quando o excesso de seu projeto existencial, cujas conotações mitológicas convidam a qualificações político-teológicas, é devidamente combatido. Infelizmente, isso é algo rapidamente esquecido pela recepção de Blumenberg, frequentemente administrada como uma alternativa higienizada à teologia política, ao mesmo tempo em que confirma as pretensões autoafirmativas da razão. Isso se baseia na redução de sua obra a uma espécie de inversão da *Seinsgeschichte* [história do ser] de Martin Heidegger, em que a modernidade (europeia) não significa o esquecimento do ser, mas a revelação da essência da humanidade como autopreservação. Essa redução subtende o esforço de transferir para Blumenberg a retórica epidídica de Heidegger, de elogios e culpas,<sup>41</sup> como se o primeiro não tivesse sido quase reprovado em sua Habilitação precisamente por oferecer uma leitura muito mais ambivalente de figuras como Descartes.<sup>42</sup> Além disso, Blumenberg seleciona, organiza e interpreta suas fontes de uma forma que não tem nada a ver com a criação de caixas-pretas – comumente designadas por expressões lamentáveis como “tradição” ou “tradição ocidental” – que sustentam uma rede de falsas suposições sobre a relação entre filosofia, história e existência, permitindo que filósofos ou teóricos do direito abordem qualquer questão sobre qualquer conjunto de fenômenos baseados numa seleção aleatória de “grandes autores”.

Na esperança de renunciar de forma conclusiva às interpretações que preferem não sustentar nada que se assemelhe a uma explicação da sobrevivência do cristianismo na obra de Blumenberg, considere a seguinte declaração:

Entre o que se tornou usualmente chamado de “pós-vida” da mitologia antiga e a outra “pós-vida”, a sobrevivência que veio a ser designada como a “secularização” do cristianismo, persiste uma diferença específica. Não preciso explicar por que devemos abandonar a secularização como uma categoria de compreensão histórica; queda indiscutível o fato de que aquelas posições vazias legadas pela teologia cristã mantiveram reivindicações residuais para dispor e sustentar em relação aos seres humanos, as exigências absolutas de tipo teórico e prático, que foram introduzidas e estabilizadas por meio de uma religião de transcendência e revelação.<sup>43</sup>

Para ilustrar esse ponto, Blumenberg se refere a como essas exigências absolutas determinaram, por exemplo, a relação do Renascimento com a mitologia. Em suas palavras, na aurora do limiar entre o cristianismo e a modernidade (do Atlântico Norte), o Renascimento tentou assimilar a mitologia à cristianismo “por meio de uma espécie de dogmatização alegórica, a ponto de torná-la um cânone de novas obrigações no domínio da estética, em vez

---

para trás – embora essa violência, na verdade, governe cada vez mais a modernidade ou, de maneira mais incisiva, não seja nada além de um fenômeno do moderno”).

<sup>41</sup> Para um exemplo de uma iniciativa conduzida sob a signo da compreensão da história de Blumenberg e que propõe simplesmente uma versão invertida da *Seinsgeschichte* de Heidegger, mantendo assim o lugar-comum de retratar Descartes como o bode expiatório das consequências da modernidade, ver Lindahl, *Authority and the globalization of inclusion and exclusion*, pp. 150, 252, 303. Discuto essa questão em minha introdução à tradução para o português do livro de Lindahl, ver Spindola Diniz, *Introdução*.

<sup>42</sup> Ver Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, pp. 113-126. O relato de Blumenberg sobre Descartes em sua tese de Habilitação reaparece em sua quase totalidade em *Die Legitimität der Neuzeit*, seguido de uma crítica explícita à *Seinsgeschichte* de Heidegger e ao papel de Descartes nela, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 219-22.

<sup>43</sup> Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, p. 27.

de ver e usar a mitologia como um instrumento de desdogmatização".<sup>44</sup> O absolutismo da verdade, ingrediente de uma religião de transcendência e revelação, "leva a uma coerção em direção à analogia, da qual nem mesmo seu oponente mais radical pode escapar". Blumenberg consistentemente interpreta e compara movimentos como a dogmatização da mitologia e a mitologização do dogma – mas também a racionalização do mito ou, digamos, a dogmatização da razão – em termos de um "desdobramento da racionalidade imanente de um meio".<sup>45</sup> Na verdade, a própria escolha de abordar as reocupações informa meu foco na adjudicação constitucional – em vez de focar nas constituições enquanto tais. A forma como Blumenberg aborda o mito, o dogma e a razão não busca esclarecer nenhum deles como surgidos "originalmente", ou em uma "fase determinada" de "nossa história ou pré-história", em termos históricos ou filológicos; em vez disso, ele os analisa "como sempre já ultrapassados na recepção". Assim, ao empregarmos a metaforologia de Blumenberg, podemos compreender melhor o mito e o dogma que a precariedade da razão constitucional inevitavelmente se vale, concentrando-se nas consequências desta última, por exemplo, do estabelecimento da adjudicação constitucional.

O genitivo que une mito, dogma e razão<sup>46</sup> dá um bom exemplo do que Blumenberg tinha em mente quando argumentou que a história acontece somente por meio de parataxes e hipotaxes sincrônicas, ou seja, somente por meio de reocupações retoricamente endossadas e impostas. Consequentemente, investigar a história das figuras retóricas exige sondar as parataxes e as hipotaxes que as tornaram não apenas disponíveis, mas até mesmo inevitáveis para os atores que atravessaram os limiares da época e enfrentaram a pressão das expectativas e necessidades preexistentes. Dessa forma, tendo em mente o campo de força da mitologização, da dogmatização e da racionalização, podemos circunscrever melhor a relevância de uma tropologia imbuída de cristianismo para gerar o fascínio apresentado nos conjuntos retóricos da adjudicação constitucional na Alemanha do pós-guerra.

## **B – Início adiado, reconhecimento tardio: fé e autoridade radiodifundida desde o primeiro dia de Karlsruhe até a *Statusfrage***

---

Pode parecer absurda a afirmação de que no início a adjudicação constitucional era pouco plausível na Alemanha, e que sua consolidação foi uma questão de luta, fantasia e fé. O estranhamento ganha mais força quando um eminente teórico e ex-juiz constitucional, Dieter Grimm, enfatiza veementemente que "sem o papel dominante do Tribunal Constitucional na República Federal, que constantemente demonstra para a população a relevância da Lei Fundamental para o comportamento político e as condições sociais, a Constituição dificilmente estaria tão profundamente enraizada na consciência

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>45</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 378.

<sup>46</sup> Em *Arbeit am Mythos*, Blumenberg articula as três formas de pensamento em um aforismo incisivo que condensa em poucas palavras o entrelaçamento entre sua teoria da história e sua teoria da retórica: "*Das Dogma ruft, das mythische Bedürfnis, das es erweckt, sogleich wieder zur Reason*", *Arbeit am Mythos*, p. 290. Eis uma tradução livre: "O dogma invoca / a necessidade mítica / por ele despertada / prontamente de volta à Razão".

coletiva alemã como está atualmente.”<sup>47</sup> No entanto, as listas de possíveis candidatos selecionados pelo Ministério Federal da Justiça para ocupar o Tribunal nos revelam algo diferente. Mais de cinco décadas antes da formulação citada de Grimm, algumas das indicações de figuras renomadas para a primeira composição do Tribunal – como Walter Strauß (1900–1976), o principal idealizador do desenho constitucional do Tribunal durante a *Herrenchiemsee Kovent* [Convenção Constitucional de Herrenchiemsee] e escolha pessoal de Adenauer para o cargo de presidente – recusaram as togas judiciais.<sup>48</sup> De fato, alguns daqueles que já haviam aceitado o cargo antes das vestes se tornarem veludo escarlate<sup>49</sup> ficaram frustrados diante da aparente reviravolta em suas carreiras, como Hermann Höpker-Aschoff (1883–1954), outrora Ministro das Finanças da Prússia durante a República de Weimar.<sup>50</sup> Mesmo após o início das atividades do Tribunal, à medida que a multiplicação de seus arquivos, volumes e livros desafiava cada vez mais os espaços apertados do Palácio Prinz Max, o apelo de Höpker-Aschoff por uma reforma junto à associação comercial proprietária do edifício foi recebido com um surpreendente não.<sup>51</sup> O que significavam as demandas da mais alta corte de justiça do país quando comparadas à integridade de um edifício histórico tão caro ao bom povo de Karlsruhe?

Obviamente, essa situação mudou. Tal mudança e a forma como aconteceu envolve formas de agir ainda não consideradas pela história do direito, em virtude de como a academia com frequência procede sob a premissa histórica e teoricamente enganosa de que constituições e adjudicação constitucional são soluções evidentes para problemas inerentes à modernidade. Assim, a questão se desloca de como esse esquema se tornou plausível na medida em que uma constituição e seu “mecanismo de autorregulação”, a adjudicação constitucional, conseguiram domar a realidade política. O fato de que o sucesso da adjudicação constitucional não era nada óbvio em seu início é algo que se manifesta na demora para a criação do Tribunal Constitucional. Em

---

<sup>47</sup> Grimm, *Constitutional History as an Integral Part of General History*, p. 21.

<sup>48</sup> Discuto isso mais adiante. É revelador que os estudos históricos sobre o estabelecimento e os primeiros anos do *Bundesverfassungsgericht* ignorarem o convite de Adenauer a Strauß, não obstante o fato, como explorado na próxima seção, de que o declínio de Strauß esclarece aspectos importantes da constelação política que marcou o início do Tribunal Constitucional Federal. A esse respeito, ver os trabalhos recentes de Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*; Collings, *Democracy's guardians*; Will, *Ephorale Verfassung*; mas também Laufer, *Verfassungsgerichtsbarkeit und politischer Prozeß*; Billing, *Das Problem der Richterwahl zum Bundesverfassungsgericht*.

<sup>49</sup> O Tribunal Constitucional Federal adotou sua indumentária característica em 1963. Por razões de espaço, não poderei abordar esse importante procedimento aqui. Apesar de os especialistas terem recuperado o principal exemplo que inspirou as roupas novas dos juízes, a saber, o traje supostamente usado pelos magistrados florentinos entre os séculos XV e XVI, tais como ilustrados em um livro de figurinos do figurinista do teatro de Baden, eles não explicaram o porquê de tais roupas terem sido vistas como adequadas para representar o papel de um juiz constitucional. Possivelmente, as origens de tais considerações remontam à invenção de uma “tradição perdida” da adjudicação constitucional alemã, retrocedendo ao Schöppenstuhl, em Leipzig, e a sua decisão de 1559, em que o conselho de juízes leigos negou o cumprimento de uma ordem do Príncipe-eleitor August, e indo deste período até a assembleia constitucional de Paulskirche e seu epifenômeno no conflito constitucional de Kurhessen (1850). Sobre a inspiração para o traje, ver Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 80; ver também Felz, *Die Historizität der Autorität oder: Des Verfassungsrichters neue Robe*, pp. 109-117.

<sup>50</sup> Sobre Hermann Höpker-Aschoff, ver Aders, *Die Utopie vom Staat über den Parteien*, p. 302.

<sup>51</sup> A esse respeito, ver a troca de cartas entre Hermann Höpker-Aschoff e a Associação de Comércio e Indústria de Karlsruhe, que era proprietária do Palácio Prinz Max, disponível em *Bundesarchiv*, B/134/21719.

retrospectiva, ofuscada por suas conquistas posteriores, a doutrina constitucional retrata com frequência o *Bundesverfassungsgericht* como o "último dos órgãos constitucionais".<sup>52</sup> Embora atualmente o destaque deste seu caráter tardio, de ter sido o "último", transmita diferentes nuances, como se as palavras proféticas tivessem se cumprido e, aparentemente, "o último tivesse se tornado o primeiro",<sup>53</sup> à época sua implementação tardia era motivo de angústia e melancolia. A primeira parte deste ensaio desenvolve essa questão, explorando as dificuldades em nomear o primeiro presidente do Tribunal Constitucional, a partir da documentação até então ignorada pela literatura a respeito das personalidades pensadas para liderar essa instituição sem precedentes.

É consenso entre seus críticos e defensores que o rádio foi um elemento fundamental na ascensão da jurisdição de Karlsruhe. Ao descreverem o papel do rádio nesse processo, ambos os grupos abordam a relação entre hiperconectividade, afetividade e estruturas sociais como ingredientes para sustentar a popularidade da adjudicação constitucional – o que representa, em última análise e de acordo com Urs Stäheli, sua existência comunicativa.<sup>54</sup> Seja pelo alívio de Dieter Grimm ao afirmar que "o fluxo eterno de processos assegura que o Tribunal esteja presente na mídia, tornando a Lei Fundamental experienciável para o público",<sup>55</sup> ou pela observação sarcástica de Matthias Jestaedt, para quem Karlsruhe é uma "jurisdição de radiodifusão",<sup>56</sup> ambas as formulações sugerem que, para entender como a adjudicação constitucional se tornou algo plausível, deve-se primeiro abordar não as decisões judiciais, mas como os juízes e outros atores colocaram a Corte e suas decisões de forma semelhante na esfera pública, como parte dela e para ela – por exemplo, por meio do rádio.

A racionalidade imanente, característica do rádio como meio de comunicação, é de grande importância. Pode-se apontar, por exemplo, a intimidade afetiva do rádio, assim como seu caráter massivo e generalizado, como algo que o estabelece enquanto meio de comunicação que impulsiona o uso de semânticas populares, familiares e consagradas. Pode-se argumentar que ambas as características – que têm sido teoricamente destacadas desde a disseminação do rádio como um meio de comunicação de massa<sup>57</sup> – foram profundamente intensificadas pelas conquistas tecnológicas obtidas durante a Segunda Guerra Mundial. Como Friedrich Kittler observou de forma perspicaz, a invenção da fita de áudio da Segunda Guerra Mundial trouxe força e movimento ao rádio, revolucionando a simulação de transmissões ao vivo e tornando-as até mesmo "automobilísticas".<sup>58</sup> Nesse viés, Kittler argumenta que o rádio envolve o público, promovendo a afetividade que transforma o consumidor em produtor, o receptor em transmissor.<sup>59</sup> Assim, a racionalidade intrínseca do rádio informa uma metáfora central empregada pela literatura do pós-guerra sobre a relação entre direito, política e legitimidade. Quando se torna possível escutar as palavras do presidente do Tribunal

<sup>52</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 41.

<sup>53</sup> Mateus 20:16. Na tradução de Lutero: "So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein" [Assim, os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos].

<sup>54</sup> Stäheli, *Spectacular speculations*, pp. 7-14.

<sup>55</sup> Grimm, *Das Bundesverfassungsgericht im Überblick in Verfassungsgerichtbarkeit*, pp. 27-28.

<sup>56</sup> Jestaedt, *Verfassungsgerichtspositivismus. Die Ohnmacht der Verfassungsgesetzgebers im verfassungsgerichtlichen Jurisdiktionsstaat*, p. 191.

<sup>57</sup> ] A literatura a esse respeito é enorme. Para uma visão geral e inspiradora, ver, entre outras, as contribuições e a introdução ao seguinte volume: Holl (ed.), *Radiophonic Cultures*.

<sup>58</sup> Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, pp. 107-108

<sup>59</sup> Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, p. 81.

Constitucional Federal dentro de um automóvel em meio ao tráfego intenso, não apenas se percebe subitamente o grande abismo entre a realidade constitucional (o trânsito nas rodovias) e o domínio no qual a promessa da constituição exerce sua influência sobre a esfera política (o Tribunal Constitucional, o tráfego como indubitável consequência de políticas inconstitucionais), o Direito se torna um *Transmissionsriemen* [eixo de transmissão]. Por exemplo, nas palavras de Jürgen Habermas, "o Direito funciona como uma espécie de eixo de transmissão, sobre o qual as estruturas ingredientes aos contextos concretos de ação comunicativa são transpostas do reconhecimento mútuo entre conhecidos [*Angehörigen*] para a forma mais abstrata, porém vinculante, da interação anônima e sistematicamente mediada entre estranhos."<sup>60</sup> A seguir, abstenho-me de teorizar mais sobre esse enigma, voltando-me, em vez disso, *in medias res* nas segunda e terceira seções, para duas instâncias de transmissão como pontos centrais de uma multiplicidade de ações e eventos. Dessa forma, emprego essas considerações teóricas e suas consequências para entender as maneiras pelas quais Karlsruhe estabeleceu seu conjunto retórico, transformando a implausibilidade em evidência à medida que o último órgão constitucional se tornou o primeiro.

### **I. O aspecto tardio do último órgão constitucional: rivalidade partidária, compromissos e resistência diplomática diante da implausibilidade da adjudicação constitucional**

A inauguração do Tribunal Constitucional Federal ocorreu em 28 de setembro de 1951, quase um ano após a implantação do outro tribunal, "do outro lado da rua", isto é, o *Bundesgerichtshof* [Tribunal Federal de Justiça]. Desde então, a literatura já revelou uma multiplicidade de razões que explicam a demora em sua criação. De acordo com a reconstituição de Uwe Wesel, o Tribunal Constitucional se tornou a instituição mais atrasada a iniciar suas atividades na República de Bonn em virtude do conflito em torno da elaboração e promulgação de seu Estatuto organizacional – o *Bundesverfassungsgerichtsgesetz* [BVerfGG], de 12 de março de 1951. Wesel enquadra de forma hábil a rivalidade entre o governo de Adenauer e a oposição, como se dependesse da diferença entre dois conceitos completamente metafóricos, isto é, *Gerichtshof* e *Verfassungsorgan* ["tribunal de justiça" e "órgão constitucional"]. Ambos os aspectos coexistem de forma elíptica no primeiro artigo do Estatuto: "O Tribunal Constitucional Federal é autônomo em relação a todos os outros órgãos constitucionais, um tribunal de justiça independente da Federação."<sup>61</sup> Assim estruturado, a história legislativa e sua redação definitiva ilustram, respectivamente, duas características importantes. Primeiro, o debate legislativo evidencia um padrão recorrente apontado por estudos de constitucionalismo comparado sobre a relação entre a rivalidade partidária e a adjudicação constitucional. Em segundo lugar, a elaboração elíptica do parágrafo reflete – por razões institucionais e culturais – a tendência à busca de consenso, característica da primeira fase da *Bundesrepublik*. Conforme reiteradamente formulado por Tom Ginsburg e outros,<sup>62</sup> presume-se que, uma vez estabelecida uma clara distinção entre

---

<sup>60</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 662-663.

<sup>61</sup> República Federal Da Alemanha, *Bundesverfassungsgerichtsgesetz*, § 1; Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, pp. 40-41.

<sup>62</sup> Ver, entre outros e mais recente, Dixon, Ginsburg, *Constitutions as political insurance: variants and limits*.

governo e oposição,<sup>63</sup> esta última advoga por um tribunal constitucional vigoroso, com a expectativa de ocupá-lo com membros partidários, a fim de opor-se à agenda do governo e de promover suas próprias agendas até as próximas eleições. Ao governo interessa, por sua vez, minar o campo de ação do Tribunal.

Assim, enquanto o *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* [Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD)] brigava por um tribunal reduzido de quatorze membros, visando destacar a centralidade da personalidade de cada membro na arena da opinião pública – como evidenciado no apelo do partido pela possibilidade de votos divergentes, podendo intensificar e ampliar sua oposição –, a coalizão de Adenauer pressionava por uma organização maior, unificada e discreta. Na interpretação de Wesel, o SPD se inspirava na imagem da Suprema Corte dos EUA. Em contraste, o partido da União Democrata-Cristã (CDU) se apegava a uma concepção de adjudicação supostamente mais alinhada à tradição jurídica alemã. Compromisso encontrado: o governo assegurou dois Senados, ambos com doze juízes; a oposição garantiu a implementação da *Verfassungsbeschwerde* [reclamação constitucional]. De fato, a introdução desse recurso enfrentou resistência aberta da CDU durante a elaboração da Lei sobre o Tribunal Constitucional Federal (BVerfGG), com o Ministério da Justiça e os representantes do partido defendendo uma suprema corte tradicional, dotada apenas de poderes de revisão.<sup>64</sup> Curiosamente, as regras procedimentais da reclamação constitucional aproximaram-na da "ação popular", expressamente rejeitada durante a elaboração da Constituição,<sup>65</sup> fato corroborado tanto por sua prática, incluindo sua notória "popularidade", quanto pelo fato de ter se tornado o fundamento para a tão criticada "ampla competência"<sup>66</sup> do Tribunal.

No entanto, por que o parlamento levou quase seis meses, de 12 de março até o início de setembro de 1951, para definir os vinte e quatro nomes da primeira geração do Tribunal? Aparentemente, não se tratava de uma barganha entre governo e oposição. Os dois Senados e a divisão de competências entre eles proporcionaram uma oportunidade para que ambos os lados se concentrassem no Senado que, na percepção de seus assessores jurídicos, apresentava ter as melhores perspectivas de desempenhar um papel decisivo nos assuntos políticos. Adolf Arndt e o SPD apostaram na reclamação constitucional, nos direitos fundamentais e, conseqüentemente, no Primeiro Senado. Por sua vez, a coalizão CDU-FDP – seguindo a expertise de Thomas Dehler e do principal

---

<sup>63</sup> Essa ressalva à "teoria do seguro político" segue a crítica de Christian Boulanger. Ver, a esse respeito, Boulanger, *Hüten, richten gründen*, p. 21 ("Muitas contribuições no campo de pesquisa sobre a adjudicação constitucional, como a teoria do 'seguro' de Tom Ginsburg, continuam a correr o risco de sucumbir a [um] argumento circular quando o estabelecimento de um tribunal constitucional é explicado sem maiores reflexões por sua 'função' de oferecer um 'seguro' às elites no caso de perder o poder sem provar empiricamente essas convicções por parte dos atores."). Minhas descobertas com relação ao *Bundesverfassungsgericht* confirmam a qualificação de Boulanger.

<sup>64</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 39.

<sup>65</sup> Em outra oportunidade, traço o destino da reclamação constitucional durante a elaboração da Constituição. No entanto, os comentários de Hermann von Mangoldt à Lei Fundamental são altamente informativos, na medida em que Von Mangoldt se esforça para evitar tanto a visão de que a reclamação constitucional deve desempenhar um papel semelhante a uma "ação popular" quanto a avaliação da competência do Tribunal como "ampla" ou "abrangente". Ver Von Mangoldt, *Das Bonner Grundgesetz*.

<sup>66</sup> Sobre essas duas características da reclamação constitucional, ver, entre outros, Marcel Kau, *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht*, p. 73 e seguintes; ver também as contribuições para *Das entgrenzte Gericht*.

redator da BVerfGG, juiz do *Bundesgerichtshof* e posteriormente membro do Segundo Senado do *Bundesverfassungsgericht* – direcionou suas energias para o Segundo Senado, apostando na incisividade das controvérsias entre órgãos constitucionais.<sup>67</sup> Essa diferença traduziu-se nos esforços divididos do SPD e da CDU/FDP em designar, respectivamente, para o Primeiro e Segundo Senados, juízes de inclinação política correspondente – algo enquadrado e até denunciado pela imprensa em termos de senados “vermelho” e “negro”.<sup>68</sup> Assim, considerando a ausência de conflito partidário e à luz das fontes disponíveis, o atraso decorre mais da falta de interesse que o cargo de juiz constitucional despertava em muitos dos que foram escolhidos para tal posição.<sup>69</sup>

Como mencionado anteriormente, Walter Strauß representa um exemplo importante para colocar essa hipótese à prova. Embora pesquisas acadêmicas já tenham reconstruído todo o processo de nomeação, identificando as personalidades consideradas antes do consenso se voltar para Hermann Höpker-Aschoff, é curioso que o nome de Strauß tenha sido ignorado.<sup>70</sup> A primeira opção, Joseph Beyerle (1881–1963), membro da CDU e então Ministro da Justiça de Württemberg-Baden, demonstrou interesse, mas declinou por razões de saúde. Apesar da objeção de Willi Geiger, a segunda opção, também um jurista político da CDU, Gebhard Müller (1900–1990), que posteriormente se tornou presidente do Tribunal, e que na época era “Ministro-Presidente” de Württemberg-Hohenzollern, respondeu que aceitaria o cargo de bom grado, desde que sua nomeação fosse adiada em virtude de suas obrigações com os estados do sudoeste da Alemanha. Não obstante o fato de o Tribunal ter proferido sua primeira deliberação precisamente sobre essa questão, conforme será abordado posteriormente, os aliados de Müller e seu círculo político consideravam que seus serviços eram mais valiosos como líder de Württemberg-Hohenzollern do que como membro do Tribunal Constitucional. Em meados de junho, diante da impossibilidade de adiar sua nomeação, Müller retirou sua candidatura. Paralelamente, Rudolf Katz (1895–1961), político do SPD e judeu exilado nos EUA após a ascensão de Hitler ao poder, foi nomeado vice-presidente do Tribunal. Como aponta a academia, as ações de Müller abriram espaço para que o Ministro da Justiça, Thomas Deller, pressionasse por um nome pertencente ao FDP, Hermann Höpker-Aschoff. É revelador que, enquanto o nome de Höpker-Aschoff foi bem recebido pelo FDP e SPD, os correligionários de Adenauer tenham ficado indignados e surpresos com a facilidade com que o chanceler confiou a presidência do Tribunal a alguém de fora do partido. De fato, no que diz respeito ao cerne de nosso tema, a própria Igreja Católica contactou Adenauer para manifestar suas preocupações. Nas palavras do chefe do “*Katholischen Büros*” em Bonn,

---

<sup>67</sup>Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 40 e seguintes.

<sup>68</sup> Ver, por exemplo, Bundesarchiv, B136/4436, *Deutsche Zeitung, In der Hand der Verfassungsrichter: Spekulationen über den "roten" und den "schwarzen" Senat*, 11 de junho de 1952.

<sup>69</sup> Uma exceção importante que me abstenho de discutir em detalhes por razões de espaço é Friedrich August Freiherr von der Heydte. Von der Heydte escreveu em 1945 um livro intitulado *Das Weiß-Blau-Buch zur deutschen Bundesverfassung*. Após a promulgação da Lei Fundamental, Von der Heydte ampliou o trabalho, acrescentando uma discussão sobre os artigos do documento. A forte crítica de Von der Heydte à Lei Fundamental se baseia em fundamentos confessionais e políticos, merecendo uma análise cuidadosa. No entanto, essa publicação motivou a rejeição de seu nome pelo Ministério da Justiça Federal. Do ponto de vista do Ministério, para colocar em termos um tanto anacrônicos, Von der Heydte não tinha a necessária “*Wille zur Verfassung*” [vontade de Constituição]. Ver Bundesarchiv, B136/4436, *Der Bundesminister der Justiz an den Herrn Staatssekretär im Bundeskanzleramt*, 25 de junho de 1951.

<sup>70</sup> Ver a literatura listada na nota de rodapé 45.

em uma carta endereçada a Adenauer, visto que um presidente compartilhava “a visão de mundo do liberalismo” (Höpker-Aschoff) e o outro a do “socialismo” (Katz), o Prelado Wilhelm Böhrer (1891–1958) só podia esperar que o chanceler empregasse sua “grande influência” para garantir outra configuração de acordo com as “parcelas cristãs da população”.<sup>71</sup> Ter em mente a necessidade de satisfazer o “*christlichen Volksteil*” [parcela cristã da população] – sem dúvida, um eufemismo nos primórdios da *Bundesrepublik* – é fundamental para entender a incisividade dos elementos cristãos na formação do conjunto retórico do Tribunal, como fica evidente nos dois episódios discutidos a seguir, nos quais Höpker-Aschoff desempenha um papel proeminente.

No entanto, Adenauer optou por desconsiderar as exigências de seus aliados próximos, tanto da União Cristã quanto dos eclesiais. O aparente “pouco interesse pessoal do chanceler pelo Tribunal”,<sup>72</sup> que supostamente explicaria sua liberalidade em utilizar o cargo de presidente do Tribunal para apaziguar seus parceiros de coalizão do FDP, pode ser mais bem elucidado à luz de sua oferta prévia a Walter Strauß e a resposta do secretário de Estado. Strauß foi membro da comissão responsável pela elaboração do capítulo sobre adjudicação da Lei Fundamental e um dos redatores dos artigos referentes ao próprio Tribunal Constitucional Federal, além de ter sido um dos principais juristas da CDU e Secretário de Estado no Ministério da Justiça. De ascendência judaica, Strauß recusou o exílio, sobrevivendo ao regime nazista escondido no interior do país a um grande custo pessoal – seus pais foram assassinados no Gueto de Theresienstadt. Além disso, Strauß era protestante, conhecido e respeitado pelas lideranças eclesiais tanto da Igreja Católica quanto da Evangélica.<sup>73</sup> Portanto, Strauß era uma escolha natural.

Adenauer abordou Strauß após a recusa de Beyerle no início de maio, e antes que a comissão parlamentar chegasse a um consenso sobre Müller em meados de junho. A carta data de 4 de junho de 1951. Adenauer informou seu aliado de confiança no Ministério da Justiça que, nos últimos dias, o governo havia tratado da questão dos cargos judiciais no Tribunal Constitucional Federal, principalmente no que dizia respeito às pessoas que poderiam ocupar os cargos de presidente e vice-presidente. “Esse círculo de pessoas não é grande. Minha sugestão de que você se disponibilizasse para o cargo de presidente foi recebida com unanimidade pelo gabinete. O governo federal certamente não tem influência determinante na eleição, mas se empenharia em assegurar a sua escolha.” Solicitando uma resposta de Strauß, Adenauer concluiu sua comunicação afirmando que, por um lado, lamentaria perdê-lo como secretário de Estado no Ministério da Justiça, mas “por outro lado, acreditava que o Tribunal Constitucional Federal adquirirá maior importância e, portanto, o desejo de mantê-lo [Strauß] em uma posição de liderança no governo federal deve ser relegado a segundo plano.”<sup>74</sup>

Curiosamente, a “história da origem” [*Entstehungsgeschichte*] da BVerfGG pode elucidar porque Walter Strauß rejeitou a oferta de Adenauer. Como mencionado anteriormente, ainda que um compromisso tenha permitido que o estatuto viesse à luz, seus princípios foram gestados no Ministério da Justiça – mas não por seu *Staatssekretär* [Secretário de Estado]. Strauß era a escolha de Adenauer. Por isso, Thomas Dehler designou

<sup>71</sup> Partes dessa carta estão disponíveis e são discutidas em Wengst, *Staatsaufbau und Regierungspraxis 1948–1953*, p. 237, nota 66.

<sup>72</sup> Collins, *Democracy's Guardians*, p. 7.

<sup>73</sup> Ver Utz, *Preuße, Protestant, Pragmatiker*, 2003. Utz também não menciona que Strauß foi escolhido para o Tribunal Constitucional Federal.

<sup>74</sup> Bundesarchiv, B136, 4436, Konrad Adenauer para Walter Strauß, 4 de junho de 1951.



Willi Geiger (1909–1994) como consultor pessoal. Geiger atuou como secretário *de facto* de Dehler em circunstâncias que atendiam aos interesses políticos do Ministro. Desta forma, Geiger emergiu não só como um dos principais idealizadores do estatuto formulado, como também publicou o primeiro comentário a seu respeito,<sup>75</sup> passo decisivo para consolidar sua posição privilegiada e a de Dehler na interpretação e recepção adjudicativa do estatuto. Quiçá, para além do mero jogo da política partidária, a iniciativa de enfraquecer o papel esperado do Tribunal se alinhava com a ambição de Dehler de estruturar o Ministério da Justiça como o “guardião da Constituição” da *Bundesrepublik*. Na perspectiva de Dehler, o *Justizministerium* deveria ser configurado tanto como um *Rechtsministerium* [Ministério do Direito] quanto como um *Verfassungsministerium* [Ministério da Constituição]. Nas palavras do historiador constitucional Martin Will, Dehler acreditava que o Ministério da Justiça deveria “supervisionar a legalidade e a constitucionalidade de todos os atos da autoridade estatal”.<sup>76</sup> Como se pode ler na ata de uma das primeiras reuniões do comitê do Ministério para assuntos jurídicos e de Direito Constitucional, “[...] é o empenho pessoal [de Dehler] assegurar ao Ministério da Justiça a interpretação da Constituição como campo de trabalho; [Dehler] deseja ser o guardião da Constituição”.<sup>77</sup>

Para a contemporaneidade, pode parecer absurdo que um ministro da justiça outrora tivesse como sua *persönliches Bestreben* [aspiração pessoal] ser o *Hüter der Verfassung* [guardião da Constituição]. No entanto, basta considerar as nuances entrelaçadas na trama dessa figura para entender a plausibilidade do objetivo de Dehler no início dos anos 1950. É verdade que, durante o Conselho Parlamentar, muitos de seus membros estavam convencidos de que a tarefa deveria recair sobre um tribunal constitucional. De fato, Walter Strauß era um deles. Além disso, Strauß argumentou expressamente que “a autoridade” detida por um tribunal concebido e ocupado de maneira semelhante à tradição alemã era “de magnitude insuficiente”, principalmente quando comparada à da Suprema Corte dos EUA, exigindo, portanto, um órgão judicial reduzido que pudesse contribuir decisivamente para estruturar “a vida do Estado” e a “consciência jurídica”.<sup>78</sup> No entanto, o apelo de Strauß por um distanciamento da “tradição alemã de adjudicação” provocou tumulto entre outros representantes, principalmente os de seu próprio partido.<sup>79</sup> Assim, pode-se aventar que para a “parcela cristã do povo”, ter um ministro como o “guardião da Constituição” soava menos absurdo do que vestir juízes com os antigos trajes imperiais.

Nesse mesmo viés, em sua monografia sobre a influência da Suprema Corte dos EUA na formação do *Bundesverfassungsgericht*, Marcel Kau argumentou que os membros do Conselho Parlamentar ainda estavam profundamente apegados, “consciente ou inconscientemente”,<sup>80</sup> a um entendimento sobre a diferença entre direito e política que poderia ser melhor apreendida por uma declaração de Otto von Bismarck. Nas palavras de Von Bismarck: “se [...] um tribunal fosse chamado [...] a decidir se a Constituição foi violada ou não, isso implicaria atribuir ao juiz a autoridade do legislador; [o juiz] seria

---

<sup>75</sup> Ver Geiger, *Gesetz über das Bundesverfassungsgericht. Kommentar*.

<sup>76</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 150.

<sup>77</sup> Nachlass W. Strauss, *Anlage 1 zum Protokoll 9. Sitz. (09.01.1950) Ausschuss für Rechtswesen und Verfassungsrecht*, IfZ ED 94, Bd. 155, Bl. 2 *apud* Will, *Ephorale Verfassung*, p. 151, nota 120.

<sup>78</sup> Strauss, *Die Oberste Bundesgerichtsbarkeit*, p. 28.

<sup>79</sup> Ironicamente, pode-se dizer que, enquanto os acadêmicos discutem até hoje se os transplantes legais são possíveis ou não, os políticos alemães estavam certos de sua impossibilidade décadas antes.

<sup>80</sup> KAU, *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht*, pp. 128-129.

instado a realizar uma interpretação autêntica da Constituição ou a complementá-la substancialmente.”<sup>81</sup> Essa é uma breve citação de um de seus discursos políticos, datado de 1863, que remonta aos desdobramentos colaterais do fracasso da revolução burguesa alemã. Os discursos de Von Bismarck foram editados no final do século XIX, após sua demissão do cargo de *Reichskanzler* [Chanceler do Reich]. Conseqüentemente, seus discursos foram amplamente disponibilizados à medida que a mitologização do ex-chanceler se tornou um empreendimento constante.<sup>82</sup> Isso conferiu às suas declarações uma contundência de caráter mítico, assim como uma valência aforística, ambas confirmando e sustentando a engenhosa interpretação de Kau.

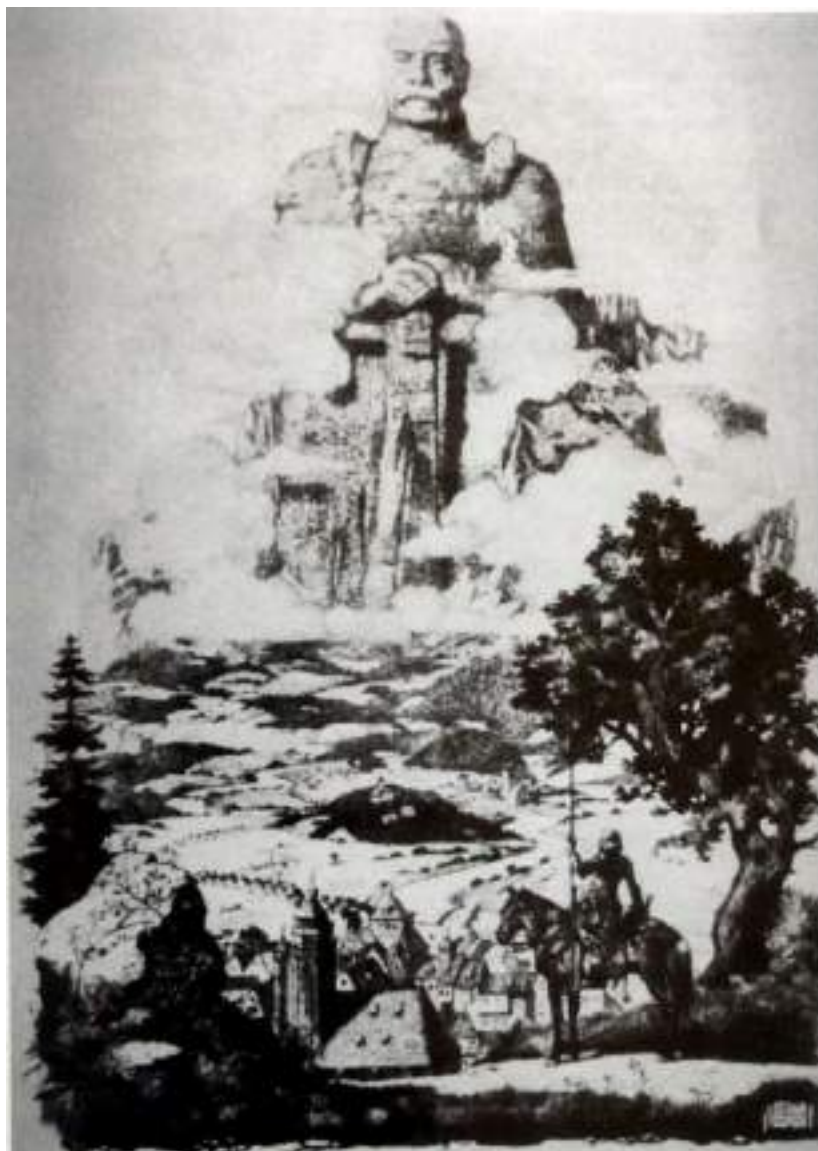


Figura 1- Siegmund von Suchodolski, *Unser Vaterland*, Reproduktion in *Der Türmer*, v. 17, n. 2 (1914/15).

O desenho foi encomendado pela revista para uma edição dedicada à memória de Bismarck. Pode-se argumentar que ele capta com precisão o “inconsciente ótico” subjacente ao “ícone” do *Hüter der Verfassung* [Guardião da Constituição].

<sup>81</sup> Von Bismarck, *Rede vor dem Preußischen Landtag*, 22. April 1863 apud Kau, *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht*, p. 130, nota 424.

<sup>82</sup> Parr, “Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust”. *Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks* (1860-1918).

Em outro artigo, explorei como o esplendor do “*Eisenkanzler*” [Chanceler de Ferro] foi fundamental para conceber a teologia política como um conjunto retórico capaz de estruturar a comunicação da doutrina constitucional,<sup>83</sup> principalmente no que diz respeito àquilo que se tornou um de seus ícones mais duradouros (Figura 1),<sup>84</sup> isto é, o conceito metafórico do *Hüter der Verfassung* [guardião da Constituição]. Por limitações de espaço, é inviável reconstruir aqui a cadeia de recepção que começa com Rudolf von Gneist, passa por referências históricas como Paul Laband e Friedrich Naumann, até chegar ao nome de Carl Schmitt.<sup>85</sup> No entanto, por meio desse processo, primeiramente os juízes de Gneist como *Wächter der Verfassung* [vigilantes da Constituição] se metamorfoseiam no imperador de Laband como o único *Hüter der Verfassung* [guardião da Constituição]. Em seguida, com o colapso do *Kaiserreich* [do império alemão] deixando vazia a posição do imperador como símbolo de unidade, Naumann – um destacado pastor protestante, publicista e membro da Assembleia Constituinte de 1918–1919 – sugeriu que os direitos fundamentais e os juízes deveriam ocupar esse lugar. Contudo, havia sobre o cargo muitas expectativas e esperanças de que um presidente igualmente militarizado, cujo próprio mito fazia de Von Bismarck a prefiguração de Von Hindenburg, poderia supostamente atender e cumprir melhor a tarefa. No geral, percebe-se que esse conceito metafórico estava imbuído de expectativas e esperanças que tornavam desafiador, para dizer o mínimo, que um juiz se comportasse e fosse visto como tal. Em suma, como Strauß havia declarado durante a elaboração da Constituição, e Dehler certamente sabia, manter-se fiel ao estilo tradicional da magistratura implicava que seria mais fácil um ministro ser reconhecido como guardião da Constituição do que um colegiado de juízes. Assim, só se pode entender plenamente a explosão de Dehler durante a controvérsia sobre a *Statusfrage* [a questão do status] quando se tem em mente a luta em torno das esperanças e expectativas associadas à “guarda” da Constituição.

A resposta de Strauß a Adenauer prova que o êxito de Dehler era o principal motivo para sua recusa. A resposta chegou dois dias depois, em 6 de junho de 1951. Em sua carta de recusa, após afirmar que vira todo o curso de sua vida encontrar seu “objetivo” e sua “realização” nos trabalhos do Tribunal Constitucional Federal, Strauß enfatizou que “o direito deu ao Tribunal Constitucional uma configuração que causará muitas dificuldades em sua aplicação prática”.<sup>86</sup> Essas questões, continuou Strauß, exigiam, “além de sua experiência”, a realização de um “incondicional e necessário espírito de completa independência de qualquer tipo de vínculo político-partidário”, e que isso só poderia ser alcançado estabelecendo “um ambiente genuinamente judicial”, garantindo assim a unidade do colegiado judicial.

No entanto, com base em sua experiência em Hamburgo e no Conselho Econômico da Área Econômica Unificada da Alemanha, Strauß percebeu que não o agradava a perspectiva de ser subordinado a outrem em uma instituição que considerava seu destino. Considerando o contexto anterior, há uma ausência eloquente na queixa de Strauß, isto é,

---

<sup>83</sup> Discuto isso em um próximo livro, *The Book of Judges* [O Livro dos Juízes].

<sup>84</sup> Agradeço a João Bachur por essa formulação.

<sup>85</sup> Ver, entre outros, Von Gneist, *Soll der Richter auch über die Frage zu befinden haben, ob ein Gesetz verfassungsmäßig zu Stande gekommen?* 1863; Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches* v. 2, p. 46; Naumann, *Versuch volkverständlicher Grundrechte*, pp. 573 e seguintes.

<sup>86</sup> Bundesarchiv, B136, 4436, Walter Strauß para Konrad Adenauer, 6 de junho de 1951.

sua provação como *Staatssekretär* de Dehler no *Justizministerium*.<sup>87</sup> Caso contrário, nem a formulação ambígua e lacônica de Strauß nem sua recusa fariam sentido. Em suas palavras, em virtude do que vivenciara em Hamburgo e na *Vereinigten Wirtschaftsgebiet* [Área Econômica Unificada], "seria simplesmente demasiado difícil subordinar-me, neste aspecto, às opiniões divergentes de presidentes-chefes superiores". No entanto, Adenauer havia expressamente afirmado que, caso Strauß apresentasse sua candidatura, o governo asseguraria sua nomeação como presidente do Tribunal. De fato, Strauß compartilhava em grande parte a visão do SPD para o Tribunal Constitucional, algo que remontava à sua dupla colaboração com Georg August Zinn (1901–1976) nos comitês de adjudicação e na redação final durante o Conselho Parlamentar.<sup>88</sup> Assim, não seria difícil promover seu nome junto à oposição. E mesmo se as negociações políticas acabassem por rebaixá-lo ao cargo de juiz ordinário, isso não parece ser um motivo convincente para rejeitar o que ele próprio declarava ser a "vocaçãõ de sua vida".<sup>89</sup> A recusa de Strauß beira o absurdo, exceto se considerarmos "*mir hierin übergeordneten Chefpräsidenten*" [presidente-chefe superior a mim] como referência a ninguém menos que Thomas Dehler e Willi Geiger. Walter Strauß não poderia imaginar a liberdade que Rudolf Katz e Gerhard Leibholz conquistariam um ano e meio mais tarde, escapando completamente do controle que o Ministério da Justiça exercia sobre o Tribunal Constitucional. Como discutido adiante, o erro de cálculo de Dehler após a derrota chegou ao ponto de romper a amizade do Ministro com o primeiro presidente do Tribunal, Hermann Höpker-Aschoff, que condenou publicamente o ataque do primeiro à reputação do Tribunal, e posteriormente solicitou a Adenauer, em nome do Tribunal, o impedimento da renomeação de Dehler. Na época, Strauß via a vitória de Dehler como definitiva, algo que possivelmente causou forte impressão em Adenauer, afetando assim seu julgamento sobre as perspectivas de o Tribunal adquirir alguma relevância em relação ao campo político. A organização final do Tribunal distanciou-se completamente do que o secretário de Estado vislumbrava como necessário durante o processo de elaboração da Constituição. A probabilidade da insignificância do Tribunal e a implausibilidade da adjudicação constitucional aos olhos dos poucos aptos a formar sua geração pioneira contribuíram para seu estabelecimento tardio, gerando uma situação bastante inusitada. O Tribunal teve que julgar seu primeiro caso antes de sua cerimônia de inauguração.

## II. Delineando fronteiras entre os servos e os senhores da lei: a primeira decisão de Karlsruhe e sua inauguração

O descompasso entre julgamento e inauguração evoca um aspecto enfatizado com frequência pelos estudiosos do Direito Constitucional: o tempo do direito não é o mesmo

<sup>87</sup> Sobre a relação entre Strauß e Dehler, ver Utz, *Preuße, Protestant, Pragmatiker*, pp. 313–317.

<sup>88</sup> Utz, *Preuße, Protestant, Pragmatiker*, pp. 248–288.

<sup>89</sup> De forma reveladora, sobrevivendo como secretário de estado no Ministério da Justiça Federal após cinco mudanças de liderança, Strauß foi finalmente demitido na esteira do Caso Spiegel, após o que assumiu o cargo de juiz do Tribunal de Justiça da Comunidade Europeia. Embora se possa argumentar que Strauß simplesmente aproveitou a próxima oportunidade que lhe foi apresentada devido às circunstâncias que levaram à sua demissão do Ministério da Justiça, acredito que isso confirma ainda mais que suas dúvidas tinham raízes no aparente sucesso de Dehler em se tornar o guardião da constituição da *Bundesrepublik*. É interessante notar que, como Strauß foi nomeado para o Tribunal de Justiça da Comunidade Europeia em 1963, ele participou da composição que decidiu o caso histórico Costa contra Enel.

tempo da política. Um dos argumentos que Carl Schmitt apresentou contra a capacidade da adjudicação constitucional de salvaguardar uma constituição centrava-se precisamente na postura meticulosa, porém vagarosa, da justiça.<sup>90</sup> De fato, em consonância com essa característica, é incomum que os tribunais reconheçam expressamente a diferença de ritmo fora de seu universo processual.<sup>91</sup> É ainda mais excepcional que um tribunal o faça ao condenar a manipulação temporal oriunda do oportunismo político na busca por consensos ocasionais que possam fundamentar a tomada de decisões. Ao adotar essa abordagem, o Tribunal transformou seu estabelecimento tardio em uma oportunidade para desenvolver a estruturação de suas comunicações em relação a seu ambiente político. Não é mera coincidência que a primeira decisão tomada por Karlsruhe, mera decisão processual de suspensão do curso dos eventos até ter a chance – dado seu início tardio reconhecido judicialmente – de se manifestar a respeito, o Tribunal tenha aproveitado a oportunidade para avaliar a ação política e considerá-la insuficiente:

Além disso, o estatuto referente ao Tribunal Constitucional Federal contém determinações vinculantes sobre a formalidade do procedimento, cuja observância demanda certo tempo. O Tribunal Constitucional Federal não pode entregar a tempo a deliberação relativa às questões principais do caso antes de 16 de setembro de 1951, data estabelecida pelo Ministro do Interior da Alemanha para o dia da votação. O Tribunal Constitucional Federal foi constituído pelo Estatuto de 12 de março de 1951, em vigor desde 17 de abril de 1951. Os juízes foram escolhidos tão tardiamente que o Tribunal só pôde iniciar suas atividades em 8 de setembro de 1951. [...] Se o legislador pudesse prever que o Tribunal Constitucional Federal se reuniria pela primeira vez oito dias antes do prazo estabelecido, o Ministro do Interior da Alemanha teria dimensionado o prazo de outra forma. O legislador gostaria de ter conseguido proporcionar aos participantes uma deliberação do Tribunal Constitucional Federal antes do dia da votação. Um sufrágio conduzido com base em um Estatuto, cuja validade jurídica é veementemente questionada pela opinião pública e cuja constitucionalidade é objeto de um procedimento perante o Tribunal Constitucional Federal, poderia confundir os eleitores e, conseqüentemente, até anular os resultados.<sup>92</sup>

Em virtude da pressão da opinião pública e sua manifestação na pauta do Tribunal, a política deve pausar até que o direito seja submetido à deliberação. De fato, o futuro de três estados (Baden, Württemberg-Baden e Württemberg-Hohenzollern) e suas respectivas populações devem aguardar.<sup>93</sup> Do ponto de vista doutrinário, a "*Beschluß v. 9 Setembro de 1951 (BVerfGE 1 1-3)*" distingue-se das outras decisões reunidas no primeiro volume dos registros jurídicos do *Bundesverfassungsgericht*. Como a primeira página do volume laconicamente nos informa, o registro é organizado pelos membros do Tribunal – "*Herausgeben von den Mitgliedern des Bundesverfassungsgerichts*".<sup>94</sup> Certamente é algo fictício, já que os registros jurídicos emergem do trabalho coletivo de

<sup>90</sup> Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, p. 33.

<sup>91</sup> Sobre esse motivo, sua materialização e metaforização, ver Vismann, *Medien der Rechtsprechung*, pp. 56, 103-104, 148-149.

<sup>92</sup> República Federal Da Alemanha, *Beschluß des Zweiten Senats vom 9. September 1951*, BVerfGE 1, 1, pp. 1-2.

<sup>93</sup> Para uma visão geral das circunstâncias políticas que pressionaram a decisão, ver Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*. Ver também *Hüten, richten gründen*, pp. 90-93.

<sup>94</sup> Bundesverfassungsgericht, *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, v. 1.

figuras secundárias como assistentes e secretários.<sup>95</sup> Isso lembra ao leitor que nem todas as decisões tomadas pelo Tribunal foram inseridas nas famosas edições de capa cinza da Mohr Siebeck.<sup>96</sup> Consequentemente, é bastante significativo que aqueles que supervisionam a edição dos julgados tenham decidido, por fim, que uma *Zwischenentscheidung* [uma decisão interlocutória] menos relevante da perspectiva doutrinária, mas política e cronologicamente bastante significativa, devesse ter lugar de destaque.

Precisamente em razão das tensões envolvidas na paralisação da política, no seu elogio aos trabalhos da adjudicação constitucional, Dieter Grimm lembra seus leitores que os principais destinatários de um tribunal constitucional são outros “órgãos constitucionais”.<sup>97</sup> Quando o primeiro presidente de Karlsruhe, Hermann Höpker-Aschoff, dirigiu-se aos políticos presentes na inauguração do Tribunal em 28 de setembro de 1951, como Uwe Wesel destacou, não era de todo certo se a corte deveria ser considerada como seu par, isto é, como um “órgão constitucional” com o mesmo status. No entanto, como visto anteriormente, aquelas mesmas personalidades que encarnavam os “altos organismos” do governo e do parlamento, como o Ministro do Interior, tinham sido censuradas durante a cerimônia por sua “natureza política” apenas algumas semanas antes. O discurso de Höpker-Aschoff não apenas foi publicado em uma revista jurídica logo depois,<sup>98</sup> como também foi gravado e reproduzido posteriormente em várias ocasiões, por exemplo, na conclusão da sede definitiva do Tribunal no final dos anos 1960. Aprofundando o argumento que o Tribunal havia apresentado anteriormente a respeito dos requisitos processuais e do tempo do direito, Höpker-Aschoff se aventurou a expor para o público como a Corte concebia sua relação com a política (Figura 2):

O legislador, povo ou soberano, é o servo da lei, se ela for válida. Ele é senhor da lei, pois cria direito novo, mesmo assim, ainda é um servo, porque ao criar direito novo, ele deve servir à justiça. Nós, juízes do Tribunal Constitucional Federal, também somos servos do direito e somos obrigados a nos submeter à lei. Além disso, a lei fundamental também sujeita o legislador à nossa adjudicação ao nos designar a tarefa de verificar se a lei está de acordo com a Lei Fundamental. Pode-se ficar aterrorizado diante do peso da responsabilidade que recai sobre nossos ombros. Os limites devem ser traçados. Pode-se dizer: *fiat justitia, pereat mundus*, mas isso equivaleria a um juiz terrível, que não leva em consideração as consequências de sua decisão. Isso vale principalmente para o juiz do Tribunal Constitucional Federal, cujas decisões são jurídicas, mas podem ter consequências de longo alcance. O Tribunal Constitucional Federal deve manter-se ciente das implicações políticas de suas decisões, o que exige uma análise minuciosa de suas decisões jurídicas. É imperativo enfrentar a questão de se as decisões do Tribunal poderiam conduzir a um estado de anomia, representando assim uma ameaça à ordem fundamental democrática e liberal do Estado.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Com relação ao mundo da chancelaria e sua proximidade com o reino dos anjos, ver Vlismann, *Akten*, pp. 147-153.

<sup>96</sup> Ver Knappenberger-Jans, *Verlagspolitik und Wissenschaft*, especialmente a discussão do autor sobre a orientação confessional da editora.

<sup>97</sup> Grimm, *Das Bundesverfassungsgericht im Überblick in Verfassungsgerichtbarkeit*, p. 15.

<sup>98</sup> N.N., *Eröffnung des Bundesverfassungsgerichts*, pp. 791 e seguintes.

<sup>99</sup> bundesarchiv, B/N1334, *Süddeutscher Rundfunk, Studio Karlsruhe, Sendung am 4. Mai 1969, Verfassungskontrolle - Hilfe oder Hindernis für den Gesetzgeber. Eine Sendung über das Bundesverfassungsgericht von Erhard Becker (Abschrift des Sende-Bands)*.



Figura 2 - Hermann Höpker-Aschoff em seu discurso inaugural, em 28 de setembro de 1951. Disponível em <https://www.deutschlandfunk.de/70-jahre-bundesverfassungsgericht-unermuedlicher-einsatz-100.html>

Não se deve encarar esse parágrafo como mera expressão de artifícios retóricos e lugares-comuns. Com base no argumento sagaz de Hans Blumenberg, ignorar o efeito dos recursos retóricos não faz justiça a uma "situação trivial". Isso significa que qualquer tentativa de mudança deve considerar o público, "e antes que [qualquer ação] possa obter sua aprovação, ela deve superar o limiar da plausibilidade primária de sua argumentação".<sup>100</sup> Isso é ainda mais necessário quando o sucesso depende de atrair o fascínio das massas, ou seja, quando a plausibilidade está atrelada à popularidade. Além disso, o desvio pelo caminho do que é familiar e consagrado dificilmente é algo exigido apenas pelo público leigo, na medida em que tais figuras são igualmente fundamentais para adaptar a semântica tecnicizada da, por assim dizer, "razão constitucional" às consciências demasiadamente humanas de seus especialistas. Até mesmo os juristas – ou, melhor dizendo, principalmente os juristas – precisam recorrer a metáforas e imagens para transmitir uma ideia a si mesmos e a quem mais compartilha de seu ofício.

Tanto semântica quanto subsemanticamente, o discurso de Höpker-Aschoff funciona como um sermão protestante. Uma das minhas principais fontes para seu discurso consiste na transcrição de uma gravação reproduzida anos mais tarde durante uma transmissão radiofônica.<sup>101</sup> A disponibilidade e materialidade da fonte evidenciam o sucesso do discurso, constituindo um indício importante da praxeografia do juiz, de sua recepção e, doravante, do conjunto retórico que ele contribuiu para estruturar. Höpker-Aschoff apresenta seu argumento por meio de aliterações e repetições apreciadas tanto por pastores quanto sacerdotes, tecendo a trama de seu discurso por meio de termos centrais como servos, senhores, lei, direito e decisões. Além disso, esses mesmos termos, por um lado, aludem ao "protestantismo de conotação puritana" de Höpker-

---

<sup>100</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, p. 583.

<sup>101</sup> Ver nota de rodapé 99.

Aschoff<sup>102</sup> e, por outro, à sua aposta nas perspectivas de sucesso da combinação entre fé e política, que impulsionava a “democratização” da Alemanha Ocidental no pós-guerra.<sup>103</sup> Nessas circunstâncias, lugares-comuns como “o peso da responsabilidade sobre nossos ombros” ressoam com o clamor onipresente de como a Alemanha necessitava de uma *Verantwortungsbewußtsein* [um “senso de responsabilidade”], uma pedra angular do protestantismo liberal.<sup>104</sup> Nessa mesma linha, deve-se considerar o jogo que sustenta a série de inversões relativas aos senhores e servos da lei.

### 1. A metáfora absoluta de senhorio e servidão, o índice histórico de sua interpretação cristã (alemã) e seu emprego retórico na performance de Höpker-Aschoff

Mais relevante do que o fato de Höpker-Aschoff designar aqui o que alguns teóricos constitucionais formulariam de bom grado como “o paradoxo da soberania”,<sup>105</sup> é a forma pela qual o enquadramento desse paradoxo através de uma tropologia teologicamente enraizada abre espaço para encenar a adjudicação constitucional como resposta a esse enigma, desdobrando assim a racionalidade imanente convocada por instrumentalizações e reocupações anteriores. Poder-se-ia explicar o índice histórico de tal tropologia em termos político-teológicos, argumentando que o paradoxo da soberania equivale à sua ornamentação cristã, revelando a dívida da modernidade para com o cristianismo, confluindo assim as várias entradas desse índice em uma substância duradoura. Aqui, adoto uma abordagem diferente.

É decerto importante o fato de o esquema utilizado por Höpker-Aschoff encontrar uma articulação proeminente nas cartas de Paulo. Considere-se, por exemplo, a Carta aos Filipenses, na qual se lê que “deve-se dispor como Jesus Cristo: apesar de sua natureza divina, não considerou que ser igual a Deus fosse algo a que se apegar, mas esvaziou-se a si mesmo, assumindo a forma de servo”.<sup>106</sup> Ao mesmo tempo, lê-se na carta aos Romanos, 6:15, que ao ser libertado da escravidão do pecado imposta pela lei, entra-se na servidão da justiça, cumprindo assim a lei.<sup>107</sup> Igualmente importante é 1 Coríntios 7:21, onde Paulo afirma que quem foi chamado como escravo não deve se preocupar, pois quem vem ao Senhor como escravo é livre, e quem é chamado como livre torna-se escravo de Cristo. A inversão do mais alto para o mais baixo e vice-versa é um grande motivo, não exclusivo, mas ainda assim essencial à tropologia do cristianismo, que obviamente lhe acrescentou um viés fiel e dogmático. Não apenas serve para delinear um programa disciplinar em Filipenses 2: 5-11 e Romanos 6:15, mas ressoa em 1 Coríntios 7:21 para uma ocasião excepcional e celebrativa presente na Antiguidade Tardia Helenística – quando escravos se tornam senhores e senhores se tornam escravos por

---

<sup>102</sup> Sobre esse perfil de Höpker-Aschoff, ver Heuss, *Abschied von Hermann Höpker-Aschoff*, p. 97.

Sobre o histórico religioso de Höpker-Aschoff, ver Aders, *Die Utopie vom Staat über den Parteien*.

<sup>103</sup> Springhart, *Aufbrüche zu neuen Ufern*; ver também Leininger (ed.) *Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen*.

<sup>104</sup> Sobre essa conexão, ver as contribuições em Albrecht, Anselm (eds.), *Aus Verantwortung. Der Protestantismus in den Arenen des Politischen*.

<sup>105</sup> A título de exemplo e de forma ilustrativa, ver Luhmann, *Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*.

<sup>106</sup> Na tradução de Lutero: “*Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war: welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an*”.

<sup>107</sup> Krajewski, *Der Diener*, p. 45 e seguintes. Sou grato a Fabian Steinhauer por essa referência.



um breve momento –, levando-a para uma valência mais permanente, ainda que ambivalente e séria, alinhada com o que posteriormente se revela como a natureza dupla e dogmática do Deus encarnado. Discernir mais profundamente suas várias camadas de significado é uma tarefa tão impossível quanto identificar todas as suas funções – ou para tomar emprestada outra vez a expressão mais apropriada de Cornelia Vismann, “desdobramentos retóricos” (*rhetorical deployments*) –,<sup>108</sup> principalmente quando se volta às parataxes e hipotaxes sincrônicas delas derivadas, isto é, quando se volta ao sucesso histórico dessa metáfora absoluta.<sup>109</sup>

No entanto, a inversão e ambivalência do esquema do escravo, servo e senhor – e sua atenuação na noção de servidão –, que se tornaram ingredientes de Paulo em diante, contribuem para tornar plausível algo que, de outra forma, seria improvável ou até impossível. Consequentemente, esse esquema ganha um lugar de destaque em algumas das obras mais bem-sucedidas e famosas de Martinho Lutero, realçando sua visão sobre questões como liberdade, responsabilidade, lei e interpretação (das escrituras).<sup>110</sup> Vale destacar que tanto Höpker-Aschoff quanto a maioria de seus colegas juristas, além dos políticos e da massa de indivíduos que ele deseja alcançar como público do Tribunal, tomaram conhecimento dessas obras por meio de diferentes canais de socialização, formação e afiliação religiosa. Considere-se, por exemplo, como Lutero se engaja com a interpretação escolástica secular das cartas de Paulo, pelas quais a noção metafísica da natureza foi devidamente consagrada. Descartando a explicação alegórica de termos como *litera* e *spiritus*, Lutero transforma a valência das cartas, deslocando-as do status de repositório de conhecimento sobre o eu e o mundo para uma fonte de angústia existencial.<sup>111</sup>

É possível argumentar que Lutero tenha tirado das cartas tanto uma formulação contundente quanto uma confirmação do programa existencial de autoafirmação em seu panfleto mais bem-sucedido: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [*Da Liberdade Cristã*]. Com base em Cristo, a natureza humana não é completa.<sup>112</sup> É preciso reconhecer “a natureza dividida do homem cristão”, dilacerada entre liberdade e servidão, corpo e espírito, com os vários dualismos que Lutero projeta tanto no homem quanto em Deus.<sup>113</sup> Consequentemente, esse dualismo existencial abrange a relação do intérprete com as escrituras, determinando uma maneira particular de realizar e cumprir a leitura, ou seja, deve-se interpretar como se fosse realmente “um prisioneiro do texto”,<sup>114</sup> no qual aliterações e repetições lúdicas se tornam essenciais ao mesmo tempo que transmitem uma definição da lei. Ambos os aspectos são informativos para a performance de Höpker-Aschoff e para a instrumentalização que engendra a reocupação buscada por ele.

---

<sup>108</sup> Vismann, *Akten*, p. 19.

<sup>109</sup> Krajewski, *Der Diener*, p. 13.

<sup>110</sup> Com base na reputação e no precedente de Paulo e Lutero, o esquema também é empregado por Kant e Hegel que, ao instrumentalizá-lo para abordar novamente questões como o despertar da consciência humana ou a natureza da liberdade, confirmam sua incisividade e abrangência. Ver Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*; e, é claro, Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>111</sup> Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, pp. 191–192.

<sup>112</sup> Para uma leitura da noção de natureza em Lutero e sua importância para a consciência moderna, ver Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

<sup>113</sup> Lutero, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, p. 55.

<sup>114</sup> Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, p. 175.

Esses dois aspectos que unem a teologia e a hermenêutica de Lutero aparecem resumidamente em seu *Vorrede zu der Epistel von St. Paulus and die Römer* [Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos]. Lutero considerava a Carta aos Romanos como a "parte central" do Novo Testamento e do *Evangelium* como um todo. A epístola oferecia, segundo ele, tudo o que um cristão deveria saber, "ou seja: lei, evangelho, pecado, sanção, graça, fé, justiça, Cristo, Deus, boas ações, amor, esperança, cruz, e como devemos nos comportar em relação aos outros, sejam eles piedosos ou pecadores, fortes ou fracos, amigos ou inimigos, e em relação a nós mesmos".<sup>115</sup> Quanto à primeira palavra da enumeração de Lutero, o reformador diz o seguinte: "A pequena palavra *Gesetz* [lei] não deve ser interpretada aqui de acordo com o costume humano, como se a doutrina fosse sobre o que se deve fazer ou deixar de fazer em termos de ação. No que diz respeito às leis humanas, basta agir de acordo com a lei, mesmo que o coração não esteja em consonância com ela. Por outro lado, Deus julga de acordo com a razão do coração. É por isso que Sua lei também exige a razão do coração".<sup>116</sup> Assim, na medida em que a lei é espiritual, cumpri-la exige o "livre arbítrio e as próprias forças" de cada um, e a completa ausência de coerção ou má vontade. Embora essa afirmação possa parecer precipitada, ela contribui para esclarecer a importância da interpretação de Lutero em relação a este esquema: a simples forma como a Lei Fundamental passou a ser interpretada como uma "lei espiritual" possibilitou a Konrad Hesse, anos mais tarde, de forma notável, exigir dos estudos constitucionais uma *Wille zur Verfassung* [vontade de constituição].<sup>117</sup>

Existem várias camadas sedimentadas que permitem que Höpker-Aschoff, como juiz, fale a seu público como um pastor e empregue em seu discurso os elementos constitutivos de um sermão. Em termos do quadro teórico proposto acima, subjacentes à sua performance, há pelo menos duas parataxes: por um lado, "Höpker-Aschoff e Lutero" e, por outro, *Grundgesetz, geistliches Gesetz* [Lei Fundamental, lei espiritual]. Principalmente à luz das circunstâncias políticas em que o Tribunal Constitucional Federal foi criado, algo que discuto em detalhes abaixo, essas camadas de expectativas e questões acumuladas não apenas permitiram, mas exigiram esse desdobramento retórico. Antes de explorar como essas expectativas e questões se tornaram objeto de disputa, gerando assim a instrumentalização de sua ornamentação semântica como inevitável, permitam-me oferecer um breve esboço da "racionalidade imanente" desta última.

Empregando a terminologia introduzida anteriormente, quando se delineou um primeiro "limiar de épocas" (*Epochenschwelle*) entre o cristianismo e a modernidade (do Atlântico Norte), que parte da historiografia denomina como uma "primeira era confessional", para tornar plausível a autonomização da criação de leis como programa político – no qual a autonomia diz respeito tanto à religião quanto aos privilégios da nobreza –, juristas e teóricos políticos precisaram retratar de forma frívola "o legislador" com características divinas. Paralelamente, esses atores também promoveram interpretações politicamente matizadas das escrituras, comparando, por exemplo, "os caminhos insondáveis de Deus com a *raison d'état*, e o próprio Deus com um imperador romano e líder militar", na formulação incisiva de Dirk van Miert.<sup>118</sup> Nesse empreendimento, os atores se valeram tanto de materiais e roteiros míticos quanto cristãos, por meio de uma miríade de formas diferentes, variando conforme o tempo e o

<sup>115</sup> Lutero, *Vorrede zu der Epistel von St. Paulus an die Römer*.

<sup>116</sup> *Idem*.

<sup>117</sup> Hesse, *Die normative Kraft der Verfassung*, p. 8.

<sup>118</sup> Van Miert, *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic*, p. 161.

espaço, o que torna impossível fazer uma descrição completa aqui. Basta apontar que, enquanto reis eram retratados como divindades gregas e os criadores de constituições eram esculpidos em estátuas espelhando lendas olímpicas e heróis romanos, a administração soberana e a elaboração constitucional eram apresentadas como atos da providência cristã e divina.

Certamente, isso é apenas um elo pertencente à corrente de transmissão subjacente à adequação de uma paráfrase central que liga a pré-história à história efetiva da adjudicação constitucional na Alemanha. Como argumentado acima, enquadrar o período em que a adjudicação constitucional emergiu como condicionado pela ruptura de outro "limiar de épocas" entre a modernidade (do Atlântico Norte) e o cristianismo – isto é, algo que alguns historiadores consideram como uma "segunda era confessional"<sup>119</sup> – chama nossa atenção para a ubiquidade de uma tropologia teologicamente enarizada na formação da comunicação constitucional, ao mesmo tempo em que oferece uma hipótese sólida para esse dilema. A paráfrase que tenho em mente foi primeiramente aventada por Heinrich Triepel às vésperas da queda da República de Weimar. Para dar sentido à relação entre o direito constitucional e a constituição, e dotar a adjudicação constitucional de algum grau de plausibilidade, Triepel recorreu a Rudolf Sohm, um "luterano rigoroso" e um destacado estudioso do direito eclesiástico.<sup>120</sup> Para Sohm, a relação entre o direito eclesiástico e a Igreja gira em torno de uma contradição essencial, ou seja, aquela entre a cidade dos homens e a cidade de Deus.<sup>121</sup> Na época de *Die normative Kraft der Verfassung* [A Força Normativa da Constituição], de Hesse, podia-se poupar o leitor da formulação original de Sohm, afirmando simplesmente que "parafraseando as famosas palavras de Rudolf Sohm, poder-se-ia dizer que o Direito Constitucional está em contradição com a essência da Constituição".<sup>122</sup>

A interação entre senhorio, escravidão e servidão oferece um desvio pelo qual a contradição entre lei e política se torna algo produtivo. Retomando as instrumentalizações semânticas anteriores, que buscavam garantir a autonomia dos papéis e dos programas legislativos, essas metáforas e analogias ofereceram uma pista para uma elaboração mais aprofundada. Devidamente elucidada, essa tropologia de raízes religiosas abre espaço para a adjudicação constitucional como um escopo no qual a legitimidade da ação política é examinada. Consequentemente, a decisão encontra sua contrapartida no segundo momento do sermão de Höpker-Aschoff, referente à importância das consequências políticas das decisões do Tribunal para sua deliberação, pois não fazê-lo poderia, em última instância, provocar um estado de ausência de lei – uma obsessão recorrente da semântica da legitimidade política, estabelecida na esteira do primeiro limiar de épocas entre modernidade e cristandade mencionado até o momento.<sup>123</sup> Discutir abertamente as consequências políticas de não adiar o dia da eleição – fundamental para o destino de Baden-Württemberg – no corpo da decisão, como o Tribunal fez em sua primeira deliberação, era altamente atípico, considerando o decoro e a praxeografia

---

<sup>119</sup> Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*; com relação à segunda era confessional e o direito na Alemanha, ver Cancik et al. (eds.) *Konfession im Recht*.

<sup>120</sup> Triepel, *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit*, p. 227.

<sup>121</sup> Sohm, *Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen*, v. 1, p. 1 ("Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch").

<sup>122</sup> Hesse, *Die Normative Kraft der Verfassung*, p. 2 ("Das Verfassungsrecht steht mit dem Wesen der Verfassung in Widerspruch").

<sup>123</sup> A esse respeito, ver, entre outros, Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*.

correspondente da adjudicação alemã. Enquanto isso, o entendimento da adjudicação como uma espécie de serviço ao Estado era quase onipresente, uma pedra angular da persistente semântica de cerimônia e diplomacia que perdurou apesar das mudanças estruturais, dos salões de jantar aos gabinetes, até os escritórios do "regimento pessoal" do *Kaiserreich*.<sup>124</sup> Assim, a ousadia do Tribunal equivale à de um criado que intervém em meio à discussão de seu senhor com seus pares. A tropologia enraizada no cristianismo permite retratar a consideração das consequências políticas dessa forma tão provocativa, colhendo de sua energia a força para o argumento que transmite a inversão do Tribunal da servidão ao senhorio.

## 2. Na prensa dos precedentes e indícios mítico-dogmáticos – as expectativas da imprensa sobre o Tribunal Constitucional Federal

Pode-se compreender a real pertinência das palavras do presidente considerando sua repercussão na forma como as matérias publicadas nos jornais comemoraram o fim das negociações políticas sobre a composição do Tribunal. Curiosamente, no arquivo que sobreviveu à administração de Adenauer e que registra seu engajamento com a adjudicação constitucional durante o período de 1951 a 1961, encontra-se uma coleção de reportagens sobre a criação da Corte. Esse útil antecedente evidencia tanto a maneira como os veículos de mídia existentes ditaram o tom da primeira decisão do Tribunal quanto à atuação de Höpker-Aschoff durante a inauguração do referido órgão. Ademais, tais documentos revelam a presença de um enredo administrativo que sustenta uma cadeia comunicativa entre a opinião pública e o governo. Os homens que viriam a ser os maiores jornalistas da República Federal da Alemanha traçaram paralelos e genealogias que não apenas criaram uma tradição já quase perdida do constitucionalismo jurídico alemão, mas também outorgaram a Karlsruhe a condição de herdeiro legítimo, ainda que tardio. De forma reveladora, a exemplo do próprio Höpker-Aschoff, esses colunistas recorreram a figuras míticas e dogmáticas para dar sentido à lógica constitucional.

Walter Mänkels (1906-1987), que se tornou correspondente vitalício do *Die Zeit* e do *Frankfurt Allgemeinen Zeitung* em Bonn, escreveu um artigo a respeito da escolha de Höpker-Aschoff como presidente do Tribunal, logo em agosto de 1951. Mänkels inicia seu artigo lembrando os leitores de que o sujeito, ex-ministro das finanças da Prússia durante a República de Weimar, era um democrata liberal e patriota cuja família, "tal como a de Theodor Heuss [um dos autores da Lei Fundamental e o primeiro presidente da *Bundesrepublik*], é descendente direta, sob vários aspectos, do 48 de *Paulskirche*"<sup>125</sup>. Falar de família e de gerações como forma de se referir ao destino ou à virtude de alguém é um traço comum à mitologia e à Bíblia. Aqui, Mänkels leva seu leitor a acreditar que a nomeação de Höpker-Aschoff confere à fundação do Tribunal Constitucional Federal um significado que redime a tradição derrotada do constitucionalismo alemão, assim como o seu expoente máximo, a assembleia constituinte de *Paulskirche*. Com efeito, graças à sua habilidade, Mänkels retratou Höpker-Aschoff e, por extensão, o constitucionalismo liberal alemão, com traços que aliam a experiência e o conhecimento dos anciãos ao corpo e

<sup>124</sup> Krajewski, *Der Diener*; sobre o "regimento pessoal", ver Hull, *Persönliches Regiment*.

<sup>125</sup> Bundesarchiv, B136/4436, Walter Mänkels, *Um einen hohen Posten: Höpker-Aschoff, Ruh Nachrichten* (28.8.51). [Nota da tradução: o trecho se refere à assembleia dos parlamentares, ocorrida em 1848, na Igreja de São Paulo (*Paulskirche*, Frankfurt), em deliberação sobre uma constituição liberal e a unificação nacional da Alemanha].

espírito da juventude, dignos de um mestre do "catecismo da sabedoria política e da versatilidade".

Ernst Müller-Meiningen Jr. (1908-2006), o primeiro redator do *Süddeutsche Zeitung*, apresentou a seus leitores um artigo intitulado *O juiz e o poder*.<sup>126</sup> O jornalista começa seu texto apresentando as competências constitucionais do Tribunal. Ao argumentar que a plenitude de poder legada à corte poderia transformá-la em um "trunfo" do *Rechtsstaat* que estava emergindo na República Federal, o jornalista parecia convidar o público a desconsiderar a regulamentação infraconstitucional do referido órgão. Contudo, isso só aconteceria se o Tribunal fosse além de meras "competências e parágrafos". "Resta saber se os nossos juízes estão à altura de exercer esse poder." O próprio Müller-Meiningen Jr. responde a essa indagação intrigante com a seguinte explicação: "Hoje, por trás da sincera exigência de neutralidade política dos juízes – o clássico *pouvoir neutre*, no espírito de Montesquieu – oculta-se uma tendência à indiferença política, um assombro diante do poder que faz crescer uma vontade que lhe é alheia e contrária." Se, por meio do "fórum da lei", o Tribunal Constitucional cumprir o dever de promover uma tomada de consciência da classe política sobre as obrigações que lhe incumbem, a justiça deverá, forçosamente, renunciar à sua propensão à indiferença política.

Mas como evitar o perigo inverso de uma politização, quer por um apego equivocado à "letra da lei", quer por uma interpretação abusiva das "cláusulas gerais"? Segundo o autor, os ditadores de outrora eclodiram da aplicação da letra da lei, ao passo que as cláusulas gerais não poderiam senão condenar a justiça à tomada de decisões políticas. Logo, os juízes do Tribunal Constitucional Federal teriam a obrigação de pôr em evidência a lei e nada mais do que a lei. "Mas, afinal, o que é a lei, em si? Resposta: Trata-se daquilo que nasceu conosco e das reivindicações primordiais e inerentes à existência humana: os bens fundamentais da liberdade, da vida, da educação, do matrimônio e da propriedade. Esses direitos naturais estão refletidos nos direitos fundamentais dos *Rechtsstaaten* modernos." Segundo o repórter do *Süddeutsche Zeitung*, o Tribunal Constitucional Federal alemão deve orientar a Alemanha a renunciar às tentativas de simplificar esses direitos recorrendo a fórmulas como o "bom senso popular" [*gesundent Volksempfinden*]. Em vez disso, o país deve seguir o exemplo da tradição jurídica inglesa ou norte-americana, corrigindo sua tradição legal ao abraçar uma consciência jurídica como aquela parcialmente manifestada nesses países. Com efeito, a busca de uma inspiração em outras fontes adquire uma dimensão existencial extraordinária. De acordo com o Ernst Müller-Meiningen Jr., as diversas "correntes jurídicas" refletem "a eterna tensão entre Deus e o demônio, bem e mal, conhecimento e erro", na medida em que "qualquer forma de vida traz em seu íntimo certa medida de imperfeição".

Por sua vez, Hans Baumgarten (1900-1968), um dos fundadores do jornal *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, publicou o texto *Temos um Tribunal Constitucional*.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Bundesarchiv, B136/4436, Ernst Müller-Meiningen Jr., *Der Richter und die Macht*. Infelizmente, devido à forma como o arquivo foi fotografado em sua transposição para o microfilme e à ausência de resultados de outras fontes, não pude identificar com precisão o veículo onde o artigo de Müller-Meiningen Jr. foi publicado. No entanto, pode-se presumir que ele tenha sido publicado no *Süddeutsche Zeitung*.

<sup>127</sup> Bundesarchiv, B136/4436, Hans Baumgarten, *Wir haben ein Verfassungsgericht*. [Nota da Tradução: sobre a frase citada mais adiante neste parágrafo, "Graças a Deus, temos um Tribunal de Justiça em Potsdam", ela teria sido exclamada pelo moleiro de Potsdam, quando Frederico, o

Baumgarten começa seu artigo lembrando ao leitor a lenda do Moleiro de Sanssouci que, na versão do autor, teria exclamado: *"Gott sei Dank haben wir in Potsdam das Kammergericht"* ["Graças a Deus, temos um Tribunal de Justiça em Potsdam!"]. Baumgarten sugere assim que muitos estariam propensos a afirmar: *"Gott sei Dank haben wir in Karlsruhe das Bundesverfassungsgericht"* ["Graças a Deus, temos o Tribunal Constitucional Federal em Karlsruhe!"]. O autor explica em seguida que as atribuições do Tribunal estão pautadas nos objetivos estabelecidos pela Constituição, papel que a corte não deveria desempenhar por meio de uma "ciência secreta", mas de maneira a "conferir [ao espírito da Constituição] a sua justa expressão, mais próxima do povo". Afinal, como argumenta Baumgarten, a Constituição foi criada para obrigar juridicamente os "detentores de majestade" perante seus súditos, e é disto que o Tribunal Constitucional Federal deve cuidar. Cabe, portanto, ao Tribunal a tarefa de concretizar a Constituição.

Diante de uma tarefa tão grandiosa, a defesa dos direitos individuais representa apenas uma parte das atribuições do Tribunal. Ao contrário dos autores dos outros dois artigos analisados acima, Baumgarten chamou de forma explícita a atenção do leitor para o caso envolvendo três estados do sudoeste da Alemanha, com o intuito de ilustrar as várias facetas das atividades da Corte. Ainda assim, o autor concedeu um lugar de destaque, dentre outros assuntos mais urgentes, à competência do Tribunal na decisão sobre a constitucionalidade dos partidos políticos. Uma vez que a instituição adequada havia sido enfim constituída, ponderou, "agora resta determinar se o partido de Remer [o *Sozialistische Reichspartei*, sucessor do Partido Nacional Socialista], assim como os comunistas e seus partidários, perdem ou não a plena legalidade constitutiva, considerando seu posicionamento perante uma comunidade liberal". Em outras palavras, Baumgarten afirmou que o papel do Tribunal como "o mais alto guardião do direito e protetor da paz" já estava posto à prova, o que remete às tentativas de vislumbrar um meio-termo entre o apego cego à letra da lei e a interpretação pautada em um "bom senso popular", em termos de "dar vida à lei segundo seu espírito", à hipotaxe "Bonn (não é) Weimar" e à parataxe "*NS-Diktatur* e *Bundesrepublik* [ditadura nacional-socialista e República Federal]."<sup>128</sup>

Podemos nos perguntar até que ponto essas palavras e sua repercussão moldaram a maneira como a opinião pública começou a acompanhar e a discutir as principais decisões do Tribunal – como se o mundo inteiro, assim como a própria reputação da corte, oscilasse entre a salvação e a condenação a cada nova decisão.<sup>129</sup> Conforme analisaremos a seguir, as duas vertentes do discurso de Höpker-Aschoff – por um lado, a perspectiva luterana da doutrina dos dois reinos, remodelada para se referir ao direito e à política, e, por outro, a ideia de "aprender com Weimar" – entrelaçaram-se de forma tal que se tornaram a pedra angular da resposta do Tribunal à controvérsia sobre seu próprio *status* e, por conseguinte, uma das principais características do seu conjunto retórico.

---

Grande ameaçou demolir seu antigo moinho, nas dependências do recém construído Palácio de Sanssouci, desafiando a autoridade do rei através daquela da lei].

<sup>128</sup> Ver, entre outros, Frei, *Vergangenheitspolitik*; especialmente no que diz respeito a "Weimar como argumento", ver Gusy (ed.), *Weimars lange Schatten*.

<sup>129</sup> Ver Schönberger, *Anmerkungen zu Karlsruhe*. Discuto o argumento de Schönberger mais adiante, de modo mais detalhado.

### III. Expectativas hipotecadas: ônus e metáforas da guarda constitucional, do Kaiserreich a Bonn

"Quem interpreta um papel tem sempre um público, perante o qual se apresenta e cujas reações, tanto as esperadas quanto as de fato observadas, se lhe mostram imbuídas de sentido".<sup>130</sup> Segundo Christian Boulanger, há muito a se ganhar quando se considera com cuidado as metáforas teatrais subjacentes à ideia de que as cortes constitucionais de fato acabam assumindo muitos dos "papeis" que os seus observadores lhes atribuem. De certa forma, os observadores constituem esses "públicos segmentados". Do meu ponto de vista, as contribuições de Boulanger se coadunam com o marco teórico que orienta a presente análise e suas conclusões, à medida que estes acrescentam ao autor um mapeamento típico-ideal, mas empiricamente orientado, dos possíveis papéis assumidos por uma corte constitucional, e mostram como esses papéis foram "roteirizados" em um "contexto jurídico" específico, e como sua reocupação foi uma questão de luta, de esperança e de expectativas historicamente moldadas e transmitidas. Dessa forma, observando os primeiros anos do *Bundesverfassungsgericht* – em comparação à corte constitucional da Hungria –, Boulanger propôs a análise de três papéis típico-ideais, a saber, o de "guardiões", o de "árbitros" e o de "fundadores". Os três papéis foram inspirados nos teóricos jurídicos Hans Kelsen, Martin Shapiro e Bruce Ackerman, respectivamente. Na função de guardião, o Tribunal protege a Constituição quando impõe gravames a atores políticos que agem de forma a violar abertamente disposições constitucionais, garantindo assim a coerência da ordem jurídica. Já na função de árbitro, o Tribunal conduz a mediação de disputas entre destinatários das normas constitucionais. Por fim, como fundador, de forma definitiva, mas não necessariamente incontestável, o Tribunal atribui "significado" e "valores" a uma determinada política. De modo revelador e por razões óbvias, Boulanger rejeita as considerações de Schmitt sobre as formas de se pensar as funções das cortes constitucionais numa democracia.<sup>131</sup> Contudo, na medida em que Schmitt se apresenta tanto como um reflexo quanto uma inflexão das expectativas e esperanças que compõem o discurso constitucional alemão do início e da metade do século XX, um breve exame do que esse autor considerava pertinente a uma "personalidade" digna de ostentar o título de "guardião da Constituição" pode trazer elementos para apreender como as coisas funcionavam no início da *Bundesrepublik*.

Como já sugerido, o exemplo de proporções míticas que Schmitt propõe para atacar a "doutrina constitucional tradicional" e a plausibilidade da adjudicação constitucional, à medida que formulava seus argumentos sobre as consequências da guarda constitucional, é frequentemente o de Otto von Bismarck. Uma das citações prediletas de Schmitt, a saber, o comentário lacônico de Gerhard Anschütz, "*Staatsrecht hört hier auf*" [aqui termina o direito do Estado], deve sua ambivalência a Bismarck.<sup>132</sup> A observação de Anschütz fazia referência ao famoso "Conflito Constitucional Prussiano", de 1867, quando Bismarck e o rei

---

<sup>130</sup> Boulanger, *Rollen und Funktionen der Verfassungsgerichtsbarkeit – eine theoretische Annäherung*, p. 3.

<sup>131</sup> Boulanger, *Hüten, richten gründen*, p. 47.

<sup>132</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, p. 21. [Nota da tradução: o texto da *Teologia Política* publicado no Brasil traduz a frase como: "Aqui termina o Estado de Direito". Optamos por "direito do Estado" no lugar de "Estado de Direito", já que o termo em alemão não é aquele usualmente utilizado para Estado de Direito (*Rechtsstaat*), já mencionado pelo autor deste ensaio em outros momentos e assim traduzido. Já o *Staatsrecht* da frase mencionada por Schmitt refere-se ao direito do Estado, no sentido de direito público ou de direito constitucional. Ver: *Teologia Política*, trad. de Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, p. 5].

da Prússia, de um lado, e o parlamento, de outro, travaram um conflito sobre certas prerrogativas imperiais relativas ao orçamento militar e, conseqüentemente, à reforma das forças armadas. Quando Von Bismarck é alçado à condição de mito na Alemanha do *fin-de-siècle*, a importância desse "momento constitucional" para a configuração do país só aumenta, pois a unificação do império alemão se deu através de uma sucessão de vitórias no campo de batalha e pela militarização da burguesia alemã, ambos frutos da ação de Guilherme I e da transformação das forças armadas da Prússia por Von Bismarck.<sup>133</sup> Estudos apontam que a fantasia do *Kaiserreich* como a "era de ouro" da Alemanha estava mais viva do que nunca após a Segunda Guerra Mundial.<sup>134</sup> Antes e depois da guerra, os meios conservadores e liberais-autoritários viam Von Bismarck não apenas como árbitro, capaz de resolver disputas políticas e impedir conspirações e a formação de camarilhas, ou como o "verdadeiro fundador" do Império Alemão, mas também como um guardião obediente das prerrogativas constitucionais de seu soberano, protegendo, assim, a *Vaterland* [a pátria] (Figura 1). Portanto, apesar de todo o projeto de democratização promovido pelos EUA, na década de 1950 o *Hüter der Verfassung* [guardião da Constituição] não se alinhava aos "oráculos da lei" de Edward Coke, aos "guardiões da vida, da propriedade e da liberdade"<sup>135</sup> de Joseph Story ou ao entendimento de Kelsen de que o judiciário é "uma aristocracia por si próprio".<sup>136</sup> Como os Irmãos Grimm registraram no seu dicionário, ele se alinhava ao Salmo 121:4 de Lutero: "*Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht.*" [Vide, o guardião de Israel não dorme nem cochila].<sup>137</sup> Com isso em mente, nem o desejo de Thomas Dehler de se tornar o guardião da constituição nem as metáforas que Rudolf Smend emprega no ensaio comemorativo dos dez anos do *Bundesverfassungsgericht* são surpreendentes. No entanto, ambos são fontes valiosas de informação. Filho de um teólogo que se especializou no Antigo Testamento, Smend trata os juízes constitucionais alemães como juízes da República Hebraica, inculcando no povo alemão os valores democráticos, de maneira análoga aos juízes hebreus, que reconduziram o povo de Deus à condição de corpo político:

Com razão, afirma-se que o judiciário é uma das profissões que já existiam antes da formação de ordens estatais. Essa descrição retrata com precisão as condições de um período pré-Estado, que precede a ascensão de uma realeza investida das prerrogativas de Estado, conforme a descrição encontrada no Antigo Testamento, o relato mais comum da história de um povo antigo. Depois de ascender ao trono na visão do sonho de Gideão, Salomão, o primeiro rei hereditário, pede ao Senhor a aptidão para ser juiz - ou seja, a capacidade de entender e de poder julgar - e não bens materiais ou outros sucessos. Deus recompensa essa valorização do trabalho judicial, conforme o primeiro livro de Reis. O exercício do julgamento e o estabelecimento de juízes estão entre os fundamentos mais antigos e indispensáveis da moralidade humana. [...] O Tribunal Constitucional Federal participa plenamente desse poder interno, independente e intrínseco do Judiciário.<sup>138</sup>

<sup>133</sup> Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk*, pp. 49-191.

<sup>134</sup> Uma pesquisa realizada em 1951 perguntou aos alemães ocidentais quando seu país viveu seu apogeu. 45% responderam que foi no *Kaiserreich* pré-1914, 40% no nacional-socialismo durante o período de paz, 7% escolheram a República de Weimar e 2% disseram que foi na *Bundesrepublik*. Ver Noelle, Peter, (eds), *Jahrbuch der Öffentlichen Meinung 1947-1955*, p. 126.

<sup>135</sup> Story, *Commentaries on the Constitution of the United States*, v. I, p. 265.

<sup>136</sup> Kelsen, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*.

<sup>137</sup> Ver „HÜTER, m.“, *Deutsches Wörterbuch*.

<sup>138</sup> Smend, *Das Bundesverfassungsgericht*, pp. 583-584.



A contemporaneidade dessa metáfora fica ainda mais evidente quando lembramos que, poucas décadas antes, Otto Mayer, um dos fundadores do direito administrativo alemão, compara a ideia de que o Estado deve se submeter à lei com a vã tentativa de subjugar Sansão com cordas.<sup>139</sup> Antes de desmascarar esse imaginário metafórico de cunho profundamente religioso – se é que ele chegou a ser desmascarado<sup>140</sup> – e de lançar mão de uma "concepção minimalista" da "produção responsável de transparência normativa",<sup>141</sup> os juízes, políticos e jornalistas engajados no estabelecimento da adjudicação constitucional na Alemanha do pós-guerra precisaram imaginar um conjunto retórico que apresentasse o Tribunal Constitucional Federal como aquele heroico juiz hebreu, e não como uma alegoria das lamentáveis cordas que atavam Sansão.

Schmitt cultivou a imagem do *Hüter der Verfassung* com certo distanciamento e até mesmo de maneira dúbia quando se referia à presidência de Paul von Hindenburg e à aura mítica do Marechal de Campo.<sup>142</sup> No entanto, como mostrei em outro estudo,<sup>143</sup> tão logo as forças militares recuperaram sua autonomia perante o controle parlamentar e, portanto, "político-partidário", por meio do qual o *Reichswehrministerium* [Ministério da Defesa] aumentou sua importância no governo junto com sua "divisão constitucional", Schmitt se tornou um dos conselheiros mais próximos do presidente von Hindenburg, minimizando com satisfação suas críticas anteriores. Quando Schmitt mudou de posição, elegendo Von Hindenburg como o único guardião da constituição de Weimar, o fato de o ícone e a personalidade terem tirado sua aura do mito de Bismarck certamente contribuiu para isso. Assim, todas as formas pelas quais Von Hindenburg mostrou ser incapaz de domar a crise política nos últimos anos de Weimar, sobretudo por sua recusa em rebaixar os partidos extremistas e por sua relutância em dissolver o parlamento e em adiar novas eleições, medidas que, aparentemente, até mesmo Schmitt desejava e endossava,<sup>144</sup> condensaram uma expectativa frustrada de grande incisividade.

A referência de Hans Baumgarten à posição do Tribunal Constitucional quanto ao *Sozialistische Reichspartei* (SRP), nos comentários finais de um artigo que celebra a própria instituição da corte, expressa bem essa tendência, que acabou se generalizando em muitos de seus "públicos segmentados",<sup>145</sup> não apenas entre a imprensa, mas também

---

<sup>139</sup> Mayer, *Die juristische Person und ihre Verwertbarkeit im öffentlichen Recht*, p. 67.

<sup>140</sup> Considere, por exemplo, que Paul Kirchhof propõe que a plausibilidade de sua análise tríplice da validade de uma Constituição deriva de sua prefiguração na estrutura tríplice da colocação dos Dez Mandamentos. Em suas palavras, "os dez mandamentos se tornaram válidos porque foram ditos com a autoridade do Senhor, escritos na confiabilidade de tábuas de pedra, e seu conteúdo era evidentemente justo". *Die Identität der Verfassung in ihren unabänderlichen Inhalten*, p. 779.

<sup>141</sup> A formulação é de Boulanger, *Hüten, richten gründen*, p. 51.

<sup>142</sup> Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 352.

<sup>143</sup> Mais uma vez, remeto o leitor a meu livro, *The Book of Judges*.

<sup>144</sup> Ver Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*.

<sup>145</sup> Sobre a noção de "públicos segmentados", ver, entre outros, Boulanger, *Rollen und Funktionen der Verfassungsgerichtsbarkeit – eine theoretische Annäherung*. [Nota da tradução: o termo usado por Boulanger em alemão é *Teilöffentlichkeiten*. Por sua vez, Boulanger se refere expressamente em sua obra a Lawrence Baum (*Judges and Their Audiences*) e à distinção de Uwe Kranenpohl entre *Teilöffentlichkeit* e *Publika* ou *Arenen*, insistindo que o primeiro, isto é, sua própria escolha terminológica, vem da ciência da comunicação. Explica, ainda, tratar-se de conceito relacionado à teoria das funções, que designa "um público específico ao qual a instituição se dirige (que) tem certas expectativas em relação a essa instituição. Dependendo do fato de a instituição atender a essas expectativas ou, pelo menos, poder representar o atendimento dessas

entre poderes ocupantes. Será que o *Bundesverfassungsgericht* seria capaz de realizar, com a Lei Fundamental, o que Paul von Hindenburg não conseguiu com a Constituição de Weimar? Embora as disposições da Lei Fundamental sobre os partidos políticos e todo o procedimento adjudicatório para proibir partidos tenham sido concebidos sob a égide das "lições de Weimar", as opiniões sobre a "hostilidade constitucional" do SRP continuavam divergentes mesmo após o sucesso da extrema direita nas eleições de 1951 em *Niedersachsen* [Baixa Saxônia], sobretudo entre a coalizão CDU/FDP. Por outro lado, a crescente consciência dos poderes ocupantes em relação às perspectivas eleitorais do SRP, somada às inúmeras conexões do partido com o NSDAP [Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães], elevou os riscos envolvidos. Assim, apresentar uma solução institucional nacionalmente integrada para o SRP tornou-se condição *sine qua non* para o progresso das negociações sobre a soberania da *Bundesrepublik*, fato que se consolidou sob a política externa de Adenauer nos seus dois primeiros anos de mandato com a assinatura do Tratado que estabelecia a Comunidade Europeia de Defesa e o conseqüente processo de rearmamento da Alemanha Ocidental. Conforme o argumento convincente de Martin Will, a criação do Tribunal passou a ser uma prioridade na agenda do governo, como consequência da pressão internacional por uma resposta ao SRP.<sup>146</sup> Assim, logo que a Corte foi inaugurada, no final de setembro, o governo submeteu uma petição pela proibição do SRP, em 21 de novembro de 1951. Naquela época, a forma de Adenauer entender a soberania da Alemanha Ocidental tornava-se progressivamente uma realidade. Vale ressaltar que sua visão sobre a soberania e a integração europeia também estava calcada em elementos mítico-dogmáticos, em que o Império Carolíngio era visto como um passado que o "europeísmo democrata-cristão" deveria almejar em seus esforços de "'reconstrução espiritual' (ou Renascimento) num mundo destruído pelo materialismo pagão e ateu do nazismo". Em suma, a política externa de Adenauer se alinhava ao que Rosario Forlenza chamou de "a política do *Abendland*" [do Ocidente].<sup>147</sup> Em reação, a oposição contestou sua constitucionalidade, questionando a possibilidade de assinar tal tratado sem a aprovação de emendas constitucionais, o que foi levado ao Tribunal Constitucional Federal no último dia de janeiro de 1952, devido a divergências em relação à política externa e de segurança.<sup>148</sup>

É interessante notar que ambas as questões surgiram durante o primeiro mandato do Senado "vermelho". A situação fez com que o sucesso da política externa de Adenauer se tornasse alvo de um Tribunal composto por juízes favoráveis ao SPD, arrastando o *Bundesverfassungsgericht* para o meio do "campo das forças políticas",<sup>149</sup> além de dar força às alegações de Dehler. Este dizia ter o "dever", como ministro da justiça, de "supervisionar meticulosamente o exercício da atividade jurisdicional do Tribunal Constitucional Federal".<sup>150</sup> Um dia antes da inauguração da Corte, os meios práticos à disposição de Thomas Dehler já haviam sido questionados por Adolf Arndt no *Bundestag*, por ocasião da aprovação do orçamento do Ministério da Justiça em 27 de setembro de

---

expectativas, (a instituição) recebe legitimidade do respectivo público" (tradução livre da obra citada de Boulanger, pp. 7-8)].

<sup>146</sup> Will, *Ephorale Verfassung*.

<sup>147</sup> Forlenza, *The Politics of the "Abendland"*, p. 271.

<sup>148</sup> Hoffmann, *Das Bundesverfassungsgericht im politischen Kräftefeld der frühen Bundesrepublik: die Auseinandersetzung um die Westverträge*.

<sup>149</sup> *Idem*.

<sup>150</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 79.

1951. Arndt então aproveitou a oportunidade para reivindicar independência administrativa e orçamentária para o Tribunal Constitucional Federal, fundamentada no fato deste ser um órgão constitucional.<sup>151</sup> Um mês depois, ainda que em tom muito mais ameno, Hermann Höpker-Aschoff, amigo de Dehler, endossou, em uma reunião, a ideia de que os juízes constitucionais não deveriam estar sujeitos à autoridade disciplinar do Ministério.<sup>152</sup> Na sequência dessa conversa, o governo e o Tribunal começaram uma discussão interna sobre o status do Tribunal Constitucional Federal — o cenário que se desenhava era o de um "*Organstreitigkeit*" informal [um "conflito entre órgãos"]. Quando a oportunidade política fez coincidirem o *SRP-Verbot* [a proibição do SRP], com a questão do Tratado que estabelecia a Comunidade Europeia de Defesa e com a controvérsia sobre o status do Tribunal — os dois primeiros como temas de opinião pública desde o início e o último, até seus últimos e decisivos momentos, mantido em sigilo —, aqueles empenhados em vislumbrar, nas palavras precisas de Martin Will, "a autocompreensão, o *habitus*, o gesto etc. do tribunal",<sup>153</sup> tiveram que acompanhar e intervir em três contextos de ação diferentes e concomitantes. Por isso, para se fazer um relato detalhado da formação do conjunto retórico do Tribunal nos primeiros dois anos após sua inauguração, é necessário examinar o entrelaçamento de ações e ocorrências que aconteceram nesses três "teatros de operação", sobretudo quando o que interessa é a importância da fantasia e da fé depositada nela, como explico a seguir.

### 1. Da guarda à fundação: o SRP-Verbot e o 20 de julho de 1944

A partir do momento em que o SRP passa a ser objeto de análise acadêmica, quando Otto Büsch buscou identificar os fatores capazes de explicar seu sucesso eleitoral em 1951 na Baixa Saxônia, estabeleceu-se uma correlação entre as conquistas partidárias e a origem protestante da grande maioria de seu eleitorado, aliada à recepção negativa nos meios católicos.<sup>154</sup> Para investigar essa relação, Büsch baseou-se nos registros estatísticos oficiais de 1952. Portanto, os antagonistas políticos do SRP, assim como o governo e os poderes ocupantes, tinham acesso a esse conhecimento. Embora Büsch e Furth tenham destacado que o discurso do partido não contivesse elementos confessionais relevantes,<sup>155</sup> um evento que ganharia tonalidades cada vez mais religiosas — em termos confessionais e interconfessionais — veio a se tornar um marco ideológico do SRP, a saber, o 20 de julho de 1944. Otto Ernst Remer (1912–1997) ocupava a vanguarda do partido. O NSDAP e o aparato de propaganda do SRP exageraram na ênfase dada ao papel de Remer na manobra para minar os esforços de derrubada do regime de Hitler. Na verdade, Remer obedeceu às ordens do tenente-general Paul von Hase de prender Joseph Goebbels após a suposta morte de Hitler. Com a intervenção de outro oficial, no entanto, surgiram dúvidas sobre o assassinato do Führer, e sugeriu-se que a prisão de Goebbels só fosse levada adiante após a verificação do ocorrido. Goebbels, então, pediu a Remer que falasse com Hitler por telefone, o que levou Remer a prender seu superior. Eventos posteriores acarretaram a prisão de muitos dos envolvidos no planejamento e na tentativa de insurreição, entre eles o teólogo protestante Dietrich

---

<sup>151</sup> República Federal Da Alemanha, *Stenographische Berichte, Bundestag, 1. Wahlperiode, 165 Sitz.*

<sup>152</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 313.

<sup>153</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 312.

<sup>154</sup> Büsch, *Geschichte und Gestalt den SRP*.

<sup>155</sup> Büsch, *Geschichte und Gestalt den SRP*, p. 100; Furth, *Ideologie und Propaganda der SRP*.

Bonhoeffer, que não era membro do grupo de Von Hase, mas sim do círculo de Wilhelm Canaris. Bonhoeffer foi condenado à morte pelo "Tribunal do Povo" e executado em 9 de abril de 1945. Com a derrota da Alemanha, o dia 20 de julho de 1944 se tornou uma oportunidade para renovar a chamada *Dolchstoß-Legende* [a lenda da punhalada pelas costas].<sup>156</sup> Resumidamente, na primeira versão, a responsabilidade pela catástrofe da Primeira Guerra Mundial foi transferida do exército, supostamente "invicto no campo de batalha", para a falta de apoio civil nos momentos mais decisivos. Durante a República de Weimar, essa lenda foi conscientemente explorada pelos militares e abertamente endossada por Paul von Hindenburg. Dessa vez, o SRP culpou os envolvidos nos acontecimentos de 20 de julho de 1944 pela segunda derrota da Alemanha.

Como parte de um esforço conjunto para garantir a proibição do SRP pelo Tribunal Constitucional Federal, objetivando produzir provas e apresentá-las aos juízes, o governo federal iniciou um processo na Corte contra a liderança do partido, reivindicando a privação de direitos fundamentais contra esta - o chamado *Grundrechtsverwirkungen* do artigo 18 da *Grundgesetz* [a "perda de direitos fundamentais" prevista no artigo 18 da "Lei Fundamental"]. Paralelamente, no âmbito estadual, o Ministério Público pressionou Remer e outros com acusações criminais. Devido a um discurso proferido para mil espectadores três dias antes das eleições de 1951 em Braunschweig, na Baixa Saxônia, o porta-voz do SRP foi acusado de crime de opinião. Em seguida, Remer desmereceu os chamados "participantes da resistência" de 20 de julho, comparando-os aos políticos do pós-guerra, ambos considerados "conspiradores" que se transformaram em "traidores da pátria", devido a suas conexões com potências estrangeiras. O ex-oficial afirmou que esses patifes teriam que responder perante "um tribunal alemão". O renomado jurista e juiz Fritz Bauer (1903-1968), então procurador-geral em Braunschweig, aproveitou o caso de Remer - iniciado em 7 de março de 1952 e amplamente divulgado pela imprensa nacional - para buscar uma reavaliação do significado dos movimentos de resistência contra o nacional-socialismo junto à opinião pública. No contexto político-religioso então vigente, não apenas em *Niedersachsen*, mas em toda a *Bundesrepublik*, foi a força da esfera religiosa que outorgou ao 20 de julho de 1944 um lugar de destaque se comparado às resistências de esquerda, principalmente a comunista. É importante lembrar que a estratégia de Bauer incluiu a apresentação de pareceres de cunho moral e teológico perante o Tribunal, tanto da perspectiva católica quanto da evangélica, o quais versavam sobre o direito de resistência ao regime nazista em geral e sobre as ações do 20 de julho, em particular. Esses pareceres foram publicados pela revista *Das Parlament* no aniversário do evento, em 1952, incluindo fotografias e perfis biográficos de Bonhoeffer e outros, além de muitas fontes sobre as tentativas de assassinato de 13 e 21 de março de 1943, e, obviamente, a de 20 de julho de 1944. Tudo isso ocorreu apenas alguns dias após a conclusão das audiências para o *SRP-Verbot*. Mais tarde, todo o material seria compilado em um volume editado pelo Ministério do Interior.<sup>157</sup>

As táticas de Bauer funcionaram e conquistaram "um marco significativo para a opinião pública positiva sobre o 20 de julho".<sup>158</sup> Em 15 de março de 1952, além de condenar

<sup>156</sup> Ver, em geral, Petzold: *Die Dolchstoßlegende. Eine Geschichtsfälschung im Dienst des deutschen Imperialismus und Militarismus*.

<sup>157</sup> Para os pareceres consultivos morais e teológicos, ver Zimmerman et al. (eds.), *20. Juli 1944*. Por motivos de espaço, não os analisarei aqui.

<sup>158</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 294.

Remer, os juízes do *Landgericht* de Braunschweig [o "Tribunal Regional" de Braunschweig] também se sentiram compelidos a julgar o significado do 20 de julho. Segundo a decisão, "os combatentes da resistência de 20 de julho de 1944, estivessem eles motivados por razões cristãs, legais, militares ou sociais, lutaram para eliminar Hitler e, portanto, o regime liderado por ele, impulsionados por um amor patriótico fervoroso e um senso altruísta de responsabilidade para com seu povo, o que os levou ao próprio sacrifício sem hesitação".<sup>159</sup> Tal aparente desvio da "materialidade" do decoro judicial, na verdade, conferiu a essa interpretação da resistência a objetividade da verdade adjudicada. Alguns dos elementos semânticos que permeiam a decisão, como o já mencionado *Verantwortungsbewußtsein* [o "senso de responsabilidade"], evidenciam como o dia 20 de julho de 1944 se transformava em um marco do discurso da democratização do pós-guerra, e isso pode ser investigado a partir da relevância do evento em BVerfGE 2, 1.

Convém notar que a decisão sobre a proibição do SRP pode parecer, em retrospectiva e do ponto de vista da doutrina jurídica, tudo menos uma "conquista magistral do início da judicatura do Tribunal Constitucional Federal", na medida em que falhou, na avaliação de Martin Will,<sup>160</sup> ao não se engajar em um "esforço argumentativo abstrato", e optou, em vez disso, pelo caminho mais curto de demonstrar a proximidade entre o SRP e o NSDAP. Este fato pode estar diretamente relacionado aos papéis atribuídos à redação e à performance da decisão. Além de atender as expectativas associadas à posição de "guardião da Constituição", com suas conotações militarizadas, ao marginalizar o esforço argumentativo que o aproximaria da função de guarda concebida por Boulanger e esperada por Will, o Tribunal também conseguiu extrair da "Constituição Ephoral" – conceito cunhado por Will e inspirado numa metáfora de Heinrich Triepel a respeito da adjudicação constitucional<sup>161</sup> – o tipo de força que momentos fundacionais exigem e os valores significativos que o caráter dêitico requer. O que fica evidente quando o tribunal discute a *Dolchstoß-Legende* remodelada de Remer e do SRP. Conforme a decisão:

A estratégia amadora de Hitler acelerou a derrota. Todo soldado alemão sabe, por experiência própria, que a frente de batalha entrou em colapso no final da guerra devido à falta de todos os recursos. Apesar disso, o SRP está espalhando a nova mentira da punhalada-pelas-costas, segundo a qual a *Wehrmacht* alemã teria permanecido invicta em 1945 se traidores como Canaris, o Círculo do 20 de julho, a Orquestra Vermelha e outros grupos de resistência não tivessem frustrado a vitória final, trabalhado para o colapso prematuro nos últimos anos da guerra.<sup>162</sup>

Isso também pode ser visto na manobra ousada de transformar a proibição do partido na perda do mandato dos representantes que pertenciam ou que a ele haviam sido filiados. Esses dois momentos estão diretamente ligados aos esforços de democratização

<sup>159</sup> República Federal Da Alemanha, *Landgericht Braunschweig Urteil*. v. 15.03.1952 *apud* Will, *Ephorale Verfassung*, p. 295.

<sup>160</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, pp. 356-357.

<sup>161</sup> Triepel, *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit*. [Nota da tradução: *Constituição Ephoral* é o título da obra ainda não traduzida de Martin Will, citada várias vezes neste ensaio (*Ephorale Verfassung*), que remete ao termo grego *ἐφορος* (*éphoros*), designando os magistrados espartanos responsáveis pelo controle dos reis].

<sup>162</sup> República Federal Da Alemanha. *Bundesverfassungsgericht. Urteil des Ersten Senats vom 23. Oktober 1952*, pp. 53-54.

do pós-guerra, o que não é nenhuma surpresa. Will admite que, sem a perda do mandato, a decisão não teria conseguido reorganizar o espectro político da Alemanha Ocidental como fez.<sup>163</sup> Se o leitor permite, partindo de uma perspectiva diferente de argumentação, pode-se dizer que a energia por trás da *enargeia* nesses dois momentos se assemelha ao movimento do Moisés de Michelangelo (1513-1515) (Figura 3), ou seja, a da apresentação violenta da "última hesitação, a serenidade antes da tempestade".<sup>164</sup> De fato, trata-se de uma espécie de raiva expressa ao segurar as tábuas de pedra maciça, cujo peso é revelado pelo movimento de Moisés, ao mesmo tempo em ele as guarda e as contém, mostrando assim seu cuidado de guardião.<sup>165</sup> Will questiona se, observado de perto, o *SRP-Verbot* não violaria, pelo menos em alguns aspectos, a *Übermassverbote* [a "proibição do excesso"]. A questão pode ser esta: o ato de fundar, entendido como o conjunto de técnicas que acompanha o papel de "fundador" – talvez se articule em torno de excessos de medida e de significação.



Figura 3 – O Moisés de Michelangelo, tal como retratado pela Imago. *Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, v. 3, 15-36 (1914).

---

<sup>163</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, pp. 368-377, 397-428, 496-500.

<sup>164</sup> Freud, *Der Moses des Michelangelo*, 1914.

<sup>165</sup> *Idem*.

2. "A reputação do Tribunal Constitucional Federal assenta-se, assim, no valor da personalidade de seus juízes e na sabedoria das suas decisões": o *Statusstreit*, o Tribunal como *sanctorum communio* e o embate entre os guardiões ministeriais e judiciais da Constituição acerca das verbas de representação

De certo modo, então, numa combinação de acaso, sorte, excesso e astúcia, a Resistência e as datas associadas a ela se transformaram em eventos fundadores da jovem *Bundesrepublik* para vários públicos, mesmo os inicialmente hostis ou céticos, que iam de líderes políticos à opinião pública e à população civil em geral.<sup>166</sup> Assim, qualquer pessoa ligada à Resistência e que tivesse sobrevivido às consequências de seu fracasso passou a adquirir ares de "pai fundador". Entra em cena Gerhard Leibholz (1901-1982),<sup>167</sup> que nasceu em uma família judia e se converteu ao protestantismo no início da vida adulta. Durante a República de Weimar, rapidamente se destacou como um dos principais estudiosos do direito constitucional, com monografias amplamente reconhecidas sobre o princípio da igualdade, a representação e os partidos políticos na democracia de massa. Leibholz foi aluno de Richard Thoma e Heinrich von Triepel, e tinha um relacionamento amigável com Carl Schmitt e com Rudolf Smend. Casou-se com Sabine Bonhoeffer em 6 de abril de 1926, após a conclusão de seu segundo doutorado. Sabine era irmã do teólogo e posteriormente líder da resistência Dietrich Bonhoeffer. Após a ascensão de Hitler ao poder, o casal emigrou para a Inglaterra com as duas filhas, onde o cunhado arranhou para Leibholz trabalho como assistente do teólogo e amigo próximo, o bispo anglicano George Bell (1883-1958). Juntos, George Bell, Gerhard e Sabine Leibholz eram contatos de Bonhoeffer na Inglaterra na articulação de apoio estrangeiro para o assassinato doméstico de Hitler.



Figure 4 - Os primeiros 24 juízes do Tribunal Constitucional Federal. Na frente, no centro da imagem, está Hermann Höpker-Aschoff. Próximo a ele (à direita), o vice-presidente Rudolf Katz. Ao lado de Katz está Erna Scheffler. Gerhard Leibholz está na última fileira, acima de todos os seus colegas. À esquerda de Leibholz, usando óculos, está Willi Geiger. Disponível em: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/100-jahre-frauen-juristinnen-diskriminierung-100.html>

<sup>166</sup> Ver, a esse respeito, Baur, *Das ungeliebte Erbe*. Ao mesmo tempo, estou em dívida com Friedrich Weber-Steinhaus por uma conversa sobre direito constitucional e terrorismo.

<sup>167</sup> Para a biografia de Leibholz, ver Wiegandt, *Norm und Wirklichkeit. Gerhard Leibholz (1901-1982)*.

Leibholz não precisou esperar a posteridade para desfrutar do reconhecimento da magnitude de sua influência na formação do conjunto retórico do Tribunal Constitucional por todos os tipos de meios, atores e observadores da corte (Figura 4). Durante e após o cargo de juiz constitucional, que Leibholz exerceu por 20 anos, isso é perceptível nas formas de apresentação que anunciam ou seguem qualquer referência a seu nome. Impressiona que a candidatura de Leibholz tenha sido uma opção de reserva apresentada pelo SPD, para o caso de outras personalidades declinarem a proposta de se juntar à Corte. No entanto, como observou o quarto presidente do Tribunal, Ernst Benda (1925-2009), que vestiu as togas já escarlates após a aposentadoria de Leibholz, a influência deste sobre as decisões do Tribunal era certamente maior do que poderia parecer olhando de fora, e definitivamente se estendia para além do Segundo Senado, ao qual Leibholz pertencia.<sup>168</sup> Como o próprio Leibholz revelou em uma entrevista de rádio anos após sua aposentadoria, seus colegas do Primeiro Senado perguntaram sua opinião sobre os fundamentos legais da proibição do SRP, de cuja necessidade já estavam convencidos. Leibholz aconselhou seus pares dizendo que a "inconstitucionalidade do SRP" deveria ser fundamentada no fato de que "uma ordem democrática liberal não precisa legalizar seu suicídio, essa liberdade está sujeita a restrições". Lembrando-se disso, ele se divertiu com o fato de que seus colegas juízes adotaram seu raciocínio: "E devo dizer que, quando li a decisão hoje, que foi redigida pelo Primeiro Senado, foi praticamente como se eu próprio tivesse escrito essa parte".<sup>169</sup> Porém, o mais importante é a sua formulação segundo a qual "*dass Freiheit eben auch Bindungen unterliegt*" [essa liberdade está sujeita a restrições]. Trata-se, sem dúvida, de um truísmo, mas com um índice histórico que remonta ao poema da prisão de Dietrich Bonhoeffer's, *Etapas no caminho para a liberdade* (1944), e a um de seus versos em particular, a saber: *Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht* [Ninguém aprende o segredo da liberdade senão pela disciplina]. Como Leibholz havia lido os versos de Bonhoeffer's diante do público reunido na prefeitura de Karlsruhe, na ocasião de uma celebração do aniversário do 20 de julho, ele acrescentou o seguinte comentário: "Essa imagem de liberdade devidamente compreendida é, ela própria, parte do legado do 20 de julho".<sup>170</sup>

As pesquisas ainda não conseguiram identificar o que motivou a escolha de Leibholz como "juiz relator" para a *Organstreitigkeit* entre o Tribunal Constitucional Federal e o governo. Leibholz apresentou seu relatório ao plenário no dia 21 de março de 1952, uma semana depois do julgamento de Remer, em Braunschweig. As múltiplas consequências organizacionais, que vão desde as regras processuais até o direito administrativo, que Gerhard Leibholz conseguiu conectar e enquadrar como implicações diretas do status do *Bundesverfassungsgericht* enquanto órgão constitucional, são impressionantes. Curiosamente, essa mesma característica seria objeto de controvérsia, pois a maioria dos juízes, seguindo o raciocínio de Leibholz, entrou em conflito com o ministro da justiça de Konrad Adenauer, principalmente quando este último reivindicou o exercício de certo controle sobre os assuntos administrativos e financeiros do Tribunal Constitucional,<sup>171</sup> tendo a seu lado ninguém menos que o democrata de Weimar, Richard Thoma.

<sup>168</sup> Benda, *Gerhard Leibholz als Bundesverfassungsrichter*, p. 20.

<sup>169</sup> Leibholz, *Gerhard Leibholz im Gespräch apud Will, Ephorale Verfassung*, pp. 367-368.

<sup>170</sup> Leibholz, *Das Vermächtnis des 20 Juli 1944*.

<sup>171</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, pp. 53-75; Lange, *Der Dehler-Faktor; Bundesverfassungsgericht, Denkschrift des Bundesverfassungsgerichts*, e também *Schreiben*



Conforme examinado por Oliver Lembcke, baseado na documentação que compunha a controvérsia sobre o status do Tribunal Constitucional Federal, não obstante o desafio de Thoma mencionado acima, as posições de seu colega, o juiz Willi Geiger, e do presidente do Tribunal, Hermann Höpker-Aschoff, devem ser consideradas como "tomadas" alternativas para o significado e o esboço organizacional da adjudicação constitucional. O que interessa saber é justamente a razão de terem sido preteridos face à narrativa de Leibholz.<sup>172</sup> Apesar da qualidade da conhecida análise de Lembcke, muito se perde ao retratar a força do argumento de Leibholz como resultante de sua posição de "meio termo". Na verdade, em termos de independência judicial, Höpker-Aschoff, e não Leibholz, é quem pertence à posição que pode ser chamada de "meio". Além disso, esse enquadramento é fruto de uma compreensão da história que ignora a retórica da reocupação como algo totalmente operante, já que o cunhado de Dietrich Bonhoeffer<sup>173</sup> buscava consagrar o Tribunal como uma espécie de *sanctorum communio*,<sup>174</sup> ao mesmo tempo em que, aos poucos, submetia tais esforços a racionalizações. Por outro lado, nem Höpker-Aschoff nem Geiger se aventuraram em tal empreendimento.<sup>175</sup> E embora a tentativa de Leibholz de pintar o Tribunal como um *sanctorum communio* tenha sido evidenciada e duramente criticada por Thoma, Dehler e até Höpker-Aschoff, tal crítica não pode ser contestada como vã.<sup>176</sup> Mas o que demonstra a acuidade da visão de Leibholz do Tribunal Constitucional como o principal ator no processo de integração política, com plena autonomia em termos administrativos e financeiros? Aqui, eu foco em duas instâncias do conjunto retórico de Leibholz.

Em meio a seu engajamento na Resistência ao regime nazista, enquanto escrevia sua obra prima inacabada, *Ethik*, Bonhoeffer chegou a uma conclusão ousada. Eventos cristãos e recentes – que, afirma o teólogo, estão sempre interligados como história<sup>177</sup> – demandam um confronto com o que ele apresentava como o "colosso" de "grande parte do pensamento ético-cristão tradicional".<sup>178</sup> Após a época do Novo Testamento, Bonhoeffer argumenta que a ideia fundamental da ética cristã gira em torno da colisão de dois espaços, "um bondoso, santo, sobrenatural e cristão, o outro mundano, profano, natural e não cristão".

Como uma das principais consequências da "Doutrina dos Dois Reinos", que Bonhoeffer viu manifesta na posição defendida pela Igreja Luterana depois de 1933, a

---

des *Vizepräsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 29*, (respectivamente pp. 144-148; pp. 156-159).

<sup>172</sup> Lembcke, *Hüter der Verfassung*, pp. 105-166.

<sup>173</sup> Sobre a influência mútua de Leibholz e Dietrich Bonhoeffer, ver Koriath, *Evangelisch-theologische Staatsethik und juristisch Staatslehre in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik*, p. 142 (Koriath interpreta erroneamente, no entanto, essa conexão em sua tentativa de forçar no início do *Bundesverfassungsgericht* um movimento em direção à secularização, no sentido de subtração, que simplesmente não se coaduna com as fontes); para uma avaliação distinta, Radier, *The Leibholz-Schmitt connection's formative influence on Bonhoeffer's 1932-1933 entry into public theology*, p. 683.

<sup>174</sup> Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*.

<sup>175</sup> Ver Geiger, *Ergänzende Bemerkungen zum Bericht des Berichterstatters zur Stellung des Bundesverfassungsgerichts*, e Höpker-Aschoff, *Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Oktober 1952*, respectivamente, pp. 137-142, 149-159.

<sup>176</sup> Para o destaque e a crítica de Thoma à retórica de Leibholz, ver Thoma, *Rechtsgutachten betr. Die Stellung des Bundesverfassungsgerichts*, pp. 161-193, especialmente pp. 165-168.

<sup>177</sup> Bonhoeffer, *Die Geschichte und das Gute [Erste Fassung]*, pp. 226-227.

<sup>178</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 41.

própria Igreja deveria se recusar a assumir a responsabilidade por erros perpetrados no âmbito político.<sup>179</sup> Essa linha de pensamento era denunciada por Bonhoeffer como sustentação da posição de que a vontade de Deus vincularia seu rebanho à "ordem natural", isto é, "família, povo, raça (ou seja, ao contexto do sangue)".<sup>180</sup> Para ele, isso reduziria a realidade de Deus [*Wirklichkeit*] a apenas mais uma entre outras. Portanto, à medida que a Cristandade renunciava ao mundo, "ele decai para o antinatural, o irracional, o demônio e o despotismo".<sup>181</sup>

Para Bonhoeffer havia dois reinos, mas não dois espaços estáticos, intocáveis. O desafio consiste em pensar nessa diferença sem recair nessa representação espacial estática.<sup>182</sup> Em Cristo foi posta "a unidade entre a realidade de Deus e a realidade do Mundo", cuja atualização sempre ocorre "constantemente" nos seres humanos.<sup>183</sup> "A revelação de Deus em Jesus Cristo é a tomada de espaço no mundo". Enquanto Deus "reivindica espaço no mundo através de Cristo, (...) ele contempla este espaço estreito ao lado de toda a realidade do mundo juntos, revelando seus fundamentos últimos".<sup>184</sup> E, devido à forma como Cristo e a Igreja estão essencialmente ligados – como seu corpo foi transferido para, e continuou como, o *sanctorum communio* – "a Igreja é, pois, o lugar – isto é, o espaço – de Jesus Cristo no mundo, cuja soberania de Jesus Cristo sobre o mundo todo é testemunhada e pronunciada".<sup>185</sup>

A ressonância dos escritos teológicos de Bonhoeffer na esfera do direito vai além de suas ligações familiares com Gerhard Leibholz. De acordo com o teórico político Wilhelm Hennis, o par *Verfassung* e *Verfassungswirklichkeit* [constituição e realidade constitucional] fala de uma "paixão" essencial. Essa paixão seria uma parte constitutiva do solo alemão "desde a Reforma, a única revolução alemã". Seu eixo é a centralidade da distinção entre "fé e pecados, salvação e depravação, luz e trevas".<sup>186</sup> Em Leibholz, a conexão entre esta paixão e a doutrina constitucional encontra uma articulação clara. Ao compararmos as reflexões éticas de Bonhoeffer com o relatório de Leibholz sobre o status do *Bundesverfassungsgericht*, é difícil exagerar sua proximidade. Leibholz afirma que o conflito entre "a dinâmica irracional" da política e a "essência estática-racional" do direito, a colisão entre existencialidade e normatividade, natureza e razão ética, encontra sua "marca essencial" no direito e na adjudicação constitucionais.<sup>187</sup> Leibholz questiona, assim, a validade de um princípio enunciado pelo *Staatsgerichtshof* de Weimar. De acordo com esse princípio, devido à preocupação do Tribunal com a aplicação do direito objetivo, a adjudicação não deveria considerar "as consequências políticas de seus veredictos".<sup>188</sup> Para Leibholz, é exatamente o oposto, em razão da *Grundgesetz* de Bonn e da experiência da República de Weimar.

<sup>179</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 41, nota do editor 34. Sobre o relacionamento entre Hitler e a Igreja Evangélica, ver Scholder, *Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch*, p. 15.

<sup>180</sup> Ver *Der "Ansbacher Ratschlag" zu der Barmer "Theologischen Erklärung"*, In: Schmidt, *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. v. 2, pp. 102-104.

<sup>181</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 47.

<sup>182</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 54.

<sup>183</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 45.

<sup>184</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 49.

<sup>185</sup> *Idem*.

<sup>186</sup> Hennis, *Verfassung und Verfassungswirklichkeit*, p. 64.

<sup>187</sup> Leibholz, *Bericht des Berichterstatters des Bundesverfassungsgerichts vom 21 März 1952*, p. 122.

<sup>188</sup> *Idem*.

Seguindo ambos, deve-se concluir que é "dever" do juiz constitucional – poder-se-ia dizer que é seu *Mandat Gottes* [desígnio de Deus]<sup>189</sup> – ter sob sua atenção as consequências e efeitos políticos de suas decisões. O Tribunal Constitucional como uma "Criatura da Constituição"<sup>190</sup> é o lugar de existência da Constituição no reino político, tomando-a como um todo e estabelecendo seus fundamentos finais:

A tensão existente entre direito constitucional e realidade constitucional é, em última análise, uma tensão inerente à vida, reflexo da tensão entre normatividade e existencialidade, entre dever e ser, entre razão ética e natureza. A tarefa é, portanto, a de retificar, através de uma interpretação criativa da constituição, essa tensão dialética que existe no concreto. (...) Portanto, o jurista constitucional também deve compreender algo da essência do político e de suas forças, se quiser estar à altura da dignidade e do valor intrínseco das normas jurídicas.<sup>191</sup>

Opera profundamente aí a identidade implícita entre os dois ministérios da Igreja e da Justiça, cuja falsa ausência de assuntos políticos mundanos durante a República de Weimar levou juízes e padres à loucura do nacional-socialismo.<sup>192</sup> Ao mobilizar "Weimar" como argumento, alinhado àquilo que os acadêmicos identificaram como a assinatura histórica singular dessa geração em seu passado recente,<sup>193</sup> Leibholz sugere que aquilo que antes poderia ter sido obscurecido devido à Constituição de Weimar, já não pode mais sê-lo. Ou seja, como o *Bundesverfassungsgericht*, embora seja um órgão judicial, é igualmente uma instituição que tem seus pés no terreno político, onde assume seu papel de "guardião da Constituição". Ao intervir no "processo político natural de integração",<sup>194</sup> o Tribunal o faz deste modo: "*wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesichte. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin*".<sup>195</sup>

Willi Geiger acrescentou suas "observações complementares" ao relatório de Leibholz quatro dias mais tarde. Como autor de um dos principais comentários sobre o BVerGG e ex-conselheiro pessoal de Thomas Dehler, em termos de expertise e de compromisso político, Geiger deveria ser a primeira escolha. É interessante notar que ambos pertenciam ao Segundo Senado, formalmente responsável pelos *Organstreitverfahren* [contencioso entre órgãos estatais]. Pode-se conjecturar que, apesar de seu caráter "costumeiro", os juízes o estruturaram em tais categorias processuais, de modo que a decisão a respeito de quem seria escolhido para a cadeira recaiu sobre Rudolf Katz, e não Hermann Höpker-Aschoff. Em seu elogio fúnebre a Katz,

<sup>189</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt*, pp. 55-57.

<sup>190</sup> Badura, *Verfassung, Staat und Gesellschaft in der Sicht des Bundesverfassungsgericht*, p. 2; ver também República Federal Da Alemanha. *Bundesverfassungsgericht. Gleichberechtigung*. pp. 234-235.

<sup>191</sup> Ver Leibholz, *Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit*, p. 271.

<sup>192</sup> Sabine Leibholz, Gerhard Leibholz e Dietrich Bonhoeffer frequentemente discutiam e trocavam cartas sobre o direito de resistência (ao que Bonhoeffer se refere como seu "antigo tema de debate"). Ver, por exemplo, Bonhoeffer, *Brief 182. An Sabine und Gerhard Leibholz 7.3.1940*, pp. 296-300.

<sup>193</sup> Guys, *Vergangenheitsrechtsprechung*, pp. 411-418.

<sup>194</sup> Leibholz, *Bericht des Berichtstatters des Bundesverfassungsgerichts vom 21. März 1952*, p. 125.

<sup>195</sup> 1 Coríntios 13, 1, na tradução de Lutero: "Agora, vemos através de um espelho, em uma palavra obscura, mas depois veremos face a face. Agora, conheço em partes, mas então conhecerei como sou reconhecido".

parte de uma cerimônia do luto realizada no Tribunal após o falecimento do vice-presidente, Leibholz lembrou ao público que este

sabia (...) que, ao contrário da Constituição de Weimar, a Lei Fundamental de Bonn possui uma marca especial, pois, pela primeira vez na história constitucional alemã, uma Corte genuína é chamada a participar na formação da vontade política e da integração do Estado por meio de suas decisões jurídicas. Durante os anos que esses discernimentos ainda não eram um bem comum garantido, Rudolf Katz foi um companheiro e camarada incansável, por sua própria personalidade, na correção de erros e de preconceitos onde quer que surgissem, e, assim, no cuidado para que a Constituição não fosse ferida, para que o status concedido ao Tribunal Constitucional Federal pela Lei Fundamental fosse respeitado.<sup>196</sup>

A própria prática de realizar elogios após cada morte de um membro é uma fonte rica para se apreender as reocupações endossadas e reforçadas através da fantasia e da fé, por meio das quais a modulação da identidade da adjudicação constitucional veio a ser delineada. Por razões de espaço, reservo uma análise mais abrangente para outra oportunidade. Por ora, as palavras de Leibholz oferecem uma recordação interessante de como o *Statusfrage* aconteceu. Assim como Leibholz, Katz também foi exilado devido a sua descendência judaica. Diferente de Leibholz, ele foi filiado ao SPD. O confronto entre Thomas Dehler e Adolf Arndt, seguido pelo erro de cálculo de Dehler ao adiar uma resposta para os pedidos mais brandos de Höpker-Aschoff, abriu uma brecha para colocar o Tribunal na direção defendida pelos social-democratas: mais do que um tribunal, um órgão constitucional. É importante ressaltar que Leibholz também destacou em seu discurso alguns dos meios retóricos empregados para isso, nomeadamente, o contraste Weimar/Bonn, "personalidade" e o amálgama entre Constituição e Tribunal Constitucional. Geiger certamente informou Dehler sobre esses acontecimentos, muito provavelmente no jantar.<sup>197</sup> Consequentemente, no dia 9 de abril de 1952, Dehler informou a Adenauer que os juízes "em breve vão alegar que são completamente soberanos em termos de administração e orçamento, não pertencentes a uma área ministerial de operações".<sup>198</sup> Alguns dias depois, a carta de Dehler foi acompanhada por uma comunicação oficial, junto com um memorando sobre "A posição legal do Tribunal Constitucional Federal a respeito de questões administrativas e orçamentárias".

Apesar de os intelectuais não terem feito muito esforço para defender esse memorando,<sup>199</sup> e menos ainda sua argumentação, basta o fato de repetirem quase que literalmente o núcleo da resposta de Geiger para o relatório de Leibholz para justificar a atenção que merecem. É possível encontrar no texto de Geiger a afirmação de que, embora "o BVerfG não pertença, enquanto órgão constitucional, à área de operação de nenhum ministério", haveria uma diferença importante no que diz respeito à

<sup>196</sup> Bundesarchiv, B/N1334, *Trauerfeier des Bundesverfassungsgerichts am 30. September 1961*.

<sup>197</sup> Para uma descrição do jantar como a forma de comunicação por meio da qual Dehler e Geiger expressaram, respectivamente, comunicações políticas e jurídicas, ver Will, *Ephorale Verfassung*.

<sup>198</sup> NL Dehler, *Dehler an Adenauer v. 09.04.1954*, ADL, n1-2902 (cópia) *apud* Will, *Ephorale Verfassung*, p. 316.

<sup>199</sup> Bundesarchiv, B136/4436, *Vermerk*. Nenhuma das publicações mencionadas na nota de rodapé 42 discute o memorando. De maneira notável, Oliver Lembcke concebe o *Status-Denkschrift* como um ato espontâneo de autocapacitação. Embora se trate certamente um ato de autocapacitação, à luz do memorando e dos movimentos paralelos de Dehler, o adjetivo "espontâneo" soa um pouco fora de tom. Ver Lembcke, *Hüter der Verfassung*, pp. 91 e seguintes.

administração judicial. “Toda administração, inclusive a judicial, termina, de acordo com a *Grundgesetz* – desde que nada disponha explicitamente em sentido contrário – em um ministro responsável diante do parlamento”.<sup>200</sup> Nas palavras de Dehler, “o Tribunal Constitucional Federal tem que cumprir, junto a suas atividades adjudicativas, também com deveres administrativos, para os quais, conforme estabelecido na Lei Fundamental, de acordo com o princípio da democracia parlamentar, um ministro departamental deve assumir a responsabilidade política”. No linguajar do memorando, orçamento, decisões sobre salário, verbas e pensão, e outras, devem ser submetidas “aos princípios administrativos do direito público, especialmente o da democracia parlamentar, isto é, o de que toda atividade administrativa do Estado deve terminar em [mãos de] um ministro politicamente responsável”.<sup>201</sup> Conforme mencionado acima, a prática imperial alemã da “responsabilidade ministerial” é subjacente a esse princípio. Como Carl Schmitt, entre outros, perspicazmente destacou, na estrutura da “monarquia constitucional”, a responsabilidade ante o parlamento assumida pelos ministros do imperador, especialmente o chanceler, em vez de limitar os poderes do soberano perante o parlamento, entendido como um “espelho da sociedade”, opera antes no sentido de proteger “a unidade do poder do Estado” (instanciada no monarca) dos “antagonismos da sociedade”.<sup>202</sup> No entanto, considerando que, após a proposição do Tribunal, Dehler atendeu postumamente ao pedido de Höpker-Aschoff, confirmando que os juízes constitucionais não estavam sujeitos ao poder disciplinar do ministro, como é que ele poderia empregar sua autoridade de supervisão para vigiar as decisões do Tribunal? Negando a seus membros os meios de manterem sua presença e seu engajamento na opinião pública. Meses mais tarde, embora Hermann Höpker-Aschoff tenha tentado chegar a um meio-termo entre as abordagens de Leibholz e de Geiger, o presidente do Tribunal tocou neste ponto nevrálgico. Höpker-Aschoff reduziu o argumento de Leibholz à estatura de “desejos” e “sugestões”. É interessante notar que o presidente percebeu a tropologia imbuída de teologia que Leibholz empregou no *Status-Denkschrift* [memorando do Status]. Höpker-Aschoff tentou enfraquecê-la atacando a racionalidade imanente do tropo do ponto de vista de seu protestantismo estrito, por meio do qual o presidente inaugurou o que viria a se tornar um tropo recorrente do direito constitucional alemão, ou seja, a comparação negativa do Tribunal com a Igreja Católica. Como diz o ditado, *Karlsruhe locuta, causa finita*. Na versão de Höpker-Aschoff, a argumentação de Leibholz seria aceitável se o Tribunal tivesse sido designado de acordo com o exemplo da “Cúria Romana, em que o Papa nomeava os cardeais, e os cardeais escolhiam o Papa”. Contudo, “os juízes do Tribunal Constitucional Federal são atualmente escolhidos pelo legislativo e nomeados pelo presidente federal”. No entanto, Höpker-Aschoff também divergiu de Geiger sobre o ponto fundamental a respeito da responsabilidade ministerial, insistindo na necessidade de equiparar o Tribunal a um “órgão federal” em termos administrativos e orçamentários, para o bem de sua “reputação”. A reputação da Corte, ele argumentou, baseava-se no “valor pessoal” de seus juízes e na “sabedoria” de suas decisões. Tudo isso deve ser considerado em conjunto, sob a rubrica orçamentária das verbas de representação [*Aufwandsentschädigungen*]. Como Höpker-Aschoff explicou, “os juízes

<sup>200</sup> Geiger, *Ergänzende Bemerkungen zum Bericht des Berichterstatters zur Stellung des Bundesverfassungsgericht*.

<sup>201</sup> Bundesarchiv, B136/4436, *Der Bundesminister der Justiz an den Staatssekretär des Bundeskanzleramts*, 9 April 1952; Bundesarchiv, B136/4436, *Vermerkert*.

<sup>202</sup> Schmitt, *Hüter der Verfassung*, 1931. Ver também Schönberger, *Das Parlament im Anstaltsstaat*.

têm participado de múltiplas conferências e reuniões, e essas participações prestam um serviço à reputação do Tribunal Constitucional Federal”, não obstante o fato de que, “em muitos casos”, viajar para cumprir com essas “reuniões e eventos não pode ser considerado, nem mesmo numa interpretação generosa, como uma viagem oficial”.<sup>203</sup> Em suma, enquanto Geiger jantava em particular com Dehler em Karlsruhe, casualmente informando o segundo sobre os assuntos do Tribunal, e por isso era homenageado como modelo de decoro judicial,<sup>204</sup> Leibholz falava com Adenauer em “particular” após a recepção da “Sociedade de Direito Internacional”, em Bonn. Além disso, quando a *Privatgespräch des Kanzlers mit einem Bundesverfassungsrichter* [conversa privada dos Chanceleres com um juiz constitucional] foi anunciada e brevemente comentada na *Bundesländerdienst*, a revista relatou a forma como Adenauer havia questionado Leibholz sobre a constitucionalidade do Tratado para instituir a Comunidade Europeia de Defesa. Leibholz, por sua vez, respondeu no tom da primeira decisão do Tribunal e do discurso de inauguração de seu presidente, ou seja, como o último que se tornou o primeiro em mais de um sentido: o Tribunal Constitucional agiu para que o governo pudesse “atingir seu objetivo”, a saber, não assinando e ratificando o tratado, mas “estabelecendo clareza jurídico-constitucional”.<sup>205</sup>

### 3. Duelo constitucional: o escândalo a propósito do Tratado que institui a Comunidade Europeia de Defesa e o discurso radiofônico de Höpker-Aschoff

Para a decepção de Dehler, então, apesar de seu esforço em manter o Tribunal longe do palco da opinião pública e das manchetes, tanto a imprensa quando a oposição continuaram a bater às portas da corte, enchendo a pauta e a sala de audiência do Tribunal até seu limite material. Dehler não havia percebido a reocupação que estava em andamento, nem os desdobramentos retóricos que a sustentavam. Conforme sugestão de Karl Heinz-Ladeur,<sup>206</sup> teórico do direito, que se baseou no trabalho do historiador Martin Kohlrausch, o Tribunal Constitucional Federal reocupou a posição do imperador, seguindo os moldes das últimas décadas do *Kaiserreich*. Como cuidadosamente explorado por Kohlrausch, abordando o novo espaço de comunicação trazido pela “revolução do cenário midiático” – à medida que os desenvolvimentos tecnológicos levaram ao aumento dos jornais, ao mesmo tempo que tornavam mais rápida sua produção diária, quase aproximando-se da simultaneidade da fita de áudio do rádio, e com a transformação concomitante de seu escopo, isto é, o comentarista e a crítica lado a lado com a reportagem e a informação – e na esteira da mitologização de Otto von Bismarck, como exemplo, a figura imperial se tornou quase um espelho para um público reorganizado de leitores e debatedores capazes, impulsionando o “aburguesamento” da monarquia.<sup>207</sup> O estilo de governo adotado por Guilherme II fazia com que seus discursos e performances – concebidos e conduzidos como “tentativas embaraçosas e substancialmente difusas de ‘definição de agenda’ política” – tornassem-se “catalisadores e pontos de cristalização

<sup>203</sup> Bundesarchiv, B136/4436, *Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, Karlsruhe 13 Oktober 1952*, p. 9. Publicado posteriormente como Höpker-Aschoff, *Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Oktober 1952*.

<sup>204</sup> Ver Der Spiegel, *Dat ham wir uns so nicht vorstellt*.

<sup>205</sup> Bundesarchiv, B/N1334, *Bundesländerdienst*, v. 4, n. 29/30, p. 7.

<sup>206</sup> Ladeur, *Mythos als Verfassung*, pp. 179 e seguintes.

<sup>207</sup> Kohlrausch, *Der Monarch im Skandal*, pp. 48-53.

para confrontos públicos”.<sup>208</sup> Nesse sentido, o esquema do escândalo foi primordial. Kohlrausch argumentava que os escândalos funcionam como “um substituto para a participação”, diante das possibilidades restritas de influenciar a tomada de decisões políticas. Além disso, enquanto esquema, o escândalo passou a realizar, por mais paradoxal que pareça, uma “função estabilizadora” e a “democratização” da figura monárquica. O escândalo operava abreviando crises políticas, reduzindo ou até mesmo esquecendo suas características estruturais em favor de personagens e personalidades, por meio dos quais a esperança em um resultado desejável e na monarquia poderia ser novamente estabelecida. Assim, cada escândalo aproximava mais o “imperador” e o “povo”, como nunca.

O julgamento no Tribunal, devido a sua natureza ritualística e divisão serial do tempo, era perfeitamente adequado para os tipos e modos de delinear o escândalo monárquico como um meio de comunicação crucial no *Kaiserreich*. Essa afinidade midiática obviamente contribuiu para o reforço da reocupação. Quando se consideram os padrões semânticos que abordam a constelação entre o imperador, sua personalidade, escândalos e o povo, suas conotações cristãs luteranas revelam outras camadas que evidenciam a força da empreitada de Leibholz e de outros em conceber o conjunto retórico do Tribunal como um *sanctorum communio*. Essas fórmulas também fornecem uma visão sobre a metamorfose do cargo imperial e suas funções correspondentes, um processo de mudança estrutural que tornou possível não apenas a mitologização de Von Bismarck, mas também abriu caminho para Paul von Hindenburg assumir e exercer o cargo, seja como Marechal ou como presidente. Sua proximidade com os desdobramentos retóricos perseguidos, por exemplo, por Höpker-Aschoff em seu discurso de tomada de posse e por Leibholz no *Status-Denkschrift*, revela como esses padrões vieram a incorporar a posição, como uma obrigação que não podia ser ignorada.

Entre os seus muitos esforços para enfrentar o mito de Bismarck, Guilherme II se divertia ao se apresentar como “o primeiro servo do Estado”. Ao enfrentar a pressão da opinião pública, o imperador costumava destacar – sendo devidamente noticiado e comentado pela imprensa – como era, antes de mais nada, um cristão, dividido entre as suas duas naturezas, pecadora e piedosa, que orava a Deus em busca de orientação para cumprir a sua vocação, dando à antiga doutrina da *Gottesgnadentum* [graça divina] um toque modernizador, pessoal e até íntimo.<sup>209</sup> Como mencionado antes, Christoph Schrönberger destacou o fato de a existência do Tribunal estar sempre em jogo, pois cada decisão é discutida, elogiada ou atacada como se o mundo dependesse disso. Para o autor, é possível atribuir essa característica à dupla natureza do Tribunal, isto é, a de órgão judicial e de “órgão constitucional”, consistindo no “equivalente jurídico-estatal do ‘*simul iustus et peccator*’, o princípio Protestante fundador do homem como pecador e como perdoado aos olhos de Deus”.<sup>210</sup> Embora Schrönberger seja perspicaz ao perceber tons religiosos que se interpõem na conexão entre as decisões do Tribunal e a opinião pública, sua interpretação político-teológica erra o alvo. O “equivalente jurídico-estatal do princípio Protestante do ‘*simul iustus et peccator*’” é, antes, o imperador remodelado como líder da nação,<sup>211</sup> incluindo aí a conceituação do cargo imperial como abrangendo a guarda

---

<sup>208</sup> Kohlrausch, *Der Monarch im Skandal*, p. 79.

<sup>209</sup> Ver Sieg, *Wilhelm II*.

<sup>210</sup> Schönberger, *Anmerkungen zu Karlsruhe*, pp. 50-51.

<sup>211</sup> Sobre a relação entre as figuras do imperador (*Kaiser*) e do líder (*Führer*), ver Kohlrausch, *Der Monarch im Skandal*, pp. 431 e seguintes.

da Constituição. Esse conjunto de estruturas e semânticas moldou o campo de batalha diante da opinião pública de tal forma que criticar e até tentar se beneficiar com a centralidade do Tribunal nas mídias para denunciar sua conivência em questões de oportunidade política promoveria, em última análise, o escândalo como "fator estabilizador" e a aparência de democratização do Tribunal. Diante de tais circunstâncias, a única forma de vencer o outro lado é através de sua substituição, mas não de sua denúncia ou condenação. Esse foi o erro de Thomas Dehler.

Como mencionado anteriormente, em paralelo à *SRP-Verbot* e à *Statusstreit*, o governo de Adenauer teve sua política externa questionada pelo SPD perante o Primeiro Senado. Após a ação não ter sido rejeitada de imediato, como esperado por Dehler e outros, o governo concebeu uma manobra política para impedir uma decisão do "Senado vermelho". Baseando-se na competência posteriormente revogada do Tribunal para emitir pareceres consultivos a pedido do *Bundestag*, do *Bundesrat*, do governo e do presidente federal sobre "determinadas questões jurídico-constitucionais", Adenauer pressionou Theodor Heuss a submeter essa questão ao plenário do Tribunal. Essa estratégia foi bem recebida pelo presidente do Tribunal, pois isso poderia dar à Corte como um todo uma chance de decidir sobre o carro-chefe das políticas de Adenauer. Por essas razões políticas, o Primeiro Senado julgou a ação do SPD inadmissível devido ao raciocínio jurídico-processual de que o assunto em causa ainda não se tornara uma "norma" que pudesse ser devidamente "revisada" em um "*Normenkontrollverfahren*" [controle de constitucionalidade da norma]. No entanto, quando o gabinete do Chanceler recebeu a notícia de que enfrentava a possibilidade de perder também no plenário, por ideia de Dehler, Adenauer mobilizou sua coalizão para iniciar um *Organstreit* perante o Segundo Senado, contra o grupo do PSD, em relação à interpretação da Lei Fundamental. A coalizão apresentou a ação no dia 6 de dezembro de 1952. Os esforços do governo para manipular o processo do Tribunal, submetendo-o abertamente aos ventos da oportunidade política, provocaram uma discussão intensa, fora e dentro das paredes da Corte. Do lado de fora, a imprensa noticiava e comentava cada acontecimento. Dentro e fora do Tribunal, professores de direito público escreviam e apresentavam uma série de pareceres conflitantes sobre o tema, alguns dos quais foram convidados a explicar suas posições diante dos juízes. Rudolf Smend retratou o caso como um *unglückselige Gutachterschlacht* [um massacre calamitoso de pareceres], em que a reputação dos estudos constitucionais como arte de clareza e não de ambiguidade foi severamente prejudicada, contribuindo ainda mais para o "monopólio [do Tribunal] sobre o significado constitucional".<sup>212</sup> Do lado de dentro, os próprios juízes eram extremamente críticos em relação a estratégia de Adenauer, qual seja, a de explorar e de chamar a atenção para as inclinações políticas dos juízes. Dessa forma, o plenário da Corte respondeu no dia 8 de dezembro de 1952.

O Tribunal decidiu que os seus pareceres consultivos seriam vinculantes para os dois Senados. Em resposta – algo abordado na versão publicada da decisão –, dois dias depois, pressionado mais uma vez pelo governo de Adenauer, Theodor Heuss retirou o seu pedido. Depois de recapitular o curso dos acontecimentos, a decisão anuncia o início de sua argumentação com esta forte afirmação: "A instituição do Tribunal Constitucional Federal e o escopo da adjudicação constitucional, tal como foram concebidos pela Lei Fundamental, não têm nenhum modelo". Continuando a discussão sobre os limites

<sup>212</sup> Günther, *Denken vom Staat her*, p. 101-105; ver também Lange, *Der Dehler-Faktor*.



inerentes a suas regras processuais, o Tribunal identifica sua "divisão em dois Senados com uma distribuição de competências estatutária que não está, de modo algum, isenta de dúvidas", acrescentando a isso a atribuição do plenário de emitir pareceres consultivos. Em certo sentido, com essas declarações, o Tribunal submete à crítica a concepção de adjudicação constitucional defendida pelo governo de Adenauer, especialmente por Thomas Dehler e Willi Geiger, como forma de impulsionar suas inovações nesse aspecto. De fato, após ilustrar essa falha na concepção com a forma como diferentes atores políticos tentaram explorá-la, a decisão diz o seguinte: "caso o Tribunal deseje manter sua autoridade no jogo de competências, deverá estabelecer regras processuais fundamentais a respeito da relação entre o procedimento do parecer consultivo e aquele da decisão, e entre o parecer consultivo do plenário e a decisão emitida por um Senado".<sup>213</sup> Dessa forma, apesar do fato de que mesmo um parecer consultivo emitido por um tribunal constitucional não tem um caráter vinculante, para que o parecer cumpra sua "função de pacificação", sua "autoridade e significado", devem ser observados pelos outros órgãos constitucionais, especialmente os próprios dois Senados do Tribunal. Curiosamente, em relação a isso, a decisão cita as palavras de Walter Strauß, que representava o governo durante as audiências perante o Primeiro Senado: "o Tribunal concorda com o Secretário de Estado do Ministério da Justiça Federal, que 'qualquer parecer consultivo do Tribunal Constitucional Federal é de tal autoridade e significado que nenhum órgão legislativo ou o governo federal poderia exercer seu direito de iniciativa de forma que implicasse em se opor a um parecer consultivo do Tribunal". Strauß foi além, é verdade, afirmando que, independentemente de ser uma decisão judicial vinculante ou um parecer consultivo, "nenhum órgão, constitucional ou não, da federação está em condições de se comportar em relação a uma questão constitucional de modo distinto daquele que foi decidido pelo Tribunal Constitucional Federal".<sup>214</sup> Ambas as declarações foram feitas durante a segunda audiência, perante o Primeiro Senado, no dia 18 de julho de 1952, quando Strauß e Arndt se enfrentaram, colocando em confronto não apenas suas diferentes interpretações da Lei Fundamental, mas suas lembranças também divergentes da criação da Constituição. Examinando a transcrição da audiência, é possível perceber que Strauß foi levado a tomar posição sobre essa questão pela indagação do presidente. É difícil dizer se Strauß já podia prever ou não o rumo que a ação tomaria. Porém, considerando a reação de Thomas Dehler após a decisão de 8 de dezembro de 1952, a confirmação de como as visões sobre a adjudicação constitucional eram diferentes entre o ministro e seu secretário de Estado ganha força.

Antes de uma conferência de imprensa, Dehler chamou a decisão de uma "nulidade", mera consequência da construção falha do Tribunal, beneficiando o homem por trás dela, a saber, Adolf Arndt. Na verdade, tanto Adenauer quanto Dehler declararam sua vontade de alterar o estatuto do Tribunal, como resposta a essa decisão errônea. Quando suas declarações alcançaram os jornais, as manchetes falavam de uma "crise constitucional", uma "crise de estado" e de um "conflito entre Bonn e Karlsruhe". Às muitas advertências sugerindo que ele devia voltar atrás, Dehler respondeu, no dia 11 de dezembro, através de um telegrama que rapidamente chegou à imprensa também: "As

---

<sup>213</sup> República Federal Da Alemanha, *Bundesverfassungsgericht. Beschluß des Plenums vom 8 Dezember 1952*, pp. 84-86.

<sup>214</sup> República Federal Da Alemanha, *Bundesverfassungsgericht. Beschluß des Plenums vom 8 Dezember 1952*, p. 88. Ver também Institut Für Staatslehre Und Politik E. V. In: Mainz (ed.), *Der Kampf um den Wehrbeitrag*.

circunstâncias foram completamente incompreendidas. O Tribunal Constitucional Federal desviou-se de forma convulsiva do caminho da lei e, com isso, criou uma grave crise”.<sup>215</sup> Enquanto Adenauer rapidamente percebia que seu ministro estava ultrapassando alguns limites – alguns dos quais foram estabelecidos na inauguração do Tribunal –, Dehler ainda foi além, distanciando-se ainda mais. Como suas atitudes foram condenadas pela imprensa, a oposição aproveitou o momento. O SPD propôs perante o parlamento uma moção devido aos pronunciamentos do ministro em relação ao Tribunal. Nas transcrições dos procedimentos da Assembleia Federal de quando o assunto foi debatido, ou seja, de 4 e de 5 de março de 1953, encontramos uma coleção de ataques de Dehler. Considerado “demagógico” e uma ameaça para a democracia, o ataque de Dehler à reputação da Corte acabou atingindo a si próprio. Referindo-se ao telegrama acima citado, o peticionário do SPD acrescentou às pretensões de Dehler de ser o guardião da Constituição: “Com este telegrama, o homem que quer ser o mais alto defensor da lei na Alemanha acusou o mais alto tribunal, que deve zelar pela integridade da vida constitucional, de violar a lei”.<sup>216</sup> Em sua réplica, Dehler repetiu e defendeu seus ataques, tomando distância do Estatuto do Tribunal enquanto enquadrava o conflito como choque de duas opiniões, uma que fazia do Tribunal o senhor da Constituição e a outra que reconhecia seu lugar como o de guardião da Constituição. Embora alguns juízes constitucionais compartilhassem a primeira posição, Dehler defendeu a segunda como legítima. Ele então aproveitou a deixa para renovar suas críticas à decisão de 8 de dezembro de 1952, acrescentando outros comentários sobre o *SRP-Verbot* e a primeira decisão do Tribunal. No entanto, se nos lembrarmos do desejo de Dehler, de revestir seu cargo ministerial com as vestes de guardião da Constituição, admitir que as vestes recaíram nas mãos de outra pessoa equivale a reconhecer a derrota – mesmo que Dehler tenha feito isso como um perdedor melindroso.

Em resposta ao discurso de Dehler perante o *Bundestag*, Hermann Höpker-Aschoff foi ao rádio. Mais tarde, ele distribuiu uma transcrição do seu discurso a todos os seus pares, mas também a todos os ministros federais e aos presidentes do *Bundestag* e do *Bundesrat*. Höpker-Aschoff começou o seu discurso lembrando aos seus ouvintes os ataques de Dehler e como o governo se distanciou do seu ministro da Justiça. Consequentemente, quando Dehler entrou na sessão do parlamento, no dia 4 de março de 1953, o presidente esperava dele, a quem era ligado por uma “amizade de anos”, um pedido de desculpa por seus ataques contra a reputação do Tribunal Constitucional Federal. “O que aconteceu foi o contrário”. No entanto, Höpker-Aschoff explica que veio a público não para começar uma batalha contra Dehler, nem para defender as decisões do Tribunal – para ele, as decisões falam por si só –, mas para proteger “a independência da justiça” e “a ideia do *Rechtsstaat*”. Em sua performance, Höpker-Aschoff remete seus ouvintes a seu discurso de posse, repetindo textualmente a metáfora sobre o senhorio e a servidão da lei. Tal como ele agora enquadra a questão, “na acusação de que o Tribunal Constitucional Federal se coloca como legislador, oculta-se um problema importante de adjudicação constitucional. Eu abordei esse problema na ocasião da inauguração do Tribunal Constitucional Federal, em 28 de setembro de 1951. (...) Essas palavras, ele ressaltou, não ficaram só na teoria, ao contrário, orientaram as decisões do Tribunal”. Esse, que é apenas um dos lados do discurso de Höpker-Aschoff, foi evidenciado por

<sup>215</sup> Bundesarchiv, *Stenographische Berichte, Bundestag*.

<sup>216</sup> Bundesarchiv, *Stenographische Berichte, Bundestag*.

meio de trechos de duas decisões judiciais e da avaliação de aprovação de um jornal. Ao mesmo tempo, Höpker-Aschoff mobilizou com habilidade uma figura que certamente era cara ao esforço de Dehler para supervisionar as decisões do Tribunal, a saber, Friedrich der Große (1712-1786). Depois de resumir o caso, a primeira citação do discurso vem do *Testamento Político* de Friedrich der Große, precisamente do capítulo dedicado à adjudicação. Após a luta pela plausibilidade da adjudicação constitucional, Höpker-Aschoff podia agora espelhar suas ações nas palavras de Friedrich. Depois de declarar seu propósito de defender a autonomia judicial e a ideia do *Rechtsstaat*, o presidente pergunta a seu público: "Do que se trata tudo isso?" Resposta: "Do testamento do grande rei da Prússia são conhecidas estas palavras: 'Decidi nunca perturbar o curso do processo. Nos tribunais, as leis devem falar, e o soberano deve silenciar'. O que isso significa? Que o governo deve respeitar as decisões dos tribunais mesmo quando elas não correspondem à perspectiva jurídica do governo".<sup>217</sup>

## Considerações finais

---

Em seu recente livro, *Against constitutionalism* [*Contra o constitucionalismo*], Martin Loughlin dedica um capítulo inteiro a uma confrontação com o que ele denomina "integração por meio da interpretação". Loughlin tem como principal exemplo nada menos que o início da atividade jurisdicional do *Bundesverfassungsgericht*. O desconforto de Loughlin leva a um argumento normativo contra o que está no cerne deste texto. Em suas palavras, "não deveríamos buscar na Constituição nossos ideais coletivos de justiça".<sup>218</sup> A Constituição não deveria representar a "alma da nação". Isso pode até ser verdade, mas o mais interessante, de uma perspectiva multidisciplinar e centrada no conhecimento,<sup>219</sup> não é a questão ética de saber se deveríamos fazer isso ou não, mas a de como "nós" chegamos a fazer isso, e qual é o papel da adjudicação constitucional nesse problema.

As páginas anteriores exploraram como referências religiosas, metáforas e imagens foram empregadas por atores envolvidos no desenvolvimento da adjudicação constitucional na Alemanha do pós-guerra. Também abordei as condições que determinaram a possibilidade e até a necessidade de tais instrumentalizações. Em primeiro lugar, por que haveria necessidade desses recursos religiosos? Porque a comunicação precisa fascinar. Ela deve atrair a atenção das consciências individuais e moldar o comportamento dos corpos, organizando-os e distribuindo-os em distintos papéis sociais, incluindo (e excluindo) indivíduos na comunicação social. Ora, essa atração e moldagem têm muito a ver com a religião. Para tomar emprestada uma frase de Paul Valéry sobre esse dilema, considerado por Blumenberg como particularmente incisivo, "*une religion fournit aux hommes des mots, des actes, des gestes, des 'pensées' pour les circonstances où ils ne savent que dire, que faire, qu'imaginer*" [uma religião

---

<sup>217</sup> Bundesarchiv, B/237/1025701, Hermann Höpker-Aschoff, *Rundfunkrede vom 14 März 1953*.

<sup>218</sup> Loughlin, *Against constitutionalism*, p. 143.

<sup>219</sup> Auer, *Zum Erkenntnisziel der Rechtstheorie*, p. 51 ("A ciência jurídica se torna precisamente uma ciência relevante na medida em que revela algo importante sobre nossa sociedade. É claro que isso já pode ser alcançado com proposições dogmáticas "puras". Mas o conhecimento almejado por uma ciência jurídica teoricamente ambiciosa deve ser concebido de forma ampla. De acordo com a posição defendida aqui, a ciência jurídica inclui a reivindicação de uma teoria multidisciplinar da sociedade, observada por meio do direito.")

fornece aos homens palavras, ações, gestos, "pensamentos" para situações diante das quais eles não sabem o que dizer, o que fazer, o que imaginar].<sup>220</sup> Mesmo quando a religião é substituída, seus materiais podem ainda reter parte de sua força. Nesses casos, pode-se dizer que recursos religiosos são mobilizados para fins de comunicação de outros domínios sociais devido à sua "consagração e familiaridade".<sup>221</sup> Em outras palavras, esses materiais ainda atraem e prendem o olhar dos indivíduos.

Assim, se e quando o "constitucionalismo" reocupa a posição da religião, acredito que é justo dizer que sua história se baseia em uma cadeia de catacreses. De fato, a catacrese, como o uso mais ou menos deliberado e desviante de uma palavra ou expressão, talvez seja a figura retórica que melhor incorpora a antinomia entre a necessidade de história e a experiência da história. O cerne dessa antinomia é, precisamente, o fenômeno das reocupações. Para citar um dos ditos mais perspicazes de Hans Blumenberg, o que foi outrora concebido metaforicamente pode ser entendido literalmente, sendo esses mal-entendidos históricos produtivos à sua maneira.<sup>222</sup> No que diz respeito à adjudicação constitucional, esses mal-entendidos históricos produtivos ocorrem – seja simultaneamente, subsequente ou até retroativamente, à medida que registros passados são revestidos de novas roupagens – no campo discursivo da hermenêutica constitucional e na constelação medial da cerimônia constitucional. De qualquer forma, à medida que a adjudicação constitucional consegue fascinar, ela também se torna popular.

Ao focar nos aspectos estruturais e semânticos da popularidade do Tribunal, isto é, em seu conjunto retórico, não apenas vêm à tona as fontes para abordar as "influências subcutâneas das tradições eclesiásticas", mas também se consegue investigar, por exemplo, a afirmação de Günter Frankenberg de que "no domínio da legitimidade política, a religião foi suplantada pelo constitucionalismo".<sup>223</sup> Assim, conforme desenvolvido até aqui, o foco nos conjuntos retóricos e na reocupação permite explicar a disponibilidade de elementos religiosos para fins de organização de uma tropologia de religiosidade enraizada e sua força retórica de maneira metodologicamente controlável. Nem a disponibilidade desses elementos nem sua força retórica são consideradas evidentes, demandando a localização dos atores envolvidos na imaginação da adjudicação constitucional em redes marcadamente confessionais, respondendo a um público imbuído de religiosidade. Nesse sentido, isso concretiza uma das percepções mais agudas de Blumenberg: "efeitos históricos" frequentemente projetados em uma cadeia de ações e ocorrências são, na verdade, os últimos passos das consequências de suas pressuposições. Em outras palavras, a "pré-história" condiciona a "história efetiva" pertencente a qualquer matéria.<sup>224</sup> Escrever a "história efetiva" da adjudicação

---

<sup>220</sup> Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 729.

<sup>221</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 88.

<sup>222</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 99.

<sup>223</sup> Frankenberg, *Magic and Deceit*, p. 162.

<sup>224</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, p. 506.

Este artigo se beneficiou de conversas com amigos e acadêmicos, cuja percepção, conhecimento e paciência muito contribuíram para melhorar a argumentação nele exposta. Agradeço a Carolina Moulin, Artur Barreto, João Mendes, Bruno Lima, Gilberto Pedrosa, Gustavo Zatelli, Ari Solon, Fabian Steinhauer, Lucas Amato, Urs Stäheli, Pierre Legrand, Kaius Tuori, Mary Haddad, Friedrich Weber-Steinhaus, Gwinyai Machona, Tsung-Chun Chen, Shivangi Gangwar, Frederico Oliveira, João Bachur, Vinícius Nagutti, Rosaly Stange, Fernanda Nunes, André Hachem e Cyntia Machado.

constitucional na Alemanha, algo cuja necessidade foi tema recente em Dieter Grimm em *Die Historiker und die Verfassung*, exige, mais do que simplesmente seguir a forma como os jornais enquadraram “decisões históricas”, reintroduzir o constitucionalismo a seus pares, o confessionalismo e o nacionalismo. Conectar pré-história e história efetiva, contudo, é algo que demanda multidisciplinaridade e teoria.

---

Partes deste trabalho foram apresentadas na Max Planck Summer Academy for Legal History [Academia de Verão em História do Direito do Instituto Max Planck] (junho de 2022), no Seminário de Pesquisa do Centro de Excelência Law, Identity and the European Narratives [Direito, Identidade e Narrativas Europeias] da Universidade de Helsinque (novembro de 2022), para o grupo interno da Cátedra de Direito Público da Universidade Humboldt zu Berlin (dezembro de 2022) e no BACL Doctoral Workshop [Workshop Doutoral da Associação Britânica de Direito Comparado] na Universidade de Warwick (maio de 2023). Agradeço a todos que assistiram a essas apresentações e estiveram envolvidos com o meu trabalho em tais ocasiões, e deixo aqui meus agradecimentos aos organizadores de tais eventos, respectivamente, Stefanie Rüther, Kaius Tuori, Philip Dann e Daniel Matthews. Durante a redação, pude tirar proveito da biblioteca e do ambiente do Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory [Instituto Max Planck de História e Teoria do Direito], ao qual deixo meus agradecimentos em nome uma de suas diretoras, Marietta Auer. O argumento que desenvolvo neste trabalho se baseia em descobertas derivadas de pesquisas no Bundesarchiv [Arquivo Nacional da Alemanha] - Koblenz (fevereiro de 2023). Sou muito grato à equipe do Bundesarchiv.

- ADERS, Thomas. *Die Utopie vom Staat über den parteien*: Biographische Annäherungen an Hermann Höpker-Aschoff (1883-1954). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994. 302.
- ALBRECHT, Christian; ANSELM, Reiner (eds.). *Aus Verantwortung: Der Protestantismus in den Arenen des Politischen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- ALDER, Ken. Introduction. *Isis*, v. 98, n. 1, pp. 80-142, 2007.
- ALTER, Karen. *The European Court's Political Power: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 77
- AUER, Marietta. *Zum Erkenntnisziel der Rechtstheorie*: Philosophische Grundlagen multidisziplinärer Rechtswissenschaft. Baden-Baden: Nomos, 2018.
- AUGSBERG, Ino. *Die Lesbarkeit des Rechts*. Weilerswist: Velbrück, 2020.
- BADURA, Peter. *Verfassung, Staat und Gesellschaft in der Sicht des Bundesverfassungsgerichts in Bundesverfassungsgericht und Grundgesetz*: Festgabe aus Anlass des 25-jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976. v. 2.
- BAUR, Tobias. *Das ungeliebte Erbe*: ein Vergleich der zivilen und militärischen Rezeption des 20. Juli 1944 im Westdeutschland der Nachkriegszeit. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2007.
- BENDA, Ernst. Gerhard Leibholz als Bundesverfassungsrichter in Christoph Link (ed.) *Gleichheitssatz im modernen Verfassungsstaat*. Baden-Baden: Nomos, 1982.
- BERTHOLD, Lutz. *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.
- BILLING, Werner. *Das Problem der Richterwahl zum Bundesverfassungsgericht*. Berlin: Duncker und Humblot, 1969.
- BLASCHKE, Olaf. Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?. *Geschichte und Gesellschaft*, v. 26, pp. 38-75, 2000.
- BLUMENBERG, Hans. Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: BLUMENBERG, Hans. *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam, 2020.
- BLUMENBERG, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021. 290.
- BLUMENBERG, Hans. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2020.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021.

BLUMENBERG, Hans. *Die ontologische Distanz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2022.

BLUMENBERG, Hans. Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie. *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, v. 48, n. 2, pp. 121-146, 1968-1969.

BLUMENBERG, Hans. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos in Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption, Poetik und Hermeneutik*: v. IV. Ed. Manfred Fuhrmann. Munich: Wilhelm Fink, 1971.

BOMHOFF, Jacco. Getting Legal Reason to Speak for Itself: The Legal Form of the Gutachten and Its Affordances. *Law & Literature*, pp. 1-27, oct. 2023.

BONHOEFFER, Dietrich. Brief 182. An Sabine und Gerhard Leibholz 7.3.1940. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*. Munich: Ch. Kaiser, 1992. (Werke, v. 15)

BONHOEFFER, Dietrich. Christus, die Wirklichkeit und das Gute: Christus, Kirche und Welt. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Ethik*. Munich: Ch. Kaiser, 1992. (Werkausgabe, v. 6)

BONHOEFFER, Dietrich. Die Geschichte und das Gute: Erste Fassung. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Ethik*. Munich: Ch. Kaiser, 1992. (Werkausgabe, v. 6)

BONHOEFFER, Dietrich. *Sanctorum Communio*. Munich: Ch. Kaiser, 2005. (Werkausgabe v. 1)

BOULANGER, Christian. Hüten, richten gründen: Rollen der Verfassungsgerichte in der Demokratisierung Deutschlands und Ungarns. 2013. 395f. Dissertation. Freie Universität Berlin, Berlin, 2013.

BOULANGER, Christian. Rollen und Funktionen der Verfassungsgerichtsbarkeit: eine theoretische Annäherung. In: BOULANGER, Christian *et al.* (eds.). *Die Politik des Verfassungsrechts*. Baden-Baden: Nomos, 2013. v. 3.

BUNDESARCHIV. B/134/21719.

BUNDESARCHIV. B/N1334, Süddeutscher Rundfunk, Studio Karlsruhe, Sendung am 4. Mai 1969, Verfassungskontrolle – Hilfe oder Hindernis für den Gesetzgeber. Eine Sendung über das Bundesverfassungsgericht von Erhard Becker (Abschrift des Sende-Bands).

BUNDESARCHIV. B136, 4436, Konrad Adenauer an Walter Strauß, 4 Jun. 1951.

BUNDESARCHIV. B136, 4436, Walter Strauß to Konrad Adenauer, 6 Jun. 1951.

BUNDESARCHIV. B136/4436, "Vermerk: Rechtsstellung des Bundesverfassungsgerichts in verwaltungs- und haushaltsmässiger Hinsicht" v. 31. Mär. 1952.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Der Bundesminister der Justiz an den Herrn Staatssekretär im Bundeskanzleramt, 25 Juni 1951.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Deutsche Zeitung, In der Hand der Verfassungsrichter: Spekulationen über den „roten“ und den „schwarzen“ Senat, 11 Jun. 1952.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Ernst Müller-Meiningen Jr., Der Richter und die Macht.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Hans Baumgarten, Wir haben ein Verfassungsgericht.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Walter Mänkels, Um einen hohen Posten: Höpker-Aschoff, Ruh Nachrichten (28.8.51).

BUNDESARCHIV. B/N1334, Bundesländerdienst, v. 4, n. 29-30, 1953.

BUNDESARCHIV. B/N1334, Trauerfeier des Bundesverfassungsgerichts am 30. Sep. 1961.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, Karlsruhe 13 Oktober 1952, 9. Later published as Höpker-Aschoff, Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Okt. 1952c.

BUNDESARCHIV. B136/4436. Der Bundesminister der Justiz an den Staatssekretär des Bundeskanzleramts, 9 Apr. 1952a.

BUNDESARCHIV. B136/4436. Vermekert: Betr.: Rechtstellung des Bundesverfassungsgerichts in verwaltungs- und haushaltmässiger Hinsicht, 31 Mär. 1952b.

BUNDESARCHIV. *Stenographische Berichte, Bundestag, 252 Sitz. v. 04.03.1953, 12083 (12098 (A))*.

BÜSCH, Otto. Geschichte und Gestalt den SRP. In: STAMMER, Otto (org.). *Rechtsradikalismus im Nachkriegsdeutschland: Studien über die „Sozialistische Reichspartei“ (SRP)*. Wiesbaden: Springer, 1967.

CANCIK, Pascale et al. (org.). *Konfession im Recht: Auf der Suche nach konfessionell geprägten Denkmustern und Argumentationsstrategien in Recht und Rechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

COLLINGS, Justin. *Democracy's Guardians: A History of the German Federal Constitutional Court, 1951–2001*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CORWIN, Edward. The Worship of the Constitution. *Constitutional Review*, v. 4, n. 3, 1920.

DER SPIEGEL. Dat ham wir uns so nicht vorjestellt. *Der Spiegel*, 12 nov. 1978. Available at: <https://www.spiegel.de/politik/dat-ham-wir-uns-so-nich-vorjestellt-a-93710ca9-0002-0001-0000-000040606997>.

DEUTSCHES WÖRTERBUCH VON JACOB GRIMM UND WILHELM GRIMM [DWB]. *Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*. Version 01/23. Available at: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=H13837>. Access on: 22 jul. 2023.



DIXON, Rosalind; GINSBURG, Tom. Constitutions as political insurance: variants and limits *In*: DELANEY, Erin F.; DIXON, Rosalind (eds.). *Comparative Judicial Review*. Cheltenham: Edward Elgar, 2018.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 2001.

DÜRIG, Günter. Die Menschenauffassung des Grundgesetzes. *In*: GLAESER, Walter Schmitt; HÄBERLE, Peter (orgs.). *Gesammelte Schriften 1952-1983*. Berlin: Duncker & Humblot, 1984.

EBELING, Gerhard, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, v. 48, n. 2, pp. 172-230, 1951.

FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT. *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, v. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1952.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Beschluß des Plenums vom 8. Dezember 1952, *BVerfGE*, v. 2, n. 79, 1952.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesarchiv, B/237/1025701, Hermann Höpker-Aschoff, Rundfunkrede vom 14 März 1953.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Beschluß des Zweiten Senats vom 9. September 1951, *BVerfGE*, v. 1, n. 1, pp. 1-2, 1951.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Denkschrift des Bundesverfassungsgerichts. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 144-148, 1957.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Gleichberechtigung. *BVerfGE*, 3, 225, 1953.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Urteil des Ersten Senats vom 23. Oktober 1952, *BVerfGE*, v. 2, n. 1, pp. 53-54.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgerichtsgesetz. 1951.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Landgericht Braunschweig. Urteil. 15 mar. 1952. *In*: WILL, Ephorale Verfassung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Schreiben des Vizepräsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 29. Oktober 1952. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 156-159, 1957.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Stenographische Berichte, Bundestag, 1. Wahlperiode, 165 Sitz. 27 set. 1951, 6695 (6753 (C)). Available at: <http://dipbt.bundestag.de/doc/btp/01/01165.pdf>. Access on: 22 jul. 2023.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Stenographische Berichte, Bundestag, 252 Sitz. 4 mar. 1953, 12083 (12098 (A)), 1953. Available at: <https://dserver.bundestag.de/btp/01/01252.pdf>. Access on: 22 jul. 2023.

FELZ, Sebastian. Die Historizität der Autorität oder: Des Verfassungsrichters neue Robe. *Jahrbuch junge Rechtsgeschichte*, pp. 109-117, 2011.

- FOLJANTY, Lena. *Recht oder Gesetz: Juristische Identität und Autorität in den Naturrechtsdebatten der Nachkriegszeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- FORLENZA, Rosario. The Politics of the "Abendland": Christian Democracy and the Idea of Europe after the Second World War. *Contemporary European History*, v. 26, n. 2, pp. 261–286, 2017.
- FRANKENBERG, Günter. *Comparative Constitutional Studies: Between Magic and Deceit*. Cheltenham: Edward Elgar, 2018.
- FREI, Norbert. *Vergangenheitspolitik: Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. Munich: Beck, 1996.
- FREUD, Sigmund. Der Moses des Michelangelo. *Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, v. 3, pp. 15–36, 1914. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/30762/30762-h/30762-h.htm>. Access on: 22 jul. 2023.
- FURTH, Peter. Ideologie und Propaganda der SRP. In: STAMMER, Otto (ed.). *Rechtsradikalismus im Nachkriegsdeutschland. Studien über die „Sozialistische Reichspartei“ (SRP)*. Wiesbaden: Springer, 1967.
- GEIGER, Willi. Ergänzende Bemerkungen zum Bericht des Berichterstatters zur Stellung des Bundesverfassungsgericht. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 137–142, 1957.
- GEIGER, Willi. *Gesetz über das Bundesverfassungsgericht: Kommentar*. Berlin: Franz Vahlen, 1952.
- GILCHER-HOLTEY, Ingrid. Integration der Rechts- und Verfassungsgeschichte in die Allgemeingeschichte? Die Perspektive der Historischen Soziologie. *Rechtsgeschichte*, v. 31, pp. 188–190, 2023.
- GRIMM, Dieter. Constitutional History as an Integral Part of General History: The German Case. *Rechtsgeschichte*, v. 31, pp. 18–30, 2023.
- GRIMM, Dieter. Das Bundesverfassungsgericht im Überblick. In: GRIMM, Dieter. *Verfassungsgerichtbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021.
- GÜNTHER, Frieder. *Denken vom Staat her. Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen 1949–1970*. Munich: Oldenbourg, 2004.
- GUSY, Christoph (ed.). *Weimars lange Schatten – „Weimar“ als Argument nach 1945*. Baden-Baden: Nomos, 2003.
- GUSY, Christoph. Vergangenheitsrechtsprechung: Die Nachwirkungen Weimars in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgericht. In: GUSY, Christoph (ed.). *Weimars lange Schatten – „Weimar“ als Argument nach 1945*. Baden-Baden: Nomos, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- HAVERKAMP, Anselm. The Future of Violence: Machiavelli and Macbeth. In: HAVERKAMP, Anselm. *Shakespearean Genealogies of Power*. New York: Routledge, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907.

HENNIS, Wilhelm. Verfassung und Verfassungswirklichkeit. In: HENNIS, Wilhelm. *Die missverstandene Demokratie*. Freiburg: Herder, 1973.

HESSE, Konrad. *Die normative Kraft der Verfassung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959.

HEUSS, Theodor. Abschied von Hermann Höpker-Aschoff. *Bulletin des Presse- und Informationsdienstes der Bundesregierung*, v. 13, 1945.

HOFFMANN, Dierk. Das Bundesverfassungsgericht im politischen Kräftefeld der frühen Bundesrepublik: die Auseinandersetzung um die Westverträge 1952-1954. *Historisches Jahrbuch*, v. 120, pp. 227-273, 2000.

HOLL, Ute (ed.). *Radiophonic Cultures*. Heidelberg: Kehrer, 2018.

HÖPKER-ASCHOFF, Hermann. Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Oktober 1952. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 149-159, 1957.

HULL, Isabel. Persönliches Regimet. In: RÖHL, John (ed.). *Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte*. Munich: Oldenbourg, 1991.

HÜTER, m. In: GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz do Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23. Available at: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=H13837>. Access on: 22 jul. 2023.

INSTITUTS FÜR STAATSLEHRE UND POLITIK E. V. IN MAINZ (ed.). *Der Kampf um den Wehrbeitrag*. v. 1. Munich: Isar, 1952.

JESTAEDT, Matthias et al. (eds.). *Das entgrenzte Gericht: Eine kritische Bilanz nach sechzig Jahren Bundesverfassungsgericht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2019.

JESTAEDT, Matthias. Verfassungsgerichtspositivismus: Die Ohnmacht der Verfassungsgesetzgebers im verfassungsgerichtlichen Jurisdiktionsstaat. In: DEPENHEUR, Otto et al. (eds.). *Nomos und Ethos. Hommage anlässlich des 65. Geburtstages von Josef Isensee*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

KANT, Immanuel. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: VORLÄNDER, Karl (ed.). *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Leipzig: Felix Meiner, 1913.

KAU, Marcel. *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht: Die Bedeutung des United States Supreme Court für die Errichtung und Fortentwicklung des Bundesverfassungsgericht*. Berlin: Springer, 2007. p. 73.

KELSEN, Hans. *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*. Ed. By Robert Chr. Van Ooyen Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

KIRCHOF, Paul. Die Identität der Verfassung in ihren unabänderlichen Inhalten. In: ISENSEE, Josef; KIRCHOF, Paul (eds.). *Handbuch des Staatsrechts*. Heidelberg: C. H. Müller, 1987.

KITLER, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter*. Trans. Geoffrey Winthrop-Young e Michael Wutz. Stanford: Stanford University Press, 1999.

- KNAPPENBERGER-JANS, Silke. *Verlagspolitik und Wissenschaft: Der Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) im frühen 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- KOHLRAUSCH, Martin. *Der Monarch im Skandal*. Berlin: Akademie, 2005.
- KORIOTH, Stephan. Evangelisch-theologische Staatsethik und juristisch Staatslehre in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. In: CANCIK, Pascale et al. (eds.). *Konfession im Recht: Auf der Suche nach konfessionell geprägten Denkmustern und Argumentationsstrategien in Recht und Rechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- KRAJEWSKI, Markus. *Der Diener: Mediengeschichte einer Figur zwischen König und Klient*. Frankfurt am Main: Fischer, 2010. 45f.
- LABAND, Paul. *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*. v. 2. Tübingen: Laupp'schen Buchhandlung, 1878. 46f.
- LADÉUR, Karl-Heinz. Mythos als Verfassung – Verfassung als Mythos. In: DEPENHEUR, Otto (ed.). *Mythos als Schicksal: Was konstituiert die Verfassung*. Wiesbaden: VS Verlag, 2009.
- LANGE, Felix. Der Dehler-Faktor. *Der Staat*, v. 56, pp. 77-105, 2017.
- LAUFER, Heinz. *Verfassungsgerichtsbarkeit und politischer Prozeß*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.
- LEGRAND, Pierre. *Negative Comparative Law: A Strong Programme for Weak Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- LEIBHOLZ, Gerhard. Bericht des Berichterstatters des Bundesverfassungsgerichts vom 21. März 1952. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, 1957.
- LEIBHOLZ, Gerhard. *Das Vermächtnis des 20. Juli 1944*. Vortrag am 20. Juli 1969 im Rathaus in Karlsruhe. Available at: <https://stiftung-20-juli-1944.de/reden/das-vermachtnis-des-20-juli-1944-prof-dr-dr-gerhard-leibholz-20071969>. Access on: 22 jul. 2023.
- LEIBHOLZ, Gerhard. *Leibholz im Gespräch: Recht, Philosophie, Politik*. Radiosendung, NDR, played on 17 mar. 1982, 20h-21h30. NDR-Schalarchiv, Archiv-nummer 6908342 000 in Will, Ephorale Verfassung, pp. 367-368.
- LEIBHOLZ, Gerhard. Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit. In: LEIBHOLZ, Gerhard. *Die Repräsentation in der Demokratie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1973.
- LEININGER, Julia (ed.). *Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen*. Wiesbaden: Springer, 2013.
- LEMBCKE, Olivier. *Hüter der Verfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. 105.
- LINDAHL, Hans. *Authority and the Globalization of Inclusion and Exclusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- LOUGHLIN, Martin. *Against Constitutionalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2022.

LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

LUHMANN, Niklas. Verfassung als evolutionäre Errugenschaft. *Rechtshistorisches Journal*, v. 9, pp. 176–220, 1991.

LUTHER, Martin. Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: JUNG, Martin H. (ed.). *Luther lesen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

LUTHER, Martin. Vorrede zu der Epistel von St. Paulus an die Römer. Available at: <http://www.reformatorischeschriften.de/Vorrede/roemer.html>. Access on: 22 jul. 2023.

MAYER, Otto. *Die juristische Person und ihre Verwertbarkeit im öffentlichen Recht*. Tübingen: Mohr, 1908. (Festgabe Paul Laband, v. 1)

N.N. Eröffnung des Bundesverfassungsgerichts. *Neue Juristische Wochenschrift*, 1951.

NACHLASS W. STRAUSS. Anlage 1 zum Protokoll 9. Sitz. (09.01.1950) Ausschuss für Rechtswesen und Verfassungsrecht, IfZ ED 94, Bd. 155, Bl. 2. *apud* WILL, Ephorale Verfassung. p. 151, note 120.

NAUMANN, Friedrich. Versuch volkverständlicher Grundrechte. In: NAUMANN, Friedrich. *Werke*. v. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964. 573f.

NL DEHLER, Dehler an Adenauer v. 09.04.1954, ADL, n1-2902 (copy) *apud* WILL, Ephorale Verfassung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

NOELLE, Elisabeth; PETER, Erich (eds). *Jahrbuch der Öffentlichen Meinung 1947–1955*. Allensbach: Verlag für Demoskopie, 1956.

PARR, Rolf. "Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust": Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks (1860–1918). Munich: Wilhelm Fink, 1992.

PETZOLD, Joachim. *Die Dolchstoßlegende: Eine Geschichtsfälschung im Dienst des deutschen Imperialismus und Militarismus*. Berlin: Akademia, 1963.

RADIER, Karola. The Leibholz–Schmitt connection's formative influence on Bonhoeffer's 1932–1933 entry into public theology. *Stellenbosch Theological Journal*, v. 4, n. 2, 2018.

RITTER, Gerhard. *Staatskunst und Kriegshandwerk: Das Problem des "Militarismus" in Deutschland*. 4. ed. Munich: Oldenbourg, 1970. v. 1.

SCHMIDT, Kurt Dietrich. *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*: v. 2: Das Jahr 1934. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935.

SCHMITT, Carl. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1931. 33.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 11. ed. Berlin: Duncker und Humblot, 2021.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.

SCHOLDER, Klaus. Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, v. 16, n. 1, 1968.

SCHÖNBERGER, Christoph. Anmerkungen zu Karlsruhe. In: JESTAEDT, Matthias et al. *Das entgrenzte Gericht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

SCHÖNBERGER, Christoph. *Das Parlament im Anstaltsstaat*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

SIEG, Ulrich. Wilhelm II. – ein "leutseliger Charismatiker". In: MÖLLER, Frank (ed.). *Charismatische Führer der deutschen Nation*. München: Oldenbourg, 2004.

SMEND, Rudolf. Das Bundesverfassungsgericht (1962). In: SMEND, Rudolf. *Staatsrechtliche Abhandlungen*. Berlin: Duncker und Humblot, 2010. pp. 583-584.

SOHM, Rudolf. *Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen*. v. 1. Berlin: Duncker und Humblot, 1923.

SOMEK, Alexander. Liberalism and the Reason of Law. *Modern Law Review*, v. 84, n. 2, pp. 394-409, 2021.

SPINDOLA DINIZ, Ricardo. Introdução. In: LINDAHL, Hans. *Autoridade e a globalização da inclusão e exclusão*. Trad. Ricardo Spindola Diniz. São Paulo: Contracorrente, 2023.

SPINDOLA DINIZ, Ricardo. Rational necessities: on the silence of liberal democratic theory in front of the unreasonable other. *Ethics & Politics*, v. XXIII, n. 2, pp. 467-480, 2021.

SPRINGHART, Heike. *Aufbrüche zu neuen Ufern: Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945*. Zürich: Evangelische Verlagsanstalt, 2008.

STÄHELI, Urs. *Spectacular Speculations: Thrills, the Economy, and Popular Discourse*. Trad. Eric Savoth. Stanford: Stanford University Press, 2013.

STEINHAUER, Fabian. *Bildregeln*. Munich: Wilhelm Fink, 2009.

STEINHAUER, Fabian. Das rhetorische Ensemble. *Rechtsgeschichte*, v. 9, pp. 125-137, 2006.

STEINHAUER, Fabian. Die Rückkehr des Bilderstreites ins Recht. In: LERCH, Kent (ed.). *Recht vermitteln: Strukturen, Formen und Medien der Kommunikation im Recht*. Berlin: De Gruyter, 2005.

STEINHAUER, Fabian. Non plus ultra. Zu Formen der Kulturwissenschaft im Recht. *Der Staat*, v. 47, n. 1, p. 63-84, 2008.

STOLLEIS, Michael. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. v. IV. Munich: C. H. Beck, 2014.

STORY, Joseph. *Commentaries on the Constitution of the United States*. v. I. Boston: Charles C. Little, 1851.

STRAUSS, Walter. *Die Oberste Bundesgerichtsbarkeit*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1949.

TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

THOMA, Richard. Rechtsgutachten betr. Die Stellung des Bundesverfassungsgerichts. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 161-193, 1957.

TRENKNER, S. Aristotle, Rhetoric III, 12, 4. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, v. 182, n. 2, pp. 3-6, 1952-1953.

TRIEPEL, Heinrich. Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit. In: BOGDANDY, Armin von; MEHRING, Reinhard. *Heinrich Triepel: Parteistaat und Staatsgerichtshof*. Baden-Baden: Nomos, 2021. p. 221-250.

UTZ, Friedemann. *Preuße, Protestant, Pragmatiker: Der Staatssekretär Walter Strauß und sein Staat*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

VALÉRY, Paul. *Œuvres II: Cahier B 1910*. Paris: Gallimard, [data]. p. 587.

VAN DER WALT, Johan. *The Concept of Liberal Democratic Law*. New York: Routledge, 2019.

VAN MIERT, Dirk. *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590-1670*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VISMANN, Cornelia. *Akten*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2011.

VISMANN, Cornelia. *Medien der Rechtsprechung*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2011.

VON BISMARCK, Otto. Rede vor dem Preußischen Landtag, 22. April 1863. *apud* KAU, Bedeutung, p. 130, note 424.

VON GNEIST, Rudolf. *Soll der Richter auch über die Frage zu befinden haben, ob ein Gesetz verfassungsmäßig zu Stande gekommen?* Berlin: Julius Springer, 1863.

VON MANGOLDT, Hermann. *Das Bonner Grundgesetz*. Berlin/Frankfurt: Verlag Franz Vahlen, 1953.

VORLÄNDER, Hans (ed.). *Integration durch Verfassung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.

WEBER-STEINHAUS, Friedrich. Conceptuality, Myth, Metaphor: Reading Plato's *Phaedrus* with Blumenberg. In: MAYFIELD, D. S.. *Blumenberg's Rhetoric*. Berlin: De Gruyter, 2023.

WENGST, Udo. *Staatsaufbau und Regierungspraxis 1948-1953*. Düsseldorf: Droste, 1984.

WESEL, Uwe. *Der Gang nach Karlsruhe*. Munich: Karl Blessing Verlag, 2004.

WIEGANDT, Manfred. *Norm und Wirklichkeit. Gerhard Leibholz (1901-1982): Leben, Werk und Richteramt*. Baden-Baden: Nomos, 1995.

WILL, Martin. *Ephorale Verfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

ZIMMERMAN, Erich; JACOBSEN, Hans-Adolf (eds.). *20. Juli 1944*. 4. ed. Bonn: Berto, 1961.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Ricardo Martins Spindola Diniz**

Desde outubro de 2024, Ricardo Diniz é professor adjunto de Filosofia do Direito e Processo Civil na Universidade Federal do Tocantins. Ele foi pesquisador no Instituto Max Planck de Teoria Jurídica em Frankfurt am Main, Alemanha (abril de 2024 - setembro de 2024). Anteriormente, foi pesquisador visitante na Faculdade de Sociologia da Universidade de Hamburgo (março de 2022 - agosto de 2023) e no Instituto Max Planck de História Jurídica e Teoria Jurídica (outubro de 2023 - março de 2024). *E-mail:* [ricardo.ms.diniz@gmail.com](mailto:ricardo.ms.diniz@gmail.com).





Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: indigenous contemporary art, a fractured epistemic map, with layered symbols of colonial power and resistance, highlighting tensions between universality and situated knowledge

# CONSTITUTIONAL WAVES OF FAITH: REOCCUPATION, RELIGION AND THE RHETORICAL ENSEMBLE OF THE BUNDESVERFASSUNGSGERICHT (1951-1952)

Ricardo Martins Spindola Diniz  [0000-0001-5127-5766](https://orcid.org/0000-0001-5127-5766)

Universidade Federal do Tocantins, Palmas, TO, Brasil

## Abstract

Despite the evidence it now entertains, constitutional adjudication at its inception in West Germany's Federal Republic was barely plausible, something that went beyond the practice's unprecedented character. This article reconstructs the challenges the Federal Constitutional Court faced regarding its establishment and consolidation during its first two years. Often framed as "the last of the constitutional organs," based on novel documentation on those personalities scouted to form the court's first generation, it shows how the delay in the court's institution derived from actors' lack of faith in its political-legal significance. Concomitantly, this piece highlights the importance of religion as a factor for the institution's stabilization. It does so by focusing on ceremonious instances of communication such as inauguration orations and radio speeches. As it accounts for the mortgage of religiously coloured expectations and hopes tainting this position from the standpoint of comparative legal studies, the article contributes to clarifying previous findings of the scholarship on the emergence of the Federal Constitutional Court. Particularly, exploring the religious undertones subtending the roles and involving the audiences of the Hüter der Verfassung in post-war Germany augments our understanding of (i) the projects and actions of the court's first adversary, Konrad Adenauer's minister of justice Thomas Dehler; (ii) the influence of constitutional judge and Dietrich Bonhoeffer's brother-in-law Gerhard Leibholz and the force of his argumentation in a milestone for the court's authority, namely, the Status-Denkschrift; and (iii) the resolution of the final showdown between Dehler and the court's first president, Hermann Höpker-Aschoff.

## Keywords

German Federal Constitutional Court, Guardian of the Constitution, Comparative Constitutional Studies, Political Theology, Hans Blumenberg.

## CONSTITUCIÓN, FE Y ONDAS DE RADIO: REOCUPACIÓN, RELIGIÓN Y EL MARCO RETÓRICO DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL FEDERAL ALEMÁN (1951-1952)

## Resumen

A pesar de la evidencia que ahora posee, la adjudicación constitucional en sus inicios en la República Federal de Alemania Occidental era difícilmente plausible, algo que iba más allá de la naturaleza sin precedentes de la práctica. Este artículo recorre los retos a los que se enfrentó el Tribunal Constitucional Federal en su creación y consolidación durante sus dos primeros años. A menudo enmarcado como "el último de los órganos constitucionales", basándose en documentación inédita sobre las personalidades elegidas para formar la primera generación del tribunal, muestra cómo el retraso en el establecimiento del tribunal se derivó de la falta de fe de los actores en su importancia político-jurídica. Al mismo tiempo, este artículo destaca la importancia de la religión como factor de estabilización de la institución. Este papel de la religión sale a relucir al centrarse en las instancias ceremoniales de la comunicación del tribunal, como sus discursos de inauguración y los discursos radiofónicos de su primer presidente. Al explorar desde una perspectiva de estudios jurídicos comparados la hipoteca de las expectativas y esperanzas cargadas de religiosidad para determinar la posición de "guardián de la Constitución", el artículo contribuye a aclarar conclusiones previas en la literatura sobre el surgimiento del Tribunal Constitucional Federal. En particular, explorar las implicaciones religiosas que subyacen a las funciones y que implican a los públicos del Hüter der Verfassung en la Alemania de posguerra mejora nuestra comprensión de (i) los proyectos y acciones del primer adversario del tribunal, el ministro de Justicia de Konrad Adenauer, Thomas Dehler; (ii) la influencia del juez constitucional y cuñado de Dietrich Bonhoeffer, Gerhard Leibholz, y la fuerza de su argumentación en una construcción histórica de la autoridad del tribunal, a saber, el Status-Denkschrift; y (iii) la resolución del enfrentamiento final entre Dehler y el primer presidente del tribunal, Hermann Höpker-Aschoff.

## Palabras clave

Tribunal Constitucional Federal Alemán, Guardián de la Constitución, Estudios Constitucionales Comparados, Teología Política, Hans Blumenberg.

Submetido em: 04/06/2024  
Aceito em: 02/08/2024

Como citar: DINIZ, Ricardo Martins Spindola. Constitutional waves of faith: reoccupation, religion and the rhetorical ensemble of the Bundesverfassungsgericht (1951-1952). *(des)traços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e52884, jul./dez. 2024.



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

## Introduction

---

"For over 200 years constitutional projects have oscillated between the poles of magic and deceit, depending on how ideology, myth and the symbolic dimension came into play."<sup>1</sup> This statement appears at the first pages of a major work for comparative constitutional studies. In terms of the theoretical and methodological commitments embraced in this investigation, Günter Frankenberg's *Comparative Constitutional Studies: Between Magic and Deceit* certainly presents a standard, both inspiring and yet to be surpassed. Despite its merits, Frankenberg's approach interestingly encapsulates some of the issues common to otherwise parallel if not even antagonistic research programs, namely, those of legal history and legal theory. On the one hand, as the loose concatenation of "ideology, myth and the symbolic dimension" suggests, Frankenberg shares with legal history a thrust for undertheorization, ultimately constraining the sort of sources either Frankenberg or legal history manage to consider. On the other hand, consider how Frankenberg fleshes out "constitutional projects." Focusing exclusively on a plethora of constitutional documents, while refraining from further probing primary sources regarding their pre-history, genesis and reception, relying instead on the surrogate of secondary literature accounted at best in a transdisciplinary key and at worst as an excuse for "context," the lack of multidisciplinary in his theorization speaks to a relented common trait of legal theory. In contrast to Frankenberg's, this comes thoroughly to the fore when one considers legal theory at its worst. In their clumsiness in handling "thick things,"<sup>2</sup> legal theorists often indulge themselves with harebrained metaphors, boyish examples – consider English-speaking legal theorists' obsession with sports<sup>3</sup> – and "the tiring exercise of comparing authors from different ages"<sup>4</sup> instead of pursuing detailed case studies that the "thickness" of the medium of the law demands.

True, Frankenberg acknowledges that "constitutional magic appears in different guises." Yet, when the comparatist states that "a single written text [...] accompanied by ritual converted the population inhabiting a given territory into a political community referred to as 'people', 'nation', 'peuple', 'Staatsvolk', 'pueblo' and so on" and that this "single written text" accomplishes this "almost by sleight of hand,"<sup>5</sup> he is taking too much for granted. Frankenberg does not ponder thoroughly as one should the distinct shapes subtending the incisiveness of words such as the "people" and "Staatsvolk," but also judicial review and *Verfassungsgerichtsbarkeit*, insofar as my purpose is to account for

---

<sup>1</sup> Frankenberg, *Comparative Constitutional Studies*, p. 10.

<sup>2</sup> In the sense proposed, for instance, by Ken Alder on the introduction to the focus section of *Isis*; Alder, Introduction, 2007. In the author's words, "the things of the world are assembled as much according to ethical, aesthetic, and political prescriptions as in the service of narrow utility." Further, the phrase invokes that "creating artifacts to meet human ends is not a simple task and that it requires the coordination of heterogenous networks of people and processes. The material world is lumpy, recalcitrant, and inconsistent." For a recent work that approaches legal artifacts from this perspective, see Bomhoff, *Getting Legal Reason to Speak for Itself*, 2023.

<sup>3</sup> For an account of the roots of this obsession, see Taylor, *A Secular Age*, 2007, p. 398ff ("[Victorian] education was very successful, in the sense that the élite male youth who attended these schools carried these ideals with them into their later lives, in regiments, board rooms, and politics, as well in public service at home and in the Empire. Its success is perhaps best attested by the importance that the game-playing image took on in élite imagination.")

<sup>4</sup> As recently pointed out by Somek, *Liberalism and the Reason of Law*, p. 396.

<sup>5</sup> Frankenberg, *Comparative Constitutional Studies*, p. 10.

some of the ways through which the latter became in Germany a constitution's crucial "accompanying ritual."

Interestingly, in so proceeding, Frankenberg reveals a proximity to Michael Stolleis. Consider how the legal historian accounts for the fortune of two tenets of the instrumentarium of the early years of the *Bundesverfassungsgericht* among constitutional judges and scholars, namely, *Integration* and *praktische Konkordanz*. Stolleis remarks this certainly was due to how both notions hearkened back to "a venerable tradition of ecclesiastical law." *Integration* and *praktische Konkordanz* fit the general enterprise of securing evidence for constitutional adjudication beyond the "fundamental provision in force in the early years of the Federal Republic," evoking thereby the "subcutaneous influence of the tradition of ecclesiastical thought."<sup>6</sup> "Subcutaneous influence" certainly begs the question for further theoretical considerations, whether one has in mind the relationship between constitutions and bibles, modernity and Christendom, or the supplementary relationship between legal reasoning and the familiarity and consecration of "ecclesiastical thought," argument and figure.<sup>7</sup> Not the least because in the absence of theory – more precisely and respectively, a theory of history and a theory of rhetoric –, one cannot address a historian's main concern, that is, where is the archive a historian can go and what are the sources a historian should interrogate for unfolding a narrative on the "subcutaneous influence of the tradition of ecclesiastical thought" in German constitutional law?

One must, however, underscore Stolleis' insight. In evoking such subcutaneous influences, the legal historian refers to judicial-doctrinal artefacts developed in the aftermath of the so-called "renaissance of natural law." In other words, investigating the afterlife of Christendom in German constitutional law is not exhausted in probing the "transition-literature" [*Wendeliteratur*] of post-war natural law scholarship to borrow Lena Foljanty's sharp characterization. Remarkably, notwithstanding the breadth and detail of Foljanty's analysis, something further confirmed in this piece's reliance on her work, a shortage of theorization brings the argument into a striking contradiction. On the one hand, Foljanty argues that the paucity of any references to the Basic Law in natural law scholarship and its corresponding lack of contributions to the "most important questions on the reconstruction of justice" evince the "discrepancy between the representations of order ingredient to natural law literature and the Basic Law."<sup>8</sup> On the other, Foljanty claims that the "professional ethics" engendered within this discussion conveyed a "legitimation for a vigorous jurisprudence," whose loadstar would be nothing but "a judiciary that remains close to the people."<sup>9</sup> Now, should "legitimation" speak to the establishment, connection, and dissolution of references, either the first or the second claims must go. For instance, if natural law literature created a leeway for rearranging how judges addressed and considered public opinion, especially the press, and vice-versa, something paramount in post-war constitutional judicial administration, then it did a decisive contribution. Illustratively and as I show below, one can trace these semantics in press coverage of the court's establishment. Meanwhile, considering many post-war

---

<sup>6</sup> Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, p. 217. All translations except when noted are mine.

<sup>7</sup> On this distinction and its impairing, see, among others Steinbauer, *Die Rückkehr des Bilderstreites ins Recht*.

<sup>8</sup> Foljanty, *Recht oder Gesetz*, pp. 252, 366.

<sup>9</sup> Foljanty, *Recht oder Gesetz*, p. 304.

constitutional scholars and judges were confident that “the image of the human” of the Basic Law was a “Christian image,” such as Günter Dürig, to name just one, scholarship should entertain whether they did not discuss the Basic Law because of how those actors became persuaded that it meshed well with their convictions.<sup>10</sup>

The theoretical framework subtending this research offers an answer to the historian’s dismay while embracing for the sake of doing legal theory the multidisciplinary methodological suggestion that comparative legal studies should acknowledge its strong affinity to anthropology and history in their thrust for detail (Section A). To borrow Pierre Legrand’s assertion, comparative legal studies in its proximity to anthropology and history should face the fact that its questions on the other’s law are “a compound of incongruous elements, a ‘series of things at once rather heterogenous and yet in a state of co-incorporation, contaminating and teratological,’ – that every question is inescapably, precisely, a hybrid, an interface, or, figuratively, a monster[.]” Questions about foreign law cannot be addressed “in isolation, but as incorporating a seamless web of further questions, [...] taking [the comparatist] across fields of knowledge conventionally labelled as ‘ethnology’, ‘history’, ‘politics’, and ‘sociology’[.]”<sup>11</sup> insofar as one would like to entertain, as Marietta Auer recently sustained, that legal research must have as its goal knowledge. Therefore, its subject cannot be “the law for its own sake, but rather the law as a medium of society that can be observed from a manifold of perspectives, as symptom of social developments and above all social deformations.”<sup>12</sup>

Of course, judicial rulings continue to entertain pride of place from the standpoint of a court’s social memory. Thus, methodologically, I pursued the narrative here unfolded around three decisions, all of which were identified by the court’s main opponent in its first two years, Thomas Dehler (1897–1967), Konrad Adenauer’s first minister of justice, as discussed below. These decisions are, respectively: the court’s first ruling, *Beschluß des Zweiten Senats vom 9. September 1951* (“BVerfGE 1, 1”); the judgment on the constitutional hostility of the *Sozialistische Reichspartei*, *Urteil des Ersten Senats vom 23. Oktober 1952* (“BVerfGE 2, 1”); and the decision on the bindingness of advisory opinions issued by the court’s plenary for its two senates, *Beschluß des Plenums vom 8. Dezember 1952* (“BVerfGE 2, 79”). Yet, following the theoretical approach adopted here, one should equally turn to other ceremonious instances of communication, such as, but not only: (i) the decline letters of personalities considered for the office of president of the Federal Constitutional Court; (ii) the inauguration of the *Bundesverfassungsgericht*; (iii) the Court’s broadcasted response to the assaults of Thomas Dehler apropos of the so-called *Statusfrage* and the court’s ruling on the bindingness of its advisory opinions. By dint of their immediate scope and form, but also due to each’s audience, as a mixture of judicial authorities, political personalities and journalists either involved in setting, attending and transmitting such “rites of passage,” these three focal points offered the opportunity for the court’s champions to probe the “rhetorical ensemble” required for ensuring to

---

<sup>10</sup> Dürig, *Die Menschauffassung des Grundgesetzes*, pp. 30–32, 35–36. As I mention below, Friedrich August Freiherr von der Heydte is an important exception both to Foljanty’s first claim and my suggestion. Yet, to my mind, the fact that Von der Heydte’s deeply religious natural law critique of the Basic Law foundered does not show, however, that there is a “discrepancy” between one another, but rather how inadequate it sounded to Adenauer’s Ministry of Justice to insist on a cleavage where there was none to be seen. See footnote 69.

<sup>11</sup> Legrand, *Negative Comparative Law*, p. 187.

<sup>12</sup> Auer, *Zum Erkenntnisziel der Rechtstheorie*, p. 51.

constitutional adjudication as a novel form of communication its plausibility and evidence (Section B). Methodologically speaking, explicitly exploring more passionate, popular and religiously coloured renditions of the court's enterprise, the modes of operation ingredient to such semantics and media circumscribing constitutional adjudication's identity and reference can be further traced into judicial rulings, internal reports and official communications with government, just as they are reflected in how the press approaches and frames the court's deeds. In a sense, their selection was prefigured throughout the files produced by Adenauer's cabinet, eliciting a glimpse into how the court's movements were followed from the standpoint of political observers. As I probe the documentation organized under the aegis of "B136," to wit, the code for the volumes derived from the files produced by Adenauer's secretaries on the court's activity, I trace and reconstruct from such memory traces how the constitutional court was observed from a political standpoint – therewith relying on the selection of news articles introduced among official letters, memoranda, and administrative drafts. Concomitantly, I cross these documentations with those available in the estates of some of the main actors when those were available – such as Gerhard Leibholz's – and – whenever they were not available for public appraisal or incomplete regarding these chains of deeds and events – biographies written upon family-owned estates. Illustratively, most of the documentation I found concerning the court's inauguration ceremony was part of Leibholz's estate.

In what follows, these instances are carefully parsed under the methodological rubrics of Hans Blumenberg's "metaphorology." Blumenberg offers us both a theory of history and a theory of rhetoric for squaring the problem common to legal theory and legal history, especially when his theoretical-methodological framework is duly grafted with some more recent contributions on the intertwinement between arguments and figures, concepts and images, reason and media, and that were elaborated having in mind circumstances and events closer to this piece's subject in contrast to Blumenberg's extensive focus on early modernity. Indeed, by deploying the philosopher's alternative account to the "afterlife of Christendom" for making sense of the role of religious semantics in the early success of constitutional adjudication, this piece contributes to reconsider what has been framed as "the crucial question facing secularization theory," to wit, the reputedly demise of the force and validity of religious modes of expression in twentieth century's Europe in contrast, for instance, to the USA.<sup>13</sup> In this vein, as this article explores religion as a factor in the context of effects of the Federal Constitutional Court, it addresses a gap recently identified in the scholarship,<sup>14</sup> while also amending and qualifying some of the latter's findings and hypotheses on what prompted the court's series of early victories in its endeavour of shaping and securing its identity and structure vis-à-vis its political environment.

---

<sup>13</sup> Taylor, *A secular age*, p. 530.

<sup>14</sup> See Gilcher-Holtey, *Integration der Rechts- und Verfassungsgeschichte in die Allgemeingeschichte?*

## A – Rhetorical ensembles, reoccupations and the afterlife of Christendom

---

The anthropologist Mary Douglas once wrote “[m]oney is only an extreme and specialized type of ritual.” Consequently, “[m]oney can only perform its role of intensifying economic interaction if the public has faith in it. If faith in it is shaken, the currency is useless.”<sup>15</sup> As the metaphors of “magic” and “subcutaneous influences” convey, something similar can be said regarding political power, law, and, therefore, constitutions. Nonetheless, evaluating boundary setting rituals and events shoulder to shoulder with landmark decisions may sound preposterous from a strict legal standpoint. When raising the amount of money involved in one’s proposal becomes more convincing for striking a deal than winning the partner’s soul through words, when the proper concatenation of paragraphs and legal concepts matters more than praising one’s virtues before the court, ritual and rhetoric may at best amplify what is settled in terms of the matter at hand. But do they really? One cannot deny, for instance, that dining and toasting are a substantial part of international trade, just as they often subtend the making of landmark decisions.<sup>16</sup> Tellingly, as I show below, the dispute on the status of the Federal Constitutional Court as a “constitutional organ” pivoted, among other things, on control over the resources necessary for supporting the intensive engagement of the constitutional judges with its multiple audiences.

Indeed, the detour of dining and the ornamentation of metaphors speak neither to the acceptance in the sense of persuasion nor to the acceleration of communication. While setting a ruling over dinner certainly does not undermine one’s arguments, it does not in principle make them more persuasive. Dining ensures the necessary deferment for political arguments to translate into legal arguments, as it establishes, connects and dissolves references.<sup>17</sup> In other words, parsed from the standpoint of rhetoric and its tradition, the sort of ritual Mary Douglas points out when writing about the ubiquitousness of “public faith” speaks to *decorum* and not to *persuasio*.<sup>18</sup> Under the aegis of decorum and ritual, anthropologically approached, rhetoric may eventually accelerate communication, but ultimately, it counts as the epitome of deferment. As Hans Blumenberg perspicuously framed it:

Intricateness, procedural fantasies, ritualization, all imply a doubt over whether the shortest connection between two points stands also as the human way between them.

---

<sup>15</sup> Douglas, *Purity and Danger*, p. 70.

<sup>16</sup> Karen Alter points out, for instance, how underpinning the emergence of the ruling *Costa v. Enel*, which established the groundwork for the principle of the supremacy of European Union law, there is a meeting held by the Wissenschaftliche Gesellschaft für Europarecht [Scientific Society for European Law]. Alter argues associations such as the WGE operated as “kitchen cabinets,” a metaphor that harkens back to Andrew Jackson’s presidency and how he circumvented his official, Senate-approved cabinet with a close circle of friends. In the WGE’s meetings, “European officials test out ideas and seek informal advice[.]” Alter, *The European Court’s Political Power*, p. 77. The metaphor equally evokes the importance of catering, especially when one has in mind the protocols determining “scientific meetings.” Approached as media, food and beverages speak to what Urs Stäheli frames as “affectivity,” insofar as affectivity may support processes of communication “through the activation of bodily resources.” Stäheli, *Spectacular Speculations*, p. 13.

<sup>17</sup> I borrow this formulation from Steinhauer, *Bildregeln*, pp. 174–175.

<sup>18</sup> On this distinction, see Steinhauer, *Bildregeln*, p. 178.

This state of affairs is thoroughly familiar to us by way of aesthetics, even music. Its overextension to the modern world proceeds from the intricacy of its situation, but not only. It also derives from the increasing divergence between the spheres of material requirements and decisions, especially in terms of their temporal structure.<sup>19</sup>

Like the splendor of sobriety may pivot on assembling its very opposite, Blumenberg contends that there is a purposiveness for that which lacks purpose.<sup>20</sup> At the very least, it buys time<sup>21</sup> – and time is especially necessary when the difference between operation and observation turns into a divergence deserving the title of “second-order observation.”<sup>22</sup> Truly, “[i]n a highly artificial environment-realness [*Umweltwirklichkeit*], rhetoric is so inconspicuous because it is already ubiquitous.”<sup>23</sup> Much more than once securing acceptance or avoiding rejection, rhetoric speaks to the conditions of possibility for understanding, identifying, and attributing communication. Now, intricateness, procedural fantasies, ritualization, and so on, following Fabian Steinhauer, we can designate the manifold of detours ensuring that communication takes place as communication’s “rhetorical ensemble.”<sup>24</sup> From such standpoint, Blumenberg’s statement on how “metaphor is not only a chapter in the treatment of rhetorical means, [but rather] rhetoric’s most significant element, whereby its function is presented and regarding which its anthropological aspect can be brought into view” becomes one of the most important cues for any investigation concerned with rhetorical ensembles.<sup>25</sup> There is something crucial appertaining to the metaphorical detour by dint of which something is grasped through something other – in contrast to grasping something as something.<sup>26</sup> According to Blumenberg, by looking past a thematical object towards another, “what one holds in anticipation goes under the assumption of bearing some insight, taking what is given as strange and the other as what is familiar, thereby standing at one’s acting disposal.” “The animal symbolicum,” the author asserts,

dominates the genuinely deadly realness as it lets [realness] be substituted [*vertreten*]; [the animal symbolicum] sees past what is eerie towards what is familiar. This is most significant there where the claim of the identity of a judgment cannot simply reach its goal, either because its object overcharges the procedure (the “world,” “life,” “history,” “conscience”) or because there is not enough room for such a procedure to be established, such as in situations one is pressed to action, where fast orientation and drastic plausibility are demanded.<sup>27</sup>

In what follows, I argue and explore how an object such as a “constitution” fits alongside magnitudes of the kind of “world,” “life,” “history” or “conscience.” True, I am hardly the first to do so as Frankenberg’s lifelong engagement with comparative

<sup>19</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, p. 128.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>21</sup> On how rhetoric is intimately connected not only to the acceleration, but also and most importantly with the deferment or delay of time, see beyond Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, pp. 614–615.

<sup>22</sup> On second-order observation as a consequence and a driver of the primacy of functional differentiation, see Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 766–767.

<sup>23</sup> Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 140.

<sup>24</sup> On the notion of “rhetorical ensemble,” see Steinhauer, *Das rhetorische Ensemble*.

<sup>25</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*.

<sup>26</sup> On the distinction between “something as something” and “something through something” in Blumenberg’s account of rhetoric, see Weber–Steinhaus, *Conceptuality, Myth, Metaphor*.

<sup>27</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, pp. 122–123.



constitutional studies show. Nonetheless, much before scholars started to address the theologically embedded tropologies engendering constitutional documents,<sup>28</sup> North Atlantic actors struggling across the thresholds of plausibility and evidence employed religiously tainted tropes and detours for establishing novel modalities of communication such as constitutional adjudication. As indicated above, the need for a theory of history emerges when one endeavours to address not only *how* but also *that* “traditions of ecclesiastical thought” exerted a “subcutaneous influence” in late modern contexts such as that of the *Bundesrepublik*. Now, their presence certainly eschews secularization in terms of subtraction as a convincing portrait of the “afterlife of Christendom” in North Atlantic modernity, that is, in the sense that modernity’s achievements entailed the retraction of religion’s relevance, the disappearance of the conditions of possibility of belief and, accordingly, religion’s import in public life.<sup>29</sup> Yet, one equally mischaracterizes this quandary should one frame these rhetorical deployments of “honoured ecclesiastical traditions” as “transpositions” from Christian “substances” due to an unsurpassable lack or fault ingredient to the existential project of North Atlantic modernity vis-à-vis the “deep structures” of human nature.<sup>30</sup> Instead of the sublimation of subtraction and the deep structures of transposition, Blumenberg speaks of the familiarity and consecration, in a word, of the popularity ingredient to particular frames of thought and action derived from the oscillating force of the religious sphere.<sup>31</sup>

Blumenberg adheres neither to secularization as subtraction nor to a softened version of the secularization theorem of political theology. Duly read, one finds a radically different picture of the afterlife of Christendom in Hans Blumenberg’s theory of reoccupations. Not only Blumenberg claimed that reoccupations – which are tantamount to the happening of history – are rhetorically endorsed and enforced,<sup>32</sup> underpinning his alternative take stands a critique of the understanding of history common to secularization as subtraction and as transposition. Arguably, both approaches give too much credibility to North Atlantic modernity’s self-description in terms of a rupture with its past while embracing a picture of history as the diachronic succession, whether one has in mind “metaphysical worldviews,” “epochs of the history of being” or “paradigms.” The fact that modernity’s claim of rupture demands a qualification does not imply that nothing changed or that whatever changed cannot but be tainted by dint of its dependency on what came before. Only in the absence of such a caveat, thus, only when one proceeds under the assumptions that the happening of history takes place as the mere diachronic succession of what once was and what now is, whereby at the end of one epoch its enigmas are all solved and only an abyss remains, secularization either as subtraction or as transposition make sense. Conversely, for Blumenberg, the description of the phenomena of historical epochs should reach toward the inverse direction. An age does not come to an end with

---

<sup>28</sup> Beyond Frankenberg, Magic and Deceit, see also and among others Vorländer, *Integration durch Verfassung*. Vorländer and others, in turn, hearken back to Edward Corwin and the latter’s notion of “constitutional worship.” See Corwin, *The Worship of the Constitution*.

<sup>29</sup> I borrow this definition of “secularization as subtraction” from Taylor, *A Secular Age*. Note, however, that Taylor takes Blumenberg’s approach as a mere twist of secularization as subtraction, something I contend is simply wrong.

<sup>30</sup> The critique that political theology entails a form of “historical substantialism” is Blumenberg’s, see Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Following political theology’s US reception, substance metamorphosed into “deep structures.” For a critique thereof, see Steinhauer, *Non plus ultra*.

<sup>31</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 115.

<sup>32</sup> Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, pp. 128, 131.

all its enigmas solved. Quite the opposite, "ages exhaust themselves in the metamorphosis of their certainties and what they hold as questionless into enigmas and inconsistencies[.]"<sup>33</sup> Yet, should such a dynamic be interpreted not in terms of a "death drive or a longing for passing," namely, in terms of another mythologeme dear to the (North Atlantic) modern program, one must reckon with the following:

Even the epochal transition as a deep caesura has its function of protecting identity, as the alterations the process allows are but the correlate for the constancy of the challenges that they fulfil. Then the historical process produces, on this side of the great conception of the epochal outlines, its 'reoccupations' as the sanitation of historical continuity.<sup>34</sup>

Supporting such remark on "the constancy of the challenges" in the excerpt just quoted is a web of approximations regarding the threshold between conscience, communication, and body. In this sense, as Blumenberg starts to unfold the "heuristic principle" condensed in the notion of reoccupation, he asks upfront about the possibility of experiencing an epochal transition. In his words:

All alterations, all shifts from the old to the new are only accessible for us as they let themselves [...] be drawn to a constant frame of reference, through which the demands can be defined, in which an identical 'position' must be satisfied. That the new in history cannot be the in each case random, but rather that it stands under the pressure of preexisting expectations and needs, is the condition for that we may have something as "knowledge" regarding history at all. The concept of "reoccupation" designates in its implications the minimum of identity that even in the most moving movements of history must be found or that at least can be presupposed and sought. For the case concerning systems of what Goethe framed as the prospects concerning the world and men, "reoccupation" means that different statements can be understood as answers to identical questions.<sup>35</sup>

Blumenberg is careful in clarifying that such a "minimum of identity" has "nothing to do" with the "classical constants of philosophical anthropology nor with the 'eternal truths' of metaphysics." Emphasizing the necessity of avoiding the word "substance" in such a milieu, Blumenberg advances instead that is sufficient that "the framing conditions" linger for longer with consciences than the contents such framework shapes and orders, i.e., "that the questions are relatively constant in comparison to the answers." Therefore, "[t]o that what reoccupations assign their functional frame it suffices a lastingness that is already too big for our perceptibility of historical events and historical events' intensity of alteration."<sup>36</sup> In this vein, Blumenberg's emphasis on the intertwinement between perception and reoccupation can be usefully read as hinting towards a human boundary paramount to historical experience. For the author, this boundary ultimately bespeaks the following picture concerning the human condition:

Before anything else, history does not run as the diachronic sequence of what is not yet, what is, and what is no more, but by way of synchronic parataxes and hypotaxes. There is no ultimate triumph of conscience over its abysses: formation, tradition, rationality enlightenment mean less something that was done in life once from scratch

---

<sup>33</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 539.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 542.

and that can be done once and for all, as rather the always novel instrumentalizing effort of disempowering, unveiling, releasing and rearranging into play.<sup>37</sup>

Parataxis and hypotaxis stand for rhetorical terms describing the way clauses are ordered in sentences.<sup>38</sup> Parataxis designates the juxtaposition of sentences through the omission of subordinating conjunctions in a never-ending string of "ands," commas, and rhythm, as in how children speak. In its turn, hypotaxis designates the subordination of clauses to one another, framing relationships of cause and effect, chronology, and so on, by way of terms such as "after," "when" or "because." Blumenberg's choice of these terms evinces his take on the close intimacy between rhetoric and history as I have been insisting from the outset. Indeed, as parataxis and hypotaxis render the way our capacity for perceiving history operates, they indicate the travail of reoccupation – as the fabric through which questions and answers, hopes, and expectations are woven together into rhetorical ensembles.

Developing Blumenberg's grasp of the happening of history as synchronic parataxes and hypotaxes demands underscoring a crucial insight ingredient to his key notion of "epochal thresholds." If one should not speak of diachronic sequences for framing the movements of history, this entails those epochal thresholds do not happen once and for all, at the beginning and the end of an epochal transition. Thresholds are torn before human perception whenever the juxtaposition and subordination between questions and answers, hope and expectations become unsettled. Quite often, such movements turn on metaphorical inversions of sedimented layers of semantic apparatuses, whereby what remained latent finds its way through toward plausibility by way of putting the right words and images upon their heads.

This brings us to the heart of Blumenberg's critique of secularization (as transposition) and his alternative account of the afterlife of Christendom – therewith unfolding a critique of secularization as subtraction. Secularization as transposition draws its plausibility from the assault upon the parataxis established at the dawn of enlightenment – as Blumenberg renders it, "there are for the secularization theorem thoroughly innocuous grounding formulas making almost impossible to rebuke it. One of such plausible turns of phrase is the 'unthinkable without.' Thus, generally speaking, the main thesis is: without Christendom modernity would be unthinkable." Let us read closely what Blumenberg states after tackling the rhetoric of the secularization theorem: "That [modernity is unthinkable without Christendom] is so *fundamentally right* that the second part of this book is dedicated to the proof thereof. There is only one difference, however. This thesis first acquires a precise meaning through the critique of the forefrontness of secularization – or better: its apparent backgroundness."<sup>39</sup>

Here also lies the crux distinguishing Blumenberg's phenomenology of reoccupations and Schmitt's political theology. A fortiori, this touches on the difference between this article and past contributions in constitutional theory on the relationship between constitutional adjudication and religion pursued under the aegis of political

---

<sup>37</sup> Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, p. 24.

<sup>38</sup> For a discussion of this distinction in Aristotle, see Trenkner, *Aristotle, Rhetoric III, 12, 4*, especially elucidative is Trenkner's concluding explanation: "Through [parataxis] the single facts are detached and cut off from their ensemble. They are thrown like separate sketchy pictures upon a screen. Therefore their number seems great. [...] But if we rearrange the passage into a subordinate structure [hypotaxis], an impression of terseness will be produced even if the text is no shorter than the original."

<sup>39</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 39.

theology. Political theology is ultimately concerned with confirming self-righteousness vis-à-vis the other, something that speaks to Schmitt's monstrous modernity, just as to how nicely he can be accommodated to liberal-democratic sensibilities, contributing to portray the violence of liberal democracy's "rational necessities" as a "factual datum."<sup>40</sup> Blumenberg's project aims at undermining the excesses of reason – illustratively, modernity's legitimacy can only come into view when the excess of its existential project, whose mythological connotations invite political-theological qualifications, is duly countered. Unfortunately, this is something quickly forgotten by Blumenberg's reception, often administered as a sanitized alternative to political theology, while confirming reason's self-assertive claims. This pivots on reducing his oeuvre to some sort of inversion of Martin Heidegger's *Seinsgeschichte*, where (European) modernity does not mean the forgetfulness of being, but the uncovering of humanity's essence as self-preservation. This reduction subtends the effort of transferring to Blumenberg Heidegger's epideictic rhetoric of praise and blame,<sup>41</sup> as if the first had not almost failed his Habilitation precisely by offering a thoroughly more ambivalent reading of figures such as Descartes.<sup>42</sup> Furthermore, Blumenberg selects, arranges, and interprets his sources in a way that has nothing to do with the engendering of black boxes – commonly designated by pitiful expressions such as "tradition" or "Western tradition" – that support a network of false assumptions concerning the relationship between philosophy, history, and existence, allowing philosophers or legal theorists to address any question whatsoever regarding any array of phenomena to a random selection of "great authors."

In the hope of conclusively relinquishing those interpretations that would rather sustain nothing resembles an account of Christendom's afterlife in Blumenberg's oeuvre, consider the following statement:

Between that which became usually named the "afterlife" of ancient mythology and the other afterlife, that which came to be designated as the "secularization" of Christendom, persists a specific difference. I do not need to go into why one must abandon secularization as a category of historical understanding; it remains as something undisputed that those empty positions bequeathed by Christian theology retained residual claims to dispose and sustain vis-à-vis humans those absolute

<sup>40</sup> On Schmitt's modernity, see Augsberg, *Die Lesbarkeit des Rechts*, pp. 158-171. For an example of this crypto-authoritarian accommodation, see Van Der Walt, *The concept of liberal democratic law*. On liberal democracy's "rational necessities," see Spindola Diniz, *Rational necessities*. This pattern of banning one of European modernity's essential medium of progress, namely, violence, to a pre-modern, unliberal, surpassed past has been traced by Anselm Haverkamp in *The Future of Violence*, esp. p. 74. ("[I]t is exactly this simplicity with which until today we make it too easy for ourselves whenever we construe violence and the increase of violence as an enigmatic, ever-returning reminder of a prehistory that we, just as the age of Macbeth, consider to be behind us – although this violence actually increasingly governs modernity, or more pointedly, is nothing other than a phenomenon of the modern.")

<sup>41</sup> For an example of an enterprise pursued under the banner of Blumenberg's understanding of history, while simply advancing an inverted version of Heidegger's *Seinsgeschichte*, keeping thereby the commonplace of portraying Descartes as the scapegoat for modernity's aftermath, see Lindahl, *Authority and the globalization of inclusion and exclusion*, pp. 150, 252, 303. I discuss this issue in my introduction to the Portuguese translation of Lindahl's book, see Spindola Diniz, *Introdução*.

<sup>42</sup> See Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, p. 113-126. Blumenberg's account of Descartes in his Habilitation reappears almost in its entirety in *Die Legitimität der Neuzeit*, followed by an explicit critique of Heidegger's *Seinsgeschichte* and the role of Descartes therein, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 219-22.

demands of both theoretical and practical kind, that were introduced and stabilized through a religion of transcendence and revelation.<sup>43</sup>

To illustrate this point, Blumenberg refers to how these absolute demands determined, for instance, Renaissance's relationship to mythology. In his words, at the dawn of the threshold between Christendom and (North Atlantic) modernity, Renaissance attempted to assimilate mythology to Christendom "through a sort of allegorical dogmatization up to the point of making it a canon of novel obligations in the domain of aesthetics instead of seeing and using mythology as an instrument for dedogmatization."<sup>44</sup> The absolutism of truth ingredient to a religion of transcendence and revelation "leads to a coercion towards analogy, regarding which not even its most radical opponent can escape." Blumenberg consistently renders and compares movements such as the dogmatization of mythology and the mythologization of dogma – but also the rationalization of myth or, say, the dogmatization of reason – in terms of "the unfolding of a medium's immanent rationality."<sup>45</sup> Truly, the very choice of addressing reoccupations informs my focus on constitutional adjudication – instead of constitutions as such. Blumenberg's way of approaching myth, dogma, and reason does not search to clarify any of them as they "originally" or in a "determinate phase" of "our history or pre-history" came to be in historical or philological terms; rather, he parses them "as always already by-passed in reception." Accordingly, in employing Blumenberg's metaphorology, one may better grasp the myth and the dogma that the precariousness of constitutional reason cannot but avail itself of by focusing on the latter's aftermath, e.g., in the establishment of constitutional adjudication.

The genitive holding together myth, dogma, and reason<sup>46</sup> fleshes out quite nicely what Blumenberg had in mind when he contended that history happens only through synchronic parataxes and hypotaxes, that is, only through reoccupations rhetorically endorsed and enforced. Consequently, investigating the history of rhetorical figures demands probing the parataxes and hypotaxes that made them not only available but even unavoidable to those actors across epochal thresholds facing the pressure of preexisting expectations and needs. Accordingly, having in mind the forcefield of mythologization, dogmatization, and rationalization we can better circumscribe the relevance of a Christian embedded tropology for generating the fascination featured in the rhetorical ensembles of constitutional adjudication in post-war Germany.

---

<sup>43</sup> Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, p. 27.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>45</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 378.

<sup>46</sup> In *Arbeit am Mythos*, Blumenberg articulates the three forms of thinking into a incisive aphorism that puts in a nutshell the intertwinement between his theory of history and his theory of rhetoric: "Das Dogma ruft, das mythische Bedürfnis, das es erweckt, sogleich wieder zur Raison," (Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, p. 290). A free translation could read as follows: „Dogma invokes / the mythical need / that it awakens / readily back to Raison.”

## **B - Deferred beginnings, delayed recognition: faith and broadcasted authority from Karlsruhe's day one to the *Statusfrage***

---

Surely, claiming that constitutional adjudication once was barely plausible at its inception in Germany and that its consolidation was a matter of struggle, fantasy and faith may appear absurd in hindsight, especially when a leading constitutional theorist and former constitutional judge strongly underscores that “[w]ithout the Constitutional Court’s dominant role in the Federal Republic, which constantly demonstrates the Basic Law’s relevance for political behavior and social conditions to the population, the constitution would hardly be as deeply rooted in the collective German consciousness as it is today.”<sup>47</sup> Nonetheless, the lists prepared by Federal Ministry of Justice of prospective candidates for the Court tells us something different. More than five decades prior to Grimm’s formulation, some of the prestigious names considered for nomination to the court’s first composition – such as Walter Strauß (1900–1976), the main mind behind the court’s constitutional design during the Herrenchiemsee Kovent and Adenauer’s personal choice for the office of president – declined the judicial robes.<sup>48</sup> Indeed, some of those who had accepted the garment before it became scarlet velvet<sup>49</sup> were disappointed in face of the apparent downturn in their careers – such as Hermann Höpker-Aschoff (1883–1954), once Prussia’s minister of finance during the Weimar Republic.<sup>50</sup> Even after the court started business, as the multiplication of its files, volumes and books increasingly challenged the tight spaces of Prinz Max Palais, Höpker-Aschoff’s plead for reform before the commercial association that owned the building was met with an astonishing no.<sup>51</sup> What were the demands of the highest court in the land when compared to the integrity of a historical building dear to the good people of Karlsruhe?

---

<sup>47</sup> Grimm, *Constitutional History as an Integral Part of General History*, p. 21.

<sup>48</sup> I discuss this below. Tellingly, historical scholarship on the establishment and the early years of the Bundesverfassungsgericht has ignored Adenauer’s invitation to Strauß, notwithstanding the fact, as explored in the next section, that Strauß’s decline illuminates important aspects of the political constellation imprinting the inception of the Federal Constitutional Court. In this regard, see recently Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*; Collings, *Democracy’s Guardians*; Will, *Ephorale Verfassung*; but also Laufer, *Verfassungsgerichtsbarkeit und politischer Prozeß*, 1968; Billing, *Das Problem der Richterwahl zum Bundesverfassungsgericht*.

<sup>49</sup> The Federal Constitutional Court adopted its hallmark attire in 1963. For reasons of space, I do not address this important process here. Notwithstanding the fact that scholarship has reconstructed the main example that informed the judge’s new robes, to wit, the garment reputedly wore by Florentine judges between the 15th and the 16<sup>th</sup> centuries, insofar as they were represented in a costume book of Baden’s theatre tailor, it has not accounted for that such clothing appeared as fitting to presenting the role of constitutional judgeship. Arguably, one finds at the roots of such evaluation the invention of a “lost tradition” of German constitutional adjudication, returning to the Schöppenstuhl at Leipzig and its ruling of 1559, whereby the council of lay judges denied fulfilling a command from Prince-Elector August and going from there up to the constitutional assembly of Paulskirche and its epiphenomenon in the constitutional conflict of Kurhessen (1850). On the inspiration for the attire, see Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 80; see also Felz, *Die Historizität der Autorität oder*, pp. 109–117.

<sup>50</sup> On Hermann Höpker-Aschoff, see Aders, *Die Utopie vom Staat über den Parteien*, p. 302.

<sup>51</sup> In this regard, see the letter exchange between Hermann Höpker-Aschoff and the Commerce and Industry Association of Karlsruhe, which owned Prinz Max Palais, available at Bundesarchiv, B/134/21719.

Obviously, this changed. That it changed and how it did so comprehend courses of action unaccounted so far by legal history, by dint of how scholarship often proceeds under the historically and theoretically specious assumption that constitutions and constitutional adjudication are evident solutions to inherently modern problems. The question shifts, then, from how this very scheme became plausible to the extent to which a constitution and its "self-enforcing mechanism," constitutional adjudication, succeeded in taming political reality. That the success of constitutional adjudication was anything but obvious at its inception is something manifested in the delay for the establishment of the Constitutional Court. In hindsight, shadowed by its later achievements, constitutional doctrine often adorns the *Bundesverfassungsgericht* as the "last of the constitutional organs."<sup>52</sup> While today underscoring its "lastness" conveys different undertones, as the prophetic words were fulfilled and, apparently, "the last became the first,"<sup>53</sup> at the time its late establishment was a matter of distress and gloom. The first section fleshes this out by exploring the difficulties in finding the constitutional court's first presidency, considering documentation hitherto ignored by the literature regarding those personalities considered to lead this unprecedented institution.

Critics and champions alike are keen to describe the ascension of Karlsruhe's judicature as pivoting on the radio. In so doing, both groups touch upon the intertwinement of hyperconnectivity, affectivity and social structures ingredient for sustaining constitutional adjudication's popularity – which means, ultimately and according to Urs Stäheli, its communicative existence.<sup>54</sup> Whether one has in mind Dieter Grimm's relief in stating that "the eternal flux of procedures ensures that the court is present in the media and that the basic law becomes experienceable for the public,"<sup>55</sup> or Matthias Jestaedt's mocking remark that Karlsruhe is a "broadcast judicature,"<sup>56</sup> both formulations suggest that should one grasp how constitutional adjudication turned into something plausible, one must first approach not judicial rulings, but how judges and others framed the court and its rulings alike in, as and for the public – as, for instance, through the radio.

The immanent rationality inherent to radio as a medium is of great importance. One could point out, for instance, radio's affectivity of intimacy, just as its mass and widespread character, something that establishes it as a medium that pushes for the use of popular, familiar and consecrated semantics. Arguably, both features – which have been theoretically underscored since radio's spread as a medium of mass communication<sup>57</sup> – were thoroughly intensified by dint of the technological achievements pursued during the Second World War. As Friedrich Kittler perspicuously remarked, the invention of the world-war audiotope brought motor and movement to radio, revolutionizing the simulation of live broadcasts and making them even "automobile."<sup>58</sup> In this vein, Kittler argues that the radio involves the audience, prompting the affectivity that turns one from consumer

---

<sup>52</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 41.

<sup>53</sup> Matthew 20:16. In Luther's translation: "So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein."

<sup>54</sup> Stäheli, *Spectacular Speculations*, pp. 7–14.

<sup>55</sup> Grimm, *Das Bundesverfassungsgericht im Überblick in Verfassungsgerichtbarkeit*, pp. 27–28.

<sup>56</sup> Jestaedt, *Verfassungsgerichtspositivismus. Die Ohnmacht der Verfassungsgesetzgebers im verfassungsgerichtlichen Jurisdiktionsstaat*, p. 191.

<sup>57</sup> The literature in this regard is huge. For an overview and insightful takes thereon, see, among others, the contributions and introduction to the volume HOLL (ed.), *Radiophonic Cultures*.

<sup>58</sup> Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, pp. 107–108.

into producer, the receiver into a transmitter.<sup>59</sup> Bearing that in mind, radio's immanent rationality informs a core metaphor deployed by post-war literature regarding the intertwinement between law, politics, and legitimacy: when one can listen to the words of the president of the Federal Constitutional Court inside a car overwhelmed by traffic, one not only suddenly realizes the great divide between constitutional reality (highway traffic) and the domain where the promise of constitution has its grasp on the political domain (the constitutional court, as traffic certainly a consequence of unconstitutional politics), law becomes a "transmission-belt" [*Transmissionsriemen*]. Exemplarily, in Jürgen Habermas' words, "[law] operates as a sort of transmission belt, over which the structures ingredient to the concrete contexts of communicative action are transposed from the mutual acknowledgment between acquaintances [*Angehörigen*] to the more abstract but binding form of the anonymous and systemic mediated interaction between strangers."<sup>60</sup> In what follows, I refrain from further theorizing about this conundrum, turning instead in media res in the second and third sections to two instance of broadcast as focal points for a manifold of actions and events, deploying thereby these theoretical considerations and their consequences for grasping the ways through which Karlsruhe established its rhetorical ensemble, turning implausibility into evidence as the last constitutional organ became the first.

### **I. The lastness of the last constitutional organ: party competition, compromises and polite disinclination in face of the implausibility of constitutional adjudication**

The Federal Constitutional Court's inauguration took place on 28 September 1951, almost a year after the other court "across the street," that is, the Federal Court of Justice [*Bundesgerichtshof*]. Since then, literature has uncovered a manifold of reasons accounting for the delay in the court's creation. Following Uwe Wesel's reconstruction, the constitutional court became the rearmost institution to begin its activities in Bonn's republic due to the strife surrounding the drafting and promulgation of its organizational statute – the *Bundesverfassungsgerichtsgesetz* [BVerfGG] of 12 March 1951. Wesel dexterously frames the dispute between Adenauer's government and the opposition as hinging on the difference between two thoroughly metaphorical concepts, namely, "Gerichtshof" and "Verfassungsorgan." Tellingly, both elliptically dwell together in the statute's first article: "The Federal Constitutional Court is an autonomous vis-à-vis all other constitutional organs and independent court of law of the Federation."<sup>61</sup> Framed as such, the legislative history and its definitive redaction illustrate respectively two important features. First, the legislative debate fleshes out a recurrent pattern pointed out by comparative constitutional studies concerning the linkage between party competition and constitutional adjudication. Second, the paragraph's elliptical wording is a manifestation – both institutionally and culturally determined – of the inclination for compromise in the early Bundesrepublik. As recurrently formulated by Tom Ginsburg and

---

<sup>59</sup> Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, pp. 75, 81.

<sup>60</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 662-663.

<sup>61</sup> Federal Republic of Germany, *Bundesverfassungsgerichtsgesetz*, § 1. Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, pp. 40-41.



others,<sup>62</sup> reputedly, as soon as government and opposition are clearly drawn,<sup>63</sup> opposition drives for a vigorous constitutional court, hoping to fill it with partisan members wherefrom to resist government's agenda and push for its own until the next elections. Conversely, government's best interests would lie in undermining the court's field of action.

Hence, as the *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* fought for a small court of fourteen members, aiming for the centrality of each's personality in the stage of public opinion, as manifested in the party's plead for the possibility of dissenting opinions and from where it could intensify and amplify its opposition, Adenauer's coalition pushed for a larger, unified and inconspicuous organization. In Wesel's interpretation, the SPD hearkened back to the image of the US Supreme Court. In contrast, the CDU hanged to an image of adjudication reputedly more in tune to the German legal tradition. Compromise: for the government, two senates, each with twelve judges; for the opposition, the establishment of the constitutional complaint [*Verfassungsbeschwerde*]. Indeed, the introduction of this action was openly resisted by the CDU during the BVerfGG's drafting, as the ministry of justice and the party's representatives argued for a traditional apex court solely bestowed with revision powers.<sup>64</sup> Interestingly, the procedural rules of the constitutional complaint brought it closer to the "popular action" explicitly eschewed during constitution-making,<sup>65</sup> something further confirmed in view of its practice, including therein precisely its "popularity," on the one hand, and how it became the building block for the court's often bemoaned "broad competence,"<sup>66</sup> on the other.

Yet, why it took parliament almost six months – from 12 March 1951 to the beginning of September – to settle twenty-four names as the court's first generation? Apparently, it was not a matter of striking a bargain between government and opposition. The two senates and the division of competences between one another offered a cue for both sides to focus on the senate their legal advisors understood as bearing the greatest prospects of playing a definitive role in political affairs. Adolf Arndt and the SPD placed their bets on the constitutional complaint, fundamental rights and, accordingly, the First Senate. In turn, the CDU-FDP coalition – following the expertise of Thomas Dehler and the main drafter of the BVerfGG, judge of the Bundesgerichtshof and later member of the Second Senate of the Bundesverfassungsgericht – directed its energies to the Second

---

<sup>62</sup> See, among others and recently, Dixon, Ginsburg, *Constitutions as political insurance*.

<sup>63</sup> This caveat to the "political insurance theory" follows Christian Boulanger's critique thereof. See, in this regard, Boulanger, *Hüten, richten gründen*, p. 21 ("Many contributions on the research field about constitutional adjudication, such as the "insurance"-theory of Tom Ginsburg, continue to run the risk of succumbing to [a] circular argument when the establishment of a constitutional court is explained without further reflection by its 'function' of offering an "insurance" to elites in case of losing power without empirically proving these convictions on the part of the actors."). My findings regarding the Bundesverfassungsgericht confirm Boulanger's qualification.

<sup>64</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 39.

<sup>65</sup> I trace the fortune of the constitutional complaint during constitution-making elsewhere. Nonetheless, Hermann von Mangoldt's commentary to the Basic Law are highly informative, insofar as Von Mangoldt is at pains to eschew both the view that the constitutional complaint should play a role similar to a "popular action" and the evaluation of the court's competence as "broad" or "comprehensive." See, Von Mangoldt, *Das Bonner Grundgesetz*.

<sup>66</sup> On these two features of the constitutional complaint, see, among others, Marcel Kau, *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht*, p. 73ff; see also the contributions to Jestaedt, *Das entgrenzte Gericht*.

Senate, betting on the incisiveness of controversies between constitutional organs.<sup>67</sup> This difference translated into the divided efforts by the SPD and the CDU/FDP of assigning respectively to the first and second senates judges of a corresponding political inclination – something framed and even denounced by the press in terms of a “red” and a “black” senates.<sup>68</sup> Thus, considering the absence of partisan strife and in light of the available sources, the delay stems rather from the lack of interest the position of constitutional judge held for many of those scouted thereto.<sup>69</sup>

As hinted above, Walter Strauß consists of an outstanding example for probing this hypothesis. While scholarship reconstructed the whole process of appointment, identifying the personalities who were considered before consensus turned towards Hermann Höpker-Aschoff, interestingly Strauß’s name has been passed over.<sup>70</sup> Now, the very first option, Joseph Beyerle (1881-1963), a member of the CDU, then minister of justice of Württemberg-Baden, showed interest, but ultimately declined due to health reasons. Despite Willi Geiger’s gainsay, the second option, also a CDU political jurist, Gebhard Müller (1900-1990), who later eventually became president of the court and back at the time was “State president” of Württemberg-Hohenzollern, answered he would gladly take office as long as they could postpone his nomination due to his duties for the stake of Germany’s south-west states. Notwithstanding the fact that the court came to pronounce its first decision precisely on this issue, as discussed below, to Müller’s friends and his political environment, his services were best as the head of Württemberg-Hohenzollern and not of the constitutional court. By the middle of June, in face of the impossibility of shifting his nomination, Müller withdrew his candidacy. Concomitantly, Rudolf Katz (1895-1961), an SPD politician and a Jew who was exiled in the USA after Hitler’s seize of power, was named the Court’s vice-president. As scholarship points out, Müller’s actions made room for the minister of justice, Thomas Deller, to push for a name belonging to the FDP, Hermann Höpker-Anschoff. Tellingly, while Höpker-Anschoff’s name met approval from the FDP and SPD, Adenauer’s co-partisans were enraged and surprised by the chancellor’s ease in consigning the court’s presidency to someone outside the party. Indeed, speaking to the core of our subject, the very Catholic Church contacted Adenauer to communicate its qualms. In the words of the head of the “Katholischen Büros” in Bonn, in a letter addressed to Adenauer, as one president shared “the worldview of liberalism” (Höpker-Aschoff) and the other that of “socialism” (Katz), Prelate Wilhelm Böhrer (1891-1958) could only hope that the chancellor deployed his “great influence” for securing another configuration in agreement with the “Christian parcels of the population.”<sup>71</sup> Having

---

<sup>67</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 40ff.

<sup>68</sup> See, for instance, Bundesarchiv, B136/4436, *Deutsche Zeitung, In der Hand der Verfassungsrichter*.

<sup>69</sup> One important exception I refrain from discussing in detail for reasons of space is Friedrich August Freiherr von der Heydte. Von der Heydte authored in 1945 a book titled “Das Weiß-Blau-Buch zur deutschen Bundesverfassung.” After the promulgation of the Basic Law, Von der Heydte expanded the work, adding a discussion of the document’s articles. Von der Heydte’s strong criticism of the Basic Law pivots on confessional and political grounds, deserving a careful analysis. Nonetheless, this publication prompted his name’s rejection by the Federal Ministry of Justice. From the Ministry’s standpoint, to put it in somehow anachronistic terms, Von der Heydte lacked the necessary “Wille zur Verfassung.” See Bundesarchiv, B136/4436, *Der Bundesminister der Justiz an den Herrn Staatssekretär im Bundeskanzleramt*.

<sup>70</sup> See the literature listed on footnote 45.

<sup>71</sup> Parcels of this letter are available and discussed in Wengst, *Staatsaufbau und Regierungspraxis 1948-1953*, p. 237, note 66.

in mind the necessity of indulging the “christlichen Volksteil” – by all means, an euphemism in the early *Bundesrepublik* – is crucial for understanding the incisiveness of Christian materials for shaping the court’s rhetorical ensemble, as evident in the two episodes discussed below, both of which have Höpker-Aschoff as a leading character.

Nonetheless, Adenauer chose to disregard the demands of his close allies, Christian-Unionist and ecclesiastical alike. The chancellor’s reputed “little personal interest in the Court,”<sup>72</sup> something that would account for his liberality in using the office of court president for appeasing his FDP coalition partners, can be better explained by dint of his previous offer to Walter Strauß and the state secretary’s response. Strauß was member of the commission responsible for the chapter on adjudication of the Basic Law, someone who drafted the articles concerning the very Federal Constitutional Court, one of the leading legal thinkers of the CDU and Secretary of State at the Federal Ministry of Justice. Of Jewish descent, Strauß refused exile, surviving the Nazi regime hiding in the countryside at great pain and loss – his parents were murdered in the Ghetto Theresienstadt. Furthermore, Strauß was protestant, acquainted with and trusted by ecclesiastical leaderships of both the Catholic and the Evangelical churches.<sup>73</sup> Hence, Strauß was a natural choice.

Adenauer reached for Strauß after Beyerle’s decline at the beginning of May, and before parliament’s commission formed agreement on Müller in the middle of June. The letter dates from 4 June 1951. Adenauer informed his trusted ally in the Ministry of Justice that in the last days government dealt with the question about the judicial positions at the Federal Constitutional Court, especially concerning what persons could occupy the office of president and vice-president. “This circle of persons is not big. My suggestion, that you should make yourself available to the office of president, met universal welcome in the cabinet. The federal government certainly does not have any determinate influence upon the election, but it would engage therewith to secure your election.” Asking for Strauß’ response, Adenauer closed his communication stating that, on the one hand, he would regret losing him as secretary of state in the Federal Ministry of Justice, but that he believed, “on the other, that the Federal Constitutional Court will acquire a greater significance and, therefore, the wish of keeping [Strauß] in a leading position in the federal government must step back.”<sup>74</sup>

Interestingly, the “origin history” [Entstehungsgeschichte] of the BVerfGG may explain why Walter Strauß ultimately rejected Adenauer’s offer. As mentioned above, while compromise stands as the “midwife” of the statute, its tenets were bore inside the Ministry of Justice – but not by its Staatssekretär. Strauß was Adenauer’s name. For this reason, Thomas Dehler named Willi Geiger (1909-1994) as a personal consultant. Geiger operated as Dehler’s de facto secretary in circumstances worthy of the minister’s political interests. In this sense, Geiger became not only one of the main heads behind the statute that came to light, but he also published the first commentary thereabout,<sup>75</sup> a decisive step for furthering his and Dehler’s upper hand into the statute’s interpretive and adjudicative reception. Arguably, beyond the mere play of party politics, the enterprise of undermining the court’s foreseeable role meshed well with Dehler’s project of shaping the Ministry of

---

<sup>72</sup> Collins, *Democracy's Guardians*, p. 7.

<sup>73</sup> See Utz, *Preuß, Protestant, Pragmatiker*. Remarkably, Utz does not also mention Strauß was scouted for the Federal Court.

<sup>74</sup> Bundesarchiv, B136, 4436, *Konrad Adenauer an Walter Strauß, 4 Juni 1951*.

<sup>75</sup> See Geiger, *Gesetz über das Bundesverfassungsgericht*.

Justice as Bundesrepublik's "guardian of the constitution." From Dehler's standpoint, the *Justizministerium* should be fashioned both as a Rechts- and a Verfassungsministerium. In the words of constitutional historian Martin Will, for Dehler it was the Ministry of Justice's task "to oversee the legality and constitutionality of all acts of state authority."<sup>76</sup> As one may read in the protocol to one of the first meetings of the Ministry's committee for legal affairs and constitutional law, "[...] it is [Dehler's] personal endeavour to secure to the Ministry of Justice the interpretation of the Constitution as a field of work; [Dehler] wants to be the guardian of the constitution."<sup>77</sup>

To contemporary ears it may sound preposterous that a minister of justice once held as his "persönliches Bestreben" to be the *Hüter der Verfassung*. Yet, one must simply consider the layers interwoven into the fabric of this figure to reckon the plausibility of Dehler's goal in the early 1950s. True, during the Parliamentary Council many of its members were convinced that the task should befall a constitutional court. Indeed, Walter Strauß was among them. Further, Strauß explicitly argued that "the authority" held by a court designed and occupied in ways akin to Germany's tradition was "not of a sufficient magnitude," especially when compared to the US Supreme Court, calling therefore for a small judicial body that could decisively contribute to structure "the life of the state" and "legal consciousness."<sup>78</sup> Nonetheless, Strauß's plea for a comprehensive departure from the "German tradition of adjudication" stirred turmoil among other representatives, especially those of his own party.<sup>79</sup> Hence, one could venture that for the "Christian parcel of the people," having a minister as the "Hüter der Verfassung" sounded as less absurd than dressing judges with the old imperial clothes.

In this vein, in his monograph on the influence of the US Supreme Court in shaping the Bundesverfassungsgericht, Marcel Kau argued that the members of the Parliamentary Council were still deeply attached – "consciously or unconsciously"<sup>80</sup> – to an understanding of the difference between law and politics that could be best captured by a statement of Otto von Bismarck. In Von Bismarck's words: "if [...] a court would be called [...] to decide the whether the Constitution was violated or not would imply allotting to the judge the authority of the legislator; [the judge] would be called to either authentically interpret the Constitution or to materially complete it."<sup>81</sup> This is a short quotation of one of his political speeches, dated from 1863 and that hearkens back to the epiphenomena of the failure of Germany's bourgeois revolution. Von Bismarck's speeches were edited in the late 19<sup>th</sup> century, after his dismissal from the office of Reichskanzler. Therefore, his discourses became widely available as the former chancellor's mythologization became a steady enterprise.<sup>82</sup> This conveyed to his sayings an incisiveness of a mythical character along with an aphoristic valence – both of which confirm and underpin Kau's ingenious interpretation.

---

<sup>76</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 150.

<sup>77</sup> Nachlass W. Strauss, *Anlage 1 zum Protokoll 9. Sitz. (09.01.1950) Ausschuss für Rechtswesen und Verfassungsrecht*, IfZ ED 94, Bd. 155, Bl. 2 *apud* Will, *Ephorale Verfassung*, p. 151, note 120.

<sup>78</sup> Strauss, *Die Oberste Bundesgerichtsbarkeit*, p. 28.

<sup>79</sup> Ironically, one could say that while scholars debate up to this date whether legal transplants are possible or not, German politicians were certain of their impossibility decades before.

<sup>80</sup> Kau, *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht*, pp. 128-129.

<sup>81</sup> Von Bismarck, *Rede vor dem Preußischen Landtag*, 22. April 1863 *apud* Kau, *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht*, p. 130, note 424.

<sup>82</sup> Parr, "Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust".



Figure 1 - Siegmund von Suchodolski, *Unser Vaterland*, Reproduktion in *Der Türmer*, v. 17, n. 2 (1914/15).

The drawing was commissioned by the magazine apropos of an issue dedicated to Bismarck's memory. Arguably, it captures quite well the "optical unconscious" subtending the "icon" of the *Hüter der Verfassung*.

Elsewhere, I explored how the splendour of the "Eisenkanzler" was paramount for conceiving political theology as a rhetorical ensemble apt for modulating the communication of constitutional doctrine,<sup>83</sup> especially as regards what became one of its most enduring icons (Figure 1),<sup>84</sup> to wit, the metaphorical concept of the *Hüter der Verfassung*. For reasons of space, I cannot reconstruct here the chain of reception whose starting point is Rudolf von Gneist, a milestone is Paul Laband, another is Friedrich Naumann, until one reaches the name of Carl Schmitt.<sup>85</sup> Nonetheless, through this

---

<sup>83</sup> I discuss this in an upcoming book, *The Book of Judges*.

<sup>84</sup> I am thankful to João Bachur for this formulation.

<sup>85</sup> „Sourcewise,” see, among others, Von Gneist, *Soll der Richter auch über die Frage zu befinden haben, ob ein Gesetz verfassungsmäßig zu Stande gekommen?*; Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, p. 46; NAUMANN, *Versuch volkverständlicher Grundrechte*, p. 573ff.

process, first Gneist's judges as *Wächter der Verfassung* metamorphose into Laband's emperor as the sole *Hüter der Verfassung*. Second, as the collapse of the *Kaiserreich* makes the emperor's position as a symbol of unity empty, Naumann – a leading Protestant pastor, publicist and member of the Constitutional Assembly of 1918-1919 – suggested fundamental rights and judges should seize the spot. Yet, the position was cumbered with expectations and hopes that an equally militarized president, whose own myth rendered Von Bismarck as Von Hindenburg's prefiguration, could reputedly better address and fulfil. Altogether, one realizes that this metaphorical concept was endowed with expectations and hopes making it challenging, to say the least, for a judge to behave and be seen as such. In sum, as Strauß had stated during constitution-making and Dehler certainly knew, keeping up with the traditional fashion of judgeship entailed that it would be easier for a minister to be acknowledged as the guardian of the constitution than a bench of judges. Accordingly, one can only make complete sense of Dehler's outburst during the controversy on the *Statusfrage* when one has in mind the struggle on the hopes and expectations attached to the "guardianship" of the constitution.

Strauß's response to Adenauer elliptically presents the first's evaluation of Dehler's degree of success as the main reason for his refusal. His answer arrived two days later, on 6 June 1951. In his letter of decline, after stating that in hindsight he saw the whole course of his life as finding its "goal" and its "fulfilling" in the travails of the Federal Constitutional Court, Strauß underscored that "the law gave to the constitutional court a layout that is to cause many difficulties in its practical handling."<sup>86</sup> These quandaries, Strauß continued, required "after his experience" accomplishing an "unconditional and necessary spirit of complete independence of any kind of party-political bond" and that could be achieved only by establishing "a genuine judicial atmosphere," ensuring therein the unity of the judicial college.

Yet, as he realized from his experience in Hamburg, but also in the Economic Council for the Combined Economic Area of Germany, the prospect of being second to someone else in an institution that he regarded as his destiny made Strauß frow. Considering the previous contextualization, there is an eloquent absence in Strauß's bemoan, to wit, his ordeal as Dehler's Staatssekretär in the Justizministerium.<sup>87</sup> Otherwise, neither Strauß's ambiguous even laconic formulation nor his refusal make sense. In his words, due to what he experienced in Hamburg and in the Vereinigten Wirtschaftsgebiet, "it would be simply too difficult to subordinate myself in this respect to the diverging views of overarching Chief presidents." Yet, Adenauer had explicitly said that should Strauß present his candidature government would secure his nomination as the court's president. Indeed, Strauß mostly shared the SPD's vision for the constitutional court. Truly, he did so since his double collaboration with Georg August Zinn (1901-1976) in the committees for adjudication and final redaction during the Parliamentary Council.<sup>88</sup> Thus, it would not be difficult to sell his name to the opposition. And even if political negotiations were to ultimately downgrade his name to the role of sitting judge, this does not sound as a convincing reason for dismissing one's self-declared "life's calling."<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Bundesarchiv, B136, 4436, Walter Strauß to Konrad Adenauer, 6 Juni 1951.

<sup>87</sup> On the relationship between Strauß and Dehler, see UTZ, *Preuße, Protestant, Pragmatiker*, pp. 313-317.

<sup>88</sup> Utz, *Preuße, Protestant, Pragmatiker*, pp. 248-288.

<sup>89</sup> Tellingly, surviving as secretary of state in the Federal Ministry of Justice after five changes of leadership, Strauß was finally dismissed in the wake of the Spiegel Affair, whereafter he took a

Strauß's disclaimer bears on the nonsensical, except if one accounts for "mir hierien übergeordneten Chefpräsidenten" as referring to none other than Thomas Dehler and Willi Geiger. Walter Strauß could not imagine the leeway Rudolf Katz and Gerhard Leibholz would conquer one and a half year later, completely eschewing the grasp the ministry of justice had upon the constitutional court. As discussed below, Dehler's miscalculation upon defeat went to the point of destroying the minister's friendship with the court's first president Hermann Höpker-Aschoff, who publicly condemn the former's assault on the court's reputation and later requested before Adenauer and in the name of the court the forfeiture of Dehler's reappointment. At the time, Strauß saw Dehler's victory as final, something that arguably made a deep impression on Adenauer, thereby affecting his judgement on the prospects of the court's acquiring any significance vis-à-vis the political field. The court's conclusive organization thoroughly departed from what the secretary of state envisioned as necessary during the constitution-making process. The likelihood of the court's pettiness and the implausibility of constitutional adjudication before the gaze of the few suited to form its pioneering generation contributed to its late establishment, engendering a rather odd situation. The court had to decide its first case before its ceremonious inauguration.

## II. Drawing boundaries between the servants and the lords of the law: Karlsruhe's first ruling and its inauguration

The mismatch between ruling and inauguration reminds something often underscored by constitutional scholarship, namely, that the time of the law is not the time of politics. One of the arguments Carl Schmitt levelled against constitutional adjudication's aptitude for safeguarding a constitution pivoted precisely on the fastidious but leisured demeanour of justice.<sup>90</sup> Indeed, on par with such feature, it is rare for courts to explicitly acknowledge the difference of pace outside their world of files.<sup>91</sup> It is even more exceptional for a court to do so while condemning the bending of time pursued by political opportunity in the search for occasional consensus that can ground decision-making. As the court took this route, it turned its postponed establishment into a leeway for developing the modulation of its communications vis-à-vis its political environment. It is not mere chance that in the very first decision Karlsruhe did, a minor procedural ruling that only suspended the course of events until the court had the chance – given its judicially acknowledged late start – to expound thereabout, the court seizes the opportunity to measure political action and find it wanting:

Further, the statute concerning the Federal Constitutional Court contains binding determinations about the formality of the procedure, whose observance requires a certain time. The Federal Constitutional Court cannot punctually deliver the decision

---

position as a judge of the European Court of Justice. While one could argue Strauß simply seized the next opportunity he was presented with due to the circumstances leading to his dismissal from the Ministry of Justice, I believe this further confirms his qualms had their roots in Dehler's apparent success in becoming the guardian of the constitution of the Bundesrepublik. Interestingly, as Strauß was nominated to the European Court of Justice in 1963, he partook in its composition that decided the landmark case *Costa v. Enel*.

<sup>90</sup> Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, p. 33.

<sup>91</sup> Regarding this motif, its materialization and metaphorization, see Vismann, *Medien der Rechtsprechung*, pp. 56, 103-104, 148-149.

regarding the main matters of the case before 16 September 1951, the date settled by the Federal Minister of the Interior for the voting day. [T]he Federal Constitutional Court was constituted through the Statute of 12 March 1951 – in force since 17 April 1951. The judges were chosen so late that the Court could assume its activities first on 8 September 1951. [...] [C]ould the legislator predict that the Federal Constitutional Court would first come together eight days before the time settled, the Federal Minister of the Interior would have measured the deadline otherwise. The legislator would have wished bequeathing to the participants the possibility of having a decision of the Federal Constitutional Court before the voting day. A suffrage conducted on the ground of a statute, whose legal validity is fiercely contested in public opinion and whose constitutionality is object of a procedure before the Federal Constitution Court, could baffle the voters and therewith possibly annul the results.<sup>92</sup>

By dint of the struggle of public opinion and its manifestation in the court's docket, politics must halt until law is adjourned to deliberation – truly, the future of three states (Baden, Württemberg-Baden and Württemberg-Hohenzollern) and their respective population must wait.<sup>93</sup> Doctrinally speaking, "*Beschluß v. 9 Sept. 1951 (BVerfGE 1 1-3)*" departs from the other rulings collected in the first volume of the law records of the *Bundesverfassungsgericht*. As the volume's first page laconically tells us, the record is organized by the court's members – "Herausgeben von den Mitgliedern des Bundesverfassungsgerichts."<sup>94</sup> While this is certainly fictitious, as law records emerge from the collective work of minor angels such as clerks and secretaries,<sup>95</sup> it reminds the reader that not all decisions the court had taken ultimately made to the prestigious grey hard covers of Mohr Siebeck.<sup>96</sup> Consequently, it says a lot that those overseeing others editing their decisions decided last but not least that a doctrinally minor but politically and chronologically first *Zwischenentscheidung* should have the pride of place.

Precisely due to the strains involved in bringing politics to a standstill, in his praise to the travails of constitutional adjudication, Dieter Grimm reminds his readers that a constitutional court's main addressees are other "constitutional organs."<sup>97</sup> When Karlsruhe's first president, Hermann Höpker-Aschoff, addressed the politicians attending the court's inauguration on 28 September 1951, as Uwe Wesel underscored, it was not at all certain whether the court should be considered as their peer, that is, as a "constitutional organ" of equal standing. Nonetheless, as seen above, those very same personalities who embodied the "high organisms" of government and parliament – such as the minister of the interior – in the ceremony have been censured due to their "political nature" just some weeks before. Not only Höpker-Aschoff's speech was published in a legal journal rightly after,<sup>98</sup> it was recorded and played in later opportunities, as, for instance, on occasion of the completion of the court's definitive venue in the late 1960s. Pushing further the point that the court had early made apropos of procedural

<sup>92</sup> Federal Republic of Germany, *Beschluß des Zweiten Senats vom 9. September 1951*, BVerfGE 1, 1, pp. 1-2.

<sup>93</sup> For an overview of the political circumstances pressing the ruling, see Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*. See also BOULANGER, *Hüten, Richten gründen*, pp. 90-93.

<sup>94</sup> Federal Constitutional Court, *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*.

<sup>95</sup> Regarding the world of the chancery and its proximity to the realm of angels, see Vismann, *Akten*, pp. 147-153.

<sup>96</sup> See Knappenberger-Jans, *Verlagspolitik und Wissenschaft*), especially the author's discussion of the publishing house's confessional orientation.

<sup>97</sup> Grimm, *Das Bundesverfassungsgericht im Überblick in Verfassungsgerichtbarkeit*, p. 15.

<sup>98</sup> N.N., *Eröffnung des Bundesverfassungsgerichts*, p. 791ff.



requirements and the time of the law, Höpker-Aschoff ventured to make it visual for the audience how the court conceived its relationship to politics (Figure 2):

The legislator, people or sovereign, is the servant of the law, if it is valid. He is the lord of the law, as he creates novel right, but even then, he is yet a servant, because as he creates novel right, he must serve justice. We judges of the Federal Constitutional Court are also servants of right and are obliged to be subjected to the law as well. Moreover: the basic law equally subjects the legislator to our adjudication, as it designates us the task to proof whether the law accord to the basic law. [O]ne may be terrified before the burden of responsibility that lies here upon our shoulders. Boundaries must be drawn. [O]ne may say: fiat justitia, pereat mundus, but that would amount to a terrible judge, who does not bring into consideration the consequences of his decision. This counts first for the judge of the Federal Constitutional Court, whose decisions are legal decisions, but whose decisions can have long range consequences. The Federal Constitutional Court must remain conscient as it decides of the political consequences of its decisions, and this implies reviewing must carefully its legal decisions. The question must not be dodged, whether the court may lead with its decisions to a lawless state, which would mean a danger for the liberal democratic fundamental order of the state.<sup>99</sup>



Figure 2 - Hermann Höpker-Aschoff delivering his inaugural speech on 28 September 1951. Available at: <https://www.deutschlandfunk.de/70-jahre-bundesverfassungsgericht-unermuedlicher-einsatz-100.html>.

One must refrain from dismissing this paragraph as a mere expression of rhetorical accidents and common places. As Hans Blumenberg deftly argued, disregarding the effect of rhetorical accidents does not make justice to a rather "trivial state of affairs," namely, that any attempt at change must reckon with a public "and that before [any action] can find its approbation, it must overcome the threshold concerning the primary plausibility of its argumentation."<sup>100</sup> This is even more necessary when success pivots on

<sup>99</sup> Bundesarchiv, B/N1334, *Süddeutscher Rundfunk, Studio Karlsruhe, Sendung am 4. Mai 1969*.

<sup>100</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, p. 583.

attracting the fascination of mass audiences – that is, when plausibility hinges on popularity. Furthermore, the detour through familiarity and consecration is hardly something demanded only due to lay audiences, insofar as such figures are equally crucial for accommodating the technicized semantics of, say, “constitutional reason” to the all-too-human consciences of its experts. Even lawyers – or, better said, foremost lawyers – must adhere to metaphors and images for bringing a point home to themselves and others who share their craft.

Both semantically and subsemantically, Höpker-Aschoff’s speech works as a protestant sermon. One of my main source for his speech consists of the transcription of a record played years later during a radio broadcast.<sup>101</sup> The source’s availability and materiality bespeaks to the speech’s fortune, standing as an important hint to the judge’s praxeography, its reception, and, henceforth, the rhetorical ensemble it contributed to shape. Höpker-Aschoff delivers his point by way of alliterations and repetitions dear to pastors and priests alike, weaving the fabric of his discourse through core terms such as servants, lords, law, right and decisions. Further, these very terms hint to Höpker-Aschoff’s “puritan coloured Protestantism,” on the one hand,<sup>102</sup> and his wager on the prospects of success of the combination between faith and politics driving post-war West Germany’s “democratization,” on the other.<sup>103</sup> In such circumstances, platitudes such as “the burden of responsibility upon our shoulders” resonate with the omnipresent cry of how Germany was in need of a “conscience of responsibility” [*Verantwortungsbewußtsein*], a touchstone of liberal Protestantism.<sup>104</sup> In this same vein, one must consider the play underpinning the series of inversions regarding the lords and servants of the law.

### *1. The absolute metaphor of lordship and servitude, the historical index of its (German) Christian rendition and its rhetorical deployment in Höpker-Aschoff’s performance*

More important than the fact that Höpker-Aschoff designates here what some constitutional theorists would gladly formulate as “the paradox of sovereignty,”<sup>105</sup> it is how framing such paradox by way of a theologically embedded tropology makes room for staging constitutional adjudication as an answer to this conundrum, unfolding thereby the immanent rationality invited by previous instrumentalizations and reoccupations. One could account for the historical index of such tropology under political-theological terms, arguing that the paradox of sovereignty is tantamount to its Christian ornamentation, bespeaking to modernity’s debt to Christendom, therewith conflating the many entries of such index into an enduring substance. Here I take another approach.

Now, it is certainly important that the scheme used by Höpker-Aschoff finds a prominent articulation in Paul’s letters. Consider, for instance, the Letter to the Philippians, where one reads that “one must dispose as Jesus Christ was: who, despite

---

<sup>101</sup> See footnote 99.

<sup>102</sup> For this portrait of Höpker-Aschoff, see Heuss, *Abschied von Hermann Höpker-Aschoff*, p. 97. On Höpker-Aschoff’s religious background, see Aders, *Die Utopie vom Staat über den Parteien*.

<sup>103</sup> Springhart, *Aufbrüche zu neuen Ufern*; see also Leininger (ed.), *Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen*.

<sup>104</sup> On such connection, see the contributions in Albrecht; Anselm (eds.). *Aus Verantwortung. Der Protestantismus in den Arenen des Politischen*.

<sup>105</sup> For instance and illustratively, consider Luhmann, *Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*.

being in a godly shape, did not consider it to be equal to God as a spoil, relinquishing himself and taking the shape of the servant[.]”<sup>106</sup> Concomitantly, one reads in the letter to the Romans, 6, 15 that as one is liberated from the slavery of sin posited by the law, one enters into the servitude of justice, then fulfilling the law.<sup>107</sup> Equally important is 1 Corinthians 7, 21, where Paul strikes that whoever has been called as a slave must not be concerned, as who comes to the lord as a slave is free and who is called as free becomes a slave of Christ. The inversion from the highest to the lowest and vice-versa is a great motif not exclusive but nevertheless essential to the tropology of Christianity, which obviously added a faithful and dogmatic twist thereto. Not only it serves for outlining a disciplinary program in Philipians 2: 5-11 and Romans, 6, 15, it resonates in 1 Corinthians 7, 21 to an exceptional and celebratory occasion known in Hellenistic Late Antiquity – as slaves momentarily turn into lords and lords into slaves –, pushing it towards a more permanent if ambivalent and serious valence in line with what latter turns out as the double and dogmatic nature of God incarnate. Further discerning its many layers of meaning is a task as impossible as identifying all its functions – or, to borrow once again Cornelia Vissman's more apt expression, “rhetorical deployments”<sup>108</sup> –, especially when one turns to the synchronic parataxes and hypotaxes derived therefrom, that is, when one turns to the historical fortune of this absolute metaphor.<sup>109</sup>

Nonetheless, the inversion and ambivalence that became ingredient at the very least from Paul onwards to the scheme of slave, servant and lord – and their relieve in the notion of servitude – contribute for conveying as plausible something otherwise unlikely or even impossible. Accordingly, the scheme acquires pride of place in some of Martin Luther's most successful and popular writings – writings, therefore, familiar through different channels of socialization, formation and religious affiliation to Höpker-Aschoff, most of his fellow jurists, politicians, and the mass of individuals he wants to seize as the court's audience –, adorning his envisioning of issues such as freedom, responsibility, law and (scriptural) interpretation.<sup>110</sup> Consider, for instance, how Luther engages with the centuries' old scholastic rendition of Paul's letters, whereby the metaphysical notion of nature came to be duly enshrined. Dismissing the allegorical account of terms such as *littera* and *spiritus*, Luther turns the letters' valence, shifting them from the status of a reservoir of knowledge about the self and the world into a source of existential angst.<sup>111</sup>

Arguably, Luther harvests from the letters both a forceful formulation and confirmation of the existential program of self-assertion in his most successful pamphlet: “*Von der Freiheit eines Christenmenschen*” [On the freedom of a Christian man]. By dint of Christ, human nature is not whole.<sup>112</sup> One must reckon with “the divided nature of the

---

<sup>106</sup> In Luther's translation: „Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war: welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an[.]“

<sup>107</sup> Krajewski, *Der Diener*, p. 45ff. I am thankful to Fabian Steinhauer for this reference.

<sup>108</sup> Vismann, *Akten*, p. 19.

<sup>109</sup> Krajewski, *Der Diener*, p. 13.

<sup>110</sup> On the reputation and precedent of Paul and Luther, the scheme is also deployed by Kant and Hegel, whose instrumentalization thereof for taking anew questions such as the inception of human conscience or the nature of freedom confirms its incisiveness and comprehensiveness. See Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*; and obviously Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>111</sup> Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, pp. 191-192.

<sup>112</sup> For a reading of the notion of nature in Luther and its import for modern conscience, see Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

Christian man," torn by freedom and servitude, body and spirit, along with a whole series of dualisms that Luther projects into man and God alike.<sup>113</sup> Accordingly, such existential dualism comprehends the interpreter's relationship to scripture, determining a particular way of performing and fulfilling one's reading – that is, one must interpret as if one is actually "a prisoner of the text,"<sup>114</sup> whereby alliterations and playful repetitions become crucial –, while also conveying a definition of the law, both of which are informative to Höpker-Aschoff's performance and the instrumentalization engendering the reoccupation pursued thereto.

These two features bringing together Luther's theology and hermeneutics appear in a nutshell in his *Vorrede zu der Epistel von St. Paulus and die Römer* [Preface to the Epistle of Saint Paul and the Romans]. Luther considered the Letter to the Romans as the "main part" of the New Testament and of the gospel [Evangelium] as whole. The epistle offered, he contended, everything a Christian should know, "namely, what law, gospel, sin, sanction, grace, faith, justice, Christ, God, good works, love, hope, cross is, and how we must behave ourselves vis-à-vis anyone else, be it pious or a sinner, strong or weak, friend or foe, and vis-à-vis us ourselves."<sup>115</sup> Regarding the very first word of Luther's enumeration, the reformer says as follows: "The little word *Gesetz* must not be interpreted here according to human fashion, as if the doctrine would be that one must do or let it be in terms of works. When it comes to human laws, it suffices to work according to the law, even if one's heart is not one with it. Conversely, God judges according to the reason of the heart. That is why His law also demands the reason of the heart."<sup>116</sup> Hence, insofar as the law is spiritual, fulfilling it demands one's "free will and proper forces" and the complete absence of coercion or unwillingness. While this may sound abrupt, it contributes to flesh out the import of Luther's rendition of this scheme: only due to how the basic law came to be rendered as a "spiritual law," Konrad Hesse could some years later famously demand from constitutional scholarship a *Wille zur Verfassung*.<sup>117</sup>

There is an array of sedimented layers allowing for Höpker-Aschoff as a judge to speak to his audience as a pastor and to deploy in his speech the building blocks of a sermon. In terms of the theoretical framework proposed above, underpinning his performance there are at least two parataxes, to wit, "Höpker-Aschoff and Luther," on the one hand, and "*Grundgesetz, geistliches Gesetz*," on the other. Especially in light of the political circumstances in which the Federal Constitutional Court came into being, something I discuss in detail below, these layers of accumulated expectations and questions not only allowed but demanded this rhetorical deployment. Before exploring how these expectations and questions turned to be a subject of dispute, thereby engendering the instrumentalization of their semantic ornamentation as unavoidable, let me offer a brief outline of the latter's "immanent rationality."

Employing the terminology introduced above, at the time a first "epochal threshold" between Christendom and (North Atlantic) modernity came to be drawn, which parcels of the historiography dub as a "first confessional age," for turning plausible the autonomization of lawmaking as a political program – where autonomy regards both religion and gentry privileges –, lawyers and political theorists needed to frivolously ornate

---

<sup>113</sup> Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, p. 55.

<sup>114</sup> Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, p. 175.

<sup>115</sup> Luther, *Vorrede zu der Epistel von St. Paulus an die Römer*.

<sup>116</sup> *Idem*.

<sup>117</sup> Hesse, *Die normative Kraft der Verfassung*, p. 8.

“the legislator” with divine features. Concomitantly, these actors equally advanced politically coloured interpretations of scripture, comparing, for instance, “God’s unfathomable ways with the *raison d’état*, and God himself with a Roman emperor and military leader,” in the sharp formulation of Dirk van Miert.<sup>118</sup> In such endeavour, actors availed themselves of mythical and Christian materials and scripts alike, through a plethora of different ways varying according to time and space that make a complete account simply impossible here. It suffices to point out that while kings were portrayed as Greek deities and constitutional framers came to be shaped in statuary through the mirroring of Olympian legends and Roman heroes, sovereign administration and constitution-making were presented as acts of Christian and divine providence.

Surely, this is but a knot attendant to the transmission chain subtending the properness of a central paraphrasis bridging between the pre-history and the effectual history of constitutional adjudication in Germany. As argued above, framing the period whereby constitutional adjudication emerged as conditioned by the rifting of another “epochal threshold” between (North Atlantic) modernity and Christendom – i.e., something some historians account for as a “second confessional age”<sup>119</sup> – both draws our attention to the ubiquity of a theologically embedded tropology in the formation of constitutional communication and offers a sound hypothesis to this quandary. The paraphrasis I have in mind was first ventured by Heinrich Triepel at the doorstep of the downfall of the Weimar Republic. For making sense of the relationship between constitutional law and the constitution and endowing constitutional adjudication with some degree of plausibility, Triepel appealed to Rudolf Sohm, a “rigorous Lutheran” and a leading scholar of ecclesiastical law.<sup>120</sup> For Sohm, the relationship between ecclesiastical law and church pivots on an essential contradiction, to wit, the one between the city of men and the city of God.<sup>121</sup> By the time of Hesse’s *Die normative Kraft der Verfassung*, one could spare the reader Sohm’s original formulation, stating simply that “in variation to Rudolf Sohm’s famous words, one can say: constitutional law stands in contradiction to the essence of the constitution.”<sup>122</sup>

The interplay between lordship, slavery and servitude offers a detour through which the contradiction between law and politics becomes something productive. Harkening back to previous semantic instrumentalizations pursued for securing to roles and programs of lawmaking their autonomy, such metaphors and analogies offered a cue for further elaboration. Duly unfolded, such religiously embedded tropology makes room for constitutional adjudication as a space where the legitimacy of political action comes under scrutiny. Accordingly, the ruling finds its counterpart in the second moment of Höpker-Aschoff’s sermon, regarding the importance of the political consequences of the court’s decisions for the latter’s deliberation, as failing to do so could ultimately prompt a state of lawlessness – a recurrent obsession of the semantics of political legitimacy as established in the wake of the first epochal threshold between modernity and Christendom

---

<sup>118</sup> Van Miert, *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590-1670*, p. 161.

<sup>119</sup> Blaschke, *Das 19. Jahrhundert*; regarding the second confessional age and the law in Germany, see Cancik et al. (eds.), *Konfession im Recht*.

<sup>120</sup> Triepel, *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit*, p. 227.

<sup>121</sup> Sohm, *Kirchenrecht*, v. 1, p. 1 („Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch”).

<sup>122</sup> Hesse, *Die Normative Kraft der Verfassung*, p. 2 („Das Verfassungsrecht steht mit dem Wesen der Verfassung in Widerspruch”).

mentioned hitherto.<sup>123</sup> Openly discussing the political consequences of not postponing the election day – pivotal for the fate of Baden-Württemberg – within the body of the ruling as the court did in his first decision was highly unusual considering the decorum and the corresponding praxeography of German adjudication. Meanwhile, the understanding of adjudication as a kind of service to the State was almost omnipresent, a touchstone of the persisting semantics of ceremony and courtesy that endured despite structural change, from the ballrooms to the cabinets up to the bureaus of the “personal regiment” of the Kaiserreich.<sup>124</sup> Thus, the court’s boldness is tantamount to that of a valet who intervenes amidst his lordship’s discussion with his peers. The Christian embedded tropology allows for the portrait of the consideration of political consequences in such a provocative manner, harvesting from its energy the force for the argument conveying the court’s inversion from servitude to lordship.

## *2. Pressing precedents and mythical-dogmatic cues – expectations on the printed press regarding the Federal Constitutional Court*

One can grasp the appositeness of the president’s words by dint of how it resonated with the way newspapers had celebrated the resolution of political negotiations on the court’s composition. Interestingly, one finds in the file that survived Adenauer’s administration concerning its engagement with constitutional adjudication from 1951 to 1961 a selection of press coverage on the court’s establishment. This helpful preformation evinces how different media outlets paved the way for the tone of the court’s first ruling and Höpker-Aschoff’s performance at its inauguration – while also revealing an administrative script sustaining a communicative chain between public opinion and government. Men who turned out as leading journalists of the Federal Republic drew parallelisms and genealogies that, while inventing an almost lost tradition of German legal constitutionalism, bestowed Karlsruhe’s as its legitimate, if late heir. Tellingly, like the very Höpker-Aschoff, columnists had availed themselves of both mythical and dogmatic figures for making sense of constitutional reason.

Walter Mänkels (1906–1987), who became a lifelong Bonn correspondent both for *Die Zeit* and the *Frankfurt Allgemeinen Zeitung*, wrote an article apropos of Höpker-Aschoff’s choice for the office of president already in August. Mänkels opened his article reminding his readers that this subject was the former minister of finance of Prussia during the Weimar Republic, a liberal democrat and a patriot whose family “descends in many regards, like Theodor Heuss [a framer of the Basic Law and the first president of the Bundesrepublik], in a straight line from the 48 of Paulskirche.”<sup>125</sup> Speaking of family and generation as hinting to one’s destiny or virtue is a currency common to both mythology and the Bible and here Mänkels leads his readers in entertaining that Höpker-Aschoff’s nomination bestows to the foundation of the Federal Constitutional Court the significance of a redemption of the defeated tradition of German constitutionalism and its loadstar, the constitutional assembly of Paulskirche. By dint of Mänkels’ craftsmanship, like German liberal constitutionalism, Höpker-Aschoff bore the traits of being both old in

<sup>123</sup> In this regard, see, among others, Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*.

<sup>124</sup> Krajewski, *Der Diener*; on the „personal regiment,” see Hull, *Persönliches Regiment*.

<sup>125</sup> Bundesarchiv, B136/4436, Walter Mänkels, *Um einen hohen Posten*.

experience and knowledge and young in body and spirit, a master of the "catechism of political wisdom and versatility."

Ernst Müller-Meiningen Jr. (1908-2006), the first redactor of the *Süddeutsche Zeitung*, addressed his readership with a piece titled "The Judge and the Power."<sup>126</sup> M-M Jr. began by expounding the court's constitutional competences. In a movement that seemed to invite the disregard for its infraconstitutional regulation, the journalist argued that the plenitude of power bequeathed to the court could make it a "trumping Ace" of the emerging *Rechtsstaat* in the Federal Republic. But only if it were to go beyond mere "competences and paragraphs." "Are we going to have judges capable of exercising this power?" To this posing question, Müller-Meiningen Jr. adds the following explanation: "It is not at all rare today to hide behind the honest demand for the political neutrality of the judges – the classical 'pouvoir neutre' in the sense of Montesquieu – a tendency for political indifference, the awe before the power that accrues the unprovided and countering will." Justice must renounce its inclination towards political indifference, should the Constitutional Court fulfil its task of building through the "forum of the law" among politicians a duly needed conscience of responsibility.

How avoid the opposite peril of politicization, whether through an erroneous attachment to "the letter of the law" or the even worse exploit of "general clauses"? From the letter, the author contended dictators of yore hatched out, while general clauses cannot but condemn justice to political decision-making. Thus, the judges of the Federal Constitutional Court must expound the law and nothing more than the law. "What is, then, law as such? Answer: Those that were born with us and the primeval and inherent claims to human existence to the elementary goods of freedom, life, education, marriage, property. These natural rights find their mirror in the fundamental rights of modern Rechtsstaaten." Under the guidance of the Federal Constitutional Court, for the redactor of the *Süddeutsche Zeitung*, Germany must abandon its attempts at simplifying those rights through formulas such as "the sound popular feeling," [*gesundent Volksempfinden*] embracing instead as a corrective to its legal tradition a legal conscience such as partially manifested in England or the USA. Indeed, looking elsewhere for inspiration acquires an outstanding existential dimension. According to M-M Jr., those distinct "legal currents" evince "the eternal tension between God and devil, good and evil, knowledge and error," insofar as "any life form veils in itself a padded measure of imperfection."

In turn, Hans Baumgarten (1900-1968), one of the founders of the newspaper *Frankfurt Allgemeinen Zeitung*, published *We have a Constitutional Court*.<sup>127</sup> Baumgarten began reminding his readers about the legend of the Miller of Sanssouci who in the author's variation proclaimed "Gott sei Dank haben wir in Postdam das Kammergericht," suggesting thereby many were prone to say "Gott sei Dank haben wir in Karlsruhe das Bundesverfassungsgericht." Baumgarten then explained how the Court's role pivoted in developing the tasks posited by the Constitution, something that the court should pursue not as a "secret science," but rather bringing "[the spirit of the Constitution] to its proper form, closer to the people." Indeed, the Constitution exists, Baumgarten contended, to legally bind the "bearers of majesty" in face of their subjects and this is what the Federal

---

<sup>126</sup> Bundesarchiv, B136/4436, Ernst Müller-Meiningen Jr., *Der Richter und die Macht*. Unfortunately, both due to how the file was photographed in its transposition to microfilm and a lack of results of a parallel investigation, I cannot pinpoint the venue where Müller-Meiningen Jr.'s article appeared. Nonetheless, one may assume it was published in the *Süddeutsche Zeitung*.

<sup>127</sup> Bundesarchiv, B136/4436, Hans Baumgarten, *Wir haben ein Verfassungsgericht*.

Constitutional Court must take care of. It is, therefore, the Court's task to realize the Constitution.

Before such a grandiose assignment, defending individual rights is just a parcel of the court's endeavour. In contrast to the other two articles discussed hitherto, Baumgarten explicitly brought to the attention of his readers the case concerning the south-west three German states, illustrating thereby the many sides to the tribunal's activity. Yet, among those most urgent matters, Baumgarten bestowed pride of place to the court's competence for deciding on the constitutionality of political parties. As the proper institution had been finally established, he reasoned, "now it will be verified whether Remer-Party [the *Sozialistische Reichspartei*, a successor of the National Socialist Party], the communists and their supporters forfeit the unrestrained affirmation of their disposition or not, considering their stance to a liberal community." In other words, Baumgarten claimed that the court's role as "the highest guardian of right and warden of piece" was already under proof, something that hearkens back, along with the effort of envisioning a middle ground between a blind attachment to the letter of the law and its interpretation through "sound popular feeling" in terms of the "animation of the law according to its spirit," to the hypotaxis "Bonn (is not) Weimar" and the parataxis "NS-Diktatur and Bundesrepublik."<sup>128</sup>

One may wonder to what extent such words and their fortune shaped the way public opinion started to follow and comment upon the court's landmark rulings, as if the entire world, but also the court's reputation oscillated between salvation and damnation at every decision.<sup>129</sup> Straightaway, as discussed next, the intertwinement invited by the force holding together the two parts of Höpker-Aschoff's speech, to wit, the connection between a Lutheran understanding of the doctrine of the two kingdoms, refashioned in reference to law and politics, on the one hand, and the motif of "learning from Weimar," on the other hand, became a touchstone of the court's response on the controversy over its status and, accordingly, a main feature of its rhetorical ensemble.

### III. A mortgage of expectations: the burdens and metaphors of constitutional guardianship from the Kaiserreich to Bonn

"Someone who plays a role has always a public, before whom [she] appears and whose anticipated and actual reactions bear a meaning for [her]."<sup>130</sup> As Christian Boulanger has argued there is much to be harvested from carefully considering the theatrical metaphors underpinning the notion that constitutional courts fulfil the many "roles" court observers – indeed, as one of their "partial audiences" – often ascribe thereto. From my standpoint, Boulanger's enterprise meshes well with the theoretical framework informing this investigation along with its findings, insofar as the latter add to the first's ideal-typical, but empirically informed mapping of the possible roles played by a constitutional court how such roles came to be "scripted" in a particular "law-world" and that their reoccupation was a matter of struggle and historically shaped and transmitted hopes and expectations. Thus, regarding the first years of the *Bundesverfassungsgericht*

<sup>128</sup> See, among others, Frei, *Vergangenheitspolitik*; especially regarding „Weimar as an argument," see Gusy (ed.), *Weimars lange Schatten*.

<sup>129</sup> See Schönberger, *Anmerkungen zu Karlsruhe*. I discuss Schönberger's argument below in more detail.

<sup>130</sup> Boulanger, *Rollen und Funktionen der Verfassungsgerichtsbarkeit*, p. 3.



– in comparison with Hungary’s constitutional court –, Boulanger parsed three ideal-typical roles, to wit, that of “guardians,” “umpires” and “founders.” The three find inspiration in different legal theorists, respectively, Hans Kelsen, Martin Shapiro and Bruce Ackerman. While the court as guardian protects the Constitution by raising the costs for political actors to behave in ways that openly violate constitutional provisions, ensuring thereby the coherence of the legal order, as “umpire,” it acts settling disputes between constitutional stakeholders, and finally, as a “founder,” the court contributes in a definitive but not necessarily uncontested way for determining the “meaningfulness” and the “values” of a given polity. Tellingly and for obvious reasons, Boulanger rejects Schmitt’s contributions as sound for thinking the roles befit to a constitutional court in a democracy.<sup>131</sup> Nonetheless, insofar as Schmitt stands as both a reflection and an inflection of expectations and hopes ingredient to early and middle 20<sup>th</sup> century German constitutional discourse, briefly considering what Schmitt entertained as due to a “personality” worth of bearing the title of “guardian of the Constitution” may help locating what was at stake in the early Bundesrepublik.

As hinted before, in many ways, Schmitt’s example of mythical proportions for assaulting “traditional constitutional doctrine” and the plausibility of constitutional adjudication as he argumentatively fashioned the burdens of constitutional guardianship was Otto von Bismarck. One of Schmitt’s favourite quotations, namely, Gerhard Anschütz’s laconic remark “here ends state law” [“*Staatsrecht hört hier auf*”] owes to Von Bismarck its ambivalence.<sup>132</sup> Anschütz’s dictum concerned the famous “Prussian Constitutional Conflict” of 1867, when Bismarck and the King of Prussia, on the one side, and parliament, on the other, had clashed on whether there was an imperial prerogative regarding military budget and, ultimately, military reform. At the fin-de-siècle, the magnitude of this “constitutional moment” for Germany’s physiognomy only increased by dint of Von Bismarck’s mythologization – the unification of the German empire through a succession of victories in the battlefield and the militarization of the German bourgeoisie find their roots in Wilhelm I and Von Bismarck’s transformation of Prussia’s military.<sup>133</sup> As scholarship points out, the fantasy of the Kaiserreich as Germany’s “golden age” was more alive than ever after the Second World War.<sup>134</sup> Conservative and liberal-authoritarian milieus before and after the war held Von Bismarck as someone who acted not only as a referee settling many political disputes, preventing conspirations and the formation of camarillas, or even as the “true founder” of the German Empire, but also as someone who dutifully guarded his sovereign’s constitutional prerogatives and therewith the *Vaterland* (Figure 1). Therefore, despite the whole project of democratization fostered by the USA, in the 1950s the *Hüter der Verfassung* did not resonate with Edward Coke’s “oracles of the law,” Joseph Story’s “guardians of life, property and liberty,”<sup>135</sup> or Kelsen’s portrait of the judiciary as “an aristocracy of its own,”<sup>136</sup> but still, as the Grimm brothers’ registered in their dictionary, with Luther’s Psalms 121, 4: “*Siehe, der Hüter Israels schläft noch*

---

<sup>131</sup> Boulanger, *Hüten, richten gründen*, p. 47.

<sup>132</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, p. 21.

<sup>133</sup> Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk*, pp. 49–191.

<sup>134</sup> A survey conducted in 1951 asked West Germans when their country had its prime. 45% answered the pre-1914 Kaiserreich, 40% National Socialism during peacetime, 7% chose the Weimar Republic and 2 per cent the Bundesrepublik. See Noelle; Peter (eds), *Jahrbuch der Öffentlichen Meinung 1947–1955*, p. 126.

<sup>135</sup> Story, *Commentaries on the Constitution of the United States*, p. 265.

<sup>136</sup> Kelsen, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*

*schlummert nicht.*" [See, the guardian of Israel will neither slumber nor sleep].<sup>137</sup> When one bears this in mind, neither Thomas Dehler's desire of becoming the guardian of the Constitution nor the metaphor Rudolf Smend deployed in his essay celebrating the tenth anniversary of the Bundesverfassungsgericht are surprising. Yet, both are very informative. As the son of a theologian specialized in the Old Testament, Smend fashioned German constitutional judges as the judges of the Hebrew Republic, teaching the German people to democracy as the Hebrew judges made God's people once more into a body politic:

It has rightly been said of the judiciary that it is one of the original professions that already existed in non-state orders. It is a correct picture of early conditions when the most common account of an ancient people's history, that of the Old Testament, has a pre-state period of judges preceding the establishment of the state in kingship, and when the first hereditary king, Solomon, after his accession in the dream vision of Gibeon, asks the Lord instead of other goods and successes for the suitability to be a judge, for understanding, to hear judgment – and God rewards this evaluation of the judicial task according to the first book of Kings with recognition. Judgment and judgeship are among the oldest and indispensable foundations of human morality. [...] The Federal Constitutional Court has its full share in this independent, intrinsic inner power of the judiciary.<sup>138</sup>

This metaphor's contemporaneous force is even more striking when one reminds that some decades earlier, Otto Mayer, one of the founders of German administrative law, compared the idea of subjecting the state to the law to the vain attempt of subduing Samson through ropes.<sup>139</sup> Thus, before such deeply religious metaphorical reservoir could be – if it was<sup>140</sup> – debunked, preferring instead the "minimalist conception" of a "accountable production of norm transparency,"<sup>141</sup> judges, politicians and journalists engaged in establishing constitutional adjudication in post-war Germany had to envision a rhetorical ensemble presenting the Federal Constitutional Court not as allegorically mirroring the pitiful ropes binding Samson but rather as prefigured in the heroic Hebrew judge.

Schmitt had cultivated the icon of the Hüter der Verfassung at a distance or even in dubiousness vis-à-vis Paul von Hindenburg's presidency and the Field Marshal's mythical aura.<sup>142</sup> Yet, as I showed elsewhere,<sup>143</sup> as soon as the military forces retrieved their autonomy vis-à-vis parliamentary and, hence, "party-political" control, whereby the Reichswehrministerium augmented its importance in government along with its "constitutional division," Schmitt became one of the latter's closest advisors, gladly downplaying his former criticisms. As Schmitt changed gears, naming Von Hindenburg as

<sup>137</sup> See „HÜTER, m.“, *Deutsches Wörterbuch*.

<sup>138</sup> Smend, *Das Bundesverfassungsgericht*, pp. 583–584.

<sup>139</sup> Mayer, *Die juristische Person und ihre Verwertbarkeit im öffentlichen Recht*, p. 67.

<sup>140</sup> Consider, for instance, that Paul Kirchhof proposes that the plausibility of his threefold parsing of the validity of a Constitution derives from its prefiguration in the threefold structure of the positing of the Ten Commandments. In his words, “[t]he ten commandments came into validity because they were spoken with the authority of the Lord, written in the reliability of stone tablets, and their contents were evidently righteous[.]” Kirchhof, *Die Identität der Verfassung in ihren unabänderlichen Inhalten*, p. 779.

<sup>141</sup> The formulation is Boulanger's, *Hüten, richten gründen*, p. 51.

<sup>142</sup> Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 352.

<sup>143</sup> I refer the reader once again to the upcoming book *The Book of Judges*.

the sole and unique guardian of the Weimar constitution, it certainly helped that icon and personality considerably harvested their aura from Bismarck's myth. Accordingly, the kinds and ways through which Von Hindenburg failed to tame the political crisis in Weimar's last years, especially his refusal to pursue the relegation of extremist parties and unwillingness in dissolving parliament and postponing new elections, measures that apparently even Schmitt wished for and endorsed,<sup>144</sup> condensed a frustrated expectation of great incisiveness.

Hans Baumgarten's reference to the constitutional court's stance regarding the *Sozialistische Reichspartei* (SRP) in the concluding remarks of an article dedicated to celebrating the court's institution expresses this disposition that became widespread across many of the court's "partial audiences,"<sup>145</sup> comprehending therein not only the press but the occupying powers as well. Could the Bundesverfassungsgericht achieve under the Basic Law what Paul von Hindenburg actively failed to do under the Weimar Constitution? Notwithstanding the fact that the Basic Law's provisions on political parties and the whole adjudicative procedure of party prohibition were designed under the aegis of the "lessons from Weimar," opinions on the SRP's "constitutional hostility" were divisive even after the extreme right's success in Niedersachsen's elections of 1951, especially among the CDU/FDP coalition. Conversely, the occupying powers' growing awareness regarding the electoral prospects of the SRP along with its manifold connections to the NSDAP increased the stakes involved therein. A display of a nationally embedded institutional solution to the SRP became a *conditio sine qua non* for progressing with the negotiations on the Bundesrepublik's sovereignty, something that took shape under Adenauer's external politics of the first two years in terms of the signature of the Treaty establishing the European Defense Community and West Germany's consequential rearmament. As Martin Will has convincingly argued, establishing the court turned into a priority for the government's agenda as a consequence of international pressure for a response concerning the SRP.<sup>146</sup> Hence, as the court had officially opened doors by the end of September, government submitted a petition on the ban of the SRP on 21 November 1951. By then, Adenauer's understanding of West German sovereignty was increasingly becoming a reality. Importantly, the underlying take on sovereignty and European integration to Adenauer's politics pivoted on an array of mythical-dogmatic motifs as well, whereby the Carolingian Empire appeared as a past "Christian Democratic Europeanism" could aspire for in their efforts for achieving the "spiritual reconstruction (or Renaissance) of a world shattered by the atheist, pagan materialism of Nazism." In a word, Adenauer's external politics went shoulder to shoulder with what Rosario Forlenza named as "the politics of the *Abendland*."<sup>147</sup> In reaction, the opposition launched an assault on its constitutionality, challenging the very possibility of signing the treaty in the absence of any constitutional amendment before the Federal Constitutional Court on the last day of January 1952, moved thereto due to divergences regarding external and security politics.<sup>148</sup>

---

<sup>144</sup> See Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*.

<sup>145</sup> On the notion of „partial audiences,” see, among others, Boulanger, *Rollen und Funktionen der Verfassungsgerichtsbarkeit*, 2013,

<sup>146</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, 2017.

<sup>147</sup> Forlenza, *The Politics of the "Abendland"*, p. 271.

<sup>148</sup> Hoffmann, *Das Bundesverfassungsgericht im politischen Kräftefeld der frühen Bundesrepublik*.

Interestingly, both issues befell to the first "red" senate. The fact that the success of Adenauer's external policy suddenly laid inside a courtroom filled with SPD-friendly judges not only dragged the Bundesverfassungsgericht to the middle of the "political forcefield,"<sup>149</sup> it certainly bestowed momentum to Dehler's claims of bearing his "duty" as minister of justice "to meticulously oversee the judicature of the Federal Constitutional Court."<sup>150</sup> One day before the court's inauguration, the practical means at the disposal of Thomas Dehler's endeavour were already questioned by Adolf Arndt at the Bundestag on the occasion of the approval of the Ministry of Justice's budget on 27 September 1951. Arndt took the chance to claim for the Federal Constitutional Court administrative and budgetary independence, deriving such autonomy from its status as a constitutional organ.<sup>151</sup> A month later, in a much milder tone, but, nonetheless to Dehler's surprise, his friend Hermann Höpker-Aschoff endorsed over a meeting that constitutional judges should not be subjected to the ministry's disciplinary authority.<sup>152</sup> In the aftermath of this conversation, government and court started internal discussions on the status of the Federal Constitutional Court – the board was being set for an informal "Organstreitigkeit." As political opportunity overlapped the SRP-Verbot, the question on the Treaty establishing the European Defense Community and the controversy over the court's status – the first two unfolded before public opinion since the beginning, the latter up to its last and decisive moments behind the curtains –, those engaged in envisioning, in Martin Will's precise formulation, "the self-understanding, the habitus, the gesture etc. of the court"<sup>153</sup> had to follow and intervene at three different and concomitant contexts of action. Therefore, a detailed account of the formation of the court's rhetorical ensemble in its first two years following inauguration demands considering the intertwinement of actions and occurrences taking place across these three "theatres of operation," especially as I explain below when of concern is the import of fantasy and faith thereto.

### 1. From guarding to founding: the SRP-Verbot and 20 Juli 1944

Since the SRP became a subject of scholarly scrutiny, as Otto Büsch inquired on the relevant factors that could explain its electoral success at Niedersachsen's election of 1951, a correlation between the party's achievements and the Protestant background of the great majority of its electorate, along with its untoward reception in Catholic milieus, has been established.<sup>154</sup> For probing this relationship, Büsch relied on the state's statistical records of 1952. Accordingly, the SRP's political antagonists, such as government and the occupying powers had this knowledge at their disposal. While Büsch and Furth underscored confession was not an important element in the party's discourse,<sup>155</sup> an event that would become increasingly coloured by religion – in confessional and interconfessional keys – stood as one of SRP's ideological touchstone, to wit, 20 Juli 1944. At the forefront of the party perched Otto Ernst Remer (1912-1997). Remer's role in undermining the attempt of overthrowing Hitler's regime has been overemphasized by the

---

<sup>149</sup> *Idem.*

<sup>150</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, p. 79.

<sup>151</sup> Federal Republic of Germany, *Stenographische Berichte, Bundestag, 1. Wahlperiode, 165 Sitz.*

<sup>152</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 313

<sup>153</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 312.

<sup>154</sup> Büsch, *Geschichte und Gestalt den SRP.*

<sup>155</sup> Büsch, *Geschichte und Gestalt den SRP*, p. 100; Furth, *Ideologie und Propaganda der SRP.*

NSDAP and the SRP's propaganda. Effectively, Remer obeyed General Lieutenant Paul von Hase's orders to arrest Joseph Goebbels following Hitler's reputedly death. Yet, another official intervened, doubting the Führer's murder and suggesting this should be checked before Goebbels' imprisonment was carried on. Goebbels then put Remer to speak with Hitler over the phone, following which Remer went on to arrest his superior instead. Subsequent events led to the custody of many of those engaged in this and past insurrections' planning and execution, among which the Protestant theologian Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer was not part of Von Hase's enclave, belonging rather to Wilhelm Canaris' circle. Bonhoeffer was sentenced to death by the "People's court" and executed on 9 April 1945. In the wake of Germany's defeat, 20 Juli 1944 turned into an opportunity for refurbishing the so-called "Dolchstoß-Legende."<sup>156</sup> Simply put, in its first version, the responsibility for the catastrophe of the First World War was shifted from the army, supposedly "undefeated in the battlefield," to the lack of civilian support in the most decisive hours. During the Weimar Republic, this legend was consciously exploited by the military and openly endorsed by Paul von Hindenburg. Now, the SRP blamed those involved in 20 Juli 1944 for Germany's second trounce.

As part of the joint endeavour to secure the SRP's ban by the Federal Constitutional Court, for the sake of producing evidence and acquainting the judges therewith, the federal government initiated before the tribunal procedures against the party's leadership for forfeiting some of their fundamental rights – the so-called *Grundrechtsverwirkungen* of art 18 of the *Grundgesetz*. In parallel, at the state level, the prosecutor's office pressed Remer and others with criminal charges. Due to a speech Remer performed to one thousand spectators three days before the elections of 1951 at Braunschweig – Niedersachsen, the SRP's spokesperson faced charges of a crime of opinion. Remer then disparaged against "the so-called resistance fighters" of 20 Juli, mirroring them and post-war politicians, both of whom counted as "conspirators" who turned into "land traitors," given their connections to foreign powers. The former officer harangued on the day these rascals would have to answer before "a German court." The renowned lawyer and judge Fritz Bauer (1903-1968), who was general prosecutor at Braunschweig at the time, seized Remer's case – whose hearings began on 7 March 1952 and were duly followed by the national press – as an opportunity for pursuing through the trial's attention in public opinion a reevaluation of the meaning of the resistance movements against National Socialism. In this enterprise, due to the political-religious environment prevailing not only in Niedersachsen but in the Bundesrepublik as a whole, the force of the religious sphere bestowed to 20 Juli 1944 pride of place vis-à-vis left-wing, especially communist resistance. Importantly, Bauer's strategy comprehended the submission before the court of moral-theological advisory opinions – from both a Catholic and an Evangelical perspective – on the right of resistance vis-à-vis the Nazi regime in general and the actions concerning 20 Juli in particular. These opinions, along with many sources on the attempted assassinations of 13 and 21 March 1943 but also and obviously 20 Juli 1944 – including photographs and biographical profiles on Bonhoeffer and others –, were published by the magazine *Das Parlament* at the event's anniversary in 1952, and just

---

<sup>156</sup> See in general Petzold, *Die Dolchstoßlegende*.

some days after the conclusion of the hearings for the SRP-Verbot. Later, the material became a volume edited by the Federal Ministry of Homeland.<sup>157</sup>

Bauer's tactics worked, thereby pulling off "a milestone for a positive placement of 20 Juli in public opinion."<sup>158</sup> On 15 March 1952, the Landgericht of Braunschweig not only condemned Remer, but the judges also felt compelled to adjudicative addressing the meaning of 20 Juli. In the ruling's words, "the resistance fighters of 20 Juli 1944, whether they were motivated by Christian, legal, military or social considerations, they all strove to eliminate Hitler and thus the regime led by him out of a fervent love of the fatherland and a selfless sense of responsibility towards their people that went as far as unhesitating self-sacrifice."<sup>159</sup> This apparent detour from the "materiality" of judicial decorum actually bestowed to this account of the resistance the objectivity of adjudicated truth. Further, some of the semantic patterns interwoven into the ruling – such as the beforementioned *Verantwortungsbewußtsein* –, along with the reception of the documents produced and arranged during the trial, elicit how 20 Juli 1944 was metamorphosing into a touchstone of the discourse of post-war democratization, something that can be probed regarding the event's valence in BVerfGE 2, 1.

Interestingly, the fact that the decision on the SRP-prohibition may appear in hindsight and from the standpoint of legal doctrine as anything but a "masterly-achievement of the early judicature of the Federal Constitutional Court," insofar as it failed, in Martin Will's evaluation,<sup>160</sup> to engage in an "abstract argumentative effort," relying instead on the shortened option of showing the proximity between the SRP and the NSDAP can be directly connected to the roles imprinted into the judgment's writing and performance. Beyond addressing the expectations attached to the position of "guardian of the Constitution" with its militarized undertones, by sidelining the argumentative endeavour that would bring it closer to guardianship as conceived by Boulanger and expected by Will, the court managed to harvest from the activation of what Will dubs the "Ephoral Constitution," hearkening back to a metaphor ventured by Heinrich Triepel apropos of constitutional adjudication,<sup>161</sup> the sort of thrust founding moments demand and the meaningfulness values' deictic character requires. This is at its clearest when the court discusses Remer's and the SRP's refurbished Dolchstoß-Legende. In the ruling's formulation:

Hitler's amateurish strategy accelerated the defeat. Every German soldier knows from his own experience that the front disintegrated towards the end of the war due to the lack of all resources. Despite this, the SRP is spreading the new stab-in-the-back lie that the German Wehrmacht would have remained undefeated in 1945 if traitors like Canaris, the July 20th Circle, the Red Orchestra and other resistance groups had not thwarted the final victory and worked towards a premature collapse in the last years of the war.<sup>162</sup>

<sup>157</sup> For the moral-theological advisory opinions, see Zimmerman *et al.* (eds.), *20. Juli 1944*. I refrain from analysing them here for reasons of space.

<sup>158</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, p. 294.

<sup>159</sup> Federal Republic of Germany, *Landgericht Braunschweig Urteil*, v. 15.03.1952 *apud* Will, *Ephorale Verfassung*, p. 295.

<sup>160</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, pp. 356–357.

<sup>161</sup> Triepel, *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit*.

<sup>162</sup> Federal Republic of Germany. *Bundesverfassungsgericht. Urteil des Ersten Senats vom 23. Oktober 1952*, pp. 53–54.

It is equally present in its bold manoeuvre of deriving from the party's prohibition the mandate's loss for those representatives belonging or who had been affiliated to the party. Not surprisingly, both moments are directly connected to the efforts of post-war democratization. As Will concedes, absent the mandate's loss, the ruling would not have worked to rearrange West Germany's political spectrum as it did.<sup>163</sup> Should the reader indulge a different register of argumentation, one could advance that the energy underpinning the *enargeia* at these two moments is similar to the one captured by the movement of Michelangelo's Moses (1513-1515) (Figure 3), that is, of a violent shape presenting "the last hesitation, the serenity before the storm."<sup>164</sup> Indeed, it consist of a rage suspended by the mass of the tablets of stone, whose weight comes to the fore by dint of Moses' movement while also constraining and binding it, showing thereby his care in guarding them.<sup>165</sup> Will wonders whether closely observed the SRP-Verbot does not appear to violate at least in some aspects the "prohibition of excess" [*Übermaßverbote*]. The point may well be that founding – understood as a technique that goes along with "founder" as a role – pivots on excess of measure and signification.

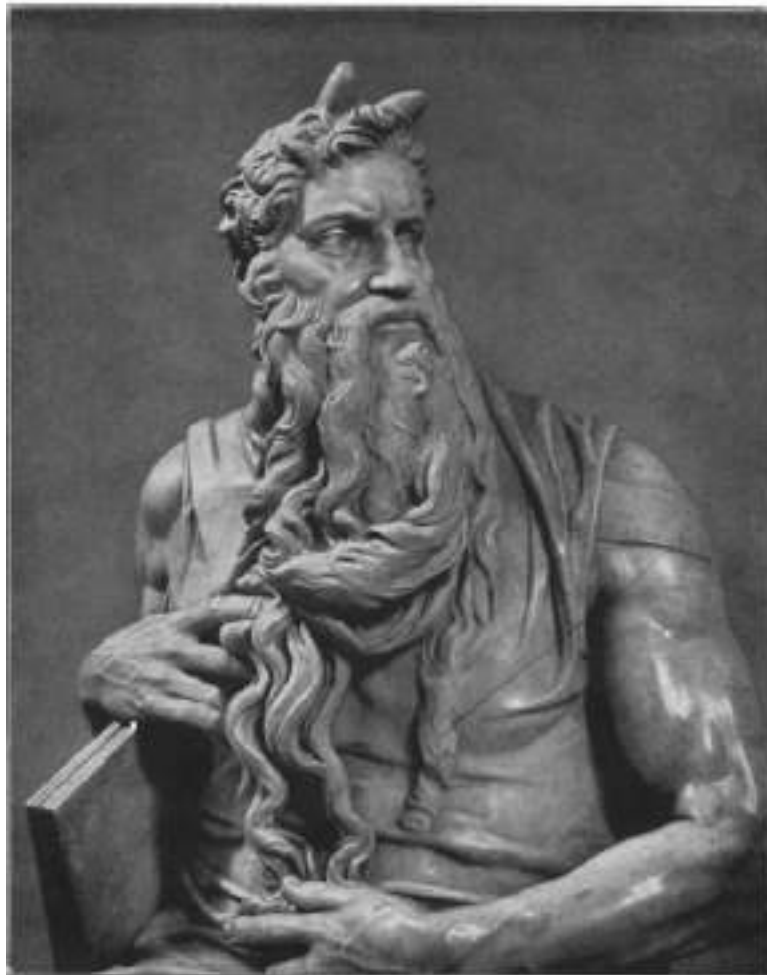


Figure 3 – Michelangelo's Mosè as printed in *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, v. 3, 15-36 (1914).

---

<sup>163</sup> Will, *Ephorale Verfassung*, pp. 368-377, 397-428, 496-500.

<sup>164</sup> Freud, *Der Moses des Michelangelo*.

<sup>165</sup> *Idem*.

2. "The reputation of the Federal Constitutional Court stands therewith on the personality's worth of its judges and the wisdom of its decisions:" the *Statusstreit*, the Court as *sanctorum communio* and the clash between the ministerial and the judicial guardians of the Constitution on representation allowances

In a sense, then, through a combination of accident, chance, excess and cunning, the resistance and its dates became founding events for the early Bundesrepublik and that among different even initially hostile or skeptic audiences, from leading politicians to the public opinion to the general civil population.<sup>166</sup> Accordingly, whoever had any involvement with the resistance and survived the aftermath of its foundering acquired the gravitas of a "founding father." Enter Gerhard Leibholz (1901-1982).<sup>167</sup> Leibholz was born Jewish. He converted to Protestantism at the beginning of his adulthood. During Weimar, Leibholz quickly became a leading constitutional scholar, authoring widely recognized monographs on the principle of equality, representation and political parties in mass democracy. A student of Richard Thoma and Henrich von Triepel, Leibholz was also acquainted and had a friendly relationship with both Carl Schmitt and Rudolf Smend. Leibholz married Sabine Bonhoeffer on 6 April 1926, following the completion of his second doctorate. Sabine was the sibling of the theologian and later resistance leader Dietrich Bonhoeffer. In the wake of Hitler's takeover, Leibholz and his wife emigrated to England along with their two daughters, where Leibholz's brother-in-law secured him a position as a clerk of the theologian's close friend the Anglican Bishop George Bell (1883-1958). George Bell, Gerhard and Sabine Leibholz were Bonhoeffer's contacts in England for articulating foreign support to Hitler's domestic assassination.



Figure 4 - The first 24 judges of the Federal Constitutional Court. At the front, in the middle, stands Hermann Höpker-Aschoff. Next to him (right), the vice-president Rudolf Katz. Next to Katz stands Erna Scheffler. Gerhard Leibholz is at the last row, above all his peers. Left Leibholz, wearing glasses, is Willi Geiger. Available at: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/100-jahre-frauen-juristinnen-diskriminierung-100.html>.

<sup>166</sup> See, in this regard, Baur, *Das ungeliebte Erbe*. Concomitantly, I am indebted to Friedrich Weber-Steinhaus for a conversation on constitutional law and terrorism.

<sup>167</sup> For Leibholz's biography, see Wiegandt, *Norm und Wirklichkeit. Gerhard Leibholz (1901-1982)*.



Leibholz did not have to wait posterity to enjoy the acknowledgment of the magnitude of his leverage regarding the formation of the constitutional court's rhetorical ensemble by all sorts of means, actors and court observers (Figure 4). During and after office as constitutional judge, something Leibholz exerted for 20 years, one can sense this in the formulas announcing or following any reference to his name. Remarkably, Leibholz's candidature was a backup option advanced by the SPD in case other personalities declined the offer to join the court. Yet, as the court's forth president, Ernst Benda (1925-2009), who took the already scarlet robes after Leibholz' retirement, remarked, the latter's influence upon the tribunal's decisions were certainly greater than what may appear from outside and it definitely extended beyond the Second Senate to which Leibholz belonged.<sup>168</sup> As the very Leibholz revealed in a radio interview years after his retirement, his colleagues at the first senate had asked for his opinion on the legal foundations for banning the SRP, the necessity of which they were already convinced. Leibholz advised his peers that the "unconstitutionality of the [SRP]" should be grounded on the fact that "a liberal democratic order does not need to legalize its suicide, that freedom is subjected to constrains." In retrospect, he entertained that his fellow judges embraced his reasoning: "And I must say that when I read the decision today, which was composed by the first senate, it is basically the same in this part as if I had written it myself."<sup>169</sup> Most important, however, is his formulation "dass Freiheit eben auch Bindungen unterliegt." A truism no doubt, yet, a truism with a historical index that hearkens back to Dietrich Bonhoeffer's prison poem *Stages to the Path to Freedom* (1944) and one of its verses in particular, to wit: "No one learns the secret of freedom except through discipline." [Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht]. As Leibholz had read Bonhoeffer's verses before the public united in the Karlsruhe's townhall apropos of a celebration for the anniversary of 20. Juli, he added the following gloss: "This self-image of freedom properly understood is part of the legacy of Juli 20."<sup>170</sup>

Scholarship has yet to pinpoint what motivated Leibholz's choice as "reporting judge" for the informal *Organstreitigkeit* between the Federal Constitutional Court and government. Leibholz submitted his report to the court's plenum on 21 March 1952, a week after Remer's judgment at Braunschweig. The manifold organizational consequences, ranging from procedural rules to administrative law, that Gerhard Leibholz managed to connect and frame as direct implications of the status of the *Bundesverfassungsgericht* as a constitutional organ is rather impressive. Interestingly, this very feature would also be the subject of contention, as most of the judges, following Leibholz's reasoning, collide with Konrad Adenauer's minister of justice, especially as the latter claimed to exert some control on the Constitutional court's administrative and financial affairs,<sup>171</sup> having on his side none other than Weimar democrat Richard Thoma.

As scrutinized by Oliver Lembcke, based on the documentation composing the controversy on the status of the Federal Constitutional Court, notwithstanding Thoma's challenge mentioned above, fellow justice Willi Geiger's and the Court's president Hermann Höpker-Aschoff's stances should be considered as alternative "takes" to the

---

<sup>168</sup> Benda, *Gerhard Leibholz als Bundesverfassungsrichter*, p. 20.

<sup>169</sup> Leibholz, *Gerhard Leibholz im Gespräch apud Will, Ephorale Verfassung*, pp. 367-368.

<sup>170</sup> Leibholz, *Das Vermächtnis des 20. Juli 1944*.

<sup>171</sup> Wesel, *Der Gang nach Karlsruhe*, pp. 53-75; Lange, *Der Dehler-Faktor; Bundesverfassungsgericht, Denkschrift des Bundesverfassungsgerichts and also Schreiben des Vizepräsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 29.* (respectively pp. 144-148; pp. 156-159.

significance and organizational outline of constitutional adjudication. Of interest is precisely why they were pretermine*vis-à-vis* Leibholz's account.<sup>172</sup> Notwithstanding the quality of Lembcke's well-known analysis, to portrait the force of Leibholz's argument as an upshot from its "middle ground" misses much. Truly, in terms of judicial independence, Höpker-Aschoff's and not Leibholz's stands in the middle. Further, the understanding of history informing such framing overlooks the rhetoric of reoccupation fully operative as Dietrich Bonhoeffer's<sup>173</sup> brother-in-law pursues to anoint the Court as a kind of *sanctorum communio*,<sup>174</sup> while here and there already submitting such efforts to rationalizations. In contrast, neither Höpker-Aschoff nor Geiger ventured into such enterprise.<sup>175</sup> And even though Leibholz's attempt to paint the Court as a *sanctorum communio* was highlighted and heavily criticized by Thoma, Dehler and even Höpker-Aschoff, in hindsight one can hardly dispute their critique was to no avail.<sup>176</sup> What speaks to the incisiveness of Leibholz's vision of the Constitution Court as the main player in the process of political integration, with full autonomy in terms of administrative and financial matters? I focus here in two instances of Leibholz's rhetorical ensemble.

Amidst his engagement in the resistance to the Nazi regime, while writing his unfinished masterpiece *Ethik*, Bonhoeffer came to one bold conclusion. Both Christ and recent events – who and which, the theologian asserted, are always intertwined as history<sup>177</sup> – demanded a confrontation with what he portrayed as the "colossus" of a "great part of the traditional Christian-ethical thinking."<sup>178</sup> After the epoch of the New Testament, Bonhoeffer argues, the fundamental idea of Christian ethics pivoted on the collision of two spaces, "one godly, holy, supernatural and Christian, the other worldly, profane, natural and unchristian."

As one of the major consequences of the "Two-Realms Doctrine," which Bonhoeffer saw manifested in the stance advocated by the Lutheran Church after 1933, the Church should refuse itself to take responsibility for wrongs perpetrated in the political realm.<sup>179</sup> This line of reasoning was denounced by Bonhoeffer as supporting the position that God's will would bind his flock to the "natural order," namely, "family, people, race (that means, a context of blood)."<sup>180</sup> To him, this would reduce God's reality [*Wirklichkeit*]

---

<sup>172</sup> Lembcke, *Hüter der Verfassung*, pp. 105-166.

<sup>173</sup> On Leibholz and Dietrich Bonhoeffer's mutual influence, see Koriath, *Evangelisch-theologische Staatsethik und juristisch Staatslehre in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik*, p. 142 (Koriath misinterprets, however, this connection in his efforts to force into the early Bundesverfassungsgericht a movement towards secularization, in the sense of subtraction, that simply does not fit the sources); for a different appraisal, Radier, *The Leibholz-Schmitt connection's formative influence on Bonhoeffer's 1932-1933 entry into public theology*, p. 683.

<sup>174</sup> Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*.

<sup>175</sup> See Geiger, *Ergänzende Bemerkungen zum Bericht des Berichterstatters zur Stellung des Bundesverfassungsgericht* and Höpker-Aschoff, *Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13*, respectively, pp. 137-142, 149-159.

<sup>176</sup> For Thoma's highlight and criticism of Leibholz's rhetorics, see Thoma, *Rechtsgutachten betr. Die Stellung des Bundesverfassungsgerichts*, pp. 161-193, esp. pp. 165-168.

<sup>177</sup> Bonhoeffer, *Die Geschichte und das Gute [Erste Fassung]*, pp. 226-227.

<sup>178</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 41.

<sup>179</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 41, editor note 34. About the relationship between Hitler and the Evangelical Church, see Scholder, *Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch*, p. 15.

<sup>180</sup> See *Der „Ansbacher Ratschlag“ zu der Barmer „Theologischen Erklärung“* In: Schmidt, *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. v. 2, pp. 102-104.

to one among others. Therefore, as Christianity renounces the world, "it decays into the unnatural, the unreasonable, devilment and despotism."<sup>181</sup>

For Bonhoeffer there were two realms, but not as two static, untouchable spaces. The challenge is how to think of this difference without falling back into its spatial, static representation.<sup>182</sup> In Christ was posited "the unity between the reality of God and the reality of the World," whose actualization "time after time" takes place in humans.<sup>183</sup> "It belongs to the revelation of God in Jesus Christ the seizure of space in the world." As God "in Jesus Christ claims space in the world," "he envisages this narrow space alongside the whole reality of the world together, revealing their ultimate foundations."<sup>184</sup> And, due to how Christ and the Church are essentially bounded – as his body was transferred to and continued as the *sanctorum communio* – "hence the Church is the place – that means the space – of Jesus Christ in the world, whose sovereignty of Jesus Christ over the whole world is testified and pronounced."<sup>185</sup>

The resonance of Bonhoeffer's theological writings within the sphere of the law goes beyond his family connections to Gerhard Leibholz. According to the political theorist Wilhelm Hennis, the pair *Verfassung* and *Verfassungswirklichkeit* would speak to an essential "passion." This passion would be a constitutive part of German's soil "since the reformation, the only German revolution." It pivots on the centrality of the distinction between "faith and sins, salvation and depravation, light and darkness."<sup>186</sup> In Leibholz the connection between this passion and constitutional doctrine finds one stark articulation. As one reads Bonhoeffer's ethical reflections in comparison to Leibholz's report on the status of the *Bundesverfassungsgericht*, it is difficult to overstate their proximity. Leibholz affirms that the conflict between "the irrational dynamics" of politics and the "static-rational essence" of law, the collision between existentiality and normativity, nature and ethical reason would have in constitutional law and constitutional adjudication its "essential imprint."<sup>187</sup> In doing so, Leibholz questions the validity of a principle enunciated by Weimar's *Staatsgerichtshof*. Following this principle, due to the Court's concern with the application of objective law, adjudication shouldn't have into consideration "the political consequences of its verdicts."<sup>188</sup> For Leibholz, the complete opposite is the case. And that is in reason of both Bonn's *Grundgesetz* and the experience of the Weimar Republic.

Following both, one must conclude it is the constitutional judge's "duty" – one could say his *Mandat Gottes*<sup>189</sup> – to have within his attention the political consequences and effects of his decisions. The Constitutional Court as a "Creature of the Constitution"<sup>190</sup> is the Constitution's place of existence within the political realm, seizing it as a whole and laying down its ultimate foundations:

---

<sup>181</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 47.

<sup>182</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 54.

<sup>183</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 45.

<sup>184</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, p. 49.

<sup>185</sup> *Idem*.

<sup>186</sup> Hennis, *Verfassung und Verfassungswirklichkeit*, p. 64.

<sup>187</sup> Leibholz, *Bericht des Berichterstatters des Bundesverfassungsgerichts vom 21. März 1952*, p. 122.

<sup>188</sup> *Idem*.

<sup>189</sup> Bonhoeffer, *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, pp. 55-57.

<sup>190</sup> Badura, *Verfassung, Staat und Gesellschaft in der Sicht des Bundesverfassungsgericht*, p. 2; see also Federal Republic of Germany. *Bundesverfassungsgericht. Gleichberechtigung*. pp. 234-235.

The existing tension between constitutional law and constitutional reality is ultimately a tension inherent to life, mirroring the tension between normativity and existentiality, between ought and being, between ethical reason and nature. The task is therefore to rectify through a creative interpretation of the constitution this existing dialectic tension in concreto[.] [...] Therefore the constitutional jurist must also understand something of the essence of the political and its forces, if he wants to live up to the dignity and intrinsic value of the legal norms.<sup>191</sup>

Thoroughly operative therein is the implied identity between the two ministries of Church and Justice, whose counterfeit absence from worldly, political affairs during the Weimar Republic led judges and priests into the madness of National Socialism.<sup>192</sup> As Leibholz mobilizes "Weimar" as an argument, in line with what the scholarship has identified as the singular historical signature of this generation to its recent past,<sup>193</sup> he suggests that what could be once obscured due to the Weimar constitution cannot be anymore. Namely, how the *Bundesverfassungsgericht*, although a judicial body, is equally an institution with its feet in the political domain, wherein it assumes its role of "the guardian of the Constitution." As the Court intervenes into the "natural political process of integration,"<sup>194</sup> it does so that although "[w]ir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesichte. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin."<sup>195</sup>

Willi Geiger added his "complementary remarks" to Leibholz's report four days later. As the author of a leading commentary on the BVerfGG and Thomas Dehler's former personal referee, in terms of expertise and political compromise Geiger should be one's first pick. Tellingly, both also belonged to the same Second Senate, formally responsible for *Organstreitverfahren*. One may conjecture that despite its "customary" character, the judges framed it through such procedural categories, whereby the decision on the chair befell Rudolf Katz and not Hermann Höpker-Aschoff. In his eulogy for Katz, part of a mourning ceremony held at the court after the vice-president's demise, Leibholz reminded his audience that the demised vice-president

knew [...] that in contrast to the Weimar Constitution, Bonn's Basic Law bears a special imprint, as here for the first time in German constitutional history a genuine court is called to partake into the formation of the will and integration of the State through its legal decisions. During the years when these discernments were not yet a secured common good, Rudolf Katz was a companion and comrade, who was never weary of always again ascertaining with his personality that errors and prejudice, wherever they appeared, were rectified and caring therewith that the Constitution was not harmed, that the status bestowed to the Federal Constitutional Court after the Basic Law was respected.<sup>196</sup>

<sup>191</sup> See Leibholz, *Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit*, p. 271.

<sup>192</sup> Sabine Leibholz, Gerhard Leibholz and Dietrich Bonhoeffer often discussed and exchanged letters over the right of resistance (Bonhoeffer refers to it as their "old topic of discussion"). See, for instance, Bonhoeffer, *Brief 182. An Sabine und Gerhard Leibholz 7.3.1940*, pp. 296-300.

<sup>193</sup> Gusy, *Vergangenheitsrechtsprechung*, pp. 411-418.

<sup>194</sup> Leibholz, *Bericht des Berichtstatters des Bundesverfassungsgerichts vom 21. März 1952*, p. 125.

<sup>195</sup> 1 Corinthinas 13, 1 in Luther's translation. "We see now through a mirror in an obscure word, but then from countenance to countenance. Now I recognize partially; but then I will recognize, just as I have been recognized."

<sup>196</sup> Bundesarchiv, B/N1334, *Trauerfeier des Bundesverfassungsgerichts am 30. September 1961*.

The very practice of performing eulogies after each member's passing stands as a rich source for capturing the reoccupations endorsed and enforced by way of fantasy and faith, whereby the modulation of the identity of constitutional adjudication came to be outlined. By reasons of space, I earmark a comprehensive analysis thereof for another opportunity. Immediately, Leibholz's words offer an interesting recollection of how the *Statusfrage* unfolded. Like Leibholz, Katz was also exiled due to his Jewish descent. Unlike Leibholz, Katz was filiated to the SPD. The confrontation between Thomas Dehler and Adolf Arndt, followed by Dehler's miscalculation in delaying a response to Höpker-Aschoff's milder demands, offered a cue to push the court into the direction championed by the social-democrats: more than a court, a constitutional organ. Importantly, Leibholz also singled out in his oration some of the rhetorical means deployed thereto, namely, the contrast Weimar/Bonn, "personality" and the commingle between constitution and constitutional court. Geiger certainly informed Dehler of these developments, most probably over dinner.<sup>197</sup> Consequently, on 9 April 1952 Dehler briefed Adenauer that the judges "will come forth next with the claim that they are completely sovereign in terms of administration and budget, not belonging to a ministry's area of operations."<sup>198</sup> Some days later, Dehler's letter was followed by an official communication along with a memorandum on "The legal position of the Federal Constitutional Court regarding administrative and budgetary matters."

While scholarship has paid lip service to this memorandum,<sup>199</sup> and even less to its argumentation, both deserve attention if only for the fact that they repeat almost verbatim the core of Geiger's response to Leibholz's report. In Geiger's one reads that while "the BVerfG does not belong as a constitutional organ to the area of operation of any ministry," just as "it is not subjected as a court to any other ministry," there would be an important difference as regards judicial administration. "Every administration, including judicial administration, ends according to the GG – as long as no explicit command determines otherwise – in a minister responsible before parliament."<sup>200</sup> In Dehler's words, "the Federal Constitutional Court has to discharge along its adjudicative activities, also administrative duties, for which, as established by the Basic Law, according to the principle of parliamentary democracy, a departmental minister must bear the political responsibility." In the memorandum's parlance, budget, decisions on matters of salary and pension and others must be submitted to "the state law principles of administration, especially the principle of parliamentary democracy, whereby any administrative activity of the State must end in [the hands of] a politically responsible minister."<sup>201</sup> As mentioned above, underlying the envisioning of this principle is the German imperial practice of "ministerial responsibility." As Carl Schmitt among others perspicuously underscored, in the

---

<sup>197</sup> For an account of dining as the form of communication through which Dehler and Geiger translated respectively political and legal communications, see Will, *Ephorale Verfassung*.

<sup>198</sup> NL Dehler, *Dehler an Adenauer v. 09.04.1954*, ADL, n1-2902 (copy) *apud* Will, *Ephorale Verfassung*, p. 316.

<sup>199</sup> Bundesarchiv, B136/4436, *Vermerk*. None of the literature referred to on footnote 42 discusses the memorandum. Remarkably, Oliver Lembcke frames the Status-Denkschrift as a spontaneous act of self-empowerment. While it certainly is an act of self-empowerment, in light of the memorandum and Dehler's parallel movements, "spontaneous" sounds a bit off the mark. See Lembcke, *Hüter der Verfassung*, pp. 91ff.

<sup>200</sup> Geiger, *Ergänzende Bemerkungen zum Bericht des Berichterstatters zur Stellung des Bundesverfassungsgericht*.

<sup>201</sup> Bundesarchiv, B136/4436, *Der Bundesminister der Justiz an den Staatssekretär des Bundeskanzleramts, 9 April 1952*; Bundesarchiv, B136/4436, *Vermerk*.

framework of the “constitutional monarchy,” the responsibility before parliament bore by the emperor’s ministers, especially the chancellor, rather than limiting the sovereign’s powers vis-à-vis parliament, understood as a “mirror of society,” the institute worked instead to protect “the unity of state power” (instanced in the monarch) from the “disruptiveness of society.”<sup>202</sup> Yet, considering that after the court’s move Dehler granted however late Höpker-Aschoff’s earlier request, confirming constitutional judges were not subjected to the minister’s disciplinary power, how could he deploy his overseeing authority to meticulously watch over the court’s rulings? By denying its members the means for maintaining their presence in and engagement with public opinion. Months later, as Hermann Höpker-Aschoff attempted to draw a middle ground between Leibholz’s and Geiger’s approaches, the court’s president touched upon this neuralgic point.

Höpker-Aschoff diminished Leibholz’s argumentation to the stature of “desires” and “suggestions.” Remarkably, the president sensed the theologically embedded tropology Leibholz deployed in the Status-Denkschrift. Höpker-Aschoff attempted to undermine it by assaulting the trope’s immanent rationality from the standpoint of his strict Protestantism, whereby the president inaugurated what became a recurrent trope of German constitutional law, namely, of negatively comparing the court to the Catholic Church. As the saying goes, *Karlsruhe locuta, causa finita*. In Höpker-Aschoff’s version, Leibholz’s argumentation were to hold water if the court had been designed following the example of the “Roman Curia, where the pope names the cardinals, and the cardinals choose the pope.” However, “[t]he judges of the Federal Constitutional Court are today chosen through the legislative and nominated by the Federal president.” Yet, Höpker-Aschoff also diverged from Geiger on the fundamental point about ministerial accountability, insisting on the necessity of equating the court to a “federal organ” in administrative and budgetary terms for the sake of its “reputation.” The court’s reputation, the president reasoned, pivoted on the “personality’s worth” of its judges and the “wisdom” of its decisions. Everything comes together under the rubrics of representation allowances [*Aufwandsentschädigungen*]. As Höpker-Aschoff framed it, “the judges have been taking part in multiple conferences and meetings and these participations serve the reputation of the Federal Constitutional Court,” notwithstanding the fact that “in many cases” traveling to attend “these meetings and events cannot be acknowledged even through a generous interpretation as official journeys.”<sup>203</sup> In sum, while Geiger had private dinner with Dehler in Karlsruhe, causally informing the latter about the court’s affairs, and for that he was honored as a model of judicial decorum,<sup>204</sup> Leibholz spoke with Adenauer in “private” following the reception of “the Society for International Law” in Bonn. Further, as the *Privatgespräch des Kanzlers mit einem Bundesverfassungsrichter* was announced in the *Bundesländerdienst* and briefly commented upon, the magazine reported on how Adenauer had probed Leibholz on the constitutionality of the Treaty for establishing the European Defense Community. Leibholz, in turn, answered in the tone of the court’s first ruling and its president’s inauguration speech, namely, as the last who became the first in more ways than one: the constitutional court acted so that government could “reach its

---

<sup>202</sup> Schmitt, *Hüter der Verfassung*. See also Schönberger, *Das Parlament im Anstaltsstaat*.

<sup>203</sup> Bundesarchiv, B136/4436, *Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, Karlsruhe 13 Oktober 1952*, p. 9. Later published as Höpker-Aschoff, *Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Oktober 1952*.

<sup>204</sup> See Der Spiegel, „Dat ham wir uns so nicht vorjestellt.“

goal," to wit, not signing and ratifying the treaty but rather "establishing constitutional-legal clarity."<sup>205</sup>

### *3. Constitutional showdown: the scandal apropos of the Treaty establishing the European Defense Community and Höpker-Aschoff's radio speech*

To Dehler's dismay, then, despite his endeavor to keep the court away from the stage of public opinion and newspapers' headlines, both the press and opposition continued to knock at the court's doors, filling the latter's docket and hearing room up to their material limits. Dehler had not realized the reoccupation that was in motion, nor the rhetorical deployments underpinning it. Following a suggestion by legal theorist Karl Heinz-Ladeur,<sup>206</sup> who relied on the work of historian Martin Kohlrausch, the Federal Constitutional Court reoccupied the position of the emperor, as imprinted in the last decades of the Kaiserreich. As Kohlrausch carefully explored, addressing the novel space of communication brought by the "revolution of the media landscape," – as technological developments prompted the increase of newspapers, just as it shortened their daily production, almost approaching the simultaneity of radio's audiotape, along the concomitant transformation of their scope, whereby commenting and critique appear side by side with reporting and informing – and in the wake of the mythologization of Otto von Bismarck as an example, the imperial figure became almost a mirror to the rearranged public of capable readers and debaters, propelling monarchy's "embourgeoisement."<sup>207</sup> The style of government pursued by Wilhelm II made of his speeches and performances – conceived and conducted as "awkward and substantially diffuse attempts at political 'agenda-setting'" – "catalysators and points of crystallization for public confrontations."<sup>208</sup> Paramount in this regard was the scheme of the scandal. Scandals, Kohlrausch argued, worked as "a surrogate for participation" in face of the restricted possibilities for influencing political decision-making. Further, as a scheme, scandal came to fulfill, paradoxically as it may sound, a "stabilizing function" and the "democratization" of the monarchical figure. The scandal operated abridging political crises, reducing or even obviating their structural features in favor of characters and personalities, whereby hope on a desirable outcome and on the monarchy could be established anew. Accordingly, each scandal brought "emperor" and "people" closer as ever.

Importantly, the trial in court, due to its ritualistic and serial parsing of time, was perfectly suited to the kinds and ways outlining the monarchical scandal as a crucial communicative means in the Kaiserreich. Such medial affinity obviously contributed to the reoccupation's enforcement. When one considers the semantic patterns addressing the constellation between the emperor, his personality, scandals and the people, its Christian Lutheran undertones evince further layers underpinning the force of Leibholz and others' enterprise of conceiving the court's rhetorical ensemble as a *sanctorum communio*. Such formulas equally provide insight on the metamorphosis of the imperial office and its corresponding functions, a process of structural change that made not only Von Bismarck's mythologization possible, but it also made way for Paul von Hindenburg to seize and exercise it whether as Field Marshall or as president. Their proximity to the

---

<sup>205</sup> Bundesarchiv, *B/N1334, Bundesländerdienst*, v. 4, n. 29/30, p. 7.

<sup>206</sup> Ladeur, *Mythos als Verfassung*, p. 179ff.

<sup>207</sup> Kohlrausch, *Der Monarch im Skandal*, pp. 48–53.

<sup>208</sup> Kohlrausch, *Der Monarch im Skandal*, p. 79.

rhetorical deployments pursued, for instance, by Höpker-Aschoff in his inauguration speech and Leibholz in the *Status-Denkschrift*, bespeak to how these patterns came to embed the position, as a mortgage one could simply not ignore.

Among his many efforts to stand up to Bismarck's myth, Wilhelm II entertained fashioning himself as "the first servant of the State." As the emperor faced the pressure of public opinion, he often underscored – being duly reported and commented upon by the press – how first and foremost he was a Christian, torn between his two natures, sinful and godly, who prayed before God in search of guidance to fulfil his calling, giving to the ancient doctrine of *Gottesgnadentum* a modernizing twist of personal and even intimate election.<sup>209</sup> As mentioned above, Christoph Schönberger has highlighted the curious fact that the court's existence is always at play, as each ruling is discussed, praised or assaulted as if the world depended on it. For the author, one could possibly trace this feature to the court's "double nature," namely, of being both a judicial body and a "constitutional organ," consisting of "the state-legal equivalent to the Protestant 'simul iustus et peccator,' the founding principle of man as both sinful and justified before God."<sup>210</sup> While Schönberg is perspicuous in sensing the religious colours embedding the connection between the court's rulings and public opinion, his political-theological interpretation thereof misses the target. The "state-legal equivalent of the Protestant 'simul iustus et peccator'" is rather the emperor refashioned as the nation's leader,<sup>211</sup> including therein the conceptualization of the imperial office as comprehending the guardianship of the Constitution. This assemblage of structures and semantics shaped the battlefield before public opinion in a way that criticizing and even attempting to profit from the court's centrality in the media for denouncing its collusion in matters of political opportunity would, ultimately, promote to the scandal's "stabilizing factor" and the court's semblance of democratization. Before such circumstances, one can only win against the other side by replacing it, but not by denouncing or condemning it. This was Thomas Dehler's mistake.

As beforementioned, in parallel to the SRP-Verbot and the *Statusstreit*, Adenauer's government had the main course of action subtending its external policy challenged by the SPD before the First Senate. After the action was not rejected from the outset as expected by Dehler and others, government conceived a political manoeuvre to hinder a decision from the "red senate." Relying on the later abrogated competence of the court for issuing advisory opinions on request from the Bundestag, the Bundesrat, government and the Federal president regarding "determinate constitutional-legal questions," Adenauer pressed Theodor Heuss to submit such an inquiry to the plenum of the court. This strategy was well-received by the court's president, as this could give the court as a whole the chance to decide about one of the flagbearers of Adenauer's policy. On those political grounds, the First Senate dismissed the SPD's action as inadmissible due to the legal-procedural reasoning that the action's subject was yet to become a "norm" that could be duly "reviewed" in a "Normenkontrollverfahren." Nonetheless, as notice reached the chancellor's cabinet that they faced prospects of losing in the plenum as well, on Dehler's idea, Adenauer mobilized his coalition to initiate a "Organstreit" before the Second Senate against the SPD-fraction regarding the interpretation of the basic law. The coalition

---

<sup>209</sup> See Sieg, *Wilhelm II.*

<sup>210</sup> Schönberger, *Anmerkungen zu Karlsruhe*, pp. 50-51.

<sup>211</sup> On the relationship of the figures of emperor (Kaiser) and leader (Führer), see Kohlrausch, *Der Monarch im Skandal*, p. 431ff.



submitted the action on 6 December 1952. Government's efforts of rigging the court's procedure, openly submitting it to the winds of political opportunity prompted an intensive discussion, outside and inside the court's walls. Outside, the press reported and commented on each development. Outside and inside the court, state law professors wrote and presented an array of conflicting advisory opinions on the issue, some of whom were invited to explain their positions before the judges. Rudolf Smend pictured the affair as an *unglückselige Gutachterschlacht* [a calamitous slaughter of advisory opinions], whereby the reputation of constitutional scholarship as a craft of clarity and unambiguity was severely damaged, further contributing to the court's "monopoly over constitutional signification."<sup>212</sup> Inside, the judges themselves were extremely critical of Adenauer's strategy of drawing to the fore and exploiting the judges' political inclinations. Accordingly, the court's plenum answered on 8. December 1952.

The court decided that its advisory opinions would be binding for the court's two senates. In response – something addressed by the ruling's published version –, two days later, pressed once more by Adenauer's government, Theodor Heuss withdrew his request. After recapitulating the course of events, the decision announces the beginning of its reasoning with the strong statement: "The institution of the Federal Constitutional Court and the scope of constitutional adjudication, how they were conceived by the basic law, have no paragon." As it continues, discussing the inherent limitations of its procedural rules, the court identifies its "division in two senates with a statutory established but by no means doubt-free distribution of competences," adding to that the plenum's attribution of issuing advisory opinions. In a sense, with such statements, the court submits the conception championed by Adenauer's government of constitutional adjudication, especially Thomas Dehler and Willi Geiger, to critique, as a means for leveraging the court's innovations on this regard. Indeed, after illustrating this fault design with how different political actors attempted to exploit it, the ruling strikes as follows: "should the Court wish to not lose its authority in the play of competences, it must establish fundamental procedural rules regarding the relationship between the advisory opinion procedure and the judgment procedure and between the plenum's advisory opinion and the judgment issued by a senate."<sup>213</sup> Accordingly, despite the fact even an advisory opinion issued by a constitutional court does not have a binding character, for the opinion to fulfil its "function of pacification," its "authority and meaning" must be observed by the other constitutional organs, especially the court's very two senates.

Interestingly, in this regard the ruling quotes the words of Walter Strauß, who represented government during the hearings before the first senate: "the Court reckons with the State Secretary of the Federal Ministry of Justice 'that any advisory opinion of the Federal Constitutional Court is of such an authority and meaning that no legislative organ or the federal government could be responsible for exercising its right of initiative in ways that entailed standing against an advisory opinion of the Federal Constitutional Court.'" Truly, Strauß went further, stating that irrespective of whether it is a binding judicial decision or an advisory opinion, "every constitutional organ or otherwise of the federation is not in the condition to behave regarding a constitutional question otherwise than what

---

<sup>212</sup> Günther, *Denken vom Staat her*, pp. 101-105, see also Lange, *Der Dehler-Faktor*.

<sup>213</sup> Federal Republic Of Germany, *Bundesverfassungsgericht. Beschluß des Plenums vom 8. Dezember 1952*, pp. 84-86.

was decided by the Federal Constitutional Court.”<sup>214</sup> Both statements were made during the second hearing session, held before the First Senate on 18 July 1952, as Strauß and Arndt faced each other, clashing not only their different interpretations of the Basic Law, but their equally diverging remembrances of constitution-making. Perusing the hearing’s transcripts, one notices that Strauß was impelled to take a stance on such issue by the president’s inquiry. Whether Strauß could already foresee or not the course of action the court would take is difficult to discern. Nevertheless, considering Thomas Dehler’s reactions in the aftermath of the decision from 8 December 1952, this further confirms how apart the visions on constitutional adjudication were between the minister and his state secretary.

Before a press conference, Dehler called the decision a “nullity,” a mere consequence of the court’s failed construction, now benefiting the man behind it, to wit, Adolf Arndt. In fact, both Adenauer and Dehler declared their willingness to change the court’s statute, as a response to its erroneous ruling. As their statements reached the newspapers, the headlines spoke of a “constitutional crisis,” a “state crisis,” and of a “conflict between Bonn and Karlsruhe.” To the many admonitions suggesting he should step back, Dehler answered on 11 December through a telegram that quickly made its way to the press as well: “You misunderstand the circumstances completely. The Federal Constitutional Court has deviated in a convulsing way from the way of the law and had therewith created a serious crisis.”<sup>215</sup> While Adenauer quickly sensed his minister was crossing some lines – some of which were set at the court’s inauguration –, distancing himself therefrom, Dehler pushed further. As his actions were condemned in the press, opposition seized the momentum. The SPD proposed before parliament a motion due to the minister’s pronouncements regarding the court. In the transcripts of the proceedings of the Federal Assembly when the matter was debated, namely, on 4 and 5 March 1953 one finds a collection of Dehler’s attacks. Framed as “demagogical” and a threat to democracy, Dehler’s onslaught on the court’s reputation backfired. Referring to the telegram quoted above, the SPD petitioner adduced to Dehler’s pretensions of constitutional guardianship: “With this telegram the man who wants in his office to be the highest upholder of the law in Germany accused the highest court, which must watch over the integrity of constitutional life, from breach of law.”<sup>216</sup> In his reply, Dehler repeated and defended his attacks, taking distance from the court’s statute while framing the conflict as a collision of two opinions, one that made the court the lord of the Constitution and the other that reckoned its place as the guardian of the Constitution. While some constitutional judges shared the first position, Dehler defended the second rightful one. He then took this as his cue to renew his criticism of the decision of 8 December 1952, adding further comments on the SRP-Verbot and the court’s first decision. Nonetheless, as one remembers Dehler’s wish of dressing his ministerial office as the guardian of the Constitution, acknowledging the robes befell to someone else is tantamount to recognizing defeat – even though Dehler did so as a sore loser.

In response to Dehler’s speech before the Bundestag, Hermann Höpker-Aschoff went to the radio. He later distributed a transcript of his speech to all his peers, but also

---

<sup>214</sup> Federal Republic Of Germany, *Bundesverfassungsgericht. Beschluß des Plenums vom 8 Dezember 1952*, p. 88. See also Institut Für Staatslehre Und Politik E. V. In Mainz (ed.), *Der Kampf um den Wehrbeitrag*.

<sup>215</sup> Bundesarchiv, *Stenographische Berichte, Bundestag*.

<sup>216</sup> Bundesarchiv, *Stenographische Berichte, Bundestag*.

to all federal ministers and the presidents of the Bundestag and the Bundesrat. Höpker-Aschoff began his speech reminding his listeners of Dehler's attacks and how government distanced itself from its minister of justice. Consequently, as Dehler entered the parliament session on 4 March 1953, the president expected from Dehler, with whom he was connected through a "years-long friendship," an apology for his attacks on the reputation of the Federal Constitutional Court. "The opposite was the case." Yet, Höpker-Aschoff explains he came into public not to begin a struggle against Dehler, nor to defend the court's rulings – for the president, the decisions speak for themselves –, but to protect "the independency of justice" and "the idea of the Rechtsstaat." In his performance, Höpker-Aschoff refers his listeners to his inauguration speech, repeating verbatim the metaphor on the lordship and servitude of the law. As he now frames it, "in the accusation that the Federal Constitutional Court raise itself to legislator one significant problem of constitutional adjudication is concealed. I addressed this problem on the occasion of the inauguration of the Federal Constitutional Court on 28 September 1951." "These words," he underscored, "did not remain theory, the court was oriented in its decisions by them." Evinced this point through excerpts from two judicial decisions and the approving evaluation of a newspaper, this constitutes only one side of Höpker-Aschoff's speech. Concomitantly, Höpker-Aschoff deftly mobilizes a figure that was certainly dear to Dehler's endeavour of overseeing the court's decisions, namely Friedrich der Große (1712-1786). After resuming the affair, the very first quotation of the speech comes from Friedrich der Große's *Political Testament*, precisely from the chapter dedicated to adjudication. In the aftermath of the struggle for the plausibility of constitutional adjudication, Höpker-Aschoff could now mirror his actions on Friedrich's words. After stating his purpose of defending judicial independence and the idea of the Rechtsstaat, the president asks his audience: "What is it all about?" Answer: "From the testament of the great king of Prussia these words of his are known: 'I have decided never to disturb the course of the process. In the courthouses the laws must speak, and the sovereign must silence.' What this means? That government must respect the courts' decisions even when they do not correspond to government's legal perspective." <sup>217</sup>

## Concluding remarks

---

In his recent book *Against Constitutionalism*, Martin Loughlin dedicates a full chapter to a confrontation with what he dubs as "integration through interpretation." In so proceeding Loughlin has as his main example none other than the early judicature of the Bundesverfassungsgericht. Loughlin's distress leads to a normative argument against what lies at the core of this piece. In his words, "we should not look to the Constitution for our collective ideals of justice."<sup>218</sup> The Constitution should not stand for the "soul of the nation." That may well be, but the most interesting from a multi-disciplinary, knowledge-centered standpoint<sup>219</sup> is not the ethical question of whether we should do it or not, but

---

<sup>217</sup> Bundesarchiv, B/237/1025701, Hermann Höpker-Aschoff, *Rundfunkrede vom 14 März 1953*.

<sup>218</sup> Loughlin, *Against Constitutionalism*, p. 143.

<sup>219</sup> Auer, *Zum Erkenntnisziel der Rechtstheorie*, p. 51 ("Legal Science is precisely then a relevant science if it has revealed something relevant about our society. Obviously, that can be already the case with a 'pure' dogmatic proposition. The knowledge-goal of a theoretically ambitious legal

how “we” came to do it, and what is the place of constitutional adjudication in this conundrum.

The preceding pages explored how religious references, metaphors and images were deployed by actors engaged in establishing constitutional adjudication in post-war Germany. I equally addressed the conditions determining the possibility and even the necessity of such instrumentalizations. Why would there be a need for such religious resources in the first place? Because communication must fascinate. It must draw the attention of individual consciences and shape the behavior of bodies, organizing and distributing them in distinct social roles, therefore including (and excluding) individuals in social communication. Now, such drawing and shaping, the bulk of fascination, has much to do with religion. To borrow a line from Paul Valéry apropos of this quandary, one Blumenberg considered as particularly incisive, “[a] religion conveys to men words, actions, gestures, ‘thoughts’ for cases before which they don’t know what to say, what to do, what to imagine.”<sup>220</sup> Even when religion is displaced, its materials may still retain some of its force. In such circumstances, one may speak religious resources are deployed for the sake of communications of other social domains by dint of their “consecration and familiarity.”<sup>221</sup> In other words, these materials still attract and hold the gaze of individuals.

Thus, if and when “constitutionalism” reoccupies the position of religion, I believe it is fair to speak that its history pivots on a chain of catachresis. Indeed, catachresis, as the more or less deliberate deviating use of a word or expression, is perhaps the rhetorical figure that best embodies the antinomy between the need for history and the experience of history. The heart of this antinomy is, precisely, the phenomena of reoccupations. To borrow one of Hans Blumenberg’s most perspicuous dicta, what was once meant metaphorically can be understood literally, such historical misunderstandings being productive in their own way.<sup>222</sup> Regarding constitutional adjudication, these productive historical misunderstandings take place – whether simultaneously, subsequently, or even retroactively, as past registers are dressed with new clothes – in the discursive field of constitutional hermeneutics and the medial constellation of constitutional ceremony. In any case, as constitutional adjudication manages to fascinate, it also becomes popular.

By focusing on the structural and semantic aspects of the court’s popularity, to wit, its rhetorical ensemble, not only the sources for addressing the “subcutaneous influences of ecclesiastical traditions” come to the fore, but one also manages to probe, for instance, Günter Frankenberg’s claim that “[i]n the domain of political legitimacy, religion has been superseded by constitutionalism.”<sup>223</sup> Accordingly, as unfolded hitherto, the focus on rhetorical ensembles and reoccupation allows us to account for the availability of religious elements for the sake of arranging a religiously embedded tropology and its rhetorical force in a methodologically controllable way. Neither the availability of these elements nor their rhetorical force is considered as a matter of course, demanding the localization of those actors engaged with imagining constitutional adjudication in confessionally marked networks, answering to a religiously impregnated public. In a sense, this fleshes out one of Blumenberg’s sharpest insights: “historical effects” often projected into a chain of

---

science must be broadly conceived. In the position defended here, it comprehends the claim of a multidisciplinary theory of society, observed through the medium of law.”)

<sup>220</sup> Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 729.

<sup>221</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 88.

<sup>222</sup> Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 99.

<sup>223</sup> Frankenberg, *Magic and Deceit*, p. 162.

actions and occurrences are often the last steps of the consequences of their presuppositions. In other words, "pre-history" conditions the "effectual history" pertaining to any subject matter.<sup>224</sup> Writing the "effectual history" of constitutional adjudication in Germany, as has been recently beseeched by Dieter Grimm in *Die Historiker und die Verfassung*, demands, more than simply following how newspapers framed "landmark rulings," reintroducing constitutionalism to its peers, confessionalization and nationalism. Connecting pre-history and effectual history, however, is something that requests multi-disciplinarity and theory.

---

<sup>224</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, p. 506.

This article profited from conversations with friends and scholars whose insight, knowledge and patience greatly contributed to improve its argument. I am thankful to Carolina Moulin, Artur Barreto, João Mendes, Bruno Lima, Gilberto Pedrosa, Gustavo Zatelli, Ari Solon, Fabian Steinhauer, Lucas Amato, Urs Stäheli, Pierre Legrand, Kaius Tuori, Mary Haddad, Friedrich Weber-Steinhaus, Gwinyai Machona, Tsung-Chun Chen, Shivangi Gangwar, Frederico Oliveira, João Bachur, Vinícius Nagutti, Rosaly Stange, Fernanda Nunes, André Hachem and Cytia Machado. Parcels of this piece were presented at the Max Planck Summer Academy for Legal History (June 2022), the Research Seminar of the Centre of Excellence Law, Identity and the European Narratives of the University of Helsinki (November, 2022), for the inner group of the Chair of Public Law of the University Humboldt zu Berlin (December 2022) and at the BACL Doctoral Workshop in Warwick University (May 2023). Due to such opportunities, I thank all those who attended these presentations and engaged with my work respectively in the names of Stefanie Rüther, Kaius Tuori, Philip Dann and Daniel Matthews. During writing I profited from the library and environment of the Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, which I thank in the name of one its directors, Marietta Auer. Accordingly, this argument relies on findings derived from research on the Bundesarchiv – Koblenz (February, 2023). Many thanks are due to the Bundesarchiv's personnel.

## References

---

- ADERS, Thomas. *Die Utopie vom Staat über den parteien*: Biographische Annäherungen an Hermann Höpker-Aschoff (1883-1954). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994. 302.
- ALBRECHT, Christian; ANSELM, Reiner (eds.). *Aus Verantwortung: Der Protestantismus in den Arenen des Politischen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- ALDER, Ken. Introduction. *Isis*, v. 98, n. 1, pp. 80-142, 2007.
- ALTER, Karen. *The European Court's Political Power: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 77
- AUER, Marietta. *Zum Erkenntnisziel der Rechtstheorie*: Philosophische Grundlagen multidisziplinärer Rechtswissenschaft. Baden-Baden: Nomos, 2018.
- AUGSBERG, Ino. *Die Lesbarkeit des Rechts*. Weilerswist: Velbrück, 2020.
- BADURA, Peter. *Verfassung, Staat und Gesellschaft in der Sicht des Bundesverfassungsgerichts in Bundesverfassungsgericht und Grundgesetz*: Festgabe aus Anlass des 25-jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976. v. 2.
- BAUR, Tobias. *Das ungeliebte Erbe*: ein Vergleich der zivilen und militärischen Rezeption des 20. Juli 1944 im Westdeutschland der Nachkriegszeit. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2007.
- BENDA, Ernst. Gerhard Leibholz als Bundesverfassungsrichter in Christoph Link (ed.) *Gleichheitssatz im modernen Verfassungsstaat*. Baden-Baden: Nomos, 1982.
- BERTHOLD, Lutz. *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.
- BILLING, Werner. *Das Problem der Richterwahl zum Bundesverfassungsgericht*. Berlin: Duncker und Humblot, 1969.
- BLASCHKE, Olaf. Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?. *Geschichte und Gesellschaft*, v. 26, pp. 38-75, 2000.
- BLUMENBERG, Hans. Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: BLUMENBERG, Hans. *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam, 2020.
- BLUMENBERG, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021. 290.
- BLUMENBERG, Hans. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2020.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021.

BLUMENBERG, Hans. *Die ontologische Distanz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2022.

BLUMENBERG, Hans. Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie. *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, v. 48, n. 2, pp. 121-146, 1968-1969.

BLUMENBERG, Hans. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos in Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption, Poetik und Hermeneutik*: v. IV. Ed. Manfred Fuhrmann. Munich: Wilhelm Fink, 1971.

BOMHOFF, Jacco. Getting Legal Reason to Speak for Itself: The Legal Form of the Gutachten and Its Affordances. *Law & Literature*, pp. 1-27, oct. 2023.

BONHOEFFER, Dietrich. Brief 182. An Sabine und Gerhard Leibholz 7.3.1940. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*. Munich: Ch. Kaiser, 1992. (Werke, v. 15)

BONHOEFFER, Dietrich. Christus, die Wirklichkeit und das Gute: Christus, Kirche und Welt. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Ethik*. Munich: Ch. Kaiser, 1992. (Werkausgabe, v. 6)

BONHOEFFER, Dietrich. Die Geschichte und das Gute: Erste Fassung. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Ethik*. Munich: Ch. Kaiser, 1992. (Werkausgabe, v. 6)

BONHOEFFER, Dietrich. *Sanctorum Communio*. Munich: Ch. Kaiser, 2005. (Werkausgabe v. 1)

BOULANGER, Christian. Hüten, richten gründen: Rollen der Verfassungsgerichte in der Demokratisierung Deutschlands und Ungarns. 2013. 395f. Dissertation. Freie Universität Berlin, Berlin, 2013.

BOULANGER, Christian. Rollen und Funktionen der Verfassungsgerichtsbarkeit: eine theoretische Annäherung. In: BOULANGER, Christian *et al.* (eds.). *Die Politik des Verfassungsrechts*. Baden-Baden: Nomos, 2013. v. 3.

BUNDESARCHIV. B/134/21719.

BUNDESARCHIV. B/N1334, Süddeutscher Rundfunk, Studio Karlsruhe, Sendung am 4. Mai 1969, Verfassungskontrolle – Hilfe oder Hindernis für den Gesetzgeber. Eine Sendung über das Bundesverfassungsgericht von Erhard Becker (Abschrift des Sende-Bands).

BUNDESARCHIV. B136, 4436, Konrad Adenauer an Walter Strauß, 4 Jun. 1951.

BUNDESARCHIV. B136, 4436, Walter Strauß to Konrad Adenauer, 6 Jun. 1951.

BUNDESARCHIV. B136/4436, "Vermerk: Rechtsstellung des Bundesverfassungsgerichts in verwaltungs- und haushaltsmässiger Hinsicht" v. 31. Mär. 1952.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Der Bundesminister der Justiz an den Herrn Staatssekretär im Bundeskanzleramt, 25 Juni 1951.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Deutsche Zeitung, In der Hand der Verfassungsrichter: Spekulationen über den „roten“ und den „schwarzen“ Senat, 11 Jun. 1952.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Ernst Müller-Meiningen Jr., Der Richter und die Macht.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Hans Baumgarten, Wir haben ein Verfassungsgericht.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Walter Mänkels, Um einen hohen Posten: Höpker-Aschoff, Ruh Nachrichten (28.8.51).

BUNDESARCHIV. B/N1334, Bundesländerdienst, v. 4, n. 29-30, 1953.

BUNDESARCHIV. B/N1334, Trauerfeier des Bundesverfassungsgerichts am 30. Sep. 1961.

BUNDESARCHIV. B136/4436, Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, Karlsruhe 13 Oktober 1952, 9. Later published as Höpker-Aschoff, Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Okt. 1952c.

BUNDESARCHIV. B136/4436. Der Bundesminister der Justiz an den Staatssekretär des Bundeskanzleramts, 9 Apr. 1952a.

BUNDESARCHIV. B136/4436. Vermekert: Betr.: Rechtstellung des Bundesverfassungsgerichts in verwaltungs- und haushaltmässiger Hinsicht, 31 Mär. 1952b.

BUNDESARCHIV. *Stenographische Berichte, Bundestag, 252 Sitz. v. 04.03.1953, 12083 (12098 (A))*.

BÜSCH, Otto. Geschichte und Gestalt den SRP. In: STAMMER, Otto (org.). *Rechtsradikalismus im Nachkriegsdeutschland: Studien über die „Sozialistische Reichspartei“ (SRP)*. Wiesbaden: Springer, 1967.

CANCIK, Pascale et al. (org.). *Konfession im Recht: Auf der Suche nach konfessionell geprägten Denkmustern und Argumentationsstrategien in Recht und Rechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

COLLINGS, Justin. *Democracy's Guardians: A History of the German Federal Constitutional Court, 1951–2001*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CORWIN, Edward. The Worship of the Constitution. *Constitutional Review*, v. 4, n. 3, 1920.

DER SPIEGEL. Dat ham wir uns so nicht vorjestellt. *Der Spiegel*, 12 nov. 1978. Available at: <https://www.spiegel.de/politik/dat-ham-wir-uns-so-nich-vorjestellt-a-93710ca9-0002-0001-0000-000040606997>.

DEUTSCHES WÖRTERBUCH VON JACOB GRIMM UND WILHELM GRIMM [DWB]. *Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*. Version 01/23. Available at: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=H13837>. Access on: 22 jul. 2023.



DIXON, Rosalind; GINSBURG, Tom. Constitutions as political insurance: variants and limits In: DELANEY, Erin F.; DIXON, Rosalind (eds.). *Comparative Judicial Review*. Cheltenham: Edward Elgar, 2018.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 2001.

DÜRIG, Günter. Die Menschauffassung des Grundgesetzes. In: GLAESER, Walter Schmitt; HÄBERLE, Peter (orgs.). *Gesammelte Schriften 1952-1983*. Berlin: Duncker & Humblot, 1984.

EBELING, Gerhard, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, v. 48, n. 2, pp. 172-230, 1951.

FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT. *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, v. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1952.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Beschluß des Plenums vom 8. Dezember 1952, *BVerfGE*, v. 2, n. 79, 1952.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesarchiv, B/237/1025701, Hermann Höpker-Aschoff, Rundfunkrede vom 14 März 1953.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Beschluß des Zweiten Senats vom 9. September 1951, *BVerfGE*, v. 1, n. 1, pp. 1-2, 1951.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Denkschrift des Bundesverfassungsgerichts. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 144-148, 1957.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Gleichberechtigung. *BVerfGE*, 3, 225, 1953.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgericht. Urteil des Ersten Senats vom 23. Oktober 1952, *BVerfGE*, v. 2, n. 1, pp. 53-54.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Bundesverfassungsgerichtsgesetz. 1951.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Landgericht Braunschweig. Urteil. 15 mar. 1952. In: WILL, Ephorale Verfassung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Schreiben des Vizepräsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 29. Oktober 1952. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 156-159, 1957.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Stenographische Berichte, Bundestag, 1. Wahlperiode, 165 Sitz. 27. set. 1951, 6695 (6753 (C)). Available at: <http://dipbt.bundestag.de/doc/btp/01/01165.pdf>. Access on: 22 jul. 2023.

FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. Stenographische Berichte, Bundestag, 252 Sitz. 4 mar. 1953, 12083 (12098 (A)), 1953. Available at: <https://dserver.bundestag.de/btp/01/01252.pdf>. Access on: 22 jul. 2023.

FELZ, Sebastian. Die Historizität der Autorität oder: Des Verfassungsrichters neue Robe. *Jahrbuch junge Rechtsgeschichte*, pp. 109-117, 2011.

- FOLJANTY, Lena. *Recht oder Gesetz: Juristische Identität und Autorität in den Naturrechtsdebatten der Nachkriegszeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- FORLENZA, Rosario. The Politics of the "Abendland": Christian Democracy and the Idea of Europe after the Second World War. *Contemporary European History*, v. 26, n. 2, pp. 261–286, 2017.
- FRANKENBERG, Günter. *Comparative Constitutional Studies: Between Magic and Deceit*. Cheltenham: Edward Elgar, 2018.
- FREI, Norbert. *Vergangenheitspolitik: Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. Munich: Beck, 1996.
- FREUD, Sigmund. Der Moses des Michelangelo. *Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, v. 3, pp. 15–36, 1914. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/30762/30762-h/30762-h.htm>. Access on: 22 jul. 2023.
- FURTH, Peter. Ideologie und Propaganda der SRP. In: STAMMER, Otto (ed.). *Rechtsradikalismus im Nachkriegsdeutschland. Studien über die „Sozialistische Reichspartei“ (SRP)*. Wiesbaden: Springer, 1967.
- GEIGER, Willi. Ergänzende Bemerkungen zum Bericht des Berichterstatters zur Stellung des Bundesverfassungsgericht. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 137–142, 1957.
- GEIGER, Willi. *Gesetz über das Bundesverfassungsgericht: Kommentar*. Berlin: Franz Vahlen, 1952.
- GILCHER-HOLTEY, Ingrid. Integration der Rechts- und Verfassungsgeschichte in die Allgemeingeschichte? Die Perspektive der Historischen Soziologie. *Rechtsgeschichte*, v. 31, pp. 188–190, 2023.
- GRIMM, Dieter. Constitutional History as an Integral Part of General History: The German Case. *Rechtsgeschichte*, v. 31, pp. 18–30, 2023.
- GRIMM, Dieter. Das Bundesverfassungsgericht im Überblick. In: GRIMM, Dieter. *Verfassungsgerichtbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2021.
- GÜNTHER, Frieder. *Denken vom Staat her. Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen 1949–1970*. Munich: Oldenbourg, 2004.
- GUSY, Christoph (ed.). *Weimars lange Schatten – „Weimar“ als Argument nach 1945*. Baden-Baden: Nomos, 2003.
- GUSY, Christoph. Vergangenheitsrechtsprechung: Die Nachwirkungen Weimars in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgericht. In: GUSY, Christoph (ed.). *Weimars lange Schatten – „Weimar“ als Argument nach 1945*. Baden-Baden: Nomos, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- HAVERKAMP, Anselm. The Future of Violence: Machiavelli and Macbeth. In: HAVERKAMP, Anselm. *Shakespearean Genealogies of Power*. New York: Routledge, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907.

HENNIS, Wilhelm. Verfassung und Verfassungswirklichkeit. In: HENNIS, Wilhelm. *Die missverstandene Demokratie*. Freiburg: Herder, 1973.

HESSE, Konrad. *Die normative Kraft der Verfassung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959.

HEUSS, Theodor. Abschied von Hermann Höpker-Aschoff. *Bulletin des Presse- und Informationsdienstes der Bundesregierung*, v. 13, 1945.

HOFFMANN, Dierk. Das Bundesverfassungsgericht im politischen Kräftefeld der frühen Bundesrepublik: die Auseinandersetzung um die Westverträge 1952-1954. *Historisches Jahrbuch*, v. 120, pp. 227-273, 2000.

HOLL, Ute (ed.). *Radiophonic Cultures*. Heidelberg: Kehrer, 2018.

HÖPKER-ASCHOFF, Hermann. Schreiben des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts vom 13. Oktober 1952. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 149-159, 1957.

HULL, Isabel. Persönliches Regimet. In: RÖHL, John (ed.). *Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte*. Munich: Oldenbourg, 1991.

HÜTER, m. In: GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz do Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23. Available at: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=H13837>. Access on: 22 jul. 2023.

INSTITUTS FÜR STAATSLEHRE UND POLITIK E. V. IN MAINZ (ed.). *Der Kampf um den Wehrbeitrag*. v. 1. Munich: Isar, 1952.

JESTAEDT, Matthias et al. (eds.). *Das entgrenzte Gericht: Eine kritische Bilanz nach sechzig Jahren Bundesverfassungsgericht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2019.

JESTAEDT, Matthias. Verfassungsgerichtspositivismus: Die Ohnmacht der Verfassungsgesetzgebers im verfassungsgerichtlichen Jurisdiktionsstaat. In: DEPENHEUR, Otto et al. (eds.). *Nomos und Ethos. Hommage anlässlich des 65. Geburtstages von Josef Isensee*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

KANT, Immanuel. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: VORLÄNDER, Karl (ed.). *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Leipzig: Felix Meiner, 1913.

KAU, Marcel. *United States Supreme Court und Bundesverfassungsgericht: Die Bedeutung des United States Supreme Court für die Errichtung und Fortentwicklung des Bundesverfassungsgericht*. Berlin: Springer, 2007. p. 73.

KELSEN, Hans. *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*. Ed. By Robert Chr. Van Ooyen Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

KIRCHOF, Paul. Die Identität der Verfassung in ihren unabänderlichen Inhalten. In: ISENSEE, Josef; KIRCHOF, Paul (eds.). *Handbuch des Staatsrechts*. Heidelberg: C. H. Müller, 1987.

KITLER, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter*. Trans. Geoffrey Winthrop-Young e Michael Wutz. Stanford: Stanford University Press, 1999.

KNAPPENBERGER-JANS, Silke. *Verlagspolitik und Wissenschaft: Der Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) im frühen 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.

KOHLRAUSCH, Martin. *Der Monarch im Skandal*. Berlin: Akademie, 2005.

KORIOTH, Stephan. Evangelisch-theologische Staatsethik und juristisch Staatslehre in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. In: CANCIK, Pascale et al. (eds.). *Konfession im Recht: Auf der Suche nach konfessionell geprägten Denkmustern und Argumentationsstrategien in Recht und Rechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

KRAJEWSKI, Markus. *Der Diener: Mediengeschichte einer Figur zwischen König und Klient*. Frankfurt am Main: Fischer, 2010. 45f.

LABAND, Paul. *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*. v. 2. Tübingen: Laupp'schen Buchhandlung, 1878. 46f.

LADÉUR, Karl-Heinz. Mythos als Verfassung – Verfassung als Mythos. In: DEPENHEUR, Otto (ed.). *Mythos als Schicksal: Was konstituiert die Verfassung*. Wiesbaden: VS Verlag, 2009.

LANGE, Felix. Der Dehler-Faktor. *Der Staat*, v. 56, pp. 77-105, 2017.

LAUFER, Heinz. *Verfassungsgerichtsbarkeit und politischer Prozeß*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.

LEGRAND, Pierre. *Negative Comparative Law: A Strong Programme for Weak Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

LEIBHOLZ, Gerhard. Bericht des Berichterstatters des Bundesverfassungsgerichts vom 21. März 1952. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, 1957.

LEIBHOLZ, Gerhard. *Das Vermächtnis des 20. Juli 1944*. Vortrag am 20. Juli 1969 im Rathaus in Karlsruhe. Available at: <https://stiftung-20-juli-1944.de/reden/das-vermachtnis-des-20-juli-1944-prof-dr-dr-gerhard-leibholz-20071969>. Access on: 22 jul. 2023.

LEIBHOLZ, Gerhard. *Leibholz im Gespräch: Recht, Philosophie, Politik*. Radiosendung, NDR, played on 17 mar. 1982, 20h-21h30. NDR-Schalarchiv, Archiv-nummer 6908342 000 in Will, Ephorale Verfassung, pp. 367-368.

LEIBHOLZ, Gerhard. Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit. In: LEIBHOLZ, Gerhard. *Die Repräsentation in der Demokratie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1973.

LEININGER, Julia (ed.). *Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen*. Wiesbaden: Springer, 2013.

LEMBCKE, Olivier. *Hüter der Verfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. 105.

LINDAHL, Hans. *Authority and the Globalization of Inclusion and Exclusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LOUGHLIN, Martin. *Against Constitutionalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2022.

LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

LUHMANN, Niklas. Verfassung als evolutionäre Errugenschaft. *Rechtshistorisches Journal*, v. 9, pp. 176–220, 1991.

LUTHER, Martin. Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: JUNG, Martin H. (ed.). *Luther lesen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

LUTHER, Martin. Vorrede zu der Epistel von St. Paulus an die Römer. Available at: <http://www.reformatorischeschriften.de/Vorrede/roemer.html>. Access on: 22 jul. 2023.

MAYER, Otto. *Die juristische Person und ihre Verwertbarkeit im öffentlichen Recht*. Tübingen: Mohr, 1908. (Festgabe Paul Laband, v. 1)

N.N. Eröffnung des Bundesverfassungsgerichts. *Neue Juristische Wochenschrift*, 1951.

NACHLASS W. STRAUSS. Anlage 1 zum Protokoll 9. Sitz. (09.01.1950) Ausschuss für Rechtswesen und Verfassungsrecht, IfZ ED 94, Bd. 155, Bl. 2. *apud* WILL, Ephorale Verfassung. p. 151, note 120.

NAUMANN, Friedrich. Versuch volkverständlicher Grundrechte. In: NAUMANN, Friedrich. *Werke*. v. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964. 573f.

NL DEHLER, Dehler an Adenauer v. 09.04.1954, ADL, n1-2902 (copy) *apud* WILL, Ephorale Verfassung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

NOELLE, Elisabeth; PETER, Erich (eds). *Jahrbuch der Öffentlichen Meinung 1947–1955*. Allensbach: Verlag für Demoskopie, 1956.

PARR, Rolf. "Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust": Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks (1860–1918). Munich: Wilhelm Fink, 1992.

PETZOLD, Joachim. *Die Dolchstoßlegende: Eine Geschichtsfälschung im Dienst des deutschen Imperialismus und Militarismus*. Berlin: Akademia, 1963.

RADIER, Karola. The Leibholz–Schmitt connection's formative influence on Bonhoeffer's 1932–1933 entry into public theology. *Stellenbosch Theological Journal*, v. 4, n. 2, 2018.

RITTER, Gerhard. *Staatskunst und Kriegshandwerk: Das Problem des "Militarismus" in Deutschland*. 4. ed. Munich: Oldenbourg, 1970. v. 1.

SCHMIDT, Kurt Dietrich. *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*: v. 2: Das Jahr 1934. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935.

SCHMITT, Carl. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1931. 33.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 11. ed. Berlin: Duncker und Humblot, 2021.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.

SCHOLDER, Klaus. Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, v. 16, n. 1, 1968.

SCHÖNBERGER, Christoph. Anmerkungen zu Karlsruhe. In: JESTAEDT, Matthias et al. *Das entgrenzte Gericht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

SCHÖNBERGER, Christoph. *Das Parlament im Anstaltsstaat*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

SIEG, Ulrich. Wilhelm II. – ein "leutseliger Charismatiker". In: MÖLLER, Frank (ed.). *Charismatische Führer der deutschen Nation*. München: Oldenbourg, 2004.

SMEND, Rudolf. Das Bundesverfassungsgericht (1962). In: SMEND, Rudolf. *Staatsrechtliche Abhandlungen*. Berlin: Duncker und Humblot, 2010. pp. 583-584.

SOHM, Rudolf. *Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen*. v. 1. Berlin: Duncker und Humblot, 1923.

SOMEK, Alexander. Liberalism and the Reason of Law. *Modern Law Review*, v. 84, n. 2, pp. 394-409, 2021.

SPINDOLA DINIZ, Ricardo. Introdução. In: LINDAHL, Hans. *Autoridade e a globalização da inclusão e exclusão*. Trad. Ricardo Spindola Diniz. São Paulo: Contracorrente, 2023.

SPINDOLA DINIZ, Ricardo. Rational necessities: on the silence of liberal democratic theory in front of the unreasonable other. *Ethics & Politics*, v. XXIII, n. 2, pp. 467-480, 2021.

SPRINGHART, Heike. *Aufbrüche zu neuen Ufern: Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945*. Zürich: Evangelische Verlagsanstalt, 2008.

STÄHELI, Urs. *Spectacular Speculations: Thrills, the Economy, and Popular Discourse*. Trad. Eric Savoth. Stanford: Stanford University Press, 2013.

STEINHAUER, Fabian. *Bildregeln*. Munich: Wilhelm Fink, 2009.

STEINHAUER, Fabian. Das rhetorische Ensemble. *Rechtsgeschichte*, v. 9, pp. 125-137, 2006.

STEINHAUER, Fabian. Die Rückkehr des Bilderstreites ins Recht. In: LERCH, Kent (ed.). *Recht vermitteln: Strukturen, Formen und Medien der Kommunikation im Recht*. Berlin: De Gruyter, 2005.

STEINHAUER, Fabian. Non plus ultra. Zu Formen der Kulturwissenschaft im Recht. *Der Staat*, v. 47, n. 1, p. 63-84, 2008.

STOLLEIS, Michael. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. v. IV. Munich: C. H. Beck, 2014.

STORY, Joseph. *Commentaries on the Constitution of the United States*. v. I. Boston: Charles C. Little, 1851.

STRAUSS, Walter. *Die Oberste Bundesgerichtsbarkeit*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1949.

TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

THOMA, Richard. Rechtsgutachten betr. Die Stellung des Bundesverfassungsgerichts. *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, v. 6, pp. 161-193, 1957.

TRENKNER, S. Aristotle, Rhetoric III, 12, 4. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, v. 182, n. 2, pp. 3-6, 1952-1953.

TRIEPEL, Heinrich. Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit. In: BOGDANDY, Armin von; MEHRING, Reinhard. *Heinrich Triepel: Parteistaat und Staatsgerichtshof*. Baden-Baden: Nomos, 2021. p. 221-250.

UTZ, Friedemann. *Preuße, Protestant, Pragmatiker: Der Staatssekretär Walter Strauß und sein Staat*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

VALÉRY, Paul. *Œuvres II: Cahier B 1910*. Paris: Gallimard, [data]. p. 587.

VAN DER WALT, Johan. *The Concept of Liberal Democratic Law*. New York: Routledge, 2019.

VAN MIERT, Dirk. *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590-1670*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VISMANN, Cornelia. *Akten*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2011.

VISMANN, Cornelia. *Medien der Rechtsprechung*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2011.

VON BISMARCK, Otto. Rede vor dem Preußischen Landtag, 22. April 1863. *apud* KAU, Bedeutung, p. 130, note 424.

VON GNEIST, Rudolf. *Soll der Richter auch über die Frage zu befinden haben, ob ein Gesetz verfassungsmäßig zu Stande gekommen?* Berlin: Julius Springer, 1863.

VON MANGOLDT, Hermann. *Das Bonner Grundgesetz*. Berlin/Frankfurt: Verlag Franz Vahlen, 1953.

VORLÄNDER, Hans (ed.). *Integration durch Verfassung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.

WEBER-STEINHAUS, Friedrich. Conceptuality, Myth, Metaphor: Reading Plato's *Phaedrus* with Blumenberg. In: MAYFIELD, D. S.. *Blumenberg's Rhetoric*. Berlin: De Gruyter, 2023.

WENGST, Udo. *Staatsaufbau und Regierungspraxis 1948-1953*. Düsseldorf: Droste, 1984.

WESEL, Uwe. *Der Gang nach Karlsruhe*. Munich: Karl Blessing Verlag, 2004.

WIEGANDT, Manfred. *Norm und Wirklichkeit. Gerhard Leibholz (1901-1982): Leben, Werk und Richteramt*. Baden-Baden: Nomos, 1995.

WILL, Martin. *Ephorale Verfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

ZIMMERMAN, Erich; JACOBSEN, Hans-Adolf (eds.). *20. Juli 1944*. 4. ed. Bonn: Berto, 1961.

## ABOUT THE AUTOR

### **Ricardo Martins Spindola Diniz**

Since October 2024, Ricardo Diniz has been an Assistant Professor of Philosophy of Law and Civil Procedure at the Federal University of Tocantins - Brazil. He was a researcher at the Max Planck Institute for Legal Theory in Frankfurt am Main, Germany (April 2024 - September 2024). Previously, he was a visiting researcher at the Faculty of Sociology at the University of Hamburg (March 2022 - August 2023) and at the Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory (October 2023 - March 2024). *E-mail:* [ricardo.ms.diniz@gmail.com](mailto:ricardo.ms.diniz@gmail.com).





Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: indigenous contemporary art, decolonial insurgency visualized as an intricate interplay of diverse cultural patterns and fragmented geometric forms radiating complexity and critical dialogue

# LA DIVULGACIÓN DE LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS CONTEMPORÁNEOS EN LA ERA DIGITAL (LOS FORMATOS TEXTUALES Y AUDIOVISUALES): ENTREVISTA AL PROFESOR PAOLO RASPADORI

José Antonio Abreu Colombri  [0000-0002-8698-6493](https://orcid.org/0000-0002-8698-6493)

Universidade de Alcalá, Madrid, Espanha

## Resumen

De forma general, desde hace varias décadas, los contenidos culturales son diseñados con criterios transmediáticos. En el momento actual, con motivo de la multiplicación de canales y formatos digitales, se está produciendo un incremento notable de contenidos (textuales y audiovisuales) relacionados con los estudios históricos contemporáneos. Las nuevas tendencias de divulgación del conocimiento están modificando en gran medida las formas de narrar los hechos del pasado y, a su vez, se ven condicionadas por variables tan complejas como las motivaciones de los agentes productivos, la supervisión del mundo académico, el mecenazgo institucional, et cetera. En definitiva, la entrevista realizada al profesor Paolo Raspadori pretende reflexionar sobre cuestiones clave relacionadas con la rigurosidad de los métodos de documentación, el revisionismo narrativo, la popularidad de los géneros de ficción, la influencia de la ideología dominante y el análisis de los índices de consumo en un mercado cultural cada vez más diversificado, globalizado e interconectado.

## Palabras clave

Estudios históricos, cultura, divulgación, digitalización, medios de comunicación.

## THE DISSEMINATION OF CONTEMPORARY HISTORICAL STUDIES IN THE DIGITAL ERA (TEXTUAL AND AUDIOVISUAL FORMATS): INTERVIEW WITH PAOLO RASPADORI

### Abstract

In general, for several decades, cultural content has been designed using transmedia criteria. At present, due to the multiplication of digital channels and formats, there is a notable increase in content (textual and audiovisual) related to contemporary historical studies. The new trends in the dissemination of knowledge are greatly modifying the ways of narrating the events of the past and, in turn, are conditioned by variables as complex as the motivations of producers, the supervision of the academic world, institutional patronage, et cetera. In short, the interview with Professor Paolo Raspadori aims to reflect on key issues related to the rigor of documentation methods, narrative revisionism, the popularity of fiction genres, the influence of the dominant ideology and the analysis of indices of consumption in an increasingly diversified, globalized and interconnected cultural market.

### Keywords

Historical studies, culture, divulgation, digitalization, mass media.

Como citar: ABREU COLOMBRI, José Antonio. La divulgación de los estudios históricos contemporáneos en la era digital (los formatos textuales y audiovisuales): entrevista al profesor Paolo Raspadori. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53515, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Paolo Raspadori se licenció en Letras por la *Università degli Studi di Perugia* en 1995 y se doctoró en Historia Económica por la *Università degli Studi di Pisa* en 2000, defendiendo una tesis doctoral sobre la mano de obra en las acerías de Terni entre 1900 y 1914. Un año después de defender su tesis, ganó el premio "Duccio Bigazzi" a la mejor investigación sobre la historia de la industria. Es autor de varios artículos en revistas científicas y libros colectivos italianos y extranjeros, pero sus principales publicaciones son: *L'economia umbra e la Grande Guerra*, Foligno 2018 (en colaboración con Renato Covino y Marco Venanzi), *Ospitare, servire, ristorare. Storia dei lavoratori di alberghi e ristoranti in Italia dalla fine dell'Ottocento alla metà del Novecento*, Soveria Mannelli 2014 y *Lavoro e relazioni industriali alla Terni, 1900-1914. Gli uomini dell'acciaio*, Ancona 2001. El profesor Raspadori actualmente enseña Historia Contemporánea en el *Dipartimento di Lettere, Lingue, Letterature e Civiltà Antiche e Moderne* de la *Università degli Studi di Perugia*, ubicado en el espléndido complejo arquitectónico del *Palazzo Manzoni*. También forma parte del comité directivo de la revista "Proposte e ricerche. Revista di storia económica y social".

**Los estudios históricos y la divulgación cultural. En las últimas décadas, con motivo de la Revolución Digital, la divulgación de temáticas históricas ha crecido considerablemente debido a la multiplicación de canales informativos y a un aumento de la oferta de productos culturales. ¿El desarrollo de herramientas digitales supone una transformación importante para la creación y difusión de productos culturales?**

Seguramente sí. Desde principios del siglo XXI hasta hoy, el público no especializado ha podido aprovechar una cantidad considerable de información y conocimientos históricos utilizando nuevas herramientas de difusión cultural como sitios web y plataformas de *podcasts*, pero también canales de televisión digital. La producción de contenidos culturales, y específicamente de divulgación histórica, se ha expandido enormemente y se ha vuelto más accesible y utilizable —en comparación con hace unas décadas— para un elevado número no sólo de estudiantes y apasionados sino también de aquellas personas que simplemente tienen curiosidad sobre los acontecimientos del pasado.

**Los historiadores y los divulgadores históricos. La comunidad académica valora de forma muy diferente la labor de divulgación histórica y sus resultados. ¿Cuáles son las razones por las que el mundo académico suele fracasar a la hora de acercarse al público no especializado en temática histórica? ¿Los periodistas son buenos divulgadores del conocimiento histórico?**

Este es un problema muy antiguo de la cultura italiana en general y del mundo académico en particular. Tradicionalmente, la mayoría de los historiadores nunca han sido particularmente capaces de intentar una buena divulgación histórica entre el público en general, sino que también han mirado con desdén e ironía a todos aquellos que han intentado cumplir esta tarea. El ambiente historiográfico-académico siempre se ha caracterizado por tender hacia el "esnobismo" cultural y la "autorreferencialidad" por regla general, dejando así el campo de la divulgación histórica a periodistas y escritores, quienes se han mostrado superficiales y aproximativos en la enseñanza de los instrumentos conceptuales y metodológicos para el análisis histórico, favoreciendo una narrativa eficaz y centrada en el personalismo de grandes figuras; utilizando la técnica del abocetamiento, *et cetera*. En los últimos años, afortunadamente, se ha revertido la

mencionada tendencia, con la labor de valiosos historiadores académicos, que han producido y producen una excelente difusión entre el público no especializado, a través de la participación en programas de radio y televisión, la creación de *podcasts* temáticos y la experimentación con nuevos formatos (Alessandro Barbero sobre todo, pero también Michela Ponzani, Mimmo Franzinelli y otros tantos). Sin embargo, todavía estamos lejos de los niveles alcanzados en el mundo anglosajón en cuanto a la imbricación entre el mundo académico y la divulgación histórica de calidad.

**El militarismo y la violencia como reclamo divulgativo.** Durante la era preindustrial, la violencia político-militar fue una de las principales herramientas utilizadas para transformar la sociedad y controlar los poderes institucionales. Esos métodos violentos se transformaron durante la Edad Contemporánea, pero no cambiaron sustancialmente. En el plano divulgativo, los dos conflictos mundiales y la Guerra Fría son los que han tenido un mayor desarrollo temático. **¿Por qué la violencia política, el militarismo y los conflictos bélicos han tenido siempre un mayor impacto entre los lectores y las audiencias?**

Por un lado, probablemente, porque los acontecimientos bélicos y la violencia política poseen una fascinación morbosa, que potencia la profunda atracción psicológica de las personas hacia el uso de la fuerza en las relaciones y el derramamiento de sangre. Por otro lado, también probablemente, porque la representación tradicional de los acontecimientos históricos —que en Italia es la política y militar— describe la vida y las hazañas de personajes ilustres y poderosos, esto atrae más la atención y el interés del público en general (pensemos en el éxito de los documentales televisivos sobre la historia de las guerras mundiales, el fascismo y el nazismo) frente los análisis más complejos como las interpretaciones de los procesos económicos, sociales y culturales ocurridos en el pasado reciente en un país.

**El valor de las fuentes orales en la labor de divulgación.** Desde la creación de los primeros departamentos "Oral History" en la década de 1930, los testimonios de vida y la síntesis académica son dos de los principales aportes de la oralidad en los documentos textuales y los archivos audiovisuales. **¿Qué valor tienen las fuentes orales en el proceso de documentación de una investigación histórica? ¿Existe algún lado negativo en este proceso de experimentación metodológica?**

En el transcurso de los últimos 40 años, la historiografía italiana, entre otras, ha acogido cada vez más las fuentes orales en su "caja de herramientas" de trabajo. Gracias a las investigaciones de Alessandro Portelli, Luisa Passerini, Giovanni Contini y otros autores, el uso de testimonios vividos y contados (tanto por representantes de las clases trabajadoras y medias como de las clases dominantes) ha demostrado ser muy provechoso para reconstruir los tejidos culturales y las diversas percepciones subjetivas, que diferentes grupos sociales tienen, o tuvieron, del pasado. Si la fuente oral es tomada en consideración por sus características específicas y no como una confirmación objetiva de ciertos hechos históricos, entonces, su utilidad como "prueba de fuego" será alta, en relación a las diferentes formas en las que las personas interpretaron e interpretan la realidad que les rodea. Por el contrario, si atribuimos a los testimonios de vida las mismas cualidades que a otras fuentes (documentales, estadísticas, periodísticas, *et cetera*), corremos el riesgo de distorsionar su significado y utilizarlos incorrectamente.

La producción audiovisual y la temática histórica. Los procesos de producción, promoción y comercialización del cine documental eran muy complejos antes de la aparición de nuevas herramientas digitales. En este sentido, el género documental está viviendo cuantitativamente una edad dorada en las grandes plataformas digitales gratuitas —como YouTube— y de pago por visión —como Netflix, HBO, Amazon Prime, *et cetera*—. ¿La divulgación histórica a través de formatos audiovisuales ha crecido cualitativamente en las últimas décadas?

Indudablemente, los avances tecnológicos en los sectores de la electrónica y la producción audiovisual, así como una mayor apuesta de periodistas, escritores e incluso académicos en la divulgación histórica, han incrementado tanto la cantidad como la calidad de los formatos de divulgación histórica entre el gran público. Sin embargo, al menos en lo que respecta a Italia, esto se ha traducido también en ocasiones en una menor precisión en la reconstrucción de los acontecimientos del pasado examinados y en la interpretación de los fenómenos históricos. Tal vez, si existiese un sistemático asesoramiento profesional (investigadores y profesores universitarios) para la creación de dichos contenidos, permitiría ofrecer documentales a la opinión pública siempre rigurosos y precisos, además de cautivadores.

Los historiadores suelen afirmar que el proceso productivo de ficción audiovisual (cine y series de televisión) suele ser una fuente de distorsión de la realidad histórica. ¿Por qué los creadores actuales de ficción audiovisual no documentan correctamente sus relatos y ambientaciones de temática histórica? ¿Las producciones de ficción representan la principal fuente de mitos históricos en la actualidad?

En términos filológicos, creo que la tensión/contraposición entre la narrativa de ficción y la narrativa histórica correcta es inevitable. A menudo no es posible transmitir la complejidad y la tragedia de los fenómenos históricos y mantener viva la atención al mismo tiempo, ya que el interés del público tiene un tiempo limitado, especialmente si el público recurre a productos de entretenimiento. Directores, guionistas y productores prefieren, entonces, adaptar, simplificar y modificar el contexto histórico o los personajes de las personalidades históricas que dan vida en las pantallas. Los intereses en juego, en términos de ingresos por las ventas de los productos que deben ser vistos por los espectadores, son demasiado grandes para arriesgarse a aburrirlos. El efecto secundario de todo esto, lamentablemente, es de hecho el arraigo en las mentalidades colectivas de visiones distorsionadas de los asuntos humanos de épocas pasadas.

El revisionismo histórico del siglo XX. Los diferentes enfoques ideológicos del revisionismo histórico están generando una gran confusión entre las audiencias que demandan contenidos especializados. ¿Los medios de comunicación de naturaleza pública deberían crear más contenidos rigurosos de divulgación histórica? ¿Las instituciones académicas deberían destinar más recursos a la participación en proyectos de divulgación?

Sí, repito lo dicho en las dos respuestas anteriores. En mi opinión, los medios de comunicación, especialmente las cadenas de televisión generalistas y las plataformas *online*, deberían estar más atentos a la hora de ofrecer al público productos de divulgación histórica rigurosos y filológicamente correctos; al mismo tiempo, los historiadores académicos deberían estar más disponibles para colaborar con estos medios de

comunicación y alentar a sus instituciones a desarrollar proyectos de sensibilización y difusión histórica entre la opinión pública.

**Las autoridades de la Unión Europea han estado advirtiendo de la necesidad de crear un relato histórico común, basado en valores democráticos y construido con marcos de estudio transnacionales. ¿Existe una relación causa-efecto entre la revisión histórica y la polarización social? ¿El conocimiento histórico podría ser el fundamento básico para la generalización del pensamiento crítico entre la ciudadanía europea?**

Es muy difícil responder a estas preguntas. Es comprensible el deseo de las instituciones de la Unión Europea de establecer una memoria histórica compartida entre las distintas poblaciones de los Estados miembros, con el fin de fortalecer colectivamente una identidad europea común. Sin embargo, creo, también a partir de los estudios que recientemente han intentado analizar los usos públicos de la historia en los distintos países de la Unión Europea, que tal aspiración se enfrenta a obstáculos muy grandes. Especialmente, en las naciones de Europa del Este (que se han integrado a la Unión en los últimos 20 años) han surgido fuertes limitaciones políticas para dar forma a una memoria histórica colectiva, que sería útil a las clases dominantes para legitimar una interpretación benévola y absoluta del pasado reciente de esos territorios. En este sentido, fenómenos como la *Shoah*, la Segunda Guerra Mundial, las migraciones forzadas de las minorías y la opresión de los regímenes comunistas totalitarios se han convertido en un terreno de conflicto ideológico y cultural permanente, no sólo dentro de esos países y entre sus elites intelectuales, sino también entre historiadores y pensadores europeos occidentales y sus homólogos orientales. En tales casos, sí, la relación entre revisión histórica (operada por las clases dominantes de las naciones) y polarización social parece estar muy viva, pero no creo que pueda resolverse mediante la construcción de una memoria histórica compartida por todos los habitantes del continente. En este sentido, estoy de acuerdo con Guido Crainz, quien en su reciente volumen *Ombre d'Europa* esperaba que se reconocieran las diversas fracturas entre Europa oriental y occidental en relación con la toma de conciencia de su propia historia reciente y, también, invitaba a las clases dominantes y a la opinión pública de los distintos países miembros de la Unión Europea de aceptar diferencias mutuas de interpretación y tratar de comprenderlas, con el objetivo de superar conflictos políticos e ideológicos que corren el riesgo de dividir aún más las sensibilidades de las poblaciones, quebrando las narrativas históricas en las que se reconocen.

**El radicalismo político y la instrumentalización del pasado. Desde los últimos años del siglo pasado, las disciplinas relacionadas con los estudios sociales y las humanidades están inmersas en una grave crisis. Los grandes temas relacionados con la historia están muy alejados de la opinión pública, salvo algunos aspectos controvertidos y generadores de debate. ¿El conocimiento histórico se instrumentaliza para justificar acciones políticas en el momento presente? ¿Las interpretaciones alternativas de los hechos históricos favorecen la polarización social?**

Como ya dije en la respuesta a la pregunta anterior, sí, el conocimiento histórico a menudo se explota con fines políticos contingentes, como también ha ocurrido en épocas pasadas. Se puede encontrar una explotación similar en casi todos los países occidentales, quizás más marcada en los de Europa del Este. Sin embargo, incluso en Italia el fenómeno es detectable, especialmente en lo que respecta a la edulcoración con

la que se describe al régimen fascista o la simple eliminación de sus atrocidades por parte de algunas fuerzas políticas y periodistas e intelectuales cercanos a ellas. Esto contribuye a mantener altas las tensiones y la oposición entre quienes se declaran abiertamente antifascistas y quienes, sin embargo, no adoptan una posición en este sentido.

Existen muchas semejanzas entre el contexto de los años previos al inicio de la “gran guerra” y la situación geopolítica actual: fragilidad del modelo productivo, carrera armamentística, mentalidad militarista, pujanza del nacionalismo, desigualdad socio-económica, diplomacia secreta, retroceso del derecho internacional, *et cetera*. ¿Las nuevas generaciones de líderes europeos han perdido el miedo a iniciar una guerra con armas convencionales? ¿Los discursos para la defensa de los derechos humanos y el fomento de la cultura de paz han perdido vigencia en los Estados miembros de la Unión Europea?

Personalmente, creo que las comparaciones entre períodos históricos distintos y lejanos son muy arriesgadas y descuidan las grandes diferencias que caracterizan épocas separadas por más de un siglo. La investigación de Thomas Piketty, por ejemplo, ha demostrado que los niveles de desigualdad económica que existían antes de la Gran Guerra eran mucho más altos que los actuales, mientras que los aspectos más oscuros de la diplomacia internacional moderna son muy pequeños en comparación con el total secreto de las relaciones entre Estados de hace más de 100 años. Los contextos geopolítico y económico son muy diferentes y su comparación puede resultar de poca ayuda para encontrar una clave interpretativa de los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos. Sea como fuere, no creo que los actuales líderes europeos (al menos su mayoría) tengan más probabilidades de desencadenar conflictos con armas convencionales que sus predecesores.

12 de julio de 2024, Italia.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **José Antonio Abreu Colombri**

Doctor por la Universidad de Alcalá (2016), en el programa de Estudios Norteamericanos. Ciencias Sociales y Jurídicas. Ha realizado estancias de investigación en varios centros universitarios de Italia, México y Portugal. *E-mail:* [abreucolombri@gmail.com](mailto:abreucolombri@gmail.com).



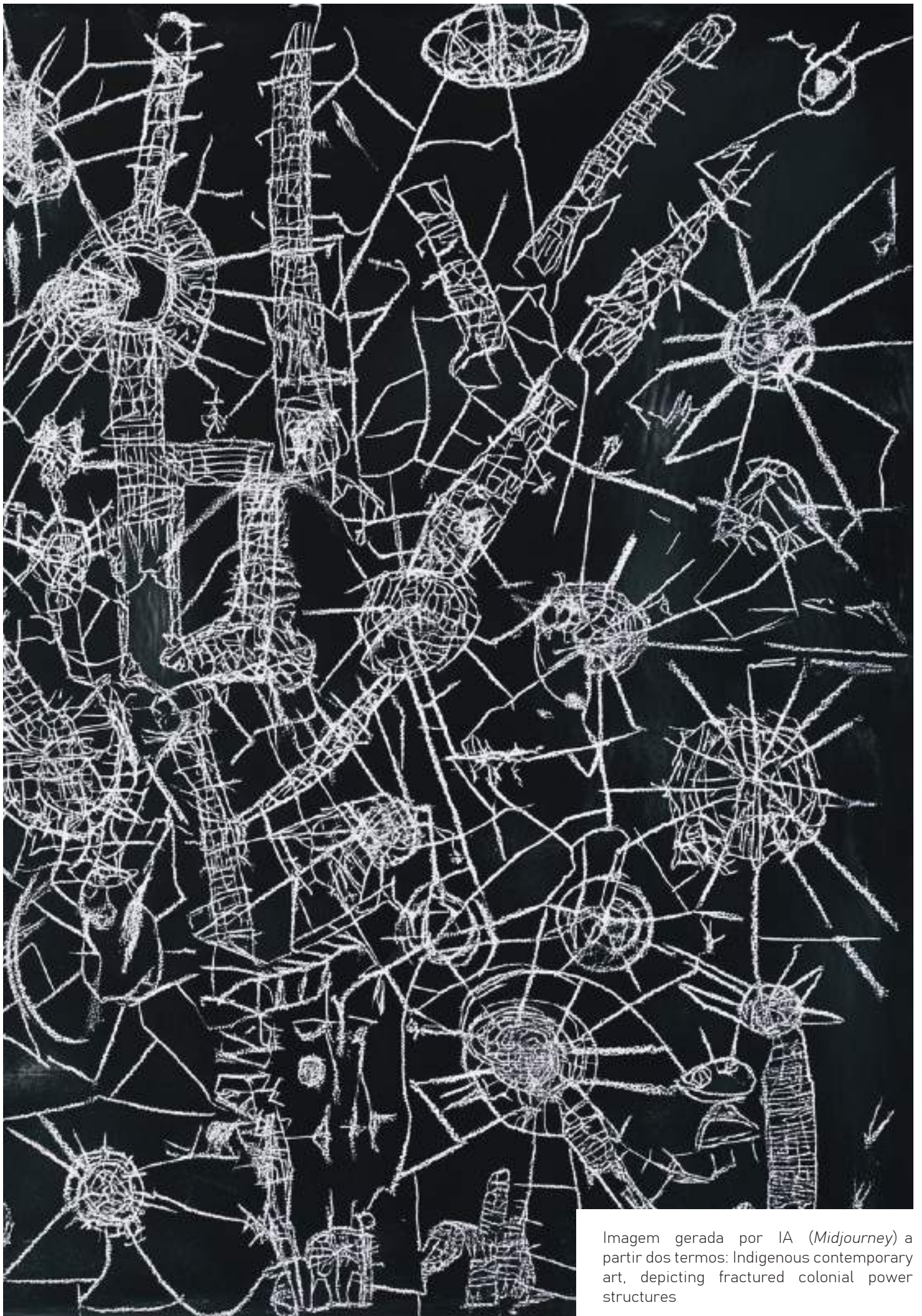



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, depicting fractured colonial power structures

# SOBRE LA ANARQUÍA QUE VIENE: UN COMENTARIO-DIÁLOGO CON EL LIBRO HOMÓNIMO DE ANDITYAS MATOS

Simón Royo Hernández  [0000-0002-0928-2898](https://orcid.org/0000-0002-0928-2898)

Investigador independiente, Madrid, España

## Resenha de:

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *La anarquía que viene*: fragmentos para un diccionario de política radical. Trad. Francis García Collado. Barcelona: NED, 2023

Como citar: ROYO HERNÁNDEZ, Simón. Sobre la anarquía que viene: un comentario-diálogo con el libro homónimo de Andityas Matos. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53125, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

## Presentación e Introducción: La Anarquía indecible

---

En su Presentación, Roberto Esposito, nos dice que el libro de Andityas Matos es un diccionario de política, cierto, pero no nos parece solamente un nuevo diccionario radical porque la anarquía que viene es, al mismo tiempo y además, un manifiesto y una nueva teoría, esto es, una ontopraxeología: El ser y el actuar van de la mano en una filosofía radical en la que la praxis vital de la escritura precede a la teoría que se expone.

El subtítulo del libro: *Fragmentos para un diccionario de política radical*, lo tomamos literalmente, ya que lo fragmentario es ya una característica de la anarquía filosófica, del pensamiento real que, ya en acto, como praxis, pone en obra la obra y el obrar del autor con el que dialogamos aquí. Sus fragmentos acerca de la ontología anarquista, como hemos dicho, son por eso y lo reiteramos, una ontopraxeología, un a priori práctico que se actualiza conforme se va conformando.

Acierta Esposito completamente en la calificación de radical en filosofía y en política para definir a quien "«juega con la apertura y la deconstrucción de los términos de la política (...) ya sea creando nuevos términos o modificando los existentes»" (p. 11). Efectivamente, si no se trata de dislocar e inventar nuevos términos se termina en un juego en el que todo el mundo hace lo mismo y en el que ese «lo mismo» se convierte en una nada que abarca la totalidad de los *papers* inefectivos que hoy se producen en masa para no ser leídos por nadie.

Sin ceder al diccionario de la política convencional que obliga a realizar los ensayos de la misma manera y citando a los mismos autores para mayor gloria de una academia cerrada sobre sí misma y ya sin sentido, Andityas Matos, rompe con esa dinámica circular y disloca la dialéctica pareando conceptos excéntricos: "«la obra se organiza en entradas duales»" (p. 28). Entradas a las que se aplica un *détournement*, una deriva, un desvío deconstructivo.

Por nuestra parte coincidimos con ese afán de deconstruir, por juntar piezas de un artefacto de manera diferente para realizar, por ejemplo, con las piezas de un fusil de asalto un instrumento musical, y también, coincidimos, con llevar aún más lejos la anarquía, introduciendo piezas nuevas y también hechas de materiales nuevos, modificando entonces tanto la forma como el contenido.

El *hylemorfismo* anárquico tiene que ser abierto y mutante, no estable, de modo no pueda ser definitivamente capturado. Y así, al introducir el devenir en el núcleo del ser, de manera no fundacional, es que surgen nuevos términos, que se entrelazan con los antiguos de manera divergente. Entonces se piensa y escribe de forma libre, rompiendo ataduras, jerarquías y dominaciones.

Tras la presentación de Esposito, ya en la *Introducción*, nos muestra Andityas Matos que existe una "diccionarización de la política" (p. 13), que existe esa velada institución que aparentemente, sin coerción, nos obliga a escribir todos de igual manera, citando de la misma forma, diciendo las mismas cosas y usando el lenguaje tal como prescribe la academia para poder ser tenido su resultado en consideración científica y académica:

"Al funcionar como instancia de homologación doctrinal de las prácticas vigentes y no como potenciadora de los nuevos saberes, pensamientos y prácticas, la universidad contribuye activamente a circunscribir la política en un campo cerrado" (p. 14).

Un poder coercitivo que se puede vislumbrar cada vez que el procesador de textos Word, nos subraya en rojo un término que desconoce, como si de una errata se tratase: “todo lo que no está en el diccionario se considera de modo automático como incorrecto” (p. 14). Pero la anarquía emerge cuando se constata “la evidencia de la *infundamentalidad* de cualquier poder” (p. 14), siendo la misión de este libro poner en evidencia la arbitrariedad de todos esos comandos.

Las imposiciones proceden de principios, fundamentos, *archai*, que son en última instancia arbitrarios. Basta con demostrar que el poder es arbitrario y que está basado en principios falsos para que caiga como un castillo de naipes, demostrando que se ha elevado sin cimientos, sobre fango y agua en movimiento. Y como hay un vínculo entre lenguaje y poder es necesario empezar por trastornar el lenguaje para rechazar al poder.

Por eso las *paradojas* son constitutivas básicas de la anarquía e impulsan su nuevo discurso. Aunque para decir «lo nuevo» solamente contamos con «lo viejo», sin embargo, lo nuevo acaba emergiendo, porque siempre se piensa un afuera desde un adentro: “para pensar un afuera, necesitamos afirmar un adentro” (p. 18). Nosotros lo decimos igual, lo declinamos igual, coincidimos con Andityas Matos en el impulso anárquico que parte de la paradoja de lo interior y lo exterior:

1.087. Paradoja 2 /// Estás / dentro / porque / estás / fuera / y / Libertad / es / Necesidad /// Dominar / es / ser-dominado / Lo realmente / alienado / poseído / es-lo-libre // obviamente / en / otro-sentido /// Hay / un / polo / positivo / y-otro / negativo / en-las / fusiones / dentro / de-la / pluralidad // interior / es / exterior // paradoja / dentro / de-la / paradoja /// dialéctica / amo-esclavo / (Hegel) / mal-visto / si-se / mantiene / el dualismo / sentidos-opuestos / así-ve-el-Metafísico /// Pero / para-que / una-cosa / sea / una / y / su / contraria / hay / que / profesar / al-menos / un monismo / ontológico / que-equivale / por-paradoja / a / pluralismo // la / paradoja / Necesidad / de / Anarquía / es-decir / Libertad // An-arché // como / libertad / ontológica / y / lógica /// Necesidad / es / Libertad / y / estás / fuera / porque / estás / dentro ///.<sup>1</sup>

El principio *an-arché* es ya la paradoja inicial, originaria, tras la cual todo cambia y se transforma, un momento intenso y extenso de transición existencial y epocal:

El principio sin principio es entonces como la forma sin forma, la cual, por ello mismo, puede adaptarse a toda forma. De ese modo se alcanza una cierta simplicidad equivalente a lo complejo. Ante todo, hay que liberarse de que lo complejo se torne mecánico en lugar de fluido. La rigidez es propia de un cadáver y no hay mayor cadáver que un concepto por eso incluso los conceptos tienen devenir o de lo contrario mueren. El ser como dijera Nietzsche tiene que experimentarse como devenir y no permanecer inmutable. No hay que reducir la realidad a una cosa estática y luego inventar métodos para alcanzarla sino aprehenderla en su movimiento hasta llegar a su vaciamiento original. Los principios, lo que debe ser, los valores establecidos, han sido forjados por dos mil años de hipocresía metafísica, desvincularse de ellos es el punto de partida de la era postmetafísica.<sup>2</sup>

Mantenemos así con Andityas Matos “lo indecible de la política” (p. 20) que, según su apuesta y andadura, toma como previo a la tarea de deconstrucción de la dialéctica, una triada de palabras oblicuas entrelazadas: “dado que se opone a todos los modelos

<sup>1</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkía / Anarcolepsis*. Madrid: Manuscritos, 2024 pp. 90-91.

<sup>2</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *El sujeto anárquico: Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena, 2019. p. 78.

políticos efectivamente existentes, tal ejercicio no está ni estará nunca en ningún diccionario. Esta ausencia permanente es suplida, sin embargo, por algunas palabras más o menos oblicuas del diccionario: democracia, anarquía y desobediencia" (pp. 20-21). La sinonimia tangencial de tal triada de conceptos adviene cuando se retoman desde la desfundamentación, lo que hace que apunten a lo indecible de la política, al principio *an-arché*, al paradójico principio del no-principio(s), paso desfundamentador para una filosofía postfundacional emancipatoria y liberatoria. El abordamiento tiene que ser tangencial, oblicuo, entrando entre las costuras, por medio de las fisuras, atravesando las grietas de los discursos hegemónicos imperantes y cerrados, abriendo el (anti)campo de las posibilidades.

Respecto a la democracia, se podría emplear en lugar de tal palabra un neologismo que, como tal, inicialmente resulta disonante, pero que con el tiempo podría ser usado cabalmente, siendo etimológicamente más fiel: decir *comuenergeia*, mejor que *democracia*, pues es «*la potencia en-común*» y no el poder repartido lo que caracteriza a la anarquía, según el «*carácter necesariamente potencial de toda comunidad*» (p. 23, Agamben citado). En lo en-común es que se actualizan las potencialidades de manera libre, sin ninguna teleología y se abren nuevas posibilidades para que aparezca un grupo sin jefes, aquel que, nos atrevemos a llamar, nuevamente, con la palabra proscrita *Comuna*. Una comunidad de pensares anárquicos está en marcha.

La desobediencia está ligada a tal empeño porque la metafísica y política tradicional exige la obediencia, por ese motivo: "Foucault pone a la obediencia como el concepto político más esencial"<sup>3</sup> al analizar el poder, la jerarquía y el dominio de la biopolítica por medio de los dispositivos de administración de la vida y de la muerte.

El antropólogo David Graeber nos recordaba citando a otro antropólogo en su monumental obra casi-póstuma realizada junto al arqueólogo David Wengrow, que los seres humanos a lo largo de la inmensa prehistoria que precede a nuestra insignificante Historia se consideraron libres e iguales y se negaron a obedecer: "En un párrafo citado muy a menudo, Evans-Pritchard escribió: «*Basta ver el más mínimo movimiento de cualquier nuer para comprender que se considera tan importante como su vecino. Andan pavoneándose como señores de la tierra, pues, en realidad, como tales se consideran. En su sociedad no hay amos ni criados, solo iguales que se consideran a sí mismos como la creación más noble de Dios. Su respeto mutuo contrasta con el desprecio que sienten hacia los otros pueblos. Entre ellos, la simple sospecha de una orden los enfurece y o bien no la obedecen o lo hacen con indiferencia y lentitud, lo que resulta más insultante que una negativa*». (...) La libertad de abandonar la propia comunidad sabiendo que se será bienvenido en tierras lejanas; la libertad de pasar de unas estructuras sociales a otras, en función de la época del año; la libertad de desobedecer a las autoridades sin consecuencias... todas ellas parecen haber sido sencillamente dadas por supuestas entre nuestros ancestros lejanos, incluso si la mayoría de las personas no las encuentra concebibles hoy en día".<sup>4</sup> Un cierto anarcoprimitivismo retomado por el postanarquismo parece avalado por la experiencia antropológica y arqueológica.

La anarquía solamente puede surgir en una *comuenergeia*, en aquello que los anarquistas clásicos del siglo XIX llamaron *Comuna*, pues si los seres humanos se niegan

---

<sup>3</sup> GROS, Frédéric. *El abuso de obediencia*. En: <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/textscavern/gros1617.htm>.

<sup>4</sup> GRAEBER, David; WENGROW, David. *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Barcelona: Ariel, 2022. pp. 188-189.

a obedecer, se consideran iguales y tienen las cosas en común, obran en un espacio nuevo compartido.

Dice en tal sentido Andityas Matos: "Vivir una vida an-árquica (sin fundamento) y desobediente (sin jerarquía, división o mando) significa (...) vida de la potencia, en la que las posibilidades se abren ante el ser, el cual no tiene necesariamente que realizar ninguna de ellas" (p. 26). La afirmación de la pluralidad y la heterogeneidad tanto en la historia colectiva como en la biografía individual nos libera de lo monolítico.

El yo plural puede confederalmente tomar múltiples caminos poniéndose de acuerdo consigo mismo y con los demás sin necesidad de cumplir con lo que la sociedad jerárquica y dominadora le exige; y bien podría abandonar la servidumbre voluntaria en cualquier momento si no fuese porque antes tendría que librarse de la presión y represión que el poder biopolítico ejerce sobre todo lo viviente.

Andityas Matos pasa a indicar, re-torciendo al situacionista Khayati que "no se necesita más que un instante para pasar de las palabras a las acciones" (p. 28), lo cual, incluso siendo ya una operación deconstructiva, involucra un paso más, porque cuando se parte de la evidencia de la igualdad en-común y de la des-fundamentación anárquica, las palabras son ya acciones y la praxis, como dijimos, precede a la teoría.

La an-arquía es en el fondo indecible. Al no tener fondo ni principio hay que rodearla y expresarla de manera oblicua, acertadísima tesis del autor que comentamos y con el que dialogamos. Como hemos dicho, esta obra, al ser an-arquica, es ya un obrar que produce efectos a partir de una apuesta y de una decisión, la apuesta por la liberación decidiendo ir más allá de la emancipación.

## Cap.1. La Biopotencia

---

La apología de la muerte del fascismo tiene un carácter paradójico que Andityas Matos deconstruye. La paradoja en este caso reside en "concebir un mandato que determina la vivificación de la muerte" (p. 32). Y para contravenir esa orden, necropolítica, del fascismo y del capitalismo, nos situamos aceptando que respecto a "la muerte (...) el mismo hecho de pensar en ella como algo lejano e impersonal la hace, paradójicamente, propia y constitutiva de nosotros mismos" (p. 34) y así, de ese modo, tendremos que concebir la muerte como "un umbral donde dentro y fuera se confunden" (p. 35). Desde el adentro de lo muerto surge lo vivo, desde el adentro de lo viejo surge lo nuevo, las semillas de una anarquía indecible, que fueron sembradas numerosas veces a lo largo de la historia, no pueden sino generar nuevos brotes, que emergen en nuestro momento histórico-epocal, cuando se rechaza el poder.

La muerte escapaba antiguamente al poder de la biopolítica, pero ahora ésta se consagra a administrar la vida y a dejar morir o vivir. Como ha mutado el poder y hoy también actúa como un dispositivo que determina la mortalidad, el suicidio o la muerte social, entran ya dentro de los cálculos biopolíticos. Es el caso por ejemplo de los seres humanos no censados, de los que, al no tener documento de identidad, el gobierno antes no sabía de su existencia, pero esas ya no son escapatorias del neoliberalismo globalizado, sino que entran en las estadísticas y los cálculos algorítmicos de los dispositivos de la economía, precisamente computados como aquellos que sobran, para los que no hay recursos, a los que conviene dejar morir.

Hay una economía de la muerte, la del "pensamiento económico, según el cual los bienes son escasos" (p. 39), y la vida entra dentro de tales recursos, que, bajo la vulgata neoliberal, al considerarse limitados, escasos, desatan una feroz competencia por su adquisición piramidal, que tiene por base los que nada tienen y se consideran prescindibles.

De ese modo los multimillonarios creen poder vencer a la muerte mediante la criogenia, las terapias genéticas, los trasplantes, esperando de la clonación y otros procesos técnicos, alcanzar la inmortalidad o escapar al espacio y otros planetas una vez hayan devastado el nuestro. Mientras, una gran parte de la población apenas sobrevive para reproducir su fuerza de trabajo, mientras que otra parte es intercambiada o sacrificada.

Desde la anarquía "es necesario pensar la vida -y en consecuencia la muerte- desde un punto de vista diferente (...). A la concepción de la vida como un bien escaso por el que los seres humanos luchan mortalmente, se puede oponer la imagen de una reserva infinita de vida (...) que niega la competencia y favorece la hibridación, la cooperación y el mestizaje" (pp. 40-41). Y el nombre para tal pensamiento y semejante praxis es "biopotencia" (p. 41).

Andityas Matos atraviesa con vista profunda el neoliberalismo y puede vislumbrar que la vida no es un bien escaso sino una reserva infinita, ilimitada, una sobreabundancia que se percibe desde la anarquía como biopotencia, la cual, tiene su correlato físico en la inagotabilidad de la energía que subyace a la materia. Un bien entendido vitalismo se hibrida así al anarquismo planteando que las energías y potencias vitales son inagotables, en lugar de escasas, lo que hace que nadie sea prescindible.

Después de Foucault, Mbembe, Agamben, Negri, que frente a la biopolítica priman la obra y la producción, con Andityas Matos, se da un paso más, hasta el primado de la potencia, a la manera spinozista, que casa mejor con la centralidad descentrada del principio de an-arquía:

Por nuestra parte pensamos igual: "Este anarquismo de raigambre heraclíteo no está lejos de los infundables fundamentos de la postmodernidad actual, desde Heidegger y la conversión del ser como acontecimiento en el tiempo en los entes estáticos mundanos hasta Deleuze, Tony Negri o Giorgio Agamben; fuentes del anarquismo postmoderno radicado en la defensa de la indeterminación como espacio de la libertad."<sup>5</sup>

Si tenemos en cuenta primordialmente la *an-arquía* y la perseguimos desde la ontología hasta la política, ello nos lleva hasta la contraposición spinozista y deleuziana de la potencia frente al poder. Del primado de la obra y la producción en los autores postmodernos anarquizantes pasamos al primado de la potencia y, de ese modo, al desactivar la biopolítica y la soberanía de tal forma, la *polis*, la ciudad, deja de ser necesaria, espacio privilegiado, pudiendo abrirse la posibilidad de otras comunidades distintas además de ella: "la biopotencia puede generar espacios para un poder *de la vida* en lugar de un poder *sobre la vida*" (p. 44), como bien dice Andityas Matos. La infinitud de la potencialidad, la inagotabilidad de la energía, opone a la doctrina de los recursos escasos, que al ser cosas discretas y no estar al alcance de todos desata una lucha y

---

<sup>5</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. «Construir un arte y repensar el comunismo: Una ética de las verdades», p. 139. En: VVAA *Pensar a contracorriente IV*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2007. Finalista premio de Ensayo *Pensar a Contracorriente 2007*. Véase en: [https://www.academia.edu/12869109/Pensar\\_a\\_Contracorriente\\_Premio\\_de\\_Ensayo\\_2007](https://www.academia.edu/12869109/Pensar_a_Contracorriente_Premio_de_Ensayo_2007).

competencia por la adquisición, la tesis de la abundancia de los bienes comunes para todos que han de ser justamente repartidos.

Montaigne en el capítulo XIX del Libro I de sus Ensayos, que se titula "De como filosofar es aprender a morir", mostrará haber conocido ese adagio socrático a través de Cicerón. Su interpretación del aserto tiene que ver con vencer la tristeza adherida al miedo a la muerte y por eso nos dice allí: "Uno de los principales beneficios de la virtud es el desprecio de la muerte, lo que llena nuestra vida de una dulce tranquilidad y nos da ese gusto más puro y amable sin el que cualquier otra voluptuosidad no existe". Siendo el epicúreo perder miedo a la muerte lo contrario del fascista «viva la muerte», ya que el primero está a favor de la vida y la alegría de todos y cada uno mientras que el segundo es la inmolación de los militares por su líder y el asesinato de todos los demás.

Spinoza afirmará al respecto: "un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida".<sup>6</sup> Desde la biopotencia de la anarquía se aprecia que cuanto más libre y alegre se es, menos domina la muerte, mientras que cuando más esclavo y triste, más impera y más propaga la sensación de impotencia. Desde el pensamiento de la abundancia de vida y la potencia de ser juntos y existir en común se conjura el pesimismo de un capitalismo visto como definitivo e irrebasable, volviéndose a plantear la posibilidad de la comuna.

## Cap. 2. La Comuna

---

Ser anarquista no es una identidad porque ninguna puede quedar definida como preponderante bajo ese anti-principio, de ahí que coincidamos con Andityas Matos en que "más que emanciparse las identidades necesitan liberarse, es decir, hacerse movimiento, negando la fijeza que el Estado y el capital pretenden imponerles" (p.50). En realidad, no abogamos por un anarquismo o un comunismo que viene, que sería un futurible, sino por el movimiento anárquico aquí y ahora, que es un presente-futuro, de modo que hay que entender el título y contenido de este libro como un presente preñado de futuro.

El autor que comentamos en sintonía con lo mejor de Agamben y Negri nos habla de una razón común heraclíteica, de "una nueva forma de inteligencia social (...) que tiende a preservar al más alto nivel la singularidad, la autogestión democrática y la espontaneidad, oponiéndose a todos los tipos jerárquicos y centralizados de usufructo del poder social" (p. 53). Bajo lo común anárquico como premisa lo colectivo no se opone a lo individual: "lo común (...) aspira a ser una unidad de multiplicidades, posibilitando así que cada uno sea sus singularidades y, al mismo tiempo, colabore en proyectos colectivos" (p. 54). Tendremos que seguir insistiendo en que tal comunidad es lo que los anarquistas llamaron comuna y que nuestro ser una multitud de singularidades es compatible con participar, junto a otras, en proyectos libres en común.

Por todo ello nos dice Andityas Matos: "El desafío de este libro consiste exactamente en proponer una filosofía radical, es decir, una filosofía en la cual ser y praxis, pensar y hacer, discusión y decisión (...), integren una única realidad" (p. 57). Para nosotros, los anarcántropos, la praxis ya precede a la teoría y se integra en esos binomios unitarios que nos propone el autor de este magnífico libro libre:

---

<sup>6</sup> SPINOZA. *Ética* 4. PLXVII.



“No hay nada más hostil al Estado de lo que sería una comunidad de inapropiables, de singularidades no reductibles a identidades manejables por el poder” (p. 60). Motivo de que planteemos, además de una rotunda decisión radical de situarse en la anarquía, por nuestra parte, la superación de la condición humana y del humanismo.

En consonancia y sintonía con el planteamiento de Andityas Matos, dijimos:

La actitud del anarcántropo es la de participar en una revolución sin sujeto revolucionario y en una comunidad de las diferencias enlazadas. Su antítesis, si la hubiera, sería el randroide, el anarcocapitalista o libertario, ese psiconarcista cínico bien acorde con el capitalismo mundializado que cuanto más se funde con la masa individualista de los adictos al interés y a lo privado más idéntico es a los de su calaña consumista; aunque se crea más libre y diferente que ninguno. Ahora hay que cobrar conciencia de desclasados, excluidos, extranjeros y refugiados, para poder acceder a la acción radical que exige nuestro tiempo. Esa es la situación histórica en la que nos encontramos ahora, cuando de lo que se trata es de no colaborar con el sistema y de mostrar en la inmediatez, en todo momento, nuestra más profunda disconformidad con lo establecido.<sup>7</sup>

La actitud, acción y el pensar anárquicos se dan aquí y ahora, en éstas mismas líneas, de ahí que nos diga el autor con quien dialogamos: “Una verdadera revolución –o mejor, una verdadera crisis, capaz de abrir camino a la comunidad *an-arquica*– solamente puede surgir a partir de un tiempo radicalmente nuevo, todo presente, tiempo-ahora (*Jetztzeit*) (...) vivir el presente en toda su dimensión de ahoridad” (p. 62). Del *Epitafio de Seikylos* surge un *Carpe Diem*, que ponemos en práctica y en obra, que está presente, pero anunciando un porvenir.

Con veintitrés años Walter Benjamin ya criticaba y denunciaba que la universidad fuese una formación profesional y por eso indica en su texto *La vida de los estudiantes* que la universidad: “Al dirigir a los estudiantes hacia las profesiones, necesariamente debe dejar de entender la creatividad como una forma directa de la actividad comunal”, un escrito que menciona Andityas Matos al realizar su apología anárquica del presente contra todo el progresismo lineal evolucionista. Con lo cual, nos llama a recoger las “ideas más ridículas y amenazadas entre aquellas producidas por mentes creativas” (p. 62) como misión de la filosofía radical.

En ese afán estamos y recoger de nuevo, poniéndola a la altura de los tiempos, ahora, la anarquía, la idea de Comuna, nos parece, por eso, de grandísima importancia. La ausencia de esa tradicional noción anarquista para denominar a una comunidad conformada por un grupo de libres e iguales en los diccionarios políticos más osados de la filosofía contemporánea actual resulta impresionante y es un hecho que tiene que cambiar.

Respecto a las comunidades indígenas que encontró Americo Vesputio en sus viajes durante el siglo XVI escribe el navegante a los Medicci:

todos de uno y otro sexo van desnudos, no se cubren ninguna parte del cuerpo, y así como han salido del vientre de la madre así hasta la muerte van. (...). No tienen paños de lana ni de lino ni aún de bombasí porque nada de ello necesitan. Ni tampoco tienen bienes propios, pero todas las cosas son comunes. Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo. Toman tantas mujeres cuantas quieren (...) Cada vez que quieren deshacen el matrimonio y en esto ninguno observa orden. Además, no tienen ninguna iglesia, ni tienen ninguna ley ni siquiera son idólatras. ¿Qué otra cosa

<sup>7</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *El sujeto anárquico*. Op.cit.; p. 130.

diré? Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos (...). La tierra de aquellos países es muy fértil y amena y con muchas colinas, montes e infinitos valles y abundante de grandísimos ríos y de salutíferas fuentes ricas en aguas y dilatadísimas selvas densas e impenetrables y copiosamente llenas de toda generación de fieras.<sup>8</sup>

Si recogemos ese anarcoprimitivismo nuevamente ejemplificado, no es porque aceptemos una linealidad del tiempo histórico progresivo, algo que el anarquismo ontológico repudia, sino para mostrar el «*siempre ahora*» de la posibilidad de la comuna y la anarquía: "La comunidad *an-arquica* es una comunidad en potencia que existe *ya y desde siempre*. (...). Si la comunidad *an-arquica* existe en potencia, es que es posible. Ella congrega un tiempo histórico alternativo listo para realizarse aquí y ahora" (p. 63). La anarquía se dio en la prehistoria y se produjo en la historia, luego ahora se puede vislumbrar como presente y por-venir.

Coincidimos plenamente con la indicación que nos hace Andityas Matos sobre la presencia ausente pero potencial de la posibilidad de una comunidad sin mando, sin gobierno, sin *arché*, es decir, anárquica, lo cual expresamos del siguiente modo:

"1.025. *Rebelde / y / revolucionario /// quedarse / habitando / la / defundamentación / siempre / en-movimiento // querer / la utopía / aquí / y / ahora*".<sup>9</sup>

Mediante una anarqueología del *nómos*, Andityas Matos nos muestra que la ley procede siempre en última instancia de "la violencia fundadora materializada en la toma de la tierra" (p. 65). Matos, menciona a Carl Schmitt y a Foucault entre los concedores de tal principio fundacional relativo a la conquista de la tierra, la privatización y la desigualdad, que produce la expropiación de los bienes comunes y el pastoreo, derivando en que los seres humanos sean tratados como borregos y regidos por pastores: esclavos y amos, súbditos y reyes, explotados y explotadores. Podríamos mencionar además a Rousseau y su *Discurso sobre la desigualdad* o a Sloterdijk y sus *Normas para el parque humano* para que aflore la evidencia de la acumulación originaria por medio de la violencia y la subordinación, la producción de borregos en servidumbre voluntaria necesitados de pastores que los guíen y aprovechen su mansedumbre.

Andityas Matos apunta a que los expropiadores han de ser expropiados:

La propiedad ocupa el lugar de categoría central en esa estructura bélico-jurídica-origenaria. (...). El sujeto de derecho, que desde sus orígenes tiene en la propiedad la garantía de su personalidad, pasó por un proceso de más de dos mil años de concentración en sí mismo, creando capas y más capas de «yoes» individuales y posesivos para evitar el contagio con el mundo de lo común y del otro. (...). Sin embargo, en su estructura ontológica el mundo es común, abierto e indeterminado, resistiéndose continuamente a la privatización que el derecho le impone. (...). La idea de propiedad privada debe ser extirpada (pp. 68-69).

A la monarquía de un yo individualista y posesivo que se eleva como hegemónico sobre todos los demás yoes debido a una disciplina jerárquica de dos mil años oponemos una confederación de yoes anárquicos que de forma rotativa alternamos sin competición, al estar entrelazados mediante una democracia radical (*comuenergeia*) potenciadora de una comuna en la que ya no existe el orden sagrado vertical al que llamamos jerarquía.

<sup>8</sup> Americo Vesputio *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Buenos Aires, Nova, Nova, Cop. 1951, p. 179, p.181, p.185.

<sup>9</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkia / Anarcolepsis*. Op.cit. p. 33.

Respecto al yo-posesivo, egotista e individualista, dictadura de nuestra pluralidad constitutiva, yo-absoluto cartesiano, indica Andityas Matos: "Tal vez por eso los espíritus inmundos que Cristo expulsó de un poseído se presentaron bajo el nombre de Legión: «porque somos muchos», dijeron con una sola voz" (p. 54). Profanando y deconstruyendo esa referencia neotestamentaria del *Evangelio de Marcos*, podemos mostrar que el problema del yo hegemónico procede del sometimiento de los otros yoes a "una sola voz".

La diferencia entre un yo-anárquico y un yo-individualista-posesivo reside en que el segundo se entroniza y habla como una sola voz, reduce el universo a un átomo, mientras que el primero es portavoz de la comuna anárquica, de nuestro ser-multitud, de nuestra pluralidad constitutiva, que no reduce, somete o elimina, a ninguna de nuestras múltiples maneras de ser: "La jerarquía existe para que haya orden en la realidad gracias a la continua conducción de lo plural a lo único" (p. 71). No permitir la reducción de la pluralidad a una unidad es primordial para pasar a una anarquía coronada.

Tanto el sujeto anárquico, que adopta una configuración *anti-principial*, como el *anarcántropo*, que consigue una configuración *apprincipial* y una *eudaimonía* –palabra traducida frecuentemente por felicidad en español pero que literalmente significa: «que los *daimones* nos sean propicios», es decir, que nuestra confederación de yoes esté conformada por una multitud en democracia radical y en comuna anárquica-; ambos, han abolido, la jerarquía, la propiedad privada y el Estado.

Andityas Matos lo expone magistralmente:

Los mecanismos técnicos en los que la contemporaneidad sumergió al derecho y a la política mal consiguen disfrazar que la idea de jerarquía de la cual ambos dependen deriva de un compuesto griego que designa el orden (*arché*) sagrado (*hierós*), *hieroarché*. Vivir bajo una jerarquía significa vivir bajo un orden divino que garantice el paso continuo desde los muchos –el pueblo– hacia el uno que debe gobernar. Pero el flujo sagrado exige un cuerpo de intermediarios de funcionarios –organizados desde los menos importantes hasta los más poderosos– capaz de conectar la unidad *ideal* del gobierno a la base real sobre la cual el poder político es ejercido (p. 70).

Sin jerarquía, sin representantes ni intermediarios, la transformación que sufre el sujeto anárquico no es solamente mental sino también corporal:

1.069. Somatización /// sentir / pensar / hacer / distinto // somatización / hay / siempre // distinta / corporalidad // ya-no / se-camina / se-habla / se-mueve / actúa / uno / igual / cuando / anarcántropo / desplaza / el-cuerpo / y / la-mente / borde-afuera / de-la / jerarquía /// Las / palabras / se-tornan / tan / palpables / como / un / escupitajo ///.<sup>10</sup>

Retomando la historia de la filosofía no desde el *arché* sino desde lo *an-arché*, se transmuta y reconfigura todo de manera que lo común no es soterrado, vencido, vendido y la tierra aparece como cuerpo-terráqueo de todos y de nadie.

Andityas Matos lo expresa claramente:

en caso de buscarse el fundamento primero – tanto ontológico como histórico – de cualquier «derecho», se encontrará únicamente el acto original y violento de toma de la tierra que ninguna retórica puede esconder para siempre. (...). El paradigma del orden sagrado, el *hierós arché*, precisa ser abandonado en favor de un *an-arché* (pp.73-74).

<sup>10</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkía / Anarcolepsis*. Op.cit.

La gran consonancia y afinidad electiva que ya tenemos entre los nuevos pensares anárquicos contemporáneos resulta aquí muy evidente, abandono de una forma de pensar tendente a la unidad y afirmación de una pluralidad de pensamientos liberados.

### Cap.3. Lo Anarco-contagioso

Consecuentemente con la idea elemental de Reiner Schürmann, partir de la paradoja del principio *an-arché*, nos dice Andityas Matos que: "Ser y actuar conforman una nueva dimensión carente de fundamento" (p. 77). Todo principio, fundamento, gobierno, mando, jerarquía, resulta arbitrario, no está a su vez, fundamentado, con lo cual se impone como una petición de principio. Se da por supuesto que es necesario un principio jerárquico que luego se pasa a demostrar y desde el cual se pretende deducir todo: "Schürmann reconoce que el poder se funda en la nada" (p. 78). Los principios no son universales y eternos, sino epocales, históricos y locales.

Efectivamente, como bien señala Reiner Schürmann: "prioridad, por otro lado, del actuar sobre el pensamiento. El aprendizaje de acciones (en el sentido estrecho) anti-principiales, después a-principiales, es el preámbulo del pensamiento como «actuar supremo». Imposible de recibir, de comprender de leer, de recoger, de explicitar la economía anárquica en tanto que las acciones no precedan al pensamiento que devenga como la economía, a saber: juego sin fondo y sin por qué".<sup>11</sup> Un nuevo *oikos-nomos* entendido como biopotencia en democracia radical, comuna, emerge y hace frente a la economía neoliberal.

Lo opuesto a la ontoteología de la metafísica es la ontopraxeología anárquica, motivo de que Andityas Matos mencione también a Deleuze y Guattari entre aquellos que reconocieron que la ontología es ya política y, por tanto, la teoría ya es praxis. Para poder llegar a este razonamiento hay que "abandonar la teleocracia, es decir, la dictadura de la finalidad" (p. 79): La presunción del alfa y el omega, del principio y del fin, concepción de un universo cerrado en una deidad, se revela como falsa, una falsificación y reducción de la realidad.

La anarquía adviene de "la experiencia extrema de una ausencia de legitimación" (p. 80), de la constatación de que la dominación neoliberal no está justificada porque ni esa ni ninguna otra posición unitaria alcanzarán jamás justificación última. Solamente la ausencia de legitimación está legitimada.

La paradoja del principio de anarquía tiene que ser admitida para poder llevar adelante un pensamiento y una filosofía anarquista se produce y brota de ese modo aparentemente contradictorio por encontrarnos en: "una fase de transición entre la época metafísica y la anárquica" (p. 81). Estamos en la época en la que quizá ya todos los principios acaben por decaer sin que por fin surjan otros nuevos que los sustituyan. Ese espacio que se dio por ejemplo cuando los dioses greco-romanos hubieron desaparecido y todavía no se había erigido el dios cristiano para absorberlos y sustituirlos, es un espacio de libertad, que una vez abierto, tendremos que procurar que no sea de nuevo ocupado. La definitiva caída de los dioses a la que no siga el erigir a ningún nuevo Dios.

<sup>11</sup> SCHÜRMAN. Reiner. *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. V. Actuar y anarquía. 1. El actuar, condición del pensamiento. Madrid: Arena Libros, 2018. p. 311.

Pensadores hegelianos como Zizek o Jameson han indicado que resulta más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Sin embargo, anarquía significa, fin de un mundo, en nuestro caso, el final del mundo capitalista, que ya somos muy capaces de imaginar y de pensar. Lo que desde el marxismo resulta impensable se torna pensable y factible desde el anarquismo porque nunca pretendió crear un nuevo Estado que terminase tan totalitario como el anterior.

Andityas Matos nos recuerda con Tucídides que cuando se produjo la peste que asoló Atenas, se produjo ya un cierto fin del mundo. Los atenienses se situaron ante la muerte en el goce y la anomia, en situación anárquica, decayendo por ello todo *arché*, todo principio, gobierno, mando y jerarquía, hubo un espacio de libertad, aunque rodeado de calamidad y muerte.

Así atrae nuestra atención sobre el hecho de que "las plagas tienen poderosos efectos políticos, como hemos visto durante la pandemia de COVID" (p. 83). Pero a diferencia de los atenienses de la época de Pericles, egregio político que pereció en esa peste, los habitantes del mundo globalizado actual no respondieron a la pandemia reciente con «*el placer del momento*», como narrase Tucídides, de ahí que nos diga Andityas Matos: "mientras los atenienses decidieron vivir el exceso de vida que se les escapaba, nosotros preferimos el aislamiento y el miedo" (p. 83). En lugar del giro anárquico ateniense nuestra pandemia provocó un reforzamiento de la biopolítica.

Si bien tendremos que apostillar que también hubo bastantes casos de renunciamiento, de replanteamiento de la existencia y del abandono de trabajos infames y precarios por parte de millones de personas.

Esta parte del libro de Andityas Matos se dedica a reflexionar sobre los motivos de que la pandemia reciente reforzase la normalidad antes que producir los efectos de su disolución. Si bien al mismo tiempo, como hemos dicho, el contexto pandémico dio lugar a fenómenos como la Gran Renuncia, a que millones de personas se replanteasen sus existencias, dejaran sus antiguos trabajos e intentasen vivir de otra manera.

La diferencia entre la peste de Atenas y la reciente pandemia globalizada a juicio de Andityas Matos reside en que mientras los atenienses no se sentían culpables, pudiendo con ello saltar sin angustia al placer de los posibles últimos momentos, los ciudadanos del mundo global sí que se consideraban culpables, juzgados y condenados a expiar sus faltas mediante una mayor vuelta a la normalidad.

Desgraciadamente, como hemos podido ver, tras la pandemia, se vuelve, ciertamente, a una normalidad reforzada, a un mundo con más miedo y mayor culpa.

Matos menciona a Isabelle Stengers y Paul Crutzen entre quienes consideran a los humanos como culpables del deterioro de la tierra, algo que es cierto desde el momento en que se produce el Antropoceno, esto es, diagnóstico acertado desde el momento en que el ser humano degrada por completo el planeta y provoca el cambio climático y otros desastres medioambientales. Pero Stengers con Matos y su defensa de la biopotencia resaltan que la tierra es más poderosa que el ser humano, porque: "todos los aparatos humanos y sociales son incomparables a las fuerzas de tifones, terremotos, maremotos y otros fenómenos naturales" (p. 85).

Por nuestra parte también coincidimos en que la fuerza de la vida como reservorio infinito de energía es superior a toda la necropolítica del Antropoceno capitalista:

1.024. Empédocles /// se arrojó al Etna / para fusionarse / con lo divino // el volcán / escupió / regurgitó / y / vomitó su zapatilla / de bronce / no fundida // puso así / de

manifiesto / que solo era / un mortal /// Pero ya no vemos / lo que nos supera ///". Y: "Nada-humano / importó / nunca / al-océano / nada-humano / causó-interés / nunca / en-ríos / volcanes / y / cascadas /// Nada-humano / importó-jamás / al-agua / que-se-filtra / entre-las- rocas /// Las-olas-de-fondo / que-mueven / lo-humano / son // inhumanas / pre-humanas / y / sobrehumanas /// La manera / de-atravesar / el-mar / no-es / navegándolo / de-extremo-a-extremo / sino-naufragando / a-la-deriva /// En-el-fondo-abisal / no-hay-ya-nada / aunque-todo-surja / de-ese-fondo-abisal ///.<sup>12</sup>

La tierra, Gaia, Terra, nos supera y por eso tanto el humanismo como centralidad de lo humano todavía tienen que ser superados por un anti-humanismo y por un posthumanismo.

Puesto que la pandemia fue "un acontecimiento antes impensable y lleno de poder transformador" (p. 84), se producen, como efectos políticos dispares, tanto la vuelta a la normalidad aumentada como el mayor rechazo de esa normalidad alterada.

Andityas Matos está entre los que sacamos una conclusión opuesta a esa renormalización biopolítica que declara el mundo capitalista como digno de perpetuarse, la de que: "este mundo no solo merece ser destruido, *puede* serlo" (p. 87). Ni el horizonte del capitalismo resulta ya irrebasable ni su destrucción parece ya tan inimaginable:

En sus Lecciones sobre filosofía de la historia, Hegel afirma que «solo el niño y el animal son inocentes (*unschuldig*); el hombre debe tener culpa (*muss Schuld haben*)». Pues bien, para escapar de la pandemia (...), una pandemia de miedo, culpa y deuda, de reparto desigual de riesgos, de profundización en la gestión virtual y tecnototalitaria de nuestras vidas- debemos convertirnos, sabiendo que ya hemos sido juzgados y castigados, en niños y en animales (p. 87).

Bajo un epígrafe que remite a ese Sócrates y Montaigne de "Aprender a morir" a los que antes aludimos Andityas Matos va más allá de, por ejemplo, Giorgio Agamben, al que presta reconocimiento -porque fue quizá quien mayormente entre los intelectuales mostró el carácter biopolítico de administración de la vida que conllevó el tratamiento globalizado de la pandemia-, mostrando, a su vez, por su parte, el lado liberatorio y positivo de tal acontecimiento bifronte; pues si por un lado la pandemia pudo reforzar la normalidad, por otro, pudo ayudar a aprender a vivir y morir a los que se replantearon la existencia de otro modo en lugar de tratar de volver con más firmeza a su régimen de vida anterior.

En realidad, la vuelta general a la normalidad reforzada no ha sido una victoria sobre la pandemia, pues: "solamente un cambio completo en nuestras formas de vida podrá garantizar la victoria ante la pandemia (...). Ahora, es preciso destituir el sistema capitalista e inventar formas de *con-vivencia* en las que la vida no necesite ser sacrificada por la economía" (p. 90). No sacrificar millones de seres humanos sin pasaporte, no censados, indocumentados, en el altar del dios dinero sería un primer paso. Frente a la necropolítica de la inmigración de las extremas derechas crecientes habremos de oponer acogimiento y convivencia plural en todas sus formas posibles e imposibles.

Andityas Matos aborda la discusión de Agamben con Schürmann a propósito de la anarquía (cfr.p. 92), pero resulta un tanto bizantina, meramente de exegesis académica, como si el autor italiano simplemente quisiese robarle el protagonismo al autor de origen

<sup>12</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkía / Anarcolepsis*. p. 33. Y: «1.110. Las / olas-de-fondo / y / el-signo / de-los-tiempos», p. 116.

holandés. Por nuestra parte no le dimos recepción a esa conocida polémica por parecernos poco fructífera:

“Cuando Agamben habla de constituir una forma de vida destituyente, remitiendo a Tiqqun y a Spinoza está ya sin nombrarlo trasegando pensamiento a partir de Schürmann y de la deconstrucción. Simplemente pretende para sí lo que es un trabajo colectivo y se equivoca plenamente al concebir el poder como an-arquico”.<sup>13</sup> Entender como anarquía la arbitrariedad del jefe de un campo de concentración que asesina a quien quiere como quiera y hace lo que le da la gana es tener la visión de la anarquía que tiene el poder, que asocia la anarquía a crimen y desorden. Nos sorprende que un filósofo como Agamben caiga en pensamiento tan normalizado.

Sin embargo, de la buena intuición del movimiento destituyente de Agamben, Andityas Matos deriva, por su parte, el concepto corregido de *desinstitución*, gran aportación. Si en lugar de pelearnos por los términos y por la hegemonía intelectual, realmente ponemos en práctica la an-arquía, entonces los vocablos deconstrucción y destitución, se nos aparecerán con cierta sinonimia y en una órbita que gira entorno a la anarquía.

Debord, Deleuze, Schürmann, Agamben, Negri y Andityas Matos, se mueven en una *anarco-esfera*, que es la de lo no-fascista: “la vida política se revela como forma-de-vida-no-fascista. (...). Siempre desinstituyente, es un principio no principal, un principio *an-árquico*, que niega toda tendencia a la inmovilización de la inmanencia” (p. 95). Conforme la comunidad de nuevos pensares anárquicos contemporánea nos vayamos poniendo de acuerdo, de ese en-común, surgirá ese movimiento anarquista futuro que ya es presente.

La anarquía se tornará entonces viral e irradiará toda su Biopotencia sobre el inMundo establecido.

## Cap.4. El Yo ya es Pueblo

---

Para promover una democracia radical Andityas Matos nos indica que hay que desactivar la presunción hobbesiana según la cual el hombre es un lobo para el hombre, consecuente con el anterior adagio de los recursos escasos. El argumento que combate la democracia radical y la instauración de comunas libertarias reza que, puesto que hay violencia entre los seres humanos, puesto que existen los psicópatas asociales, resulta necesario un sistema represivo y jerárquico que los mantenga a raya. Curiosamente tal argumento, tanatológico, rechazando el dato antropológico-sociológico estructural anverso rousseauiano, el aspecto no ya depredador sino placentario del ser humano, ha sido el que ha generado la mayor violencia mediante su monopolio por las instancias militares y estatales.

Así, los “proyectos sociales acéntricos, horizontales y no jerárquicos” (p. 97), son tenidos paradójicamente por “ilusiones irresponsables, propias de soñadores utópicos” (p. 97), pero lo son, precisamente, por no ser violentos, egoístas y sanguinarios.

Toda la estructuración jerárquica de la sociedad está encaminada a garantizar la propiedad mediante la policía y el ejército de modo que la propiedad común disminuiría notablemente la supuesta necesidad de sometimiento del anti-social y del delincuente.

---

<sup>13</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *El sujeto anárquico*. Op.cit., p. 81.

Como se nos recuerda bien Andityas Matos, en aquello de que los oprimidos sólo pueden perder sus grilletes, acertaba Marx.

No se niegan aquí algunas evidencias, la violencia es constitutiva del ser humano y el anarquismo no pretende volver a una Edad de Oro o proyectar una utopía en la que no exista, sino proponer una forma de organización alternativa donde no sea la violencia y la expropiación la base estructural del poder social, donde cualquier conflicto que pueda surgir sea gestionado por los comunes e iguales. Por eso nos dice Andityas: "lo que propongo no es una justificación de la violencia monopólica, separada y jerárquica, sino la experiencia democrática radical de apertura de múltiples prácticas mutantes que pretenden redirigir, resignificar y, en casos realmente intolerables, controlar la violencia" (p. 101). ¿Qué ocurre con el egoísta antisocial, con el criminal, con el delincuente, en una comuna en democracia radical? Ocurre, digamos irónicamente, que no se le erige en gobernante como ocurre bajo el Capitalismo cuya democracia representativa cada vez más se acerca a elegir psicópatas como gobernantes. Ocurre, ya sin ironía, que, al anti-social, se le invita a marcharse y, si no quiere, se le expulsa.

A la violencia biopolítica vertical y jerárquica del mercado y el Estado destinada a garantizar la propiedad de unos pocos a consta de permitirles la supervivencia a la mayoría, se contrapone la violencia equipolente como conflicto posible entre los iguales y en común que se gestiona horizontalmente de manera justa.

Para el orden biopolítico globalizado el anarquista es un anti-social o criminal, mientras que para el anarcántropo son los neoliberales egoístas con su evangelio de la competencia los anti-sociales y criminales. Vemos por tanto que estamos ante dos posiciones diametralmente opuestas, pero no porque los anarquistas sean ilusos rousseauianos que desconocen la existencia de la violencia, palabra equívoca, pues es necesaria cierta violencia y energía hasta para cerrar una puerta, sino porque la violencia contra la comunidad que pudiese ejercer un miembro de la misma puede ser tratada con represión jerárquica y control vertical de los detentadores del poder sobre los esclavos, o bien, puede ser asimilada como conflicto entre iguales a dirimir entre libres, dos modos muy distintos de proceder.

Según Andityas Matos para ello será necesario que la anarquía vaya más allá de los discursos emancipatorios de la identidad: "En el contexto de comunidades democrático-radicales se asume la posibilidad de establecer diálogos permanentes entre identidades que no son capturables por los mecanismos de poder conglobante del Estado y del mercado, ya que no presentan la fijeza necesaria para su inclusión en las categorías cerradas -negro, mujer, trabajador, intelectual, psicópata, etc.- mantenidas por la maquinaria político-económica" (p. 103). No se trata de pluralizar átomos, yoes hegemónicos cerrados sobre sí mismos, sino como se ha señalado, de pluralizar incluso el propio ego.

En consonancia con Mouffe y Laclau nos dice Andityas Matos que es "la multiformidad de los sujetos" la que "configura el terreno que permite la profundización de la democracia" (p. 103). El yo es múltiple, la singularidad, es ya una multitud, de modo que la relación entre singularidades es una relación multitudinaria entre multitudes: "Por medio de esas identidades múltiples y mutantes emergen las *singularidades* que asumen la totalidad del mundo como posibilidad, resultando de las tensiones y diálogos mantenidos entre los miembros" (p. 104). Esto quiere decir que cada singularidad es ya un pueblo en sí mismo que se relaciona con otros pueblos. Se recogen en este momento las ideas de Deleuze acerca de la diferencia y la repetición que constituyen a una



singularidad y las de Negri acerca de la multitud, con el buen resultado de que es la biopotencia configura y reconfigura la comunidad de singularidades en todo momento.

Andityas Matos lo expone así: "Para garantizar no solo la emancipación de las identidades, sino la liberación de la prisión asfixiante de la fijeza identitaria, es necesario que las identidades se conviertan en singularidades, asumiendo las tres características básicas de esa formación subjetiva: toda singularidad se construye con miras a una multiplicidad de otras singularidades que están fuera de ella, a la vez que, en su interior, también está segmentada en multiplicidades que le dan su carácter propio. En tercer lugar, entiendo que las singularidades únicamente existen en el movimiento y en el devenir, siendo monstruosas -porque son excesivas- y mutantes" (pp. 106-107).

Apostillando la última cita del libro que comentamos y con el que dialogamos añadiremos que el anarcántropo sería la singularidad anárquica que incluso destruye la dicotomía interior y exterior, ya que al asumir que somos, polvo de estrellas, reconoceríamos con ello que átomos ya existentes al inicio del universo atraviesan nuestro cuerpo, entran y salen de él, constantemente. Por eso "en las democracias radicales, las multiplicidades permanecen múltiples y diversificadas" (p.107), dirá Andityas.

Por nuestra parte lo exponemos del siguiente modo:

1.080. S / Singularidad /// Todo / acontecimiento / es / múltiple // encuentro / contingente / de-cuerpos / que / entrechocando / klianánicamente / adquieren / su potencialidad /// Emergencia / de-singularidades / libres /// El / acontecimiento / de-la singularidad / no-tiene / pertenencia / ni-origen ///.<sup>14</sup>

Desde el pensamiento *an-arché*, resulta una armonía preestablecida entre lo individual y colectivo, puesto que ambos son concebidos como multitud de singularidades que hay que liberar de un yo hegemónico o de cualquier régimen de gobierno jerárquico y vertical. Y a la vez, entonces, aparece también como *pueblo ingobernable*, somos ciudadanos del multiverso, que no del uni-verso, nos autogobernamos de manera autónoma, comunitaria, libre e igual, si es que somos anarquistas:

Como dice Andityas Matos:

Hay, por tanto, una superposición continua y conflictiva de identidades que se revela no solo en la mutabilidad de las singularidades, sino en la multiplicación de las posiciones de sujeto, realidad que exige una forma política capaz de responder a esta complejidad en la que la mezcla y la hibridación ocupan el lugar de la pureza y de la unidad. Por tanto, el modelo clásico de sociedad, basado en la yuxtaposición atomística de individuos que existen como esencias y egos ahistóricos, puede ser superado en favor de la creación de asociaciones y comunas en las que las identidades personales se modifiquen en el proceso de generar una idea de bien común capaz de trascender el individualismo (p. 108).

Cuando nuestra confederación de yoes esté conformada por una multitud en democracia radical y en comuna anárquica se dará la *eudaimonía*, que no es la felicidad ilusoria de un ingenuo utopista, sino la posibilidad real de otro modo de relacionarse con los demás y con uno mismo. El pueblo ingobernable en comuna anárquica está ya aquí y ahora, en nosotros y en los demás, solamente haría falta que se articulase de nuevo políticamente.

---

<sup>14</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkía / Anarcolepsis*. Op.cit., p. 85.

Aparece por fin el vocablo "comuna", una palabra que ya no se avergüenza de ser renombrada una vez que el anarquismo se encuentra por fin ante su abierta justificación filosófica: "el «bien común» no aparece como un dato originario, pero sí como resultado siempre precario de las interacciones entre identidades en permanente construcción" (p. 109).

Las luchas por la emancipación de las identidades sojuzgadas no han de conducir a una nueva absolutización de esas otras identidades como "determinaciones ontológicas duras" (p. 110) sino como identidades múltiples y fluidas, mutantes y cambiantes a lo largo del tiempo, lo que supone, más allá de la emancipación, su liberación del yugo de la identidad fija: "haciendo así efectivo el carácter abierto e indeterminado con el que se construye (y deconstruye) cualquier campo identitario radical" (p. 110).

Así se lo manifestó ya Proudhon a Marx, no hay que derribar las identidades fijas de la democracia representativa y los totalitarismos para erigir otras nuevas, sino para dejarlas en su fluir e indeterminación:

Mi querido Sr. Marx, Acepto de buen grado ser uno de los destinatarios de su correspondencia, la meta y el objetivo de los cuales me parecen más útiles.... Me tomaré la libertad de formular algunas reservas que me sugieren varios pasajes de su carta. En primer lugar, incluso aunque mis ideas, en términos de organización y producción, están en este momento bien asentadas, al menos en lo que respecta a los principios, creo que es mi deber, como lo es el de cualquier socialista, conservar durante algún tiempo más una postura crítica o dudosa; en una palabra, yo tengo por costumbre tener, junto con el público en general, un antidogmatismo económico casi absoluto. Busquemos juntos, si quieren, las leyes de la sociedad, el modo en que se producen esas leyes, el progreso de que logramos descubrirlos; pero ¡por amor de Dios! después de haber derribado todos los dogmatismos a priori, no debemos, a su vez, pensar en adoctrinar al pueblo; no debemos caer en la contradicción de su compatriota Martín Lutero, quien, después de haber derribado la teología católica, se dedicó poco después, con el refuerzo de excomuniones y anatemas, a fundar una teología protestante. Puesto que estamos a la cabeza de un movimiento, no nos convirtamos en líderes de una nueva intolerancia, no nos hagamos pasar por apóstoles de una nueva religión, ya sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Deberíamos darle la bienvenida, alentar todas las protestas, denunciar todas las exclusiones, todos los misticismos, nunca veamos una cuestión como agotada, y cuando la hayamos presentado nuestro argumento final, si es necesario, comencemos de nuevo con elocuencia e ironía. Con esa condición, me uniré a su asociación con mucho gusto...<sup>15</sup>

Autores como Ernst Fraenkel, Nancy Fraser, Jean-Luc Nancy, Antonio Negri, Gilles Deleuze, Judith Butler, son traídos por Andityas Matos al esclarecimiento de este punto. Las identidades son libertarias cuando el modelo fijo y duro se desvanece a favor de una construcción colectiva de carácter relacional de la cual apostamos por su conformación en común.

A lo propietario del capital, a lo propio de la identidad fija, oponemos lo-en-común: "se trata de pensar las subjetividades desde un irrepresentable que no permita la definición fija de los sujetos a partir de los lugares que ocupan en determinada estructura o en vista de sus funciones sociales" (p. 113).

<sup>15</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. *Correspondance*. Paris: A. Lacroix Editeurs, Lyon 17 mayo 1846, p. 198. Extracto. Véase en: [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Correspondance\\_de\\_P.-J.\\_Proudhon\\_II.djvu/206](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Correspondance_de_P.-J._Proudhon_II.djvu/206)

En el diccionario de la política oficial la voz «pueblo» implica "homogeneidad, fijeza y unificación (...) en las que prevalezca la separación y la jerarquía" (p. 114), mientras que en el nuevo diccionario de política radical de Andityas Matos la voz «pueblo» significa la aventura de un *pueblo ingobernable*.

Autores como Alain Badiou, Jacques Rancière, Didi-Huberman –y nosotros añadiríamos a Catherine Malabou que torna capital la categoría de *lo ingobernable*, junto a Donatella Di Cesare, que torna capital la categoría de *democracia radical*– son traídos a colación por Andityas Matos para el esclarecimiento de este otro punto del «pueblo» y la democracia anárquica. Así como coincidirá y recogerá lo que Laclau-Mouffe indican sobre esa inestabilidad y pluralidad de los antagonismos que niegan las tradicionales y rígidas oposiciones binarias. El pueblo es ingobernable y su democracia es radical: ese es "el momento inicial de la política, que exige el «ser-en-común»" algo "que solo formaciones *an-árquicas* pueden sacar a la luz" (p. 117).

La posibilidad de "constitución de sujetos políticos democrático-radicales" (p. 119) que aquí se plantea es sinónima de la posibilidad de constitución de un *sujeto anárquico*. Tal sujeto nos dice Andityas Matos que es "paradójico" (p. 120), pues está inmerso en la *paradoja de seguir el principio an-arché*, esa paradoja nuclear que responde a nuestra época de transición desde el anti-fundacionalismo al a-fundacionalismo.

A diferencia de lo aquí argumentado por Andityas Matos nosotros no aceptaríamos que la voz *anarquía* signifique ausencia de normatividad, aunque sí que *an-arquía* sea la despotenciación del *arché* para un funcionamiento democrático radical, ambos tratamos de recuperar la *anarquía política* desde la *ontología an-árquica*. Pero es para el diccionario de la política tradicional, convencional, que *anarquía* significa ausencia de normatividad, de gobierno, de leyes, lo que conlleva, caos, desorden, arbitrariedad y crimen. Andityas Matos reconoce tal hecho al contraponer la noción positiva de *lo ingobernable* en Rancière a la negativa de esa misma noción en Samuel Huntington. Deconstruir el sentido tradicional de «anarquía» supone mostrar que, al ser el reverso del poder de dominación, y lo que éste más teme, la anarquía, resulta por ello, lo mayormente denostado por los arcontes, los saqueadores y los dominadores. Pero no es ausencia de normas la anarquía, aunque ya no sean normas precisamente, sino que se trata de distintas reglas, de reglas de convivencia puestas en común por los libres e iguales que conformen una comunidad anárquica o comuna.

Anarquía y an-arquía son dos categorías hermanas, la primera política y la segunda ontológica, que remiten a las reglas –que no principios, normas, leyes, gobiernos, jerarquías– que los anarcántropos libres e iguales acuerdan en común: "es necesario entender la democracia como la anulación de las condiciones de mando, de modo que esta se realiza como autoorganización –autoinstitución, diría Castoriadis" (p. 120), motivo de que el capítulo se cierre aludiendo a la concepción radical de democracia de *El Comité Invisible*, muy consonante con eso que llamamos y en lo que participamos nuevos pensares anárquicos.

## Cap.5. Útero-Heterotopías: Anticampos

---

En este capítulo Andityas Matos recoge el binomio utopía-distopía, desde Thomas More, Campanella, Francis Bacon, Sade, Huxley, Orwell, Ray Bradbury o Philip K. Dick, mostrando como ese doble ha sido planteado con anterioridad para mejor replantearlo en

la actualidad. Se llega así a reconocer y proseguir el componente utópico dentro de la filosofía más anarquizante actual:

La comunidad y la política que vienen de Agamben y que nadie sabe de qué manera vienen; la violencia pura de Benjamin que aniquila toda violencia mediadora y, por eso mismo, no es perenne y no puede generar nada, solo un gran y fértil vacío que no se puede explicar; el comunismo de Marx, proyecto condenado a la eterna dimensión de proyecto: todos ellos son ejemplos de formas de utopía tal como las comprende el diccionario de política radical (p. 139).

El lugar por excelencia de la filosofía radical es el no-lugar de la utopía como potencialidad, subyace aquí el anteriormente comentado concepto de biopotencia que: "Envuelve varias posibilidades de retomar el pasado para la construcción de futuros diferentes, el proyecto utópico pierde su supuesto carácter irrealizable y se vuelve obra viva e histórica" (p. 140). La biopotencia se enfrenta al biopoder y se produce, recordemos que son esenciales las paradojas, entonces, una paradoja: "para controlar de modo efectivo las utopías, «el sistema de la realidad» tiene que declararlas peligrosamente posibles" (p. 143). Pero es que "en tanto potencia negativa, la utopía no se identifica con proyectos imposibles, fabulaciones y delirios, sino con el remedio para la ilusión de la realidad. Se trata de pensar la negación con la misma dignidad ontológica reservada a la afirmación" (p. 143). Utopías y distopías son dimensiones críticas del ahora ante lo establecido, rechazos que apuntan la primera hacia otras configuraciones y la segunda al detestable mundo cada vez más totalitario de proseguir la administración de la vida biopolítica abarcando cada vez más áreas humanas en su proceso de fagocitación de lo vivo.

Si se tiene presente la multitud de posibilidades que se abren ante la negación de lo único que se nos presenta como fin de la Historia el tiempo-ahora de la utopía realizada se abre sobre sí mismo: "De ahí el reto de concebir una comunidad que viva en ese tiempo-ahora" (p. 144).

En sintonía con Andityas Matos hemos escrito:

Comuna / atmósfera / cooperativa / *sympathetica* / consonante / en / rítmica armonía / resonante // bella / buena / y / verdadera / igualitaria / y / libre /// Comuna / es / Arcadia / Paraíso / Utopía / ensoñación / de paseante / buen salvaje / también / es / lucha / es / la Troya / de / Héctor / acción / (1871) // defensa / contra / reacción / dominación / imperialismo // Revolución / social / emancipadora / compañeros / libres / iguales / en / mutua ayuda / en / democracia / directa / asamblearia / todo en común / komunismo / libertario / socialismo / salvaje // Barricadas / rodeándonos / protegiéndonos / zonas / temporalmente / autónomas / lucha / y / fiesta / destrucción / del Capital / del Estado /.<sup>16</sup>

La Comuna del aquí y ahora es definida por Andityas Matos como una especie de no-lugar, como zona temporalmente autónoma, según nomenclatura de Hakim Bey, aunque nuestro autor se basa más bien en Walter Benjamin y esa zona despejada por el impulso revolucionario que aventuraba su noción del carácter destructivo:

<sup>16</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. Anarkía / Anarcolepsis. Op.cit., p. 23. Y p. 97: "Nos-concierne / así / ese-espacio / liberado // Comuna / aquí / y / ahora // lugar / de-uno / varios / multitud /// Surge / la topología- anárquica / como / disciplina // estudio / de-los / lugares // liberados / habitables // La-Terra / presente / pasada / y / futura / de-cada / utopía-realizada ///".

Se ha de convertir lo imposible en posible por medio de la vivencia utópica de todos los lugares del futuro en un lugar real y desafiante. En el momento en que esto se realiza, es entonces cuando se está frente a un anticampo, una porción de futuro incrustada en el presente, una localización que se rige por la deslocalización potencial exigida por los diferentes sitios de la utopía. (...). He aquí una definición sucinta: un anticampo surge donde y cuando el futuro divergente de la utopía se hace presente no como proyecto o plan imaginario, sino en tanto realidad de la potencia. (...) Estructuración carente de centro, sin líderes y sin compromisos con planes fijos (p. 148).

Igualmente pensamos nosotros:

La comunidad socrática o filosófica y otras comunidades semejantes, igualitarias, participativas y deconstructivas, como las sociedades piratas del pasado o los hackers serios del presente son lo que Hakim Bey ha denominado «zonas temporalmente autónomas», una topología anticipada de lo posible, el otro comienzo siempre diferido. Esas zonas han existido siempre y siempre existirán. Reiner Schürmann con Foucault nos dice que en ellas es donde se autoconstituye el sujeto an-arquico, donde podemos mejor constituirnos a nosotros mismos como sujetos prácticos en la era de la tecnología planetaria. Esos colectivos no son una utopía por alcanzar sino una actitud en acto ya realmente existente en una multitud dispersa por todo el orbe y ya activa en todas partes.<sup>17</sup>

Recogemos como fructífero el concepto de *Anticampo* que nos lega Andityas Matos junto al de *Biopotencia* o al de lo *desinstituyente*, como importantes aportaciones al diccionario de política radical que, aquí y ahora, ya componemos en común, una buena parte de la comunidad filosófica anarquizante.<sup>18</sup>

Como comunidad filosófica se produce el anticampo de los estudios anárquicos no reglados que exponemos, como comunidad política en los movimientos, como señala el autor, de *occupy*, en las comunidades hippies de los sesenta, la plaza Tahir de El Cairo, en el movimiento de los sin tierra en Brasil, en las milicias anarco-republicanas de la guerra civil española o añadiríamos, en el 15M español y la Comuna de Paris de 1871.

Los anticampos diríase que son útero-heterotopías al ser retorno y futuros unidos en el presente, la idealizada Edad de Oro de la que hablaba Don Quijote de la Mancha en el capítulo 11 de la primera parte del libro cervantino, una comunidad realizada en cada momento actual y puntual por una multitud autónoma y confederada, que aun dispersa, aumenta cada día.

## Cap. 6. Excepción, desinstitución-constituyente y desobediencia total

Según argumenta Andityas Matos, comentando textos de Benjamin, Carl Schmitt, Rancière, Jean Genet, estamos ahora en una nueva era postdemocrática caracterizada por un estado de excepción económica permanente. El capital es quien realmente gobierna mediante una "violencia en estado puro" (p. 157) y la democracia ya meramente

<sup>17</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *El sujeto anárquico*. Op.cit., p. 138.

<sup>18</sup> Véanse los trabajos sobre anarquismo filosófico de: Reiner Schürmann, Catherine Malabou, Amador Fernández Savater, Donatella Di Cesare, Jordi Carmona Hurtado, Valerio Di Angelo, Abdenur Prado o Tomás Ibañez.

formal queda como un impotente residuo, donde lo político, lo jurídico y lo social, se tornan impotentes.

Contra tal dispositivo global de gobernanza y administración de la vida mediante la guerra de la competencia perpetua según la arbitrariedad de las transacciones financieras solo cabe oponer "la desobediencia civil pensada por la tradición" (p. 161). Nos viene a la mente inmediatamente leemos tal cosa el famoso escrito ya clásico de Thoreau, *Desobediencia civil* de 1848, en el cual se hizo patente que una vez desvelado que la acción del Estado dictada por el Mercado es arbitraria, debe ser resistida. La desobediencia resultará ser entonces el "punto de encuentro entre el poder constituyente y lo que denomino poder desinstituyente" (p. 161), nos dice Andityas Matos, siendo entonces un modo de desactivar la excepción permanente, que deja de ser permanente.

Entre las nociones semejantes propuestas por Giorgio Agamben, de potencia destituyente, o por Raffaella Laudani, de poder destituyente, Andityas Matos nos ofrece su concepto de lo desinstituyente, que radicalizará los dos anteriores: "mi idea de poder desinstituyente apunta específicamente a la renovación (y profanación) de la tradición de la desobediencia civil, independientemente de sus raíces liberales, siendo además claramente anti-institucional" (p. 162).

Frente a Agamben, que concibe lo destituyente desde la inoperancia, Matos indica que "se puede pensar y realizar perfectamente un poder constituyente que, como su nombre indica, no sea subsumido ni limitado por el poder constituido" (p. 164). El poder *desinstituyente* que propone Andityas Matos se caracteriza por esta vinculado a un poder constituyente permanente que no pretenderá solidificarse en instituciones fijas, un cierto poder que como lo nuevo o lo creativo en revolución permanente, aunque parta de la tradición, se renueva sin cesar y no se solidifica.

Nosotros estaremos de acuerdo con Andityas Matos y su noción de lo desinstituyente, expresándolo del siguiente modo: "La resistencia, que también ha sido configurada como un no sistemático, como reacción, como nificación de los poderes establecidos, ahora, tiene que tornarse igualmente productiva, lo que quiere decir: tiene que llegar a ser anárquica y transgresiva, revolucionaria con respecto a lo viejo y acogedora de lo nuevo a través de una imaginación y una creatividad receptivas y transformadoras".<sup>19</sup> Afirmando nosotros también esa "fuerza desinstituyente" (p. 164) que opera "dejando sitio para la producción de nuevas subjetividades, nuevos usos y nuevas normas que nacerán del poder constituyente permanente" (p. 165). No toda productividad lleva la impronta de un *arché* puesto que la creatividad y la novedad son anárquicas: "en ellas se fundan las luchas siempre productivas de los oprimidos por una realidad anárquica, es decir, no separadora, no apropiadora y no jerarquizante" (p. 166).

En lugar de tratar de apoderarnos del poder constituido, la toma del Estado, el poder desinstituyente opera mediante "actos de deserción" (pp. 166-167), tornando imposible el retorno a las viejas estructuras de dominación. De tal rechazo ya surge la posibilidad abierta de otras formas de comunidad y habitabilidad que no reproduzcan las formas preexistentes, nuevas formas que tenemos que inventar y tratar de realizar.

Además, "el poder desinstituyente se muestra como una fuerza que, más que dejar espacio a lo nuevo, posibilita la historización del capitalismo y, en consecuencia, su crítica radical y su derrota" (p. 167).

---

<sup>19</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *El sujeto anárquico*. Op.cit., p. 32-33.

Para abrir el espacio hay que vencer la idea de que el fin de la historia ha llegado y el capitalismo es irrebasable, tiene que demostrarse contingente y no necesario, histórico y no ontológico.

En consonancia con Antonio Negri nos dice Andityas Matos que: "Al ser abierto e indeterminado, el poder constituyente puede dar lugar a cualquier tipo de sociedad" (p. 168). La apuesta por el poder constituyente podría llevar a una sociedad aún más autoritaria y totalitaria de no ser por su vinculación con el poder desinstituyente, configurado por la realidad de dominación que niega, que constantemente desactiva esa posibilidad totalitaria.

Por eso de la *desobediencia civil* hay que pasar a la *desobediencia total*, como ocurrió con Gandhi en la India, que pasó del rechazo del gobierno inglés a la eliminación de todo el sistema colonial, apostamos por una puesta en cuestión no-violenta de la totalidad y del estado de excepción permanente. Frente a la *desobediencia reformista* que es concebida como rectificación del poder total soberano asumiendo la validez del sistema, como corrección de un detalle, la *desobediencia total* apunta contra la generalidad de la estructura político-jurídica y económica vigente, que ya no se quiere reproducir de nuevo.

## Cap. 7. Ateología y política: Ateísmo y agnosticismo en la anarquía

---

Según consideramos nosotros, con «Dios ha muerto» Nietzsche se refería a la muerte de los valores y la llegada del Nihilismo (no creer en nada), lo cual, incluía a todas las religiones, especialmente a la cristiana y las demás monoteístas. Religiones, Iglesias y sus jerarquías decaen con la mortalidad definitiva de un Dios que ya no resucita.

Desde el siglo XIX se percibió el retroceso de las creencias trascendentes pero el ateísmo y el agnosticismo están lejos de quedar implantados ya en el mundo. Para Nietzsche el acontecimiento de la muerte de Dios era positivo y negativo, negativo porque llegaba una era de vacío, positivo porque después podrían crearse nuevos valores y un nuevo hombre que superase al anterior, el superhombre o para nosotros, el anarcántropo. De la *crítica de la religión* por los ilustrados racionalistas del siglo XVIII se pasaba así a la *muerte de Dios*.

Para los Maestros de la Sospecha, Nietzsche, Marx y Freud, lo que ocurre superficialmente tiene profundas causas ocultas que la filosofía desvela, de ahí que sospechen todos ellos, que nos engañan. Según Nietzsche lo que está en el fondo o detrás de las apariencias con las que nos engañan es la Voluntad de Poder, según Marx el Capital y según Freud, el Inconsciente, para los tres, que eran ateos, la religión es: para Nietzsche voluntad de poder de los débiles que inventan un mundo ficticio, el más allá, que los consuele, favorable a que sean dominados en este mundo por los fuertes; para Marx, opio del pueblo, veneno para narcotizar a los trabajadores explotados y que sean mayormente dominados; para Freud, una ilusión de las masas una vez disminuida la individualidad racional y su autonomía, infantilismo crónico de la creencia en un padre. Las tesis de los tres se pueden asumir conjuntamente de forma complementaria.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Véase nuestro artículo: Simón Royo Hernández *Nietzsche and Unamuno: The Meaning of the Earth*. In: *New Nietzsche Studies*: Volume > 5 > Issue: 1/2. New York 2002. Traducción castellana

Andityas Matos se centra ya en el siglo XX y XXI para tematizar la ateología política de la democracia radical anárquica y para ello debate y dialoga con numerosos autores, como los filósofos: Hardt y Negri, John Caputo, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Ellen Wood, Lucien Goldman, y los teólogos: Thomas J.J. Altizer, Dorothee Sölle, Merio Scattola, Erik Peterson, Gershom Scholem, Jürgen Moltmann, Johan Baptist Metz, entre algunos otros mencionados.

Si damos de nuevo, someramente, un listado de los filósofos y ahora también teólogos con los que dialoga polemiza y discute nuestro autor, es para mostrar que no nos resulta lo más importante lo que tales famosos pensadores han dicho, sino lo que nos tiene que decir Andityas Matos. Omitimos toda exégesis cruzada para centrarnos en las tesis del autor del libro pues consideramos que enmarcar la hermenéutica a lo que dice el autor y lo que decimos nosotros, resulta una operación más fructífera para un diccionario de política radical y la anarquía, que dirimir si interpretamos a otros autores de la misma forma.

En un nuevo diccionario radical aparecerá la voz «exégesis» como un vacuo ejercicio Bíblico, el de considerar que todo está dicho en las Escrituras sagradas y que solamente queda su comentario interminable. Considerar como Filosofía el comentario que hacemos de los filósofos clásicos y de los filósofos contemporáneos más conocidos, sería un ejercicio de exégesis mediante una mera hermenéutica de los autores consagrados del mundo filosófico, procedimiento que heredaría todos los defectos de la operación bíblica que rechazamos y de la cual sin duda procede.

La Academia, volcada sobre el comentario interminable de textos, donde a nadie se le permite pensar por sí mismo y decir lo que piensa con sus propias palabras, institución jerárquica de dominación dedicada a la producción de *papers* que nadie lee, tiene que ser también combatida en su propio seno y transformada en un lugar donde afloren ideas nuevas. Por ese motivo es que nosotros no nos detenemos en lo que dice Andityas Matos que dicen Deleuze, Negri o Agamben y todos los demás que cita, sino en lo que nos dice ese autor, una vez que ha debatido con ellos y ha asimilado, transformado, combatido en algún punto y enriquecido, sus respectivos pensamientos.

Nos interesa lo que él piensa, no tanto lo que piensan los autores que cita y que todos hemos estudiado, citado y comentado, en la bendita academia, madre de Dios de los filósofos e Iglesia jerárquica de los intelectuales. Lo que más nos interesa de este autor es precisamente eso, que piensa, que propone ideas propias, acuña términos y recoge fructíferamente ideas ajenas para sentar las bases filosóficas del an-arquismo contemporáneo.

No obstante, en algunas cosas no estaremos quizá del todo de acuerdo. Andityas Matos, como cuando aquí recoge la idea de lo mesiánico como símbolo de lo revolucionario desde una posición que recoge también la fuerza de los débiles y propone a éstos como paradigma de los sujetos anárquicos. El primer movimiento benjaminiano es asumible, porque asumir una metáfora no conlleva recoger su carga religiosa, más la apuesta por los pobres, débiles, vencidos, la fe, esperanza y caridad, que son virtudes teologales, algo que nosotros vemos latente en la teología de la liberación además de en los autores mencionados – como anteriormente se recogió con Badiou y su noción de

---

en:

[https://www.academia.edu/12754537/Friedrich\\_Nietzsche\\_EL\\_sentido\\_de\\_la\\_tierra\\_tras\\_la\\_muerte\\_de\\_Dios](https://www.academia.edu/12754537/Friedrich_Nietzsche_EL_sentido_de_la_tierra_tras_la_muerte_de_Dios)



pueblo encasillada en los excluidos – parte de la pretensión de hacer rentable la religión para la anarquía. Desde luego la teología de la liberación es más asumible para el anarquismo que el Opus Dei o el Evangelismo protestante, pero no deja de ser teología y en última instancia, tendrá que ser rechazada.

Un Jesús de Nazaret revolucionario puede surgir de una exégesis histórica del cristianismo, ciertamente, pero la operación de resituar la Biblia de manera materialista y no espiritualista, otorgándole toda su "carga de relatividad e historicidad" (p. 183), resulta ser para nosotros una operación atea por excelencia.

Al demostrarse el carácter infundado de la creencia en Dios y la composición en diferentes épocas de sus textos sacros por diversos autores de múltiples contextos, la religión desaparece, engullida por la historia. Además, frente al dolor sacrificial de los pobres, a nuestro juicio, es preferible apelar a su capacidad de alegría y placer para defender la posición anárquica, que no a la de sufrimiento, propia de las religiones monoteístas centradas en la sumisión a Dios.

La «apuesta» por la comunidad anárquica de Andityas Matos pasaría a nuestro juicio a mayor relevancia si la «decisión» anarquista de vivir sin Dios ni Amo se hiciese efectiva militándose en el ateísmo y no admitiendo la caritativa preferencia por los pobres. Ciertamente ello nos restaría a miles de millones de creyentes de las filas anárquicas y quizá por ese motivo es que se ha querido blanquear y limpiar a las religiones de su inevitable carácter jerárquico y dominador para ofrecer ciertas supuestas versiones que pudiesen ser compatible con la democracia radical, pero quizá no sea tan compatible la anarquía con la religión y solo sea combinable con el misticismo.

La única experiencia religiosa compatible con la democracia radical, y en eso estaríamos plenamente de acuerdo con Andityas Matos, es la mística, pero lo es porque a nuestro juicio, la mística, con su panteísmo, equivale a un ateísmo.

Nuestra *hybris* (desmesura) prometeica tiene que rebasar el humanismo, para, desde un antihumanismo, proponer la superación de la condición humana, saltando sobre la dualidad de desmesuras que plantea Andityas Matos: "El exceso democrático es, pues, la *desmesura de la potencia* que se opone a la desmesura del valor característica del capital" (p.194). De ese "estado existencial colectivo" (p. 196) que consiste en vivir bajo el capitalismo *como si* no se viviese bajo tal régimen de dominio y pertenencia surge los colectivos en común entre iguales-libres, como surge igualmente el sujeto anárquico, oxímoron paradójico que revela nuestra condición de estar sujetos y ser libres, al mismo tiempo, dada nuestra propia multiplicidad, que con anterioridad ya explicamos.

Por eso nos dice Andityas Matos: "La democracia radical apuesta por las singularidades democráticas y su producción inmanente e inagotable de lo en común. (...). El poder político democrático-radical nace de la inmanencia absoluta de una *mística de la potencia*" (p. 198). Ni trascendencia ni mediación, ni representatividades algunas, son necesarias. De modo que todo lo declinamos en "plural: místicas de la potencia que son producidas / producen lo común" (p. 200).

El desapego, desprendimiento, distanciamiento, de las posiciones metafísicas, teístas y capitalistas, generan serenidad antes que ansiedad, comunicabilidad entre libres e iguales antes que incomunicación:

La mística contemporánea se opone a la religión, a la institucionalización de lo sagrado y el poder, señalando una esfera de experiencias no cuantificables que, por tener lugar en el contexto abierto e indeterminado inaugurado por la muerte de Dios,

no conducen a la angustia de la incomunicabilidad que desesperaba a los místicos judíos, cristianos y musulmanes (p. 201).

Según nuestro autor “en la apertura misma de la inmanencia-lenguaje que es lo común” (p. 201) se manifiesta la razón-común de “un lenguaje no-diccionarioizado” (p. 202) propiciando “una praxis política que no separa, no jerarquiza, no domina. En suma: no manda. Es *an-árquica*” (p. 202). A nuestro juicio ese posicionamiento tendría que dejar de ser tibiamente ateo o agnóstico, retornando a serlo de manera radical, sin apelar a la salvación a través de los menesterosos, sino conscientes de que la anarquía, filosófica y política, ya no es cosa de proletarios, tampoco de excluidos, sino que atraviesa todas las clases sociales de manera transversal, encontrándonos los anarquistas en todo lugar y toda situación dentro del espectro social.

Hay anarquistas entre los pobres y entre los ricos, entre los funcionarios y entre los banqueros, entre los que trabajan y entre los que no trabajan, diseminados en todo el espectro social, puesto que el pensamiento anárquico no puede adjudicarse ni encerrarse en ninguna identidad como la clase social.

En tal sentido existirá una multiplicidad y pluralidad de los anarquistas y de los anarquismos, existirá desde luego un anarquismo cristiano, como el de Tolstoy, pero será un anarquismo que tendrá que seguir cargando con el fardo de la religión, de la que tendrá que desprenderse al tender a la mística.

Con nuestras palabras:

Ya-anarcántropos / podrá / haber / hermandad / entre // ateos / y / místicos // pues / hasta / el-Islam / puede-ser / como / un-anarquismo-místico // (Abdenur Prado) / pero-solamente / si-le-restamos / su-principio-supremo // Islam-sin-Alá / Judaísmo-sin-Yahvé / (Michael Löwy) / Cristianismo-sin-Dios // el-nombre-del-dios / se-elija / equivaldrá / a-Terra / es decir / Naturaleza / (Spinoza) / experiencia-de-comunidad / con-todos / los-seres / panteísmo / sacralidad / de-todo / y / nada ///<sup>21</sup>

## Cap.8. Cudas-Epílogo

A modo de epílogo o remate de la obra *Andityas Matos* nos ofrece una serie de cudas que comienzan con la ejecución en la guillotina del famoso anarquista francés François Claudius Koëningstein, conocido como Ravachol, quien podría formar parte de los justos de Camus, aunque para los poderes establecidos no fue ni es ni será nada más que un criminal.

A través de los empujados al crimen por la miseria y la injusticia puede verse que: “bajo la retórica de los derechos humanos hay un fundamentalismo de carácter religioso (...). El Estado de derecho descrito en los manuales solo existe en los manuales” (p. 204). La sociedad que empuja al crimen y lo castiga revela que: “Hoy vivimos bajo el estado de excepción” (p. 204), aunque se mantengan los ideales progresistas como espectáculo para que parezca de otro modo.

La nueva temporalidad espectacular nos sumerge en “una ahoridad insensata y acrítica” (p. 206), el tiempo transcurre cuantitativo y la mentira resulta consustancial a la política y a los medios de comunicación, el *presentismo* es lo contrario del *carpe diem*

<sup>21</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkía / Anarcolepsis*. Op.cit., pp. 108-109.

anárquico, el primer ahora de la aceleración digital es un vacío-superficial, está lleno de muerte, es un parpadeo sin fondo, el segundo, analógico, está lleno de vida y libertad, contiene una abismática profundidad.

El ravachol actual sería entonces el dinamitero e incendiario que busca la implosión de un mundo de opresión y falsedad que hipócritamente se esconde bajo el disfraz de un Estado del bienestar:

“Nuestro anarquista era el horror de los que se sentían seguros. Es hacia donde debe encaminarse la filosofía radical” (p. 208). Al poner en entredicho el supuesto bienestar y progreso que legitima al capitalismo, mostrando su falsedad y su violencia originaria que domina instaurada en derecho burgués, los cimientos del estado de excepción tiemblan. Anarquistas terroristas y anarquistas teóricos, la propaganda por la acción y la escritura de la filosofía radical, son atentados que mereciendo un premio reciben un castigo:

“Esto bastaría para justificar que sujetos como Ravachol o Debord exigieran a las prefecturas bajo las que vivían un salario mensual, como el que Sócrates habría cobrado a los atenienses que, sin embargo, prefirieron condenarle a muerte” (p. 210).

Muerte o Renta Básica acabará siendo el dilema:

1.125. *Manutención / en-el-Pritaneo /// La-supervivencia / garantizada / habría-de-ser / lo-mínimo / exigible // una / Renta-Básica // pues-Terra / explotada / proletaria / esde- todos /// Frente / a / (Sócrates) / se-yergue / (Malthus) / diciendo / nadie-coma / si-no-trabaja // entonces / comienzan / las-rebajas // migajas / arrancamos / a-la-mano / visible / expropiadora / (Adam Smith) / a-través / de-cruenta / luchade-clases / (Marx) /// Nosotros / nos-manifestamos / contra-las-jerarquías / expropiaciones / buscando / expresión-más-libre / para-el-movimiento-corporal // ¡No-trabajes! / ¡baila! ///*  
1.126. *I would / prefer / not to /// Hablamos / de-una / muy diferente / catexis-de-lo-real ///*<sup>22</sup>

Una Razón Común que piensa globalmente y actúa localmente nos dice que la existencia bajo la explotación y la competencia es inaceptable y que son posibles otros modos de vivir y de morir. Irónicamente “las personas renuncian al libre uso de sus vidas en nombre de la seguridad y de la previsibilidad, situaciones subjetivas que, de hecho y constantemente, les son negadas por la excepción y su sistema de democracia indirecta que se autocalifica como justo y predecible. En el contexto del estado de excepción en el que hoy sobrevivimos, toda norma general termina suspendida en nombre de medidas de emergencia” (p. 211).

Cuando las condiciones técnicas permiten la inmersión total en el espectáculo la servidumbre se torna parte del proceso biopolítico de las sociedades capitalistas optimizadas: “Es gracias a este tipo de magia que, en una época en la que el ocio está ampliamente valorado, este se convierte a cada paso en trabajo gratuito para el capital” (p. 212). Al navegar por las redes asociales denominadas sociales durante su supuesto tiempo libre el trabajador trabaja mediante incesantes algoritmos para el capital financiero internacional, su supuesta libertad es una esclavitud, pero “la política existe únicamente como apuesta y, por lo tanto, no puede predecirse ni asegurarse mediante el cálculo” (p. 213), porque “existe en la decisión política un elemento resistente a todo

---

<sup>22</sup> ROYO HERNÁNDEZ, Simón. *Anarkía / Anarcolepsis*. Op.cit., p. 129.

análisis racional" (p. 213). Aunque las apuestas y el azar que conllevan pretendan ser tratados mediante procesos estadísticos, el resultado siempre escapa a las predicciones.

El orden que rige en el parque temático capitalista es el de la colocación de los productos en el supermercado y su compra según el poder adquisitivo, más la apuesta anárquica de Andityas Matos se resume en: "convertir el supermercado (...) en *potlatch*" (p. 214). Alegría y sobreabundancia de vida que se derrocha generosamente: anarkia.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **Simón Royo Hernández**

Ha sido profesor TAR en la Universidad Nacional de Educación a distancia (UNED) donde ha sido también profesor tutor de la asignatura Historia de la Filosofía antigua en el Grado de Filosofía. Ha sido profesor de Educación Secundaria y actualmente, apartado de la docencia, simultanea su labor filosófica con la de Ayudante de Servicios Generales del Ministerio de Inclusión en Madrid. E-mail: [siroyo@rocketmail.com](mailto:siroyo@rocketmail.com).



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: indigenous contemporary art, decolonial land map

# EUROPA, A VELHA

EUROPE, THE OLD

**Fernando Fábio Fiorese Furtado**

Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil

(DES)TROÇOS

Como citar: FURTADO, Fernando Fábio Fiorese. Europa, a velha. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53092, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

I.

Quem aos mapas o mundo acomodou  
com métrica tão férrea e feérica,  
e seus vazios pejados de horror,  
suas cartas de prego, suas réguas  
de somar medos e mentir Heitor,  
de estampar o chão tal céu às avessas;

quem engendrou a obra-já-ruínas  
e as odes ao colosso logo posto  
em ossos; quem mudou em inimigos  
as maravilhas e deitou o outro  
nos bestiários e fez dele cifras,  
conforme fabricava seus demônios;

quem, com canhão e cânone, fez tanto  
pode, enfim, arrematar a História:  
os acasos já estão dados com quandos,  
comos, porquês – ao outro cumpre a cópia  
de uma odisseia (mais cabal reclamo)  
metida em reta, sem lapso ou dobra.

II.

Quem pariu a diáspora, seus monstros  
travestidos de touros, suas luas  
pretas, seus labirintos sem engonços,  
seus corpos matemáticos e sua  
*selva selvaggia* alinhada em tomos,  
tal uma morte em signos e figuras;

quem sonhou a ciência, suas máquinas  
de guerra e de utopia, seu pensar  
sem nenhuma alegria e essas aias  
que emprestam nossas vozes e lugar  
para enfeitar assim suas farmácias,  
onde o próprio veneno nunca está;

quem, com engenho e arte, tanto fez  
já pode dar lições de *différance*  
e devir para aquele que trelê  
a linha ou, *ahinoi!*, dela desande  
por curvas em que sabe se perder  
para os deuses que dançam desde antes.



## **SOBRE O AUTOR**


### **Fernando Fábio Fiorese Furtado**

Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1986), mestre em Comunicação (1991), doutor em Letras (Ciência da Literatura/Semiologia), ambos pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001), e pós-doutor em Literatura pela Universidade de Brasília (2016). Professor associado da Universidade Federal de Juiz de Fora, atuando na Faculdade de Letras e no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários. Tem experiência nas áreas de Letras e Comunicação, com ênfase em Teoria Literária, Literatura Brasileira, Poesia e Cinema. Poeta, escritor, tradutor e ensaísta. *E-mail:* [professor.fiorese@gmail.com](mailto:professor.fiorese@gmail.com).



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, exploring the decolonial shift through symbolic abstraction

# READ A POEM FOR GAZA

Ibtisam M. Abujad  [0000-0003-2882-8662](https://orcid.org/0000-0003-2882-8662)

William Rainey Harper College, Palatine, Illinois, United States

Tradução de Bernardo Andrade Antoniazzi Cirino  [0009-0001-5349-0205](https://orcid.org/0009-0001-5349-0205)

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

## Abstract

"Read a Poem for Gaza" discusses the censorship and silencing of calls for decolonial justice by Palestinian academics and writers at institutions and in public forums following October 7th, 2023. It considers the liberatory impact (and limitations) of poetic and epistemic forms of resistance for displaced Palestinians in the global north who were dispossessed of their lands and homes by Israeli settler-colonial violence funded by U.S. imperial investments, while being privileged in their situation within the global north as mobile American citizens. It asks: What about the silenced voices of those martyred in Gaza? Should we speak for them, how do break barriers to speak alongside them, and do their words deconstruct the temporal and spatial borders of the nation-state to allow us to challenge in our own speech acts the violence of settler-colonialism and the politics and economics of empire?

## LEIA UM POEMA POR GAZA

### Resumo

"Leia um poema por Gaza" discute a censura e o silenciamento de apelos por justiça decolonial por acadêmicos e escritores palestinos em instituições e fóruns públicos após 7 de outubro de 2023. Ele considera o impacto libertador (e as limitações) de formas poéticas e epistêmicas de resistência para palestinos deslocados no norte global que foram desapropriados de suas terras e lares pela violência colonial israelense financiada por investimentos imperiais dos EUA, enquanto eram privilegiados em sua situação dentro do norte global como cidadãos americanos móveis. Ele pergunta: E quanto às vozes silenciadas dos martirizados em Gaza? Devemos falar por eles, como quebrar barreiras para falar ao lado deles, e suas palavras desconstroem as fronteiras temporais e espaciais do estado-nação para nos permitir desafiar em nossos próprios atos de fala a violência do colonialismo de assentamento e a política e economia do império?

Como citar: ABUJAD, Ibtisam M.  
Read a Poem for Gaza. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53971, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

(des)troços

## Read a poem for Gaza

---

They told me that I could not read a poem for Gaza,  
so I spoke in my silence  
They told me that I could not complain  
and that it was okay for children to live underneath the rubble  
For grandmothers to pick the threads for their thobes like rice

They told me that I could not read a poem for Gaza, so I spoke  
Without ink and without pages,  
I could envision the uncles tearing up the bread into smaller and smaller pieces  
I saw, with my own eyes, through the screens, screams  
We are a people behind screens,  
A people of rivers, always flowing, always going

They told me that I could not read a poem for Gaza, so I spoke  
From the North to the South and then stopped at Rafah  
They wouldn't let me in even when I tore down the walls  
Cement poured into the cavities of the homes,  
Making them monuments to destruction  
Like destruction, they stay forever  
Scarring the flesh of time

They told me that I could not read a poem for Gaza, so I  
I tear, they tear, the words break  
Incoherent in the midst of sadness  
When one feels that day will not break and mend  
Who will ease the scratching in Dahdouh's throat?  
"Malish"  
Do they think that his child read a poem for Gaza?

They told me I could not read a poem for Gaza, so  
I would tell them that I was angry, that when you mourn,  
We need honeyed words collectively born, they nourish and heal  
But they have always existed, like the sap in the trees, under the surface  
From them hope flows

They told me that I could not read a poem for  
The millions and billions,  
Where are they when they leave the protests and return home?  
Do they gaze into the eyes of loved ones and find themselves absent?  
We look to the most vulnerable for strength,  
When we think that trauma cannot find us  
in the pages of poetry books

They told me that I could not write  
Twenty days I have attempted and the words resisted  
75 years I waited and the words persisted in the raspy voice of my grandmother  
Why did she teach me about the olive oil and the sanasil?  
I would not have known, then,  
the bittersweet of drenched bread

They told me that I could not write  
Signs held high above heads, sighs  
Should we write or is our presence story enough?  
When are people only read in the etching onto pages?  
When are the screams drowned in the water, sanitized?  
In Tabaria when we would go wash our bodies  
On the Palestinian side, only half of it, never whole  
Now not even at all, or will always be, all the same

They told me that I could not write  
I could only speak in closed classrooms, and the words could not ever make it out  
pretending to exist when they are confined from across seas  
In the air, though, the languages become real,  
Like my grandmother's "chafs" that I can still hear  
They exist in us, branching, every inch of land, every olive tree,  
The bombs do not eradicate the connective tissue  
We make leaves into wreaths and place them on children's heads  
We use the leaves to make the dawalee,  
The leaves frail and fall, if we forget  
We do not forget because we exist in them

They told me that I could not  
Live in peace another day when if I sleep, they do not  
What good is the peace offered when, if we translate it from English  
And then give it to the merchants that arrange the meetings  
Then we plaster it on the walls  
It reads "siege"

Let their words speak for themselves, then  
I do not want to read a poem for Gaza  
They have read to us  
Refaat Alareer and Heba Abul-nada, and those poets that taught us to read  
They are the poem for Gaza,  
and it is enough

## Leia um poema por Gaza

---

Disseram-me que eu não poderia ler um poema por Gaza  
então eu falei no meu silêncio  
Disseram-me que eu não poderia reclamar  
e que era aceitável que crianças vivessem debaixo dos escombros  
Que avós colhessem os fios de suas túnicas como se fossem grãos de arroz

Disseram-me que eu não poderia ler um poema por Gaza, então eu falei  
Sem tinta e sem páginas,  
Eu pude visualizar os anciãos partindo o pão em pedaços cada vez menores  
Eu vi, com os meus próprios olhos, através de telas, lamúrios  
Nós somos um povo atrás das telas,  
Um povo de rios, sempre fluindo, sempre partindo

Disseram-me que eu não poderia ler um poema por Gaza, então eu falei  
Do Norte até o Sul e então parei em Rafah  
Eles não me deixaram entrar mesmo quando eu derrubei os muros  
Cimento despejado nos vãos das casas  
Transformando-as em monumentos à destruição  
Como a destruição, elas permanecem para sempre  
Marcando a carne dos tempos

Disseram-me que eu não poderia ler um poema por Gaza, então eu  
Eu sucumbi, eles sucumbiram, as palavras falham  
Incoerentes no meio da tristeza  
Quando se pensa que o dia não vai raiar e acalantar,  
Quem irá amenizar os arranhões na garganta de Dahdouh?  
"Malish"  
Eles pensam que o seu filho lê um poema por Gaza?

Disseram-me que eu não poderia ler um poema por Gaza, então  
Eu disse a eles que eu estava com raiva; que quando estamos de luto,  
Nós precisamos de palavras adoçadas nascidas coletivamente; elas nutrem e curam  
Mas elas sempre existiram, como a seiva das árvores, sob a superfície –  
Delas flui a esperança

Disseram-me que eu não poderia ler um poema pelos  
Milhões e bilhões,  
Onde estão eles depois que deixam os protestos e voltam para casa?  
Será que eles fitam os olhos de suas pessoas amadas e as acham ausentes?  
Nós olhamos para o mais dos vulneráveis em busca de força  
Quando pensamos que o trauma não consegue nos achar  
nas páginas dos livros de poesia

Disseram-me que eu não poderia escrever  
Por vinte dias eu tentei e as palavras resistiram  
Por setenta e cinco anos eu esperei e as palavras persistiram na voz rouca de minha avó.  
Por que ela me ensinou sobre o azeite de oliva e o *sanasil*?  
Eu não teria conhecido, na época,  
o gosto agridoce do pão encharcado

Disseram-me que eu não poderia escrever  
Sinais erguidos sobre as cabeças, suspiros,  
Devemos escrever ou a nossa presença já é história suficiente?  
Quando é que as pessoas são lidas apenas nas marcas deixadas nas páginas?  
Quando é que os gritos são afogados na água, esterelizados?  
No Lago Tabaria, quando íamos lavar nossos corpos,  
Na parte palestina, sempre metade deles, nunca completamente  
Agora nem mesmo nunca, ou talvez será sempre, tudo igual

Disseram-me que eu não poderia escrever  
Eu podia falar somente em salas de aula fechadas, e as palavras jamais poderiam escapar  
Fingindo existirem quando na verdade estão aprisionadas do outro lado do oceano  
No ar, porém, as línguas se tornam reais,  
Como os "*chafs*" da minha avó que ainda consigo ouvir  
Eles existem em nós, ramificando-se, a cada pedaço de terra, a cada oliveira  
As bombas não eliminam o tecido que nos une  
Fazemos das folhas coroas e as colocamos nas cabeças das crianças  
Usamos as folhas para fazer *dawalee*  
As folhas fraquejam e caem, se nos esquecemos  
Nós não esquecemos porque existimos nelas

Disseram-me que eu não poderia  
Viver em paz outro dia quando se eu dormir, eles não dormem  
Que bem faz a paz que eles oferecem, quando, se a traduzimos do inglês,  
E a entregamos para os negociantes que organizam as reuniões,  
E então a colamos nas paredes,  
Se lê "cerco"?

Deixemos as palavras falar por elas próprias, então  
Eu não quero ler um poema por Gaza  
Eles já leram para nós  
Refaat Alareer e Heba Abul-nada, e aqueles poetas que nos ensinaram a ler  
Eles são o poema para Gaza  
E isso basta

## **SOBRE OS AUTORES**

### **Ibtisam M. Abujad**

Ibtisam M. Abujad is assistant professor of English at Harper College. She is a Muslim and Palestinian academic and poet, who conducts research on decoloniality and settler-colonialism, race and gender, American Studies and global politics and economics of empire, and Critical Muslim Studies. <https://www.researchgate.net/profile/Ibtisam-Abujad>.

### **Bernardo Andrade Antoniazzi Cirino**

Bacharelado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista de iniciação científica com fomento da FAPEMIG. *E-mail:* [bernardo.cirino@gmail.com](mailto:bernardo.cirino@gmail.com).





Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, showing abstract landscapes of resistance and dialogue

# CÂNTICO ÀS SERRAS

SONG TO THE MOUNTAINS

Luciano José Alvarenga  [0000-0003-1966-2381](https://orcid.org/0000-0003-1966-2381)

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Como citar: ALVARENGA, Luciano José. Cântico às Serras. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e53568, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Louvado sejas, nosso Senhor, pelas irmãs rochas:  
das profundezas à superfície da Terra,  
ensinam a liberdade de resistir, imperturbáveis;  
de nos mantermos impassíveis ante as intempéries.

Louvado sejas, nosso Senhor, pelas irmãs águas:  
desde as nascentes aos rios e oceanos,  
ensinam a liberdade de resistir, adaptáveis;  
de nos amoldarmos às circunstâncias do espaço-tempo.

Louvado sejas, nosso Senhor, pelas irmãs plantas:  
das pequeninas às mais exuberantes,  
ensinam a liberdade de resistir, flexíveis;  
de nos adaptarmos aos ritmos e variações da vida.

Louvado sejas, nosso Senhor, pelas mães serras:  
de rochas ancestrais, águas, plantas e animais; santuários de peregrinos ao Céu.  
Que elas possam resistir à insana ganância dos donos do mundo,  
para habitarem em liberdade, ainda que tardia, a Terra e nossos corações.

Porque assim somos nós,  
da Mantiqueira, da Canastra, do Espinhaço, de todas as paisagens de Gaia:  
irmãos de rochas, águas, plantas e bichos,  
filhos das serras e de Teu Sopro...

## **SOBRE O AUTOR**

### **Luciano José Alvarenga**

Doutor e mestre em Ciências Naturais (UFOP), doutor em Ciências Jurídicas (Universidade do Minho, Portugal). Amante das paisagens serranas e do espírito franciscano, Luciano tem se dedicado a pesquisas e reflexões sobre temáticas ambientais, com foco nos temas: ética e justiça ecológica; conservação do bioma Cerrado; geopatrimônio. *E-mail:* [ljalvarenga@gmail.com](mailto:ljalvarenga@gmail.com).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: indigenous contemporary art, enchanted serpents emerging from a cosmic forest, with sinuous shapes and ethereal light and shadow contrasts.

# REGRAS DE SUBMISSÃO (PT)

## 1. Normas gerais

- **Originalidade e ineditismo:** A *(Des)troços* só avalia e aceita contribuições originais e inéditas que versem sobre a linha editorial da revista.
- **Modalidades:** As submissões podem ser feitas, a qualquer momento, por meio da [plataforma QJS](#) do periódico, assinalando se fazem parte de um dossiê temático ou não, e a modalidade do trabalho dentre: artigo científico, ensaio, entrevista, resenha, tradução ou produções artísticas.
- **Titulação:** a autora deve possuir o título de doutora ou mestra. Serão aceitas contribuições de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação em coautoria com uma doutora. Em casos excepcionais, as exigências de titulação podem ser suspensas mediante decisão editorial, incluindo trabalhos anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc. As exigências de titulação não se aplicam às produções artísticas.
- **Crítérios de autoria e colaboração:** o periódico segue integralmente os critérios de autoria e colaboração definidos pelo [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), desde que não pretendam ser de responsabilidade coletiva ou permanecer no anonimato. A autoria deve ser atribuída àquelas que: contribuíram substancialmente para a concepção ou o projeto do trabalho; ou para a coleta, análise ou interpretação de dados; e participaram na redação do trabalho ou na revisão crítica do conteúdo intelectual. Todas as autoras devem ter aprovado a versão final a ser publicada e concordo em assumir a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a investigação e resolução adequadas de quaisquer questões relacionadas à precisão ou integridade do trabalho. Além disso, a autora principal deve garantir que todas as coautoras apropriadas tenham participação nas etapas de submissão do material. Qualquer pessoa que tenha contribuído em aspectos externos ao mencionado acima deve ser identificada como colaboradora.
- **Extensão (incluindo referências):** artigos entre 15 e 30 páginas; ensaios entre 10 e 20 páginas; resenhas entre 3 e 10 páginas; para outras produções, o tamanho é livre.
- **Idiomas aceitos:** português, inglês, castelhano, francês ou italiano.
- **Padrão de formatação:** as contribuições devem seguir as normas de formato e o modelo disponibilizados nas regras de formatação para as autoras.

## 2. Regras de formatação

Para acessar as diretrizes de formatação da *(Des)troços*, clique [AQUI](#).

Todas as submissões, exceto os experimentos artísticos, devem seguir o [Modelo de submissão de trabalho](#) disponibilizado.

Além disso, é obrigatório preencher e carregar a [Ficha de autoria](#), contendo: modalidade de trabalho, título; nome completo da(s) autora(s); titulação acadêmica; registro ORCID; vínculo institucional (cidade/Estado); minibiografia de até 3 linhas; endereço eletrônico e agência financiadora da pesquisa (se existentes).

# SUBMISSION GUIDELINES (EN)

## 1. General guidelines

- **Originality and Uniqueness:** *(Des)troços* only evaluates and accepts original and unpublished contributions that align with the editorial line of the magazine.
- **Submission Types:** Submissions can be made at any time through the journal's [OJS platform](#). Authors should indicate whether their submissions are part of a thematic dossier or not, and specify the type of work, which can be a scientific article, essay, interview, review, translation, or artistic production.
- **Author's Qualifications:** Authors must hold a PhD or master's degree. Contributions from master's students, graduates, or authors without a degree in co-authorship with a PhD author will be accepted. In exceptional cases, the title requirements may be waived by editorial decision. This includes anonymous works or works signed by collectives, research groups, social movements, etc. Title requirements do not apply to artistic productions.
- **Authorship and Collaboration Criteria:** The journal adheres to the authorship and collaboration criteria established by the [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), unless the intention is collective responsibility or anonymity. Authorship should be attributed to those who substantially contributed to the conception or design of the work; or to the collection, analysis, or interpretation of data; and participated in writing the paper or critically reviewing its intellectual content. Authors should have approved the final version to be published and agreed to take responsibility for all aspects of the work, ensuring the proper investigation and resolution of any issues regarding accuracy or completeness. In addition, the lead author must ensure that all appropriate co-authors participate in the submission process. Any individual who has made contributions beyond those mentioned above should be identified as a contributor.
- **Length (including references):** Articles should be between 15 and 30 pages; essays between 10 and 20 pages; reviews between 3 and 10 pages. Other types of productions have no specific length requirements.
- **Accepted Languages:** Portuguese, English, Spanish, French, or Italian.
- **Formatting Standards:** Contributions must adhere to the formatting rules and guidelines provided for authors.

## 2. Formatting rules

To access the *(Des)troços* formatting guidelines, click [HERE](#).

All submissions, except for artistic experiments, must adhere to the [Submission Template](#) provided. Furthermore, it is mandatory to complete and upload the [Authorship Form](#), which includes the following information: type of work, title; full name(s) of the author(s); academic title; ORCID record; institutional link (city/state); a brief biography of up to 3 lines; email address; and research funding agency (if applicable).

# DIRECTRICES PARA ENVÍOS (ES)

## 1. Reglas generales

- **Originalidad y novedad:** *(Des)troços* solo evalúa y acepta contribuciones originales e inéditas que aborden la línea editorial de la revista.
- **Modalidades:** Los envíos se pueden realizar en cualquier momento a través de la [plataforma OJS](#) de la revista, indicando si forman parte o no de un dossier temático, y la modalidad del trabajo, ya sea artículo científico, ensayo, entrevista, reseña, traducción o producciones artísticas.
- **Título:** el autor debe tener el título de doctorado o maestría. Se aceptarán contribuciones de estudiantes de maestría, egresados o autores sin título en coautoría con un doctor. En casos excepcionales, podrán suspenderse los requisitos de título por decisión editorial, incluyendo obras anónimas, firmadas por colectivos, grupos de investigación, movimientos sociales, etc. Los requisitos de título no se aplican a las producciones artísticas.
- **Criterios de autoría y colaboración:** la revista sigue íntegramente los criterios de autoría y colaboración definidos por el [Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas \(ICMJE\)](#), siempre que no se pretenda responsabilidad colectiva o permanecer en el anonimato. La autoría debe atribuirse a quienes: contribuyeron sustancialmente a la concepción o diseño de la obra; o a la recopilación, análisis o interpretación de datos; y participaron en la redacción del trabajo o en la revisión crítica del contenido intelectual. Todos los autores deben haber aprobado la versión final que se publicará y aceptan asumir la responsabilidad de todos los aspectos del trabajo, asegurando una investigación adecuada y la resolución de cualquier problema relacionado con la precisión o integridad del trabajo. Además, el autor principal debe asegurarse de que todos los coautores apropiados participen en los pasos de envío del material. Toda persona que haya contribuido en aspectos ajenos a los anteriores deberá identificarse como colaborador.
- **Extensión (incluyendo referencias):** artículos entre 15 y 30 páginas; ensayos entre 10 y 20 páginas; reseñas entre 3 y 10 páginas; para otras producciones, el tamaño es libre.
- **Idiomas aceptados:** portugués, inglés, español, francés o italiano.
- **Estándar de formato:** Las contribuciones deben seguir las reglas de formato y el modelo disponibles en las reglas de formato para autores.

## 2. Reglas de formato

Para acceder a las pautas de formato de *(Des)troços*, haga clic [AQUÍ](#).

Todos los envíos, excepto los experimentos artísticos, deben seguir la [Plantilla de Envío de Trabajo](#) proporcionada.

Además, es obligatorio completar y cargar el [Formulario de Autoría](#), que incluye: tipo de obra, título; nombre completo del autor(es); título académico; registro ORCID; vínculo institucional (ciudad/estado); mini biografía de hasta 3 líneas; dirección de correo electrónico y agencia de financiación de la investigación (si corresponde).



