

Captura Críptica

direito, política, atualidade

Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em
Direito da Universidade Federal de Santa Catarina



Captura Crítica:
direito, política, atualidade

Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito
da Universidade Federal de Santa Catarina



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

***Captura Críptica:* direito, política, atualidade**

Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito
da Universidade Federal de Santa Catarina

Captura Críptica: direito, política, atualidade.
Revista Discente do CPGD/UFSC
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Centro de Ciências Jurídicas (CCJ)
Curso de Pós-Graduação em Direito (CPGD)
Campus Universitário Trindade
CEP: 88040-900. Caixa Postal n. 476.
Florianópolis, Santa Catarina – Brasil.

Expediente

Conselho Científico

Prof. Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel (Universidad de Aguascalientes - México)
Prof. Dr. Edgar Ardila Amaya (Universidad Nacional de Colombia)
Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer (UFSC)
Prof^a Dr^a Jeanine Nicolazzi Phillippi (UFSC)
Prof. Dr. José Antônio Peres Gediel (UFPR)
Prof. Dr. José Roberto Vieira (UFPR)
Prof^a Dr^a Deisy de Freitas Lima Ventura (IRI-USP)
Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho (UNISINOS)

Conselho Editorial

Adailton Pires Costa (CPGD-UFSC)
Ademar Pozzatti Junior (CPGD-UFSC)
Andreia Marreiro Barbosa (CPGD-UFSC)
Carla Andrade Maricato (CPGD-UFSC)
Felipe Heringer Roxo da Motta (CPGD-UFSC)
Gabriela Barretto de Sá (CPGD-UFSC)
Helder Félix Pereira de Souza (CPGD-UFSC)
José Alexandre Ricciardi Sbizera (CPGD-UFSC)
Laila Maia Galvão (CPGD-UFSC)
Luana Renostro Heinen (CPGD-UFSC)
Lucas Machado Fagundes (CPGD-UFSC)
Luiz Otávio Ribas (CPGD-UFSC)
Macell Cunha Leitão (CPGD-UFSC)
Marcel Soares de Souza (CPGD-UFSC)
Marcia Cristina Puydinger De Fázio (CPGD-UFSC)
Marina Corrêa de Almeida (CPGD-UFSC)

Captura Crítica: direito política, atualidade. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. – n.3., v.2. (jan./jun. 2012) – Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012 –

Periodicidade Semestral

ISSN (Digital) 1984-6096

ISSN (Impresso) 2177-3432

1. Ciências Humanas – Periódicos. 2. Direito – Periódicos. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Jurídicas. Curso de Pós-Graduação em Direito.

Sumário

Captura Crítica

Almada frustração jurídica

por Bernardo Andrade Vaz de Faria Pereira, p. 3;

A revolução brasileira: cosmogonia de nossa ação cultural para a libertação

por Ricardo Prestes Pazello, p. 7;

Impositivos

por Natália Albuquerque Dino de C. e Costa, p. 11;

A saída para Melancholia é uma entrada: é um penetrar-no-mundo

por Bruno Garrote, p. 13.

Conto cortazariano de um homem que mudou de filo, de Pantagruel du Cronopie

por José Alexandre Ricciardi Sbizzera, p. 25.

Captura

O mandado de prisão expedido pelo Tribunal Penal Internacional contra Omar Al Bashir, Presidente do Sudão

por Leonardo Almeida Lage, p. 31;

Originalidade e pessimismo: a recepção da criminologia positivista na obra de Nina Rodrigues

por Mario Davi Barbosa, p. 49;

Primeiro Comando da Capital: violência, crime organizado, contracultura

por Eliezer Perszel Correia de Freitas, p. 79;

A compatibilidade do Estado de Direito e do Estado de Exceção: ou de como se dá a quebra das regras do jogo com as regras do jogo

por Marcel Mangili Laurindo e Luana Renostro Heinen, p. 115;

Problematizações acerca da teoria gramsciana do Estado

por Mozart Silvano Pereira, p. 131.

“A violência contra a mulher não é o mundo que a gente quer”: mobilização e participação social na Marcha das Vadias

por Carolina Costa Ferreira, p. 155.

Crítica

O intelectual brasileiro ontem – e hoje

por Helena Kleine Oliveira, p. 175

O Rei e o Palhaço: notas sobre o jurista, o judiciário, o Direito e a Arte

por José Alexandre Ricciardi Sbizzera, p. 193;

Richard Rorty contra a Filosofia do Direito: o problema do conceito do direito

por Ítalo José da Silva Oliveira, p. 213;

Cale-se! Violência e linguagem na era da (in)tolerância

por Renato de Almeida Freitas Júnior e Roan Costa Cordeiro, p. 239;

Biopolítica e resistência

por Rene Toedter, p. 269;

Juventude Frankenstein: da vulnerabilidade à alteridade

por Jackson da Silva Leal, p. 299;

Justicia comunitaria en la Sierra Tarahumara: construcción axiológica y epistemológica

por Amanda Villavicencio Peña, p. 333.

Crítica Política à Captura

As novas tendências da Universidade desnecessária ou como afundar nas ruínas da educação: os cursos “Minter” e “Dinter” pagos na pós-graduação brasileira

por Adailton Pires Costa, p. 359.

O Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC e seus inimigos

por Marcel Soares de Souza, p. 365.

Apresentação**As Línguas do P: as objetivas da captura, os objetivos da crítica**

Dentro-Fora; Dispositivo-Profanação; Captura-Crítica. A série corresponde ao desafio que o editorial de *Captura Crítica: direito, política, atualidade*, revista discente do CPGD/UFSC, busca reavivar.

Quem conhece o mundo do direito sabe que é ele que nos captura e não nós a ele. Isto é o que dizem os que não conhecem o direito. Conhecê-lo passa por deixar o pedestal do saber certo e absoluto. Conhecê-lo significa reconhecê-lo sempre. Sem dúvida, somos nós, como uns tantos a nós iguais, os capturados, enjaulados, enovelados pelo direito. Não abdicamos de sê-lo. Mas isto não quer dizer nada mais do que aceitarmos este como nosso espaço, nosso hábitat, nosso campo de combate. Fazê-lo seria terrível.

Por sermos nós os mesmos que aceitam, mas ao mesmo tempo põem-se contra as bases desta própria aceitação, cremos importante dizer quem somos nós. E nós somos estes que crêem descrendo, fazem destruindo, falam ouvindo.

O mundo do direito, que miríades dizem ano a ano conhecer como a palma de suas mãos – ou seja, como bicharéis –, não nos permite outra postura, senão a de visibilizar a captura. Ela decorre de seu próprio desenvolvimento como uma arma a ser usada por poucos infantes. Mas a guerra se faz com outras armas, assim como a crítica se faz com outras línguas. Um p nos separa dos quantos que como nós foram catapultados para o mundo sem volta e sem cores vivas do acinzentado, sóbrio e polido direito.

Mais, porém. O mesmo p nos une em torno dessa própria separação. Muito difícil é encontrar um elo, um motivo para um laço, uma causa para a nossa guerra. Menos difícil, entretantes, achá-los para a nossa distinção. E assim nem tudo nos divide.

Um p, portanto, nos coloca frente ao apavorante comum. Na captura inevitável de quem caminha por onde caminhamos, todos, há uma possível marcha que se sincroniza conforme o chão se compacta e conforme as fileiras se desencontram. No seu caos, nós nos encontramos.

A crítica é um passo atrás e um p à frente. O resgate – diríamos, a captura – que procuramos é aquele que nos faz acertar as contas com um

passado tão efêmero como o momento instantâneo do agora. O programa, por sua vez, é o que a fotografia não consegue registrar ainda, é o ladrilho sempre incompleto de um caminho que redundava no horizonte, é a crise que crava seus dentes nas costas do contemporâneo e nos lega como o critério a infinita tarefa de continuar sangrando. Até que nosso p seque; até que ele seja desnecessário. Mas o fato é que não é. Pouco palpável, ele surge; e do asfalto.

Com um p atrás, a crítica jurídica apagou as intensidades que permitiam precisar os lugares de abandono do direito: eis o que constitui o paradoxo atual da crítica – o seu poder ser capturada, ser transformada em dispositivo de acomodação ou em função vazia; servir ao poder descrevendo precisamente o que pode ser capturado por ele. Nossa recuperação para um p à frente é de uma partição essencial entre dentro do direito (*Captura*) e a possibilidade de seu fora (*Crítica*), de constituir objetos que, embora possam ser capturados, sujeitados, esfarelados, fazem dispersar os dispositivos, criam um tempo e um espaço que o poder não alcança, ao menos momentaneamente, na infinitude do átimo em que se tornou o presente.

Crítica, cujo sentido etimológico resgatamos, apesar de uma definição corrente a colocar ao lado da decisão sobre o valor de uma obra, por exemplo, vem de κριμειν (krimein), do grego, e significa quebrar – quebrar a obra para colocá-la em crise; apenas após a crise é que virá – não a decisão, que traz consigo uma alusão ao arbitrário –, mas o julgamento: uma faculdade que não pode basear-se senão no exercício do p, que também é exercício de pensamento.

Hoje, poucos, com efeito, quebram, e muitos dedicam suas sobre-vidas a colar os cacos de seus ídolos ou a nomeá-los seus centauros particulares, a fim de continuarem aconchegados ao calor frívolo de suas mitologias.

A partir da miséria da crítica jurídica, vem nascer a *Captura Crítica*: que se debruça sobre o sedimentado e ausculta o futuro. A tentativa de fazer, por um momento, mais que a *Crítica da Captura*, a *arrebentação da Captura na Crítica*: um princípio de quebra e um movimento interminável: nunca confortável, nunca aconchegante... maldito e inquieto, como fazer amor nas noites frias dos desertos do direito.

Os editores.

Editorial

Tal qual “o touro mão de pau” que, perseguido por homens em seus cavalos, pulou de um rochedo pardo para ser morto, mas não desonrado, a Captura Críptica ia, de boa-fé, sendo pretensamente velada num lento e desgostoso *Requiem*.

No entanto, as quinhentas e sessenta e uma palavras entoadas entre o verso inaugural – *Requiem æternam dona eis, Domine* – do *Introitus* e o último verso do *In Paradisum – æternam habeas requiem* –, para além do tempo que é necessariamente dado ao silêncio para a formação da melodia, que dá corpo à música que rege a cerimônia para o descanso da alma do defunto, carregam em seu bojo uma benesse não pensada, um outro tempo: o tempo. Fossem antes cantadas rápidas Excelências, Benditas ou pueris Barquinhas de Ouro e então talvez já estivesse sepultada a Captura para a eternidade, sem nem mesmo ter a chance de ser salva pela Críptica do gongo.

Neste nosso caso, portanto, a longa *Missa Defunctorum* fez bem ao “Dispositivo–Profanação”, que foi percebida, talvez durante os últimos versos, por alguns poucos sujeitos que custavam a acreditar no serviço de *Orcus*, em movimentos vivificantes. O que antes era usado como metáfora para justificar a morte da Captura, tornou-se, num bom susto, só ruim para os alvos de sua Críptica, que escondiam sorrisos atrás de suas máscaras de tristeza, o ato da realidade da re-existência manifesta da arma a ser novamente usada pelos poucos infantes.

Captura Críptica: que talvez não irrompa ao céu como a Fênix, mas se levante aos poucos, modesta, com ajuda das mães e pais solteiras(os), nesta repoligamia recíproca, com divórcios e relações extraconjugais, e mais novos filhos adotados reafirmando um manifesto.

Um Diagnóstico, todavia, a marcará para sempre: Catalepsia. Não a Projetiva, benéfica e natural, mas sim a Patoplógica, rara e que engana a morte para a morte. Seguindo estudos patognomônicos, combatamos uma vez outra as suas causas: doenças nervosas jurídicas, debilidade mental política, histeria das atualidades, intoxicações normativas e alcoolismos mitológicos.

De um *Requien* em latim

para um *Requien for a dream*

se levanta a Captura
antes do Crítico fim.

Os editores.

Captura Críptica

Almada frustração jurídica

*Bernardo Andrade Vaz de Faria Pereira (Bernardo Avafape)**

A discreta alegria nascida de uma mal disfarçada vaidade intelectual unânime era como o único raio de luz reflexo numa fétida noite escura chamada frustração. Ali, éramos todos frustrados. Mas não o podia reparar quem só tivesse olhos para ver e ouvidos para escutar: pois a frustração não estava nos olhares e não estava nas conversas e não estava no conjunto de mãos a eloquentemente argumentar. Ela só podia ser sentida por estarem todos de terno, de pernas cruzadas, em um anfiteatro enorme; pelo frio condicionado de inverno, as sanhas mal explicadas, uma ansiedade meio disforme. Talvez nem por isso tudo.

Mas, finalmente, a entrada do conferencista deu fim à espera e a sala encheu-se de um ar reverencial, adequado ao semblante sério criado por aquela testa protuberante, pelos grandes olhos negros arregalados e por uma postura excessivamente ereta. O homem cumprimentou a todos e seu carregado sotaque de português europeu reforçou o sentimento de intelectualidade de que todos os presentes promiscuamente se orgulhavam, enquanto a palestra transformava-se no circo desprazível que haviam sido todas as anteriores: a exposição caminhava através da origem das palavras e das diferenças dos sexos e a plateia confusamente admirava a profundidade do que era dito, sem nem ao menos conseguir fazer sentido de todo aquele emaranhado de palavras. Subitamente aquela voz que soava consonantal ao ouvido brasileiro abandonou o entusiasmo para alçar a um tom quase maquinário: ela assumiu o ritmo de comandos dados a rebanhos, como a sugestão imperativa de não ultrapassar a faixa amarela do metrô. Mas foi nesse tom que o conferencista resolveu dar a solução a que ninguém chegara, desatando o nó górdio do mistério da origem de toda aquela frustração. Ele pediu atenção e iluminou a alma daqueles que souberam ouvir:

Mas não falemos sem alicerces. Nós não estamos algures. Nós estamos aqui dentro desta sala, onde eu estou a dizer a conferência – o chão, o tecto, e quatro

* Graduação na Faculdade de Direito da USP (FDUSP)

paredes. Você e eu. Para nos orientarmos melhor, aqui onde estou fica sendo o Norte, lá no fundo da sala o Sul, Este ali e Oeste daquele lado. Que isto fique assim bem combinado entre nós, de tal maneira que, quando eu chamar Sul aqui no lugar onde estou, vocês se levantem, protestem, e digam que não, que o Sul é lá no fundo da sala.

Foi um golpe fatal e rápido – para os que conseguiram recebê-lo – pois mais que depressa ele tornou a falar de qualquer destes assuntos ligados às letras e às belas artes. Mas eu vi. Eu vi o conferencista abrir a ferida pútrida da frustração: eu senti o cheiro acre que estudantes de direito metidos a artistas e filósofos exalam quando confrontados com a superficialidade da matéria jurídica. Pois, na verdade, acho que é isto que nos permite perceber a frustração desses jovens: o cheiro de insatisfação aperta as narinas à sua volta.

Do sentido daquelas frases concisas, porém, eu estava certo. Elas expunham, da forma mais simples que já ouvira, a constituição do que se entende por matéria jurídica. Em toda a simplicidade o direito apareceu ali nu diante de numerosos futuros juristas. A conferência mostrou-me imediatamente ser a sociedade, da qual aquela convenção cardeal era o direito: todo ele.

Uma entidade, com maior autoridade, definia arbitrariamente a que setor pertenceria cada quarto dos presentes na próxima palestra. E que mal poderia haver nisso? Cada qual sabendo seu lugar, na vez seguinte evitaria o caos da chegada dos ouvintes: sacrificar a possibilidade de se conseguir um lugar melhor na semana seguinte para garantir a organização do evento seria mais que justo, seria certo. E a partir daí qualquer problema ou confusão teria tranquila solução, desde que ao conferencista fosse *de fato* concedida a palavra final. E quando o conferencista cansasse ou simplesmente fosse substituído, que a alguém fosse dada a palavra final sobre se certa poltrona está no setor este ou no mais austral. E se os problemas se multiplicassem, como eles sorratamente sempre fazem, melhor seria eleger alguns ouvintes que pudessem decidir as possíveis desavenças. E dali a vários anos, quando nem bem se lembrar do conferencista primeiro, alguns dos mais entendidos explicarão que a poltrona 32C pertence a quem está no Oeste, porque “Oeste [fica sendo] daquele lado” teria sido uma referência às poltronas atingidas pelo sol a partir das dezesseis horas, o que será prontamente confrontado por outros entendidos que argumentarão que pela tradição de palestras anteriores, a poltrona 32C pertenceria já ao setor Norte. E todas essas teorias, se aprendidas, gerarão uma

erudição mais falsa que a própria falsidade da verdadeira erudição. E chegará ainda um dia em que a confusão no setor Este será tão grande que por mais que todas as teorias deem razão a um ouvinte, aquele responsável por dirimir as dúvidas decidirá que é mais conveniente retirar-lhe a razão do que fazer deslocar a multidão já sentada naquele setor.

E só isso é já o tudo do direito. E tudo isso já era expresso naquele breve momento do discurso. Alguém poderia dizer, porém, que assim como o caminho daquele português nunca cruzara especialmente o direito, suas ideias nada teriam que ver com a matéria jurídica. Eu teria, então, que lembrar a todos que o conferencista provavelmente já escutara as reclamações acerbas acerca da insatisfação com o direito: um seu amigo gordalho, que certo dia pintara, de tanto odiar seus estudos jurídicos em Coimbra, matou-se em Paris. Não seria de se estranhar a suposição de que as lamúrias que este amigo outrora endereçara a seu pai - aos gritos, por uma carta - também já tivesse enchido os ouvidos e o coração fraternal daquele conferencista. E posso imaginar como essa conversa o teria angustiado, enquanto sua razão buscava os motivos para aquela frustração em forma de desabafo: *eu não quero, porque não posso, continuar em Coimbra nem a estudar direito. Seria inútil, além de ruinoso*, teria falado por sussurros entre lágrimas. Mas quando confrontado com aquelas frases vazias de consolar, teria erguido o corpo e gritado enunciando de forma quase atropelada que *os assuntos de direito são a coisa mais horrorosamente árida que conheço, tudo se resume em definições, é um estudo unicamente da memória, de perguntas e respostas em que nunca me conseguirei identificar*.

Fez bem este amigo do amigo frustrado em expor para outros estudantes de direito a insatisfação deles próprios, que eles mesmos não sabiam elaborar de forma comunicável, embora a sentissem e a pudessem explicar internamente. Pessoas preocupadas com o sentido das coisas não encontrarão jamais as respostas no direito, pois ele se desentende - de maneira essencial - já com as perguntas. Não se pode buscar em tratados jurídicos explicações para os dilemas da existência: por que obedecer o conferencista?, por que o sacrifício é justo e certo?, por que o ato de sentar tem que ser controlado?. São todas perguntas que não entram na conta do direito, porque, se entrarem com toda sua força, quebram-lhe o caixa.

Não se pode estar no terreno jurídico a buscar pequenas pérolas que iluminem uma qualquer dificuldade existencial sem se frustrar, pois estar frustrado é isto: é nunca se encontrar no lugar onde se está: é estar na

conferência com o espírito alojado no escritório onde se escreve, é estar no escritório com o espírito sentado no bar onde se bebe, é estar no bar com o espírito a escutar a conferência onde se envaidece. E posso supor que o mau cheiro daquela sala devia ser atribuído sobretudo a mim: todos escutavam a conferência e se envaideciam com o falatório sobre as artes, a vida, as letras e o passado; enquanto eu buscava soluções para minha existência num breve lapso da palestra. Eu não estava ali.

Então chegou finalmente o fim da palestra e todos saíram um pouco aturdidos e com teorias mal formuladas acerca dos pontos cardeais e de todo o resto, enquanto o sentido do ser escorria entre os dedos para correr para bem longe dali. Mal esperei o conferencista, o tal Português sem Mestre, despedir-se ou sair da sala para levantar-me e soltar um grito angustiado e frustrado como aquele que ecoa ao final do *Bolero* de Ravel: estridente, intenso – e mudo.

*A revolução brasileira: cosmogonia de nossa ação
cultural para a libertação*

*Ricardo Prestes Pazello**

Com o braço de Palmares
República de quilombos

Insurretos militares
No exemplo de Porongos

Resistência, força crítica
De caingangues e xavantes
Nas batalhas guaraníticas
E de tantos retirantes

Nas colônias anarquistas
Libertários que improporam
Falanstérios utopistas
Descontentes proliferam

Grevistas de todo gênero
Farrapos e Julianas
De motins menos efêmeros
O poder, guerras cabanas

A revolta dos posseiros
Um acordo contestado

* Dileante poeta e músico, professor universitário e eterno estudante. Correl: ricardo2p@yahoo.com.br

Zoada de cangaceiros
Equador confederado

Sangue de ouro em Carajás
Guerrilheiros no Araguaia
Cova grande onde jaz
O exército da Praia

Movimento combatente
Justo timbre do protesto
Conjurado, inconfidente
Num conflito manifesto

A disputa balaiada
O levante de Canudos
E as massas arrastadas
Jenipapo nos entrudos

Na coluna em longa marcha
E nas ligas camponesas
Covardia não se acha
Sim, trabalho; não, tristeza

Seja em Trombas, em Formoso
Porecatu, Caparaó
É o povo, belo e ditoso,
Fazendo uma luta só

Na intentona comunista
No projeto popular
O horizonte socialista
Uma estrela a nos guiar

Conspiram as nossas gentes
Tal malês em rebelião
Dentre outros INSURGENTES
Tudo foi revolução
...
Tudo é revolução

Impositivos

*Natália Albuquerque Dino de C. e Costa**

Lei
A leio
Alheia
Não sei se
Há meia
Lei;
Mas, sim,
Amei-a,
Lei.
Roguei:
Floreia
Lei!
Então
Heil
Rei.
Errei:
Sombreia
Lei.
Correia
Dos fatos
Tateia
De fato
Lei.
Então
Cadê a
Lei?
Corre, eia.

* Advogada, maranhense em Brasília, alguém entre eterno projeto de jurista e poeta perdida em meio a artigos, incisos e versos. Autora do *blog* “Canteiros de mim” [<http://canteirosdemim.blogspot.com>].

Lei!
Cadeia.
E Amarro
a veia que pulsa, que corta, que urge, que tange, que julga, que suga,
que manda, que prende, que range, que finge,
que guia, que queima, que briga,
que grita
que cala
castiga e
confina.
E lutas, lei?
Que luto, lei?
Que veia velha que
chama tão fraca
que grito
que
lei?!

A saída para Melancholia é uma entrada: é um penetrar-no-mundo

*Bruno Garrote**

“No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer”.¹

Com essa fábula Nietzsche inicia seu escrito “Sobre a verdade e a mentira”. Poder-se-ia utilizá-la para se iniciar em rápidas linhas o filme *Melancholia*, de Lars von Trier, tal como ela está – o que nos levaria a outro campo de discussões – ou poderíamos substituir os termos “inteligentes” e “conhecimento” respectivamente por “ocupados” e “ritos, tradições, costumes, afazeres mundanos diversos” – os “animais ocupados” inventores de “ritos” tiveram, depois de um tempo, de morrer.

Justine (Kirsten Dunst) carrega em si a dor do homem louco Nietzscheano que carrega uma lanterna para ajudar a iluminar mesmo a claridade do dia mais brilhante, pois a perda de Deus é um sofrimento tamanho que talvez os homens ainda não estejam preparados para lidar com ele.

O estado de espírito de Justine é de alguém que não consegue se segurar a algo fixo, a algo maior, a algo mais certo, a algo, enfim, que valha o esforço. É o desencantamento, o perceber a ilusão, é o caminhar para fora, olhar para trás e não enxergar mais a casa da qual acabara de sair, pois as estruturas delas já estão podres, queimadas, desabando no momento mesmo em que se saiu.

* Graduado pela UnB (Direito) e Mestrando pela USP (Filosofia e Teoria do Direito), envolve-se com pensamentos e pesquisas ligadas com Direito e Arte, sendo instigado por temas relacionados à Estética, Moral, Existência e Linguagem, tendo mesclado essas áreas em seus escritos.

¹ NIETZSCHE (2001: 07)

O olhar de Justine é olhar oscilante entre o tédio e a angústia, sendo olhares que se voltam para o nada de Heidegger e, portanto, para o ser. É a sensação de que se está rodeada de entes, os quais têm uma importância tão-somente secundária, estando ali no mundo – os afazeres, os rituais, a tradição e a instituição do casamento e do bem-se-portar-em-público, é o saber-sorrir-em-público e conseguir convencer de que o riso não é forçado.

Por que Justine não transa com seu marido? Ela não transa com ele, pois isso seria permitir que a instituição do casamento, das convenções, entrasse falicamente dentro dela – seria permitir essa superficialidade entrar em seu ser, o qual se encontra em um estado mais profundo, pois voltado diante e para si. Por quê, então, ela transa com um desconhecido? Justamente por isso: por ser um desconhecido. Ela não precisa do sexo; ela não precisava deste ato por ter tesão ou por possuir uma libido a ser saciada. O porquê dela é outro. O corpo dela ensinou-a que o prazer do gozo é o prazer da morte, do esquecer o peso da individualidade; assim, dá-se um passo sexual para se penetrar no fluxo do mundo – e isso tem de ser muito rápido, muito momentâneo, instintivo, pois se for minimamente pensado e raciocinado, transposto ao campo do consciente, talvez o seu eu já perceba esse peça tola que ela está tentando pregar em si mesma: o sair-esquecendo-de-si por meio do sexo físico – daí o porquê ela se virar e atirar rapidamente o jovem ao chão, atacando-o, tentando perder-se antes que ela mesma se ache e se olhe nesta cena igualmente ridícula ocorrendo no mundo-palco.

Por esse mesmo motivo, pelo gosto de morte, ela instiga o marido a lhe masturbar. Neste momento, o ato não seria um ritual, diferente da cena das núpcias que virá depois. Entregar seu corpo às núpcias seria entregá-lo ao mundo dos entes, ao comumente esperado e aguardado, às ocupações mundanas, às distrações, àquilo que lhe irrita por se opor ao seu estado atual em contato-com-seu-eu, a algo verdadeiro, a singularmente Justine olhando para esse teatro. O masturbar, naquele momento, é um pedido insólito e é uma tentativa de viver algo real, ali, criado agora, surgido fora do esperado, ela, em contato consigo mesma, tentando brotar um quadro diante deste tedioso casamento programado. Porém, isso não a satisfaz, não funciona. Nem isso nem a terra com os pomares de maçã imperial com sua acidez perfeita oferecida pelo marido e representada na foto que ela virá esquecer logo em seguida justamente por estar muito dentro de si para enxergar o de fora – esse “de fora” que não a satisfaz; esse de fora que a quer sugar para dentro do mundo com sua

mundaneidade, mas ela não sente o mundo como uma casa para ela; não consegue mais habitá-lo, pois sua casa se queimou no momento em que saiu dela.

Justine busca algo; ela é o desesperado de Kierkegaard sabendo-se ser, diferente da irmã Claire (Charlotte Gainsbourg), que se desespera sem o saber. Enquanto a sua irmã busca no mundo a cura para essa doença que nem mesmo sabe ter, Justine lança sua visão para além-mundo, não possuindo nem encontrando algo maior no qual consiga se fixar – ela não é uma deusa para poder segurar-se em si mesma; bom, poderíamos pensar sobre a beleza divina-escultural nua mostrada por Justine em seu reencontro com a natureza, quando é tocada pela Lua e por Melancholia. Seria ela ali uma deusa? Agarrando-se em si, com toda a graciosidade e potencialidade que se poderia imaginar? Não. Aqui ela é Caeiro e parece achar a cura justamente naquilo que lhe parece mais real, mais não-metafísico, menos humanamente criado/inventado: a grandeza da natureza, o olhar sempiterno novo, sabendo que tudo passará em seus ciclos; a força da grama, da lua, do novo planeta místico, da noite, das árvores, do fluir do rio a seus pés.

Assim como Caeiro ensina a seu discípulo Álvaro Campos olhar para a flor como se fosse pela primeira vez, Justine ensina a si mesma e a seu corpo esta lição estética-existencial. Justine é e vai se tornando a si mesma ao longo do filme, o que pode ser visto na última cena: uma junção entre a mulher e a natureza, a qual se renova pela destruição e não se lamenta por isso. Pode-se observar já essa noção na fala de Justine para Claire: “A terra é má. Não precisamos nos lamentar por ela. Ninguém sentirá falta dela. (...) Tudo o que eu sei é: a vida na terra é má.” – todavia, nesse mesmo trecho pode-se observar o porquê Justine não pode ser ainda Caeiro – se é que virá a sê-lo.

A história arrasta consigo a melancolia assim como Justine arrasta-se imbricada nos fios escuros de lã – sendo que, ao fim, Justine consegue se curar, ao menos momentaneamente, da melancolia ao conseguir pensar e sentir como se fosse parte da natureza, olhando para o devir do todo e não se lamentando, pois está preparada para o morrer, pois não há diferença entre morte e vida nesse estado de espírito: tudo é transformação; tudo já vai muito tarde. Justine pode ser observada, quiçá, como um Caeiro triste que só entra, deveras, em um contato pacífico com a natureza ao final.

Ao contrário de Justine, Claire, a irmã mais velha, possui a melancolia e depressão em seus olhos, mas não o sabe. Ela tenta se ocupar de tarefas cotidianas, diárias, mas estas não as satisfazem, não preenchem. O desejo do misterioso, o receio diante de algo maior e o medo sem saber exatamente do que se tem medo existe nesta personagem porque ela não teve coragem, ao longo de sua vida, de encarar por muito tempo nem tão diretamente o nada do mundo. Claire recebe ao longo do filme falas de Justine que, ao fundo, remetem a esse conselho de Rilke: “Por isso é tão importante estar só e atento quando se está triste. O momento, aparentemente anódino e imóvel, em que o nosso futuro entra em nós, está muito mais próximo da vida do que aquele outro, sonoro e acidental, em que ele nos sobrevém como se chegasse de fora.”² Assim, a melancolia de Justine é interna e é mais próxima, mais real e palpável – pois sentida sozinha e com atenção – do que a de Claire, a qual só perceberá isso quando o planeta Melancholia, de forma “sonora e acidental”, aproxima-se de “seu mundo”.

É importante notar que Claire promove uma transição entre o caráter de Justine e do marido John (Kiefer Sutherland). Não que ela seja o meio termo ou ponte ou que essa seja a sua função no filme; tão-somente ressalto que ela permite um diálogo maior entre esses dois, pois o marido está completamente imergido no mundo (possuindo a sua melancolia no olhar), ligando-se à certeza da ciência, enquanto Justine está fora do mundo (possuindo também a melancolia no olhar, bem como em todo seu corpo).

Os cientistas, tendo voz em John, dizem que o planeta Melancholia irá simplesmente passar por nós, sendo uma “visita” bonita e terrível, após a qual ele continuará sua rota – igualmente, os *experts* por vezes dizem que a depressão/melancolia é algo momentâneo a ser curada ou tratada, algo que simplesmente “passará por nós”, algo a ser combatido e superado. Porém, será que é possível se curar de algo que já vem desde as vísceras do ser, do devir humano, de algo estrutural? Esse nada existencial? Aliás, ele realmente existe e o homem é um ser-para-morte carregando o nada junto com o seu ser? Vejam que essas perguntas não são necessariamente pessimistas, mas, sim, são perguntas sobre o ser-mesmo-do-homem no mundo, a maneira como nós “into

² RILKE (2001: 66)

this world we're thrown/ Like a dog without a bone/ An actor out on loan”³. Esta última linha, da poesia sonora de Jim, é significativa, pois o que é viver, senão algo “sob empréstimo” ou “de empréstimo” ou “sob condições de empréstimo”?

O homem parece não possuir uma casa nesse mundo, não nos é dado uma morada quando somos jogados no mundo; já nos falta algo desde o começo; nascer é já ser carente de algo, “como um cachorro sem um osso”, o homem está-aí, “out”, vivendo sem morada, sem algo seu, sem habitar o mundo, senão por empréstimo, sem achar o seu lugar, como um estranho. “Into this house we're born⁴”, mas é uma casa-mundo que não nos traz propriamente uma morada, pois logo em seguida vem o verso “into this world we're thrown.” Essa noção seria, portanto, pessimista ou tão somente “estrutural”? Não poderíamos nós agir de diversas formas no mundo e conferirmos um imenso sentido a isso que não valor, que é a vida, como diz Cabrera⁵?

A figura da mãe de Justine parece nos ajudar a re-colocar essas questões. Gaby (Charlotte Rampling), arroga-se uma sabedoria superior a todos, como se ela fosse a única a perceber as ilusões do mundo, como se somente ela percebesse essa estrutura nefasta e sombrio da natureza humana: esse saber-se no mundo, no nada, caminhando-se para a morte. Ela deveras pode perceber essas “pequenas tradições e ritos bobos” de forma mais profunda e estrutural do que outras pessoas, porém, isso não implica que, por ela perceber isso, tais atos deixam de fazer sentido e perdem a importância de serem realizados.

O rebelde que se revolta contra tudo por pensar que está em uma posição psicológica privilegiada costuma sentir vivamente a idéia de que “conhecer o mundo, compreender seus mecanismos de funcionamento e estruturas, desencanta o mundo”, assim como a descrição do mundo propiciada pelas teorias sociológicas e científicas em rápido desenvolvimento no século XIX possa ter contribuído e acelerado um movimento de “desencantamento com o mundo”, vez que as coisas estavam aí para serem compreendidas e explicadas

³ Tradução livre: “para-dentro deste mundo somos jogados/ Como um cachorro sem osso/ Um ator sob empréstimo”. THE DOORS. *Riders on the Storm*.

⁴ “Dentro desta casa nós nascemos”. THE DOORS. *Riders on the Storm*.

⁵ CABRERA (2006: 331-ss)

pela ciência – o que acaba por gerar um mal-estar do método, ocasionado pelo esquecimento do mundo circundante da vida⁶.

O desafio me parece ser justamente este: como superar essa idéia? Como conhecer, desconstruir, construir novamente e não perder não somente o encanto com a vida, mas a vontade de encantá-la e inventá-la? É preciso imaginar um Sísifo feliz? Bom, talvez, mas talvez “já só um deus nos pode ainda nos salvar”, como diria Heidegger em uma entrevista publicada postumamente, pois é bem possível que ainda não estivéssemos preparados para a perda de Deus, não estávamos prontos para sermos jogados a nós mesmos, no mundo dos entes e da técnica desencantada justamente por não termos aprendido a olhar para o ser, ou seja, ainda não aprendemos a ser homens enquanto humanos-para-si – com toda a nossa contradição complexa ininteligível insuperável.

Assim, Melancholia não trata de uma doença de nosso tempo. Trata quiçá de uma “doença humana”, com a qual estamos entrando mais em contato agora pela sua super-exposição, ritmo de “vida” cada vez mais acelerado e tentativas de curá-la com remédios. Isso não nega, é claro, o fato de que realmente possa ter ocorrido um aumento no número de casos de depressão de forma proporcional; todavia, isso não significa que a melancolia “passou a existir agora”; mas, sim, que, nestes tempos, o homem pode ter entrado mais em contato consigo mesmo, mais em contato com o nada do mundo e, por não saber lidar com isso, pois não somos preparados a estarmos sós conosco, emergiram vários casos depressivos, dentre outros incômodos psicológicos. Todavia, como será dito à frente em uma tentativa de superar as questões postas acima, o olhar para o nada e a melancolia não é uma doença em si, mas uma doença daquele que já não possui saúde nem forças para se construir. Ela é efeito e não causa. Por óbvio que há diferentes tipos de melancolia e depressão e o mais importante, antes de tudo, talvez seja justamente diferenciar ambos esses termos – pois, enquanto melancolia parece advir de uma condição mais existencial, depressão parece suscitar uma impossibilidade de se sair desse estado.

“Alternativas e soluções” podem tentar desviar a atenção do ser e do nada, sendo uma “saída que não sai”, estimulando o esquecimento com uma

⁶ HUSSERL (2008: 45)

roupagem de mudança – aliás, essas “saídas”, segundo Heidegger, promovem um aprofundamento constante do esquecimento do ser. Podemos pensar, então, que é necessário um resgate do ser, um pensar e sentir ontológico. Bom, esse seria um projeto possível. Porém, há outros projetos que já não compreendem esse nada-no-mundo-e-no-ser de forma tão indissociada, sentindo que olhar dessa forma para o mundo já seria estar doente dos olhos, não sendo meramente uma percepção sobre a estrutura ontológica do ser-mesmo, ou seja, projetos que questionam essa própria percepção supostamente primordial sob o que é ser/estar-no-mundo. Um desses projetos procura compreender a vida em seu pulsar vitalista, sendo que viver intensamente é viver artisticamente, imprimindo valorações em uma tentativa de construção inevitavelmente cultural. Há concepções afins a essa, por exemplo, a do Frederico Lobo e a minha, Garroteana, que enxergam o nada como um nada prenhe-de-tudo, o que, por sua vez, resulta em uma modificação desse “nada”, re-colocando-o em uma perspectiva trágica, valorativa e lúdica.⁷

Voltemos um pouco para, em seguida, avançarmos. Justine, apesar de aparentar ser a mais fraca, mais incapaz, mais sofredora, mais “sombra da Tia Quebra-Aço” (epíteto irônico proferido de uma boca infantil não conscientemente irônica) e, quiçá, uma personagem mais desoladora e medíocre, carrega em si uma potencialidade que não há nas outras personagens. Ela, apesar de não conseguir nem mesmo entrar ou sair da cama, do táxi, da banheira e possuir dificuldades na ingestão do seu prato preferido, está mais próxima da força e do renascimento do que sua irmã Claire, seu cunhado John e seu esposo Michael (Alexander Skarsgård) – os quais não compreendem o “porquê” dela ser/estar assim.

Ela encarou o nada de perto, enxergou o mundo em sua crueza. Está no fundo, no mais baixo dos lugares da alma humana. Só há duas opções mais nítidas: ou subir ou se remoer lá embaixo. Da maior dor pode surgir a maior alegria, pois a árvore mais alta e bela somente é possível por meio das raízes mais profundas, já o incitava Nietzsche. As outras personagens são zumbis. Elas

⁷ Essa passagem rápida não pretende obviamente ser uma crítica a Heidegger (lembrando-se da complexidade do pensamento deste), supondo que possa ter soado assim para alguns ouvidos. O importante neste trecho é tão-somente ressaltar que a própria visão de mundo do ser-para-morte talvez não seja uma visão estrutural do ser, mas já um valor a quiçá ser modificado, dependendo do tipo de vida que se pretende viver e do tipo de cultura estético-existencial que se pretende construir.

não estão mortas, porém também não estão vivas, não pulsam; ela, sim, pulsa... ela já foi a Tia Braço-de-aço outrora, ela é a pulsão em movimento, não por ser enérgica nem vitalista, mas por estar em contato com suas pulsões, conquanto as enxergue como se fossem uma pedra ou um rio passando – ela pode, sim, em um grande salto, ultrapassar a todos, pois a dor dá força e impulso quando bem despendida. Mas ela não consegue... ainda oscila em sua convalescência... talvez em um futuro... talvez se a Terra tivesse mais tempo... talvez se tivéssemos mais tempo terreno – mas não seria o tempo sempre curto? e não seria isso uma boa desculpa? –... talvez... talvez ela poderia se modificar. Não digo nem acho que seja o mais ou menos provável... isto é impossível... mas a cena da nudez, em toda a sua construção e força apolínea; a afirmação de um corpo integrado com a natureza... ali ela re-ganhou um pouco de força... isto é certo... o que fará com isto, todavia, não o é.

Justine constrói uma caverna mágica, mostrando um já incipiente espírito criativo, brincalhão e inventivo; capaz de compreender, mesmo que sensivelmente, a única arma possível para se superar – e não curar! – a melancolia da vida. Ela... ali... é artista... e incorpora o *amor fati* nem que seja nos últimos momentos... talvez não em toda a sua potência, nem beleza, mas é um iniciar gigante de algo imenso já existente nela... sabermos como e se isso realmente se desenvolveria – se houvesse mais tempo – é algo, como dito, impossível de se saber...

Em uma das resenhas feitas para o filme *Melancholia*, utilizaram uma fala de Sileno sobre o homem, evocada por Nietzsche, no *Nascimento da Tragédia*:

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.⁸

Porém, é importante ressaltar que a retomada deste pensamento por Nietzsche é feita no intuito de tentar reconstruir o pessimismo do espírito grego e a necessidade de superá-lo por meio da tragédia, da arte. Isso não implica o

⁸ NIETZSCHE (NT, 3)

caráter pessimista do próprio pensamento Nietzscheano, como quis sugerir tal resenha, o qual, além de tudo, ainda estava por demais influenciado por Schopenhauer quando da escrita deste seu primeiro livro⁹. A arte não serve para resignar nem “salvar” o homem desta “condição existencial ruim em si”, que seria o viver, mas, sim, para permitir a sua expansão e realização do indivíduo em consonância com sua vontade de poder, de ser-devindo artisticamente – idéias presentes em seus escritos mais maduros.

Desta forma, não se cura de melancolia, pois procurar uma cura para a melancolia é, por si só, melancólico. Transforma-se uma visão melancólica perante o mundo para uma visão poética, encarando o próprio viver como uma poesia inevitável. Assim, ao invés da inevitabilidade do ser-para-morte, poderíamos pensar que há uma inescapável necessidade de sermos poetas no mundo, de criarmos algo. A sensação do nada, da angústia, do tédio, do caminhar para a morte ocorre em todos? Sim, em algum momento ou outro na vida, mesmo que não se compreenda bem o que é isso, sente-se esse peso, essa carga insustentável. Todavia, não se fica nesse estado. Isso passa. Costumamos dizer após esses momentos, como nota Heidegger: “não foi nada”¹⁰.

O que há, portanto, é uma plasticidade incontornável; estruturalmente se pode perceber o homem com uma vontade que se expande, uma pulsão-que-vai, provocando descompassos existenciais do que se-é com o que se-vai-ser; e do que se-é com o que se-é mesmo, pois o próprio ser é um sendo.

Há, como constatado, não fugas-do-mundo, mas, sim, fugas-para-o-mundo, para dentro mesmo das distrações, ritos, empregos e casamentos. Todavia – e isso é o mais importante – é possível entrar no mundo sem estar fugindo para dentro dele? Sim. Como? Penetrando-o.

A “saída” que proponho para a melancolia é uma “entrada”, é um penetrar-no-mundo. Uma agitação-performática, uma valoração-orgiástica, um amor-penetrante, um olhar-espelhante, um fazer-ser-transtornante, uma incomodação-relaxante, uma, enfim, aliteração-nauseante resumindo-se em tão-somente um significante: sereno-perturbacionismo.

⁹ O que é possível perceber já na tentativa de auto-crítica de número 6 feita pelo próprio Nietzsche ao NT.

¹⁰ HEIDEGGER (2009: 253)

Agora, para se compreender o que esse termo suscitador significa é necessário ler o “Manifesto Sereno-perturbacionista” escrito há alguns anos. No mais, aqui, já estou ultrapassando – e muito – os propósitos destes escritos, instigados por este filme belo, sensível e perturbador.

Referências

CABRERA, Julio. **O imenso sentido do que não tem nenhum valor**. In: **Revista Philósofos**. vol. 11, nº 02. ago./dez p. 331-365. Goiânia: UFG-FaFil, 2006.

GARROTE, Bruno. **Manifesto Sereno-Perturbacionista**. In: **Revista dos Estudantes de Direito da UnB**. Brasília: 2011 (no prelo).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradl: Márcia Sá C. Schuback. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. **A crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Trad.: Pedro M. S. Alves. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Trad.: J. Guinsburg. 2ªed. 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Verdade e mentira no sentido extramoral**. In: **Revista Lugar Comum**. v.6. nº 17. jul./dez. p. 05-23. Rio de Janeiro: 2001.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Trad.: Paulo Rónai e Cecília Meireles. São Paulo: Globo, 2001.

THE DOORS. **Riders on the Storm**. In: **L.A. Woman (album)**. 1971. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=5qRJIBtbc2c>>. Acessado em: 01/09/11.

Conto cortazariano de um homem que mudou de filo¹

*Pantagruel du Cronopie (1886-1934)**

Ele estava ali. Era um animal, um homem, uma pessoa e estava ali. Feliz ou triste, adulto ou criança, vivo ou morto, pouco importa. O que importa é que ele estava ali. Ou talvez nem isso importasse tanto... Mas estava ali. Com os olhos abertos e sedentos de letras que formam palavras que formam frases que formam parágrafos que formam capítulos que formam livros que formam vidas que deformam vidas que deformam livros que deformam capítulos que deformam parágrafos que deformam frases que deformam palavras que deformam letras e que fazem sorrir. Um jogo de letras que fazem sorrir. Um jogo de palavras que fazem sorrir. Um jogo de frases que fazem sorrir. Um jogo de parágrafos que fazem sorrir. Um jogo de capítulos que fazem sorrir. Um jogo de livros que fazem sorrir. Um jogo de vidas que fazem sorrir. Devem fazer sorrir! Mas fazem sorrir só aos animais-homens-felizes-tristes-adultos-crianças-vivos-mortos capazes de sorrir. Tolos dos outros.

Essa era a velocidade da leitura dos excelentes contos que, certa e infelizmente, logo chegariam ao fim. Mas o fim não é algo simples de se alcançar. Principalmente num dia desses...

Era um dia normal como os loucos outros, mas a auto-sugestão do cristalizante frio em meio ao irreal calor vaporizante não surtia efeito. O calor era tanto que pedaços e peças de madeira dos móveis antigos escorriam, formando e deformando formas, algumas vezes engraçadas, outras também, lembrando às vezes uma estátua de bronze de um rei antigo ou uma nuvem qualquer em dia de ventos constantes. A umidade local era tamanha que possivelmente podia-se dar um trago d'água só abrindo a boca e fazendo entrar com o ar o precioso líquido quente, o que seria desconfortabilíssimo em terras

¹ Traduzido do original em francês por José Alexandre Ricciardi Sbizera, mestrando em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, especialista em Direito e Processo Penal pela Universidade Estadual de Londrina – UEL, bacharel em Direito pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR, campus Londrina.

* Surrealista desconhecido.

de Espanha ou em areias de Portugal, bem como em terreno londrino, hondurenho ou faroês.

Deitado de frente à amarela parede refletidora da luz do Sol externa, digna de fazer fotossíntese inclusive à hortênsia, não a de Beauharnais, decapitada, mas sim a que estava pendurada opostamente à janela, o animal-homem-pessoa-feliz-triste-adulto-criança-vivo-morto olhava para as letras e frases e parágrafos e capítulos e lia o tal livro. E vivia!

Com as leves brisas frias que teimavam em ser mornas, o horário que não se sabe bem ao certo - já que relógios jamais estiveram no horário correto, se é que há um horário que pretenda ser o correto e se é que exista algo de correto nestes poucos metros quadrados - juntamente com o aconchego ímpar sem par de um sofá velho, dormiu o animal-homem-pessoa-feliz-triste-adulto-criança-vivo-morto.

Durante o sono não se sabe aonde foi ou o que fez ou o que sentiu. Talvez tenha saído ou entrado em qualquer destas viagens surreais como são os sonhos. Algo incapaz de acontecer ou de sugerir a patafísica realidade.

Com as pestanas pesadas - como se criaturinhas fantásticas a forçassem para baixo com suas pequenas mãozinhas desprovidas de unhas - e perdidas no encantamento frente uma evidentemente figurativa rua sem saída com milhares de portas de entrada que, no fim, dão a qualquer outro lugar e, inclusive, várias saídas, transformou-se o animal-homem-pessoa-feliz-triste-adulto-criança-vivo-morto em um verdadeiro vegetal: fazia fotossíntese, bebia água quente e se nutria de livros!

Resumo do conto: O animal-homem-pessoa-feliz-triste-adulto-criança-vivo-morto que antes lia as letras e as frases e os parágrafos e os capítulos e os livros mudou de filo. Agora é um vegetal e sequer sorri. Mas continua ali.

Captura

O mandado de prisão expedido pelo Tribunal Penal Internacional contra Omar Al Bashir, Presidente do Sudão

*Leonardo Almeida Lage**

Resumo: O objeto do artigo é o mandado de prisão expedido pelo Tribunal Penal Internacional contra Omar Al Bashir, Presidente do Sudão. O artigo analisa os fatores históricos que levaram ao conflito civil no Sudão, visando a explicar o motivo pelo qual Omar Al Bashir foi denunciado ao TPI. Em seguida, expõe-se a respeito da jurisdição do Tribunal, avaliando se ele tem competência para expedir o mandado de prisão nesse caso específico. Finalmente, estudam-se os problemas legais para a execução do mandado. Conclui-se que o desfecho do caso poderá repercutir de forma decisiva para o avanço do direito internacional penal.

Palavras-chave: Tribunal Penal Internacional; Mandado de prisão; Omar Al Bashir.

Abstract: The subject of this paper is the arrest warrant issued by the International Criminal Court against Omar Al Bashir, President of Sudan. This article analyzes the historical factors that led to civil conflict in Sudan in order to explain why Omar Al Bashir was reported to the ICC. Then it discusses the Court's jurisdiction, assessing whether it has jurisdiction to issue the arrest warrant in this particular case. Finally, it studies the legal problems for the execution of the warrant. It is concluded that the outcome of the case may play a decisive role in the advancement of international criminal law.

Keywords: International Criminal Court; Arrest Warrant; Omar Al Bashir.

* Graduando em Direito pela Universidade de Brasília. Pesquisador voluntário do Programa de Iniciação Científica (UnB/CNPq). Membro do Conselho Editorial da Revista dos Estudantes de Direito da UnB.

1) Introdução

No dia 4 de março de 2009, a *Pre-Trial Chamber I* do Tribunal Penal Internacional expediu um mandado de prisão contra Omar Al Bashir, atual presidente da República do Sudão.¹ Nesse documento, as juízas Akua Kuenyehia, Anita Usacka e Sylvia Steiner declaram que há motivos razoáveis para acreditar que Bashir é responsável por crimes de guerra e crimes contra a humanidade, conforme descritos no Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional.² Entre as condutas praticadas sob o seu comando estariam ataques a populações civis, saques, homicídio, extermínio, transferência forçada, tortura e estupro. Em um segundo mandado de prisão,³ expedido no dia 12 de julho de 2010, as juízas Sylvia Steiner e Sanji Mmasenono Monageng e o juiz Cuno Tarfusser, em razão de apelação do Procurador julgada pela *Appeals Chamber*, incluíram nessa lista o crime de genocídio.

A *Pre-Trial Chamber I* considerou necessária a prisão de Omar Al Bashir para assegurar sua presença perante a Corte, para garantir que não obstruísse ou pusesse em risco as investigações dos crimes pelos quais é acusado, além de evitar a continuação da prática desses crimes, em conformidade com o que dispõe o artigo 58, § 1º, do Estatuto de Roma.⁴

¹ Tribunal Penal Internacional, Warrant of Arrest for Omar Hassan Ahmad Al Bashir, **Case: The Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir**. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc639078.pdf>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

² Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Disponível em: <http://www2.mre.gov.br/dai/tpi.htm>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

³ Tribunal Penal Internacional, Second Warrant of Arrest for Omar Hassan Ahmad Al Bashir, **Case: The Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir**. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc907140.pdf>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

⁴ Estatuto de Roma: “Artigo 58 – Mandado de Detenção e Notificação para Comparecimento do Juízo de Instrução. 1. A todo o momento após a abertura do inquérito, o Juízo de Instrução poderá, a pedido do Procurador, emitir um mandado de detenção contra uma pessoa se, após examinar o pedido e as provas ou outras informações submetidas pelo Procurador, considerar que: a) Existem motivos suficientes para crer que essa pessoa cometeu um crime da competência do Tribunal; e b) A detenção dessa pessoa se mostra necessária para: i) Garantir o seu comparecimento em tribunal; ii) Garantir que não obstruirá, nem porá em perigo, o inquérito ou a ação do Tribunal; ou iii) Se for o caso, impedir que a pessoa continue a cometer esse crime ou um crime conexo que seja da competência do Tribunal e tenha a sua origem nas mesmas circunstâncias.”

Trata-se da primeira vez em que o Tribunal Penal Internacional foi chamado a exercer sua jurisdição sobre um chefe de governo em exercício. Foi, ainda, a primeira vez em que o Conselho de Segurança das Nações Unidas denunciou ao Procurador do Tribunal Penal Internacional um caso relacionado a um País que não é parte do Estatuto de Roma, e que, portanto, não aceitou a jurisdição do TPI sobre seu território ou sobre seus nacionais. Desse ineditismo decorre a importância de se estudar o caso, cujo desfecho – ainda por acontecer – revelará muito sobre o papel do TPI no direito internacional.

A análise do mandado de prisão expedido pelo Tribunal Penal Internacional contra o presidente do Sudão, Omar Al Bashir, dar-se-á por meio de três tópicos: (I) inicialmente, discorrer-se-á sobre o histórico de violações dos direitos humanos na região de Darfur, localizada no extremo oeste da República do Sudão; (II) em seguida, discutir-se-á a jurisdição do TPI sobre o caso; (III) finalmente, analisar-se-ão os problemas práticos decorrentes da falta de mecanismos próprios para a execução do mandato de prisão. A conclusão buscará sintetizar, em poucas linhas, de que forma o estudo do tema relaciona-se com a experiência do direito internacional penal.

2) Antecedentes dos conflitos na região de Darfur

A região de Darfur localiza-se na parte oeste do Sudão, é relativamente grande e tem fronteiras com a Líbia, com o Chade e com a República Centro-Africana. Possui, aproximadamente, seis milhões de habitantes, os quais pertencem a diversas tribos e grupos étnicos. Entre os grupos sedentários, há, por exemplo, os Fur e os Masalit, que são primariamente agricultores, e os Zaghawa, que são criadores de gado. Existem, ainda, grupos nômades, em geral criadores de gado ou de camelos.⁵

Historicamente, os conflitos de terra que surgiam entre esses grupos eram resolvidos por intermédio de um sistema legal tradicional administrado por líderes tribais, que decidiam com base na negociação e no direito costumeiro.⁶

⁵ Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 21 e 22.

⁶ BUZZARD, 2008-2009, p. 904 e FALLIGANT, 2009-2010, p. 736.

A propriedade sobre as terras era comunal, pertencia às tribos, até a década de 1970, quando a legislação sudanesa passou a permitir a propriedade individual.⁷ Em meados da década de 1980, o governo central aboliu as estruturas tradicionais de resolução de conflitos e em seu lugar instituiu um governo local constituído por oficiais nomeados em Cartum, a capital do Sudão.⁸ Os líderes locais eram usualmente escolhidos com base na sua lealdade ao governo central.⁹

Esse novo arranjo institucional demonstrou-se ineficiente para lidar com as relações entre as tribos. Os longos períodos de estiagem e o processo de desertificação intensificaram os conflitos por recursos escassos, tais como água e terra fértil, fatos que foram agravados pelo crescente acesso a armas, vindas principalmente do Chade e da Líbia.¹⁰ As disputas tribais, ao final da década de 1980, em geral, eram entre tribos sedentárias, em especial a tribo Fur, e grupos nômades.¹¹ Foi aproximadamente nessa época que a distinção entre os grupos “árabes” e os “africanos” tornou-se significativa. Em 1986, o governo sudanês começou a armar milícias árabes em Darfur, as quais atacaram as populações Zaghawa, Fur e Masalit, com o objetivo de reprimir a dissidência política.¹²

À medida que as disputas recrudesciam, o governo de Al Bashir, que assumiu a presidência em 1989,¹³ efetivamente ignorou a região. Isso levou à formação de grupos rebeldes, entre os quais se destacam o *Sudan Liberation Movement/Army (SLM/A)* e o *Justice and Equality Movement (JEM)*, que propugnavam por uma maior participação da população de Darfur nas decisões políticas em Cartum. Esses grupos organizaram-se entre os anos de 2001 e

⁷ Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 22.

⁸ BUZZARD, 2008-2009, p. 904.

⁹ Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 23.

¹⁰ BUZZARD, 2008-2009, p. 904 e Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 24.

¹¹ Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 24.

¹² LIPSCOMB, 2006, p. 188.

¹³ LIPSCOMB, 2006, p. 188.

2002¹⁴, e, embora tivessem agendas parecidas, suas influências eram bem diferentes: o SLM/A baseava-se na política do “*New Sudan*”, idealizada pelo grupo rebelde *Sudan People’s Liberation Movement/Army (SPLM/A)*, o qual atuava na região sul do país, ao passo que o JEM fundava-se nos princípios do islamismo político.¹⁵

No início de 2003, os rebeldes conduziram uma série de ataques às forças do governo localizadas em cidades da região de Darfur. O mais audaz deles ocorreu na cidade de El Fashir, onde os rebeldes ocuparam um aeroporto militar do governo. Nessa época, a maior parte dos militares que serviam a Cartum encontrava-se na região sul do país, o que levou o governo a adotar duas táticas que moldaram os conflitos.

Em primeiro lugar, estimulou que tribos locais atuassem na repressão aos grupos rebeldes. Membros das tribos nômades árabes passaram a fazer parte de milícias que assistiam as forças militares oficiais, na esperança de receberem em troca benefícios do governo. Essas milícias ficaram conhecidas como Janjaweed (“demônio a cavalo”, em tradução literal de “*devil on horseback*”), conforme as denominavam suas vítimas.¹⁶ O governo de Al Bashir equipou as milícias, soltou criminosos das cadeias, recrutou combatentes estrangeiros e deu cem dólares a quem desejasse combater tribos não-árabes.¹⁷

Em segundo lugar, levando em consideração o apoio que os grupos rebeldes estavam recebendo das tribos Fur, Masalit e Zaghawa, o exército sudanês e as milícias Janjaweed passaram a atacar indiscriminadamente as aldeias civis, lançando mão, inclusive, de bombas de fragmentação (*cluster bombs*).¹⁸ As forças militares oficiais e as milícias Janjaweed estavam coordenadas. Os bombardeios aéreos utilizavam Antonovs e caças MiG, além de helicópteros de ataque.¹⁹ Em seguida, as milícias Janjaweed, a pé, matavam os sobreviventes, saqueavam e incendiavam as propriedades e perpetravam

¹⁴ Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 24.

¹⁵ Organização das Nações Unidas, *Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General*, 2005, p. 25.

¹⁶ BUZZARD, 2008-2009, p. 905 a 907.

¹⁷ FALLIGANT, 2009-2010, p. 737.

¹⁸ BUZZARD, 2008-2009, p. 907.

¹⁹ TRAHAN, 2007-2008, p. 1009.

outros crimes, como estupro e tortura. Algumas vezes, forças do governo iam ao local dias após o ataque para certificarem-se de que a aldeia havia sido destruída.²⁰

Os ataques abrangentes e sistemáticos levaram o Procurador do Tribunal Penal Internacional a afirmar que o governo do Sudão, conduzido por Al Bashir, está criando “condições de vida planejadas para provocar a destruição física, em particular obstruindo a entrega de ajuda humanitária” a populações das tribos Fur, Masalit e Zaghawa.²¹

A Organização das Nações Unidas estima que, desde fevereiro de 2003, cerca de 300.000 pessoas foram assassinadas e outras 2.400.000 foram forçadas a mudar de suas casas.²² Isso levou o Conselho de Segurança a instaurar, em 2004, uma comissão de inquérito, a qual recomendou que o caso fosse levado à apreciação do Procurador do Tribunal Penal Internacional, Luis Moreno-Ocampo. No dia 31 de março de 2005, o Conselho de Segurança aprovou a Resolução 1593 (S/RES/1593),²³ que denunciou o caso ao Procurador com fundamento no artigo 13, b, do Estatuto de Roma.²⁴

²⁰ TRAHAN, 2007-2008, p. 1010.

²¹ Tribunal Penal Internacional, *Situation in Darfur, the Sudan: Public Redacted Version of the Prosecutor's Application under Article 58*, 2008, p. 8. Tradução livre.

²² SCHARF, 2009, p. 463.

²³ Disponível em: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/292/73/PDF/N0529273.pdf?OpenElement>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

²⁴ Estatuto de Roma: “Artigo 13 – Exercício da Jurisdição. O Tribunal poderá exercer a sua jurisdição em relação a qualquer um dos crimes a que se refere o artigo 5º, de acordo com o disposto no presente Estatuto, se: a) Um Estado Parte denunciar ao Procurador, nos termos do artigo 14, qualquer situação em que haja indícios de ter ocorrido a prática de um ou vários desses crimes; b) O Conselho de Segurança, agindo nos termos do Capítulo VII da Carta das Nações Unidas, denunciar ao Procurador qualquer situação em que haja indícios de ter ocorrido a prática de um ou vários desses crimes; ou c) O Procurador tiver dado início a um inquérito sobre tal crime, nos termos do disposto no artigo 15.”

3) Jurisdição do Tribunal Penal Internacional sobre o caso Bashir

Uma vez que a autoridade do TPI tenha sido provocada por um dos mecanismos do artigo 13, há que se considerar sua competência material (ou substantiva) consubstanciada no artigo 5º do Estatuto de Roma (jurisdição *ratione materiae*),²⁵ temporal (jurisdição *ratione temporis*), espacial (jurisdição *ratione loce*) e pessoal (jurisdição *ratione personae*).²⁶

O artigo 34 da Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados dispõe que “um tratado não cria obrigações nem direitos para um terceiro Estado sem o seu consentimento”.²⁷ Com efeito, a República do Sudão assinou o Estatuto de Roma, porém nunca o ratificou, de forma que não há para esse Estado qualquer obrigação decorrente do tratado, em conformidade com as condições para o exercício da jurisdição do TPI enumeradas no artigo 12 do seu Estatuto.²⁸ Além disso, no dia 27 de agosto de 2008, o governo do Sudão enviou uma comunicação ao Secretário-Geral das Nações Unidas informando que “*Sudan*

²⁵ Estatuto de Roma: “Artigo 5º – Crimes da Competência do Tribunal. 1. A competência do Tribunal restringir-se-á aos crimes mais graves, que afetam a comunidade internacional no seu conjunto. Nos termos do presente Estatuto, o Tribunal terá competência para julgar os seguintes crimes: a) O crime de genocídio; b) Crimes contra a humanidade; c) Crimes de guerra; d) O crime de agressão.”

²⁶ BUZZARD, 2008-2009, p. 919.

²⁷ Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados. Disponível em: <http://www2.mre.gov.br/dai/dtrat.htm>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

²⁸ Estatuto de Roma: “Artigo 12 – Condições Prévias ao Exercício da Jurisdição. 1. O Estado que se torne Parte no presente Estatuto, aceitará a jurisdição do Tribunal relativamente aos crimes a que se refere o artigo 5º. 2. Nos casos referidos nos parágrafos a) ou c) do artigo 13, o Tribunal poderá exercer a sua jurisdição se um ou mais Estados a seguir identificados forem Partes no presente Estatuto ou aceitarem a competência do Tribunal de acordo com o disposto no parágrafo 3º: a) Estado em cujo território tenha tido lugar a conduta em causa, ou, se o crime tiver sido cometido a bordo de um navio ou de uma aeronave, o Estado de matrícula do navio ou aeronave; b) Estado de que seja nacional a pessoa a quem é imputado um crime. 3. Se a aceitação da competência do Tribunal por um Estado que não seja Parte no presente Estatuto for necessária nos termos do parágrafo 2º, pode o referido Estado, mediante declaração depositada junto do Secretário, consentir em que o Tribunal exerça a sua competência em relação ao crime em questão. O Estado que tiver aceito a competência do Tribunal colaborará com este, sem qualquer demora ou exceção, de acordo com o disposto no Capítulo IX.”

does not intend to become a party to the Rome Statute. Accordingly, Sudan has no legal obligation arising from its signature on 8 September 2000.²⁹

A autoridade necessária para que o TPI possa exercer sua jurisdição sobre o caso Bashir vem da Resolução 1593 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, o qual, agindo com base no Capítulo VII da Carta das Nações Unidas, em especial no seu artigo 39,³⁰ decidiu denunciar ao Procurador Luis Moreno-Ocampo a situação em Darfur. A Resolução foi aprovada com a abstenção dos Estados Unidos da América, da China, do Brasil e da Argélia.³¹ O Conselho de Segurança decidiu, ainda,

[...] that the Government of Sudan and all other parties to the conflict in Darfur, shall cooperate fully with and provide any necessary assistance to the Court and the Prosecutor pursuant to this resolution and, while recognizing that States not party to the Rome Statute have no obligation under the Statute, urges all States and concerned regional and other international organizations to cooperate fully.³²

Se, por um lado, o governo do Sudão não teria a obrigação de obedecer ao Estatuto de Roma por si só, por outro, o País tem o dever de cumprir a decisão do Conselho de Segurança, que é vinculante a todos os membros das Nações Unidas por força do artigo 48 da Carta.³³

²⁹ BUZZARD, 2008-2009, p. 921: “O Sudão não tem intenção de se tornar parte do Estatuto de Roma. Por conseguinte, o Sudão não tem obrigações legais baseadas em sua assinatura no dia 8 de setembro de 2000.” (Tradução nossa.)

³⁰ Carta das Nações Unidas: “Artigo 39. O Conselho de Segurança determinará a existência de qualquer ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão, e fará recomendações ou decidirá que medidas deverão ser tomadas de acordo com os Artigos 41 e 42, a fim de manter ou restabelecer a paz e a segurança internacionais.”

³¹ FALLIGANT, 2009-2010, p. 738.

³² Conselho de Segurança das Nações Unidas, Resolução S/RES/1593 (2005). Disponível em: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/292/73/PDF/N0529273.pdf?OpenElement>. Último acesso: 11 de julho de 2011: “[...] que o Governo do Sudão e todas as outras partes no conflito em Darfur devem cooperar integralmente com a Corte e com o Procurador e fornecer qualquer assistência necessária a eles nos termos desta resolução e, mesmo reconhecendo que Estados que não são parte do Estatuto de Roma não têm obrigações decorrentes do Estatuto, estimula todos os Estados e organizações internacionais e regionais interessados a cooperarem integralmente.” (Tradução nossa.)

³³ Carta das Nações Unidas: “Artigo 48. 1. A ação necessária ao cumprimento das decisões do Conselho de Segurança para a manutenção da paz e da segurança internacionais será levada a

Essa obrigação foi descumprida pelo governo de Al Bashir, que se recusou a entregar ao Tribunal Penal Internacional os acusados Ahmad Muhammad Harun (ex-ministro do interior e ex-ministro de Estado para assuntos humanitários do Sudão) e Ali Muhammad Ali Abd-Al-Rahman (suposto líder das milícias Janjaweed), cujos mandados de prisão foram expedidos pelo juízo de instrução do TPI no dia 27 de abril de 2007.³⁴

Em meados de 2008, Luis Moreno-Ocampo apresentou evidências de que o governo do Sudão e, em especial, Omar Al Bashir estiveram envolvidos na organização, no cometimento e na ocultação de crimes internacionais na região de Darfur. No documento em que pede a prisão de Bashir, o Procurador lança mão de depoimentos de vítimas e de testemunhas, de entrevistas com oficiais do governo sudanês e de relatórios das Nações Unidas.³⁵ A análise dos dados apresentados por Moreno-Ocampo motivou o mandado de prisão expedido pela *Pre-Trial Chamber I* no dia 4 de março de 2009, diante das verossímeis alegações de que Bashir havia cometido crimes de guerra e crimes contra a humanidade, conforme descritos nos artigos 8º, § 2º, alínea “e”, incisos (i) e (ii), e 7º, § 1º, alíneas “a”, “b”, “d”, “f” e “g”, do Estatuto de Roma.³⁶ Após recorrer

efeito por todos os Membros das Nações Unidas ou por alguns deles, conforme seja determinado pelo Conselho de Segurança. 2. Essas decisões serão executadas pelos Membros das Nações Unidas diretamente e, por seu intermédio, nos organismos internacionais apropriados de que façam parte.”

³⁴ Tribunal Penal Internacional, **Case The Prosecutor v. Ahmad Muhammad Harun ("Ahmad Harun") and Ali Muhammad Ali Abd-Al-Rahman ("Ali Kushayb")**. Disponível em: http://www.icc-cpi.int/Menus/ICC/Situations+and+Cases/Situations/Situation+ICC+0205/Related+Cases/ICC+0205+0107/Darfur_+Sudan.htm. Último acesso: 11 de julho de 2011.

³⁵ FALLIGANT, 2009-2010, p. 739 e 740 e Tribunal Penal Internacional, *Situation in Darfur, the Sudan: Public Redacted Version of the Prosecutor's Application under Article 58*, 2008, p. 20 e ss.

³⁶ Estatuto de Roma: “Artigo 7º – Crimes contra a Humanidade. 1. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crime contra a humanidade", qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque: a) Homicídio; b) Extermínio; [...] d) Deportação ou transferência forçada de uma população; [...] f) Tortura; g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável; [...] Artigo 8º – Crimes de guerra. [...] 2. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crimes de guerra": [...] e) As outras violações graves das leis e costumes aplicáveis aos conflitos armados que não têm caráter internacional, no quadro do direito internacional, a saber qualquer um dos seguintes atos: i) Dirigir intencionalmente ataques à população civil em geral ou civis que não participem diretamente nas hostilidades; ii)

da decisão, que não reconheceu a razoabilidade da acusação de crime de genocídio, o Procurador conseguiu que ela se incorporasse ao segundo mandado, expedido no dia 12 de julho de 2010, em conformidade com a descrição do artigo 6º, alíneas “a”, “b” e “c” do Estatuto.³⁷

4) Problemas práticos na execução do mandado de prisão

A jurisdição do Tribunal Penal Internacional constitui-se em sistema de “*direct enforcement*” do direito internacional penal. Não se trata, contudo, de implementação direta perfeita, porque o TPI depende da cooperação dos Estados para a realização de diligências, tais como a intimação e a oitiva de testemunhas, e para a execução da pretensão punitiva da comunidade internacional.

Algumas organizações internacionais, entre as quais se destacam a União Africana e a Liga Árabe, alegaram que a denúncia da situação em Darfur ao Procurador do TPI coloca em risco o *Comprehensive Peace Agreement* (2005), que pôs fim à guerra civil na região sul do Sudão. Contra a Resolução 1593 do Conselho de Segurança argumenta-se, principalmente, que a atuação da Corte no caso dificulta as negociações de paz entre o governo do Sudão e os rebeldes, criando o risco de que a violência em Darfur seja agravada no curto prazo. Em razão disso, alguns meses após a emissão do mandado de prisão, a União

Dirigir intencionalmente ataques a edifícios, material, unidades e veículos sanitários, bem como ao pessoal que esteja usando os emblemas distintivos das Convenções de Genebra, em conformidade com o direito internacional; [...]”. Cf. Tribunal Penal Internacional, Warrant of Arrest for Omar Hassan Ahmad Al Bashir, **Case: The Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir**. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc639078.pdf>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

³⁷ Estatuto de Roma: “Artigo 6º – Crime de Genocídio. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por “genocídio”, qualquer um dos atos que a seguir se enumeram, praticado com intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, enquanto tal: a) Homicídio de membros do grupo; b) Ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo; c) Sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total ou parcial; [...]”. Cf. Tribunal Penal Internacional, Second Warrant of Arrest for Omar Hassan Ahmad Al Bashir, **Case: The Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir**. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc907140.pdf>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

Africana firmou posição no sentido de que “*they would refuse to cooperate with the indictment of Sudanese President Omar Al Bashir by the ICC*”.³⁸

O Estatuto de Roma proíbe o julgamento *in absentia*,³⁹ de modo que a presença de Omar Al Bashir em Haia é imprescindível para o julgamento de mérito da questão. Sob o ponto de vista prático, há essencialmente quatro meios por intermédio dos quais isso pode acontecer: (I) Bashir poderia apresentar-se voluntariamente ao Tribunal; (II) as autoridades sudanesas poderiam prendê-lo e entregá-lo a Haia; (III) ele poderia ser preso e entregue por uma força internacional no Sudão com mandato específico para isso; e (IV) Bashir poderia ser preso em território de um terceiro Estado e então entregue a Haia para ser julgado, em conformidade com o mandado de prisão emitido pelo TPI.⁴⁰

Analisando de maneira realista essas opções, a rejeição explícita de Bashir ao TPI permite concluir que ele não se entregará voluntariamente. Tampouco será entregue por autoridades sudanesas, considerando que isso só seria possível mediante uma mudança radical de regime político. O mandato das forças de paz da ONU em Darfur não lhes confere poderes para efetuar a prisão, apenas para proteger civis e apoiar a implementação do *Darfur Peace Agreement*.⁴¹ A única opção realista, portanto, é a última, que deposita em terceiros Estados, em especial aqueles que são signatários do Estatuto de Roma, a responsabilidade pela execução do mandado de prisão contra o presidente do Sudão.

Um dos principais problemas jurídicos no que se refere ao exercício da jurisdição do Tribunal Penal Internacional no caso Bashir tem relação com a imunidade pessoal de que goza o acusado na qualidade de chefe de Estado e de governo da República do Sudão.⁴² Por um lado, de acordo com o artigo 27 do

³⁸ FALLIGANT, 2009-2010, p. 746: “eles se recusariam a cooperar com a denúncia do Presidente Sudanês Omar Al Bashir.” (Tradução nossa.)

³⁹ Estatuto de Roma: “Artigo 63 – Presença do Acusado em Julgamento. 1. O acusado estará presente durante o julgamento.”

⁴⁰ BUZZARD, 2008-2009, p. 930 e 931.

⁴¹ BUZZARD, 2008-2009, p. 930 e 931.

⁴² BUZZARD, 2008-2009, p. 924 e ss. e Supremo Tribunal Federal, *Decisão da Presidência na Petição 4625*, publicada em 04 de agosto de 2009.

Estatuto,⁴³ a qualidade oficial de um agente político não o exime da responsabilidade criminal pelo cometimento de crimes internacionais definidos no Estatuto de Roma; por outro, o artigo 98 dispensa os Estados de entregar um acusado ao TPI caso isso implique a violação de outras normas de direito internacional, inclusive daquelas relativas a imunidades do Estado e de agentes diplomáticos.⁴⁴

Cumpre analisar, por conseguinte, se Bashir tem imunidade frente ao Tribunal Penal Internacional. Argumenta-se, contra a prerrogativa, que a Resolução 1593 do Conselho de Segurança das Nações Unidas estabelece uma relação vertical entre o TPI e o governo do Sudão, ancorando a jurisdição da Corte sobre nacionais sudaneses na Carta das Nações Unidas e permitindo ao Tribunal desconsiderar as imunidades de Bashir sem violar o direito internacional.⁴⁵ Além disso, são citados como precedentes relevantes o caso *Prosecutor v. Charles Taylor*, julgado pelo Tribunal Especial para a Serra Leoa, o qual decidiu que um tribunal internacional criado por um tratado entre o Conselho de Segurança e Serra Leoa tinha autoridade para remover as imunidades de Taylor,⁴⁶ e o *Arrest Warrant Case*,⁴⁷ no qual a Corte

⁴³ Estatuto de Roma: “Artigo 27 – Irrelevância da Qualidade Oficial. 1. O presente Estatuto será aplicável de forma igual a todas as pessoas sem distinção alguma baseada na qualidade oficial. Em particular, a qualidade oficial de Chefe de Estado ou de Governo, de membro de Governo ou do Parlamento, de representante eleito ou de funcionário público, em caso algum eximirá a pessoa em causa de responsabilidade criminal nos termos do presente Estatuto, nem constituirá de *per se* motivo de redução da pena. 2. As imunidades ou normas de procedimento especiais decorrentes da qualidade oficial de uma pessoa; nos termos do direito interno ou do direito internacional, não deverão obstar a que o Tribunal exerça a sua jurisdição sobre essa pessoa.”

⁴⁴ Estatuto de Roma: “Artigo 98 – Cooperação Relativa à Renúncia, à Imunidade e ao Consentimento na Entrega. 1. O Tribunal pode não dar seguimento a um pedido de entrega ou de auxílio por força do qual o Estado requerido devesse atuar de forma incompatível com as obrigações que lhe incumbem à luz do direito internacional em matéria de imunidade dos Estados ou de imunidade diplomática de pessoa ou de bens de um Estado terceiro, a menos que obtenha, previamente a cooperação desse Estado terceiro com vista ao levantamento da imunidade. 2. O Tribunal pode não dar seguimento à execução de um pedido de entrega por força do qual o Estado requerido devesse atuar de forma incompatível com as obrigações que lhe incumbem em virtude de acordos internacionais à luz dos quais o consentimento do Estado de envio é necessário para que uma pessoa pertencente a esse Estado seja entregue ao Tribunal, a menos que o Tribunal consiga, previamente, obter a cooperação do Estado de envio para consentir na entrega.”

⁴⁵ BUZZARD, 2008-2009, p. 927.

⁴⁶ BUZZARD, 2008-2009, p. 928.

⁴⁷ Corte Internacional de Justiça, Reports of judgments, advisory opinions and orders, **Case concerning the arrest warrant of 11 April 2000 (Democratic Republic of the Congo v.**

Internacional de Justiça cita o artigo 27 do Estatuto de Roma e distingue os conceitos de imunidade e de impunidade:

It should further be noted that the rules governing the jurisdiction of national courts must be carefully distinguished from those governing jurisdictional immunities: jurisdiction does not imply absence of immunity, while the absence of immunity does not imply jurisdiction. Thus, although various international conventions on the prevention and punishment of certain serious crimes impose on States obligations of prosecution or extradition, thereby requiring them to extend their criminal jurisdiction, such extension of jurisdiction in no way affects immunities under customary international law, including those of Ministers for Foreign Affairs. These remain opposable before courts of a foreign State, even where those courts exercise such a jurisdiction under these conventions. [...] The Court emphasizes, however, that the *immunity* from jurisdiction enjoyed by incumbent Ministers of Foreign Affairs does not mean that they enjoy *impunity* in respect of any crimes they might have committed, irrespective of their gravity. Immunity from criminal jurisdiction and individual criminal responsibility are quite separate concepts. While jurisdictional immunity is procedural in nature, criminal responsibility is a question of substantive law. Jurisdictional immunity may well bar prosecution for a certain period or certain offences; it cannot exonerate the person to whom it applies from all criminal responsibility.⁴⁸

Belgium. Disponível em: <http://www.icj-cij.org/docket/files/121/8126.pdf>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

⁴⁸ Corte Internacional de Justiça, Reports of judgments, advisory opinions and orders, **Case concerning the arrest warrant of 11 April 2000 (Democratic Republic of the Congo v. Belgium)**, p. 25 e 26: “Deve ser ainda levado em consideração que as regras em relação à jurisdição de cortes nacionais dever ser cuidadosamente distinguidas daquelas em relação às imunidades judiciais: jurisdição não implica ausência de imunidade, ao mesmo tempo em que a ausência de imunidade não implica jurisdição. Por conseguinte, embora várias convenções internacionais sobre a prevenção e a punição de determinados crimes sérios imponham aos Estados obrigações de perseguir ou extraditar, exigindo que eles estendam sua jurisdição penal, essa extensão de jurisdição não afeta de qualquer modo as imunidades no direito internacional costumeiro, incluindo aquelas de Ministros das Relações Exteriores. Essas imunidades permanecem oponíveis às cortes de um Estado estrangeiro, mesmo onde essas cortes exerçam sua jurisdição com fundamento nessas convenções. [...] A Corte enfatiza, entretanto, que a imunidade de jurisdição desfrutada por Ministros das Relações Exteriores não significam que eles gozam de impunidade em relação a qualquer crime que tenham cometido, independentemente de sua gravidade. Imunidade de jurisdição penal e responsabilidade criminal individual são conceitos

O *Arrest Warrant Case* pode ser visto sob um ângulo favorável à imunidade de Bashir em face do mandado de prisão expedido pelo Tribunal Penal Internacional. Isso foi registrado pelo Ministro do Supremo Tribunal Federal Celso de Mello na decisão que proferiu sobre a Petição 4625. O artigo 98 do Estatuto de Roma, como já foi dito anteriormente, não obriga os Estados a violarem normas de direito internacional referentes a imunidades nas circunstâncias em que elas entrarem em conflito com um pedido de entrega formulado pelo TPI.

O problema é agravado pela Resolução 1593 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, que não estendeu a todos os membros da ONU a obrigação de cooperar com o TPI no caso do Sudão. A linguagem adotada pelo Conselho de Segurança impôs ao Tribunal certa limitação, na medida em que se optou por vincular as partes envolvidas no conflito em Darfur e apenas por estimular a cooperação de outros Estados. Isso explica, em larga medida, os motivos por que o mandado de prisão contra Omar Al Bashir até hoje não foi executado e por que provavelmente não será enquanto ele permanecer na presidência do Sudão.

5) Conclusão

O Tribunal Penal Internacional ainda não mostrou qual o seu efetivo papel na garantia do direito internacional público e de que forma pode contribuir para a Justiça em situações de graves violações aos direitos humanos, como em Darfur. O desfecho do caso Bashir – se houver – revelará muito sobre a capacidade do TPI de tornar efetivas as suas decisões e influenciará sua credibilidade no contexto internacional.

É justificado algum ceticismo em relação ao Tribunal Penal Internacional, que, até hoje, não condenou sequer uma pessoa pela prática de crimes internacionais, mas o entusiasmo dos militantes de direitos humanos

bem separados. Enquanto imunidade jurisdicional tem natureza procedimental, responsabilidade criminal é uma questão de direito material. Imunidade jurisdicional pode impedir a persecução durante determinado período de tempo ou em relação a certas infrações; ela não pode exonerar a pessoa a quem se aplica de toda responsabilidade criminal.” (Tradução nossa.)

parece permanecer. Tanto que muitos propugnam por um apoio maior do Conselho de Segurança ao TPI. Todavia, a relação entre o exercício da atividade jurisdicional pelo TPI e as negociações políticas em prol de soluções diplomáticas que garantam a paz ainda não parece ter encontrado um equilíbrio. Isso cria o risco de que a atuação da Corte seja utilizada como um instrumento de barganha na arena política.

Em conclusão, deve-se destacar que o fim da impunidade parece ser um passo fundamental para que uma sociedade marcada por conflitos civis armados e por graves violações aos direitos humanos possa fazer as pazes com o seu próprio passado e criar as condições para a paz duradoura. Isso foi reconhecido pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas na Resolução 1674, na qual se afirma que “ending impunity is essential if a society in conflict or recovering from conflict is to come to terms with past abuses committed against civilians affected by armed conflict and to prevent future such abuses”. É precisamente nesse processo de combate à macrocriminalidade que o Tribunal Penal Internacional pode atuar de forma decisiva em favor de populações excluídas e silenciadas, tais como as tribos Fur, Zaghawa e Masalit na região de Darfur.

Referências

BRASIL. **Decreto nº. 4.388, de 25 de setembro de 2002**. Promulga o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Disponível em: <http://www2.mre.gov.br/dai/tpi.htm>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

BUZZARD, Lucas. Comments: Holding an arsonist's feet to the fire? – The legality and enforceability of the ICC's arrest warrant for Sudanese President Omar Al-Bashir. In: **American University International Law Review**, v. 24, p. 897 a 941, 2008-2009.

CONSELHO DE SEGURANÇA DAS NAÇÕES UNIDAS, **Resolução S/RES/1593** (2005). Disponível em: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/292/73/PDF/N0529273.pdf?OpenElement>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

CONSEHO DE SEGURANÇA DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução S/RES/1674** (2006). Disponível em: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/331/99/PDF/N0633199.pdf?OpenElement>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. Reports of judgments, advisory opinions and orders. **Case concerning the arrest warrant of 11 April 2000 (Democratic Republic of the Congo v. Belgium)**. Disponível em: <http://www.icj-cij.org/docket/files/121/8126.pdf>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

FALLIGANT, Jennifer. The prosecution of Sudanese President Al Bashir: Why a Security Council deferral would harm the legitimacy of the International Criminal Court. In: **Wisconsin International Law Journal**, v. 27, p. 727 a 756, 2009-2010.

LIPSCOMB, Rosanna. Restructuring the ICC Framework to Advance Transitional Justice: A Search for a Permanent Solution in Sudan Note. In: **Columbia Law Review**, v. 106, p. 182 a 212, 2006.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas (1945)**. Disponível em: http://unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf. Último acesso: 11 de julho de 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados (1969)**. Disponível em: <http://www2.mre.gov.br/dai/dtrat.htm>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the Secretary-General**. Genebra, 25 de janeiro de 2005. Disponível em: http://www.un.org/News/dh/sudan/com_inq_darfur.pdf. Último acesso: 11 de julho de 2011.

SCHARF, Michael P. Introductory Note to the International Criminal Court's Arrest Warrant for Omar Al Bashir, President of the Sudan. In: **International Legal Materials**, v. 48, p. 463 a 469, 2009.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Decisão proferida pelo Ministro Celso de Mello na Petição 4625**, Relatora: Ministra Ellen Gracie, publicada no DJe 04 de agosto de 2009.

TRAHAM, Jennifer. Why the Killing in Darfur Is Genocide. In: **Fordham International Law Journal**, v. 31, p. 990 a 1057, 2007-2008.

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL. **Case The Prosecutor v. Ahmad Muhammad Harun ("Ahmad Harun") and Ali Muhammad Ali Abd-Al-Rahman ("Ali Kushayb")**. Disponível em: http://www.icc-cpi.int/Menus/ICC/Situations+and+Cases/Situations/Situation+ICC+0205/Related+Cases/ICC+0205+0107/Darfur_+Sudan.htm. Último acesso: 11 de julho de 2011.

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL, **Situation in Darfur, the Sudan: Public Redacted Version of the Prosecutor's Application under Article 58**. 2008. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc559999.pdf>. Último acesso: 11 de julho de 2011.

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL. Warrant of Arrest for Omar Hassan Ahmad Al Bashir. **Case: The Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir**. 4 de março de 2009. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc639078.pdf>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL. Second Warrant of Arrest for Omar Hassan Ahmad Al Bashir. **Case: The Prosecutor v. Omar Hassan Ahmad Al Bashir**. 12 de julho de 2010. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/doc/doc907140.pdf>. Último acesso: 10 de julho de 2011.

Originalidade e pessimismo: a recepção da criminologia positivista na obra de Nina Rodrigues

*Mario Davi Barbosa**

Resumo: O presente trabalho busca compreender o processo de recepção da criminologia positiva no Brasil, a partir da obra de Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense e professor de medicina legal da Faculdade de Medicina da Bahia. O autor estudou especialmente a raça negra como fator relevante do desenvolvimento do Brasil entre o final do século XIX e início do século XX. A criminologia positiva no Brasil atuou como discurso de legitimação da desigualdade social então existente sob o pretexto de tratar-se de desigualdades naturais. Nina Rodrigues foi, sem dúvida, um autor singular na recepção dessas teorias.

Palavras-chave: Raimundo Nina Rodrigues; Criminologia positiva; Desigualdade; Raça; Negro.

Abstract: This paper seeks to understand the process of reception of positivist criminology in Brazil, from the work of Raimundo Nina Rodrigues, a doctor from Maranhão and professor of legal medicine at the Faculty of Medicine of Bahia. The author studied especially the black race as a relevant factor in the development of Brazil in the late nineteenth and early twentieth century. Criminology positivist in Brazil served as a discourse of legitimation of social inequality then existing under the pretext that it was natural inequalities. Nina Rodrigues was undoubtedly a singular author in the reception of these theories.

Keywords: Raimundo Nina Rodrigues; Positivist Criminology; Inequality; Race; Black.

* Graduado em Direito pelo CESUSC (2010); Pós-graduado em Direito Penal e Processual Penal pelo CESUSC (2012); Advogado, atua nas áreas de Direito Penal, Processo Penal, Criminologia Crítica, Direitos Humanos. É membro e pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Preconceito e Intolerância - NEPI/CESUSC e do Grupo de Pesquisa Universidade Sem Muros (UFSC/CNPq). E-mail: mdavibarbosa@gmail.com

1) Introdução

O presente trabalho nasce da necessidade de compreender como se deu o processo de recepção da criminologia positiva em terras brasileiras. Muito se discute por aqui sobre a influência que a Escola Positiva Italiana exerceu na formação de um aparato legal e institucional baseado nas teses do chamado direito penal do autor. Entretanto, quando essas discussões são tecidas, não raras vezes, se pensa somente nos cânones da Escola Italiana e se esquece das formas com que os autores brasileiros se utilizaram deles.

Todavia, nos últimos decênios alguns trabalhos procuraram definir o local de importância desse processo de recepção no cenário nacional, levando em consideração aspectos próprios da realidade brasileira, do momento histórico, e quais suas conseqüências no campo prático e teórico (ALVAREZ, 2003; CORRÊA, 2001; PIZA, 2003; SCHWARCZ; 1993). Tais trabalhos partiram do ponto de vista da história das ideias e da sociologia, contribuindo inegavelmente para a compreensão do tema.

Dessa forma, decidiu-se estudar um autor, sua produção bibliográfica sobre o tema e a sua influência acadêmica para que com ele fosse possível compreender um pouco mais do contexto histórico e político nacional do final do séc. XIX. Raimundo Nina Rodrigues foi escolhido principalmente pela originalidade de sua produção e por ter se debruçado sobre a questão do negro, ou da influência da raça negra, não só na formação da nação brasileira, mas também na maneira com que institucionalmente seriam aqui tratados os criminosos.

Para isso, parte-se do suposto de que a criminologia positiva teve um papel substancial no cenário brasileiro, influenciando como um dos diversos saberes que contribuíram para a naturalização de desigualdades sociais e também como instrumento de tratamento desigual dos indivíduos, especialmente dos negros e mestiços oriundos do regime escravista, e dos demais componentes dos extratos sociais “indesejáveis” no Brasil republicano.

Assim, inicialmente, destaca-se uma passagem de Nina Rodrigues, extraída do prefácio da obra “Os africanos no Brasil”, em que o autor discorre sobre a questão da Abolição e do lugar do negro na sociedade brasileira que se pensava para o momento:

Abstraindo, pois, da condição de escravos em que os negros foram introduzidos no Brasil, e apreciando as suas qualidades de colonos como faríamos com os que de qualquer outra procedência, extremado as especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, do exame concreto das conseqüências imediatas das suas desigualdades atuais para o desenvolvimento do nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade [...]. A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus defensores, há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo (NINA RODRIGUES, 2008, p. 24).

Com isso, iniciamos o debate a partir do ponto de vista do autor e do problema que o negro passou a representar para os intelectuais brasileiros numa época de grandes transformações e de extrema importância para o Brasil, já que estavam em jogo a manutenção do status quo e o desenvolvimento de formas de tratamento para lidar com o enorme excedente populacional oriundo do regime escravista.

A discussão sobre as teorias da criminologia positiva italiana estava intrinsecamente ligada à nova configuração social e ao tratamento institucional que seria dispensado, principalmente, aos negros.

2) A criminologia positiva no Brasil: naturalizando desigualdades

Dentro de um quadro geral de transformações ocorridas no período que vai do final do séc. XIX ao início do XX, e principalmente com a libertação da mão-de-obra escrava e a possibilidade de acesso a alguns direitos, iniciou-se um debate que tinha como centro de discussão justamente a troca de status jurídico do negro, e especialmente a possibilidade do exercício da cidadania.

Entendemos que nesse processo as classes dominantes dos grandes centros do país - de onde advinham os membros da elite ilustrada - viram ameaçada a sua posição social, ponto que também impulsionou a recepção das teorias da Escola Positiva Italiana de criminologia no Brasil, como tentativa de manutenção da ordem anterior (ALMEIDA, 2005, p. 106).

O curioso é que, conforme Alvarez (2003), foi justo quando a antropologia criminal começou a entrar em descrédito na cena europeia que suas teorias foram amplamente recepcionadas pelos intelectuais da América Latina.

Nota-se que, mesmo antes do I Congresso Internacional de Antropologia Criminal (Roma, 1885), os brasileiros já estavam habituados com as obras dos autores da antropologia e sociologia criminal, inclusive com publicações em que o tema aparecia.

E, nesse sentido, Rosa Del Olmo afirma que a recepção dessas ideias aqui não se desenvolveu de maneira unilateral, como uma imposição, mas sim contou com a aceitação dos grupos hegemônicos desses países consoante seus interesses específicos. De fato, os latino-americanos buscaram nos modelos europeus e norte-americanos as saídas para as suas questões locais (2004, p. 159).

A autora trabalha com um enfoque que vislumbra nessa recepção uma resposta aos resistentes da ordem então instituída. A grande instabilidade causada pelas revoltas e guerras civis também pode ter atuado como válvula motora nesse percurso. Aliado a isso, os caminhos do desenvolvimento com a transmutação ao capitalismo – o início de um processo lento de industrialização e urbanização – tiveram sua relevância no contexto.

A criminologia chega então à América Latina depois que suas classes dominantes e “ilustradas” haviam assumido os ditames da ideologia liberal e a filosofia positivista como a melhor via para alcançar “a ordem e o progresso”; mas sobretudo a “ordem”, que consideravam tão necessária, não somente pelos grandes períodos de anarquia, caudilhismo e guerras civis que caracterizavam a história do século XIX latino-americano, mas também para o processo de implantação do capitalismo como modo de produção dominante na área (OLMO, 2004, p. 162-163).

Ressaltamos que as críticas sofridas por Lombroso e os demais membros da Escola Italiana eram conhecidas pelos intelectuais brasileiros e, no entanto, isto não foi um óbice para que recepcionassem suas teorias. Como supõe Alvarez, nossos intelectuais acreditavam “*que se tratava do que de melhor se produzia na época no campo da compreensão científica do crime*” (2003, p. 75).

A Abolição da escravatura, ao mesmo tempo em que gerou um enorme movimento de apoio e comoção social, resultou num mal-estar das classes dominantes quanto à forma com que as relações seriam estabelecidas dali em diante, mas também, de certa forma, quanto aos mecanismos de distribuição dos privilégios e das posições que ficariam (pelo menos em tese) ameaçados.

Como manter a ordem sem se utilizar dos antigos artifícios que a instituição da escravidão possibilitava ao senhor? Como estabelecer formas de coesão social, formas de separação, segmentação, sem que com isso fosse abalado o *status quo*? Como estabelecer o controle social das “classes perigosas” que desestabilizavam a ordem social?

A antropologia criminal - e a escola positiva italiana como um todo -, com suas bases biologicistas, ofereceu aos intelectuais brasileiros artifícios para a legitimação de problemas sociais sob o pretexto de tratar-se de problemas biológicos decorrentes de um desenvolvimento primitivo das raças humanas.

O discurso da criminologia positiva seria utilizado como base para responder a diversas questões sobre os anseios nacionais pelo devir. Assim, “no momento em que se colocavam as questões de cidadania e da nacionalidade na sociedade brasileira, tornava-se também um imperativo político definir mais claramente os critérios de inclusão/exclusão ao estatuto de cidadão nacional” (CORREA, 2001, p. 24).

Schwartz (1993) e Alvarez (2003) apontam que a criminologia positiva italiana teve um papel significativo no Brasil, que era o da legitimação do tratamento desigual dos homens. Para Alvarez, a Criminologia atuou no sentido de “*tratar desigualmente os desiguais*” (2002).

É deste modo que a literatura atual não vislumbra a utilização dessas importações teóricas como “*idéias fora do lugar*”, pelo contrário, a recepção desses referenciais teóricos respondeu aos problemas pelos quais o Brasil passava e foi cuidadosamente pensada por nossos intelectuais.

Assim, com relação à criminologia positiva:

Longe de se apresentarem apenas como “*idéias fora do lugar*”, ou como mero modismo da época, as novas teorias criminológicas parecem responder às urgências históricas que se colocavam para certos setores da elite jurídica nacional. Não se pode negar, entretanto, que o estilo dos autores brasileiros ao incorporarem as novas teorias é bastante eclético e, na maioria das vezes, pouco

original em termos teóricos. [...] O ecletismo se manifesta na tendência a apagar as diferenças entre as diversas correntes de pensamento voltadas para o problema criminal, tal como se definiam na Europa, justapondo autores e teorias rivais [...]. Assim, a forte cisão, presente nos debates europeus, entre a antropologia criminal de Lombroso, de Ferri e de Garofalo, e a sociologia criminal, de Tarde e de Durkheim, no Brasil se diluiu em benefício das concepções da escola antropológica, aparecendo todos os autores como pertencendo ao campo único da criminologia (ALVAREZ, 2003, p. 76).

A respeito dessa cisão, ilustramos uma passagem de Viveiros de Castro no prefácio de “*A nova escola penal*”¹, obra que, segundo o autor, seria de “vulgarização da nova escola”, de “propaganda e de combate”:

Enquanto assim dormimos o sono de Epimenides, na Europa livros sobre livros se publicam transformando radicalmente a orientação do Direito Penal. A Itália, que já tinha a honra de ser a pátria de Beccaria, teve de novo a gloria de ser a pátria de César Lombroso. E uma nova escola se apresentou, formulando outros princípios, outras ideias, propagando-se como um rastilho de pólvora, conquistando as adesões dos espíritos mais eminentes. Na Itália ella tornou-se especialmente anthropologica, estudando as anomalias anatômicas e psychicas do delinquente, creando o typo do criminoso nato, explicando o crime por uma anormalidade congênita ou hereditária. Na França tornou-se especialmente sociológica, estudando a influencia das questões sociaes, formulando pelo órgão do Dr. Lacassagne o conceito de que cada sociedade tem os criminosos que merece, pois é ella o caldo de cultura onde se desenvolve o micróbio do crime (VIVEIROS DE CASTRO, 1894, p. 9)

De fato, o ecletismo ou o sincretismo dos autores brasileiros na assimilação das novas teorias do crime é um ponto a ser destacado, entretanto, como afirma Alvarez, essa sobreposição tendeu mais à antropologia criminal italiana do que à sociologia criminal francesa. Para Almeida, esses recursos, os “malabarismo retóricos”, facilitaram a assimilação dessas teorias por nossos

¹ Conforme Almeida, essa obra de Viveiros de Castro pode ser tomada como ponto inicial do que ela chama de Nona Escola Penal no Brasil, principalmente porque o autor tenta apresentar de modo geral os principais autores e pressupostos do grupo (Lombroso, Ferri, Garofalo, Tarde, Lacassagne) que ele mesmo chama de “Nova Escola Penal” (ALMEIDA, 2005, p. 122).

intelectuais que ainda estavam acostumados às ideias de “livre arbítrio” e “imutabilidade da pena” (ALMEIDA, 2005, p. 123)².

No Brasil, a porta de entrada da criminologia positiva se deu inicialmente pela Faculdade de Direito de Recife, isso porque foi nos bancos de Recife que se desenvolveu uma formação voltada ao cientificismo e ao evolucionismo³, já que a Faculdade de Direito de São Paulo preocupou-se em formar quadros de políticos.

Entretanto, somente num segundo momento é que outros profissionais além dos juristas entrariam na discussão criminal, especialmente os médicos, e seriam esses últimos que, posteriormente, se incumbiriam de buscar a especialidade por meio da medicina legal e ficariam conhecidos como os especialistas em criminologia, invadindo um campo até então garimpado pelos juristas.

Assim, como na Europa, instituir-se-ia uma disputa acalorada entre medicina e direito com relação à questão criminal. Em *“As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”*, Nina Rodrigues despende considerável parte da obra para desqualificar posições de Silvio Romero e Tobias Barreto, juristas da Escola de Recife. O *“ecletismo de Recife”* foi duramente criticado por Nina Rodrigues, principalmente pela tentativa de conciliar livre-arbítrio e determinismo biológico⁴, teorias que, em princípio, seriam inconciliáveis, mas que ganhavam força entre os juristas recifenses.

² Como será possível perceber mais à frente, destacamos que, quanto a Nina Rodrigues, esse aspecto não poderá ser atribuído. O autor foi uma referência na recepção das teorias da Escola Positiva e, contrariamente aos seus colegas da Faculdade de Direito do Recife (Tobias Barreto, Silvio Romero, dentre outros), demonstrou um apego maior aos fundamentos teóricos dos autores italianos, sem muitos “malabarismos retóricos”, próprios dos juristas de Recife.

³ Conforme Nelson Saldanha (1985, p. 102), praticamente todos os intelectuais de Recife foram evolucionistas. E o evolucionismo esbanjava “um cerne de verdades” e seduzia a todos com suas universalizações, mas para a Escola recifense, acima de tudo, ele “era aceito e expressado como arma de combate”.

⁴ Na passagem de “Menores e loucos”, Barreto se posiciona a favor do determinismo biológico, mas não abandona as teses da imputação penal clássica. Tal posição demonstra um pouco do motivo da crítica de Nina Rodrigues ao autor: “A imputação criminal consiste justamente na possibilidade de obrar conforme o direito, isto é, na possibilidade de adaptar livremente os nossos atos às exigências da ordem social, cuja expressão é a lei. Eu considero o crime uma das mais claras manifestações do princípio naturalístico da hereditariedade, e como tal, quando mesmo ele fosse o que os sentimentalistas liberalizantes pretendem que seja, quero dizer, um fenômeno

Em meio a essa disputa, desenrolava-se também uma briga sobre a legitimidade de se apontar os caminhos a serem seguidos pela recente nação brasileira, tão rica em terras, porém tão pobre e inferior em relação a seu povo.

Contudo, se houve concordância entre os membros da Escola de Recife e da Faculdade de Medicina da Bahia - e entre os intelectuais brasileiros em geral -, foi com relação à desigualdade entre as raças. Aliás, essa concordância foi uma das certezas que as próprias correntes científicas do momento impunham, e para os intelectuais brasileiros não seria diferente.

Com efeito, as conseqüências dessa desigualdade é que se tornaram o grande centro do debate nestas instituições, porque, se para Silvio Romero a miscigenação seria o processo pelo qual a raça branca venceria a raça negra⁵, para Nina Rodrigues o mestiço significava a inferioridade, indolência e a degeneração do povo brasileiro: de um lado o otimismo e de outro o pessimismo, características da época.

mórbido, um resultado de doença, nada prova que, também neste domínio, como em todos os outros da natureza, a adaptação procurasse eliminar as irregularidades da herança. Se por força da seleção natural ou artística, até as aves mudam a cor das plumas, e as flores a cor das pétalas, porque razão, em virtude do mesmo processo, não poderia o homem mudar a direção da sua índole?" (2003, p. 43, grifo do autor).

⁵ Levando os postulados do naturalismo científico até os últimos limites, Silvio Romero passou a ver na mestiçagem uma válvula de escape para a questão da viabilidade nacional brasileira. Tal posição parte da conciliação de modelos de pensamento conflitantes para alcançar um denominador comum. Com isso, tiveram de ser abandonadas as concepções poligenistas puras, que viam na hibridação sempre um resultado negativo para as raças (SCHWARTCZ, 1993, p. 153). Aqui o mestiço guardaria os caracteres elementares do branco em detrimento das raças inferiores que iriam se perder dentro do "caldeirão de raças do novo mundo". O mestiço representou "*a condição de vitória do branco*" (Romero, *Apud* Schwartcz, 1993, p. 154). Para Romero, a mestiçagem constituía-se na possibilidade real de haver um clareamento da população brasileira até um nível em que tivéssemos aqui um tipo nacional homogêneo e superior, o branco. Vemos aqui o cerne de toda uma ideologia que tinha no branqueamento a janela através da qual o Brasil alcançaria o desenvolvimento civilizatório.

3) Originalidade e pessimismo: a maldição das raças em Nina Rodrigues

Uma certeza cabal e irrecorrível guiou a produção teórica de Raimundo Nina Rodrigues em suas afirmações sobre a responsabilidade criminal: a diferença dos seres humanos pela raça. Não há como contestar o fato de ter sido ele um autor que viu na raça uma questão central. Entretanto, expôs grande preocupação com a aplicação das teorias criminais modernas e o tratamento jurídico conferido pela legislação pátria naquele momento. Inquieta-nos entender como o autor se utilizou dos pressupostos da criminologia positiva e quais os caminhos por ele apontados.

Para Lilian Schwartz (2006, p. 47), Nina Rodrigues foi um homem paradoxal, e o cerne desse paradoxo reside no fato de ele ter sido considerado o primeiro antropólogo brasileiro a tratar da questão racial e, ao mesmo tempo, ser considerado um “autor maldito”, por ter defendido e justificado as diferenças das raças no Brasil e por ter considerado a mestiçagem como sinal da degenerescência nacional.

Adverte-nos a autora que a maldição caída sobre Nina Rodrigues se deve muito a seus trabalhos publicados sobre direito criminal, especialmente por sua obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Porém, segundo Schwartz, é preciso que façamos uma leitura cuidadosa desse texto, uma vez que nele se exprimem os “impasses da idéia de diferença e as conseqüências de sua aceitação” (2006, p. 47).

Tal advertência se dirige também ao fato de o autor ser compreendido, dentro do seu contexto histórico, como “preso a seus cânones”. Os determinismos de todos os tipos eram próprios do momento em que se desenvolveu sua produção teórica. Para Schwartz, Nina Rodrigues foi um dos intelectuais brasileiros mais coerentes de seu tempo. Contrariamente ao “ecletismo” característico dos juristas recifences, o autor “negou o suposto do evolucionismo social de que a ‘perfectibilidade’ era possível e presente em todas as raças” (2006, p. 48).

Conforme Mariza Corrêa, Nina Rodrigues retomou a questão da definição do negro como pessoa ou coisa tomando-o como objeto de ciência. Parece que Nina Rodrigues via com grande horror a entrada do negro na sociedade civil, por isso denunciou “a possibilidade de o negro transformar o

branco, alterá-lo, torná-lo outro” (CORRÊA, 2001, p. 135, grifo do autor). Assim, esforçou-se em estabelecer critérios de diferenciação e categorização dos tipos raciais que compunham a população brasileira:

No mesmo movimento analítico através do qual os integrava [os negros] num coletivo cultural, reconhecendo-os como grupo social, Nina Rodrigues os excluía da participação integral na sociedade brasileira como um todo. É como se, com a eliminação da barreira jurídica da escravidão e a visibilidade que, talvez por isso, a ‘miscigenação’ parecia assumir naquele momento, se explicasse também a diferença entre as velhas barreiras de separação, de exclusão, utilizadas pelas classes dominantes e essa nova, de procurar o perigo potencial, virtual que o negro passava a representar. Liberto o escravo, tornava-se óbvia a entrada do negro numa sociedade que se queria branca, sua presença, possível ou visível em todos os brancos. “Na Bahia”, dizia Nina Rodrigues, repetindo Tylor sobre a África, “todas as classes estão aptas a se tornarem negras” (CORRÊA, 2001, p. 135-136).

Seus estudos centraram-se na demonstração das alterações que o “elemento negro” causou na cultura do país (através das religiões afro-bahianas e com o mestiçamento, dentre outros). Das consequências negativas da degeneração ocasionada pelo mestiçamento, Nina Rodrigues também tratou de alertar sobre os critérios de diferenciação da responsabilidade penal (CORRÊA, 2001, p. 136). E foi partindo da questão racial que o autor demonstrou sua inquietação com o direito criminal, afinal, seu objetivo com a publicação de *As raças humanas* era justamente demonstrar como as condições raciais modificariam a responsabilidade penal (NINA RODRIGUES, 1934, p. 29).

A antropologia criminal de Lombroso, que tinha nas características hereditárias e nos estigmas as maiores descobertas em termos de criminalidade, talvez não levou em consideração, segundo o autor, a mestiçagem em termos de se considerar a responsabilidade penal. Nina Rodrigues, por sua vez, tentou explicar de que forma o mestiçamento também influía e modificava a responsabilidade penal. O autor se preocupou, principalmente, com as raças inferiores e seu pouco desenvolvimento físico-psíquico. Para ele, seria necessária uma análise diferenciada da responsabilidade penal das “raças superiores”, com grau de desenvolvimento mais elevado e que, portanto, não

poderiam receber um tratamento igualitário sob o ponto de vista da ciência moderna.

Mas precisamos ressaltar que, de certa forma, essa preocupação com a responsabilidade penal – se levarmos em conta seus pressupostos teóricos – tem razão, afinal o autor se utilizou rigorosamente e de forma singular das teorias da criminologia positiva.

Conforme afirma Alvarez (2003, p. 224), para ganhar destaque diante de seus interlocutores, Nina Rodrigues radicalizou nos argumentos teóricos e consequências práticas das teses da criminologia, construindo um discurso totalmente diferenciado do que se vinha produzindo no período.

Para Nina Rodrigues, era inconcebível que a ficção jurídica de igualdade de todos suplantasse as certezas e os avanços da ciência que demonstrava uma desigualdade entre as raças. Ele entendia ser necessário um desenvolvimento intelectual uniforme para a consideração da igualdade. Rodrigues também defendeu a noção de relatividade do crime. Segundo Schwarcz (2006, p. 48), para “Nina éramos diferentes e essa diferença deveria ser, de fato, levada a sério”. Foi no elemento raça que o autor explicou o grau de responsabilidade de um povo de acordo com o seu estado de desenvolvimento antropológico:

Que a cada phase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada phase da evolução da humanidade, se comparam raças anthropologicamente distintas, corresponde uma criminalidade própria, em harmonia e de acordo com o gráo do seu desenvolvimento intellectual e moral (NINA RODRIGUES, 1934, p. 50).

Parece-nos que Nina Rodrigues expôs sua extrema angústia em relação ao tratamento jurídico igualitário entre brancos, negros, índios e mestiços. O autor estava convencido do equívoco cometido pelo código penal republicano, aliás, sua tentativa consistiu em traçar elementos que possibilitassem clarear os limites raciais para substituir a barreira da escravidão:

Que há impossibilidade material, orgânica, a que os representantes das phases inferiores da evolução social passem bruscamente em uma só geração, sem transição lenta e gradual, ao gráo de cultura mental e social das phases superiores (NINA RODRIGUES, 1934 p. 50).

A conclusão a que o autor chegou não poderia ser outra: a igualdade de tratamento só poderia ser conferida a seres pertencentes à mesma raça, a um mesmo povo, homogêneo em termos antropológicos e sociológicos da época. Dessarte, o tratamento jurídico penal conferido no Brasil pós-abolição seria, no mínimo, contraditório e ultrapassado, por esse viés. A vontade livre como elemento de explicação da responsabilidade penal, segundo o autor, não ajudava a ciência jurídica a aplicar o direito, pelo contrário, só incidia num aumento da impunidade penal, já que cientificamente inadmissível em relação a raças desiguais.

Assim conclui:

Que, portanto, perante as conclusões tanto da sociologia, como da *psychologia* moderna, o postulado da vontade livre como base da responsabilidade penal, só se pode discutir sem flagrante absurdo, quando fôr applicavel a uma agremiação social muito homogênea, chegada a um mesmo gráo de cultura mental média (NINA RODRIGUES, 1934, p. 50-61).

O autor defendeu que o elemento racial e a determinação do indivíduo para com o seu grupo racial eram fatos indiscutíveis cientificamente. Por isso fez tantas críticas ao critério “espíritualista” do livre arbítrio.

Para Nina Rodrigues, a tese “espíritualista” era enganosa porque pressupunha uma só “natureza social” a todos os povos. Para essa corrente, a humanidade seria comum e existiriam somente graus de variações concernentes à cultura dos povos, sendo a igualdade possível de ser alcançada por todos os povos. Conforme Schwartz (2006, p. 49):

Nina passa a defender que a evolução é sempre lenta e que não se poderia exigir de um povo uma evolução incompatível com seu desenvolvimento intelectual. Igualdade vira, portanto, um “dogma” e, com todas as implicações que esse termo possa ter.

Desse modo, o espíritualismo penal é entendido pelo autor como um modelo metafísico, visto que se encontra distante da experimentação científica. Nina Rodrigues se utilizou dos conceitos da Escola Italiana e afirmou existir ontologias que dividem as raças e que possuem variações, sejam elas orgânicas, biológicas ou cerebrais.

O que impressiona é a afirmação do autor de ser impossível a transposição dessas variações por meio de artifícios jurídicos, como se deu com o próprio código republicano. “Para Nina Rodrigues [...] ‘o crime não é mais que um conceito relativo’, que muda de idade para idade, de raça para raça, de povo para povo” (SCHWARTCZ, 2006, p. 49).

Nota-se da leitura de seus textos que o tema do livre-arbítrio foi extensamente criticado pelo autor. Sem dúvida esse seria um ponto específico de sua crítica, já que as influências da escola positiva italiana eram expressas em sua obra. A negação do livre-arbítrio e também o recorrente tom de descrédito ao método dedutivo da escola clássica foi o cerne do discurso dos positivistas.

Para Nina, os códigos penais brasileiros (de 1830 e de 1891) foram intrinsecamente baseados no modelo clássico penal e foi esse o ponto em que, conforme o autor, essas legislações deixaram a desejar, pois o critério da vontade livre como pressuposto da responsabilidade penal já estava desacreditado pela moderna teoria criminalista.

Nina Rodrigues escolheu Tobias Barreto para fazer o contraponto com o discurso jurídico então dominante, primeiro porque Barreto foi o chefe da Escola de Recife e, por isso, teve grande influência no meio acadêmico - lembrada pelo próprio autor em *As raças humanas* -, segundo, porque ele representava a própria classe de juristas que, apesar de ter sido o meio de entrada das teorias da escola positiva, não as tinha recepcionado com tanta atenção.

Lembramos que tal crítica não deve ser entendida unicamente como mero debate entre classes (médicos e juristas) e a disputa pela legitimação do saber penal. O autor tinha uma preocupação justa para com a causa, ele acreditava fielmente que o tratamento desigual, só ele, impediria que se cometessem injustiças para com a sociedade e lutava para que o direito criminal não fosse uma esfera em que a impunidade reinasse. Seu discurso e sua posição são totalmente coerentes com as teorias que o influenciavam, afinal, como homem de seu tempo buscava nelas as respostas para decodificar o país.

Conforme Alvarez (2003, p. 228), Nina estava plenamente consciente da polêmica que causaria, mas mesmo assim ele tentou extrair disso uma proposta exequível de reforma penal que pareceu por demais absurda e excêntrica para seus colegas.

Para Nina, a liberdade de agir não seria mais do que uma ilusão da liberdade. O homem, seus comportamentos, e o próprio crime dependeriam de um determinante biológico, o que quer dizer que a raça é que determina a capacidade psicológica, orgânica, de agir e pensar de um indivíduo. Nesse sentido, um indivíduo não é só um indivíduo, ele é o resultado de determinantes que o levam, ou não, a cometer certos atos, e a vontade não seria mais do que o resultado de uma fase do desenvolvimento físico-psicológico ao qual uma raça chegou.

Assim, citando Eugênio Verón, afirma o autor:

A liberdade não se deve procura-la nos arrebatamentos dos selvagens, nem nos assomos de paixão em que evidentemente o homem não é mais do que o juguete da força desordenada que o domina. Se ella pode ser encontrada em alguma parte, é na deliberação tranquilla e calma que institue em si mesmo o homem razoavel, quando oppõe motivos, os estuda, os compara, examina as suas consequencias, as suas soluções no ponto de vista do seu interesse individual e do interesse social [...].Esta conformidade reconhecida produz nelle uma convicção que se impõe à sua acção. Toda opposição tem então desapparecido, porque já não subsiste mais do que um só motivo de agir; e esta ausencia de opposição é justamente o que pode dar lugar à illusão da liberdade (Eugenio Verón, Apud NINA RODRIGUES, 1934, p. 64, grifo nosso).

Para Rodrigues, ao ter-se utilizado do critério do livre-arbítrio (vontade livre) na caracterização da responsabilidade penal, como consequência fatal, formou-se um enorme hiato na esfera da justiça criminal, resultando espaço de absolvições; isso porque a partir de uma análise científica da psicologia criminal, chegar-se-ia ao resultado da irresponsabilidade, por conta do determinismo biológico ao qual grande parte dos criminosos brasileiros estava atrelada:

[...] quanto mais profunda e competente fôr a analyse psychologica do criminoso, quanto mais adiantados e aperfeiçoados estiverem os conhecimentos da psychologia morbida, tanto mais facil será descobrir moveis de acção, inteiramente alheios á influencia da vontade livre e por consequinte tanto mais numerosas serão as declarações de irresponsabilidade e mais frequentes as absolvições (NINA RODRIGUES, 1934, p. 71-72).

A angústia de Nina Rodrigues parecia o desolamento de uma voz que falava sozinha. O pavor da desordenação ao qual se referia Corrêa (2001) e a tentativa de estabelecer critérios de diferenciação entre as raças, de assegurar a supremacia da raça branca e de alertar sobre os perigos do tratamento igualitário para seres desiguais parece ter guiado o desenvolvimento da obra do autor. Numa passagem de Ferri citada em *As raças humanas*, conseguimos compreender um pouco mais da posição de Rodrigues: "O que sucede na pratica — e o que dora avante é um verdadeiro perigo social das theorias classicas —, é uma especie de impunidade, ou semi-impundade geral, um verdadeiro jubileo sobretudo para os criminosos mais perigosos" (FERRI, *Apud* Nina Rodrigues, p. 73). Conclui Rodrigues fazendo um alerta à população: "ou punir sacrificando o principio do livre arbitro, ou respeitar esse principio, detrimtando a segurança social" (NINA RODRIGUES, 1934, p. 73).

Parece que essa "segurança social" defendida por Nina Rodrigues se referia muito mais a uma segurança de tratamento racial do que qualquer boa intenção pretensa. Conforme afirmou, "a igualdade politica não pode compensar a desigualdade moral e physica." (RODRIGUES, 1934, p. 87, grifo nosso).

4) "O enigma da mestiçagem"⁶: nação, decadência e crime

O mestiçamento também foi um dos temas bastante estudados por Nina Rodrigues. Logo no início de "*Mestiçagem, degenerescência e crime*", o autor exprime o "apaixonante" problema mestiço. Segundo ele: "A mestiçagem humana é um problema biológico dos mais apaixonantes intelectualmente e que tem o dom especial de suscitar sempre as discussões mais ardentes" (NINA RODRIGUES, 2008, p. 1).

Assim, atento às discussões de sua época, ele passou a debater com Silvio Romero - autor que, talvez, foi o maior responsável por ver no mestiço um caminho de viabilidade para o Brasil. A visão de Nina Rodrigues é carregada de um pessimismo possibilitado pelos seus pressupostos científicos:

⁶ A frase se refere ao título de uma resenha publicada por Sergio Miceli (2001) sobre a obra "As ilusões da liberdade", de Mariza Côrrea (2001).

No ponto de vista historico e social penso com o Dr. Sylvio Romero: todo brasileiro é mestiço, se não no sangue, pelo menos nas idéias. Mas, no ponto de vista do direito penal, que ora nos occupa, faz-se preciso considerar, no povo brasileiro, todos os elementos anthropologicos distinctos, como que elle actualmente se compõe (NINA RODRIGUES, 1934, p. 90).

Nina Rodrigues partiu de um impasse entre a realidade brasileira e o conhecimento científico e, ao mesmo tempo, procurou estabelecer limites, parâmetros possíveis para diferenciação das raças humanas. Para ele, “os mestiços brasileiros carecem de unidade anthropologica e tambem podem ser distribuídos por um numero variavel de classes; ou grupos” (NINA RODRIGUES, 1934, p. 90).

De fato, a mestiçagem foi tratada por Rodrigues como um ponto preocupante dentro da configuração racial do Brasil. Tal preocupação se voltava diretamente à necessidade de os ilustrados do final do século XIX apontarem linhas para o desenvolvimento e progresso nacionais. Mas se o fator raça era decisivo, como seria possível acreditar num futuro possível se o “povo” brasileiro não constituía um elemento viável em termos antropológicos e culturais? Como o próprio autor afirmou no prefácio de *Os africanos no Brasil*, o elemento negro constituía um fator nocivo à nação brasileira.

Tornava-se crucial estudar as raças, descrevê-las, separá-las, agrupá-las conforme as semelhanças, enfim, criar critérios de diferenciação capazes de tornar óbvias as barreiras que separavam as raças existentes no vasto território brasileiro.

Assim, Nina Rodrigues dividiu a população em quatro grupos raciais:

Os mestiços compreendem:

1.º os mulatos, producto do cruzamento do branco com o negro, grupo muito numeroso, constituindo quasi toda a população de certas regiões do paiz, e divisível em: a) mulatos dos primeiros sangues; b) mulatos claros, de retorno à raça branca e que ameaçam absorve-la de todo; c) mulatos escuros, cabras, producto de retorno à raça negra, uns quasi completamente confundidos com os negros crioulos, outros de mais facil distincção ainda;

2.º os mamelucos ou caboclos, producto do cruzamento do branco com o indio, muito numerosos em certas regiões, na Amazonia por exemplo, onde, ad instar do que fiz com os mulatos, se poderá talvez admitir tres grupos differentes. Aqui na

Bahia, basta dividi-los em dous grupos: dos mamelucos que se aproximam e se confundem com a raça branca, e dos verdadeiros caboclos, mestiços dos primeiros sangues, cada vez mais raros entre nós;

3.º os curibocas ou cafuzos producto do cruzamento do negro com o indio. Este mestiço é extremamente raro na população da capital. Creio seja mais frequente em alguns – pontos do estado e muito frequente em certas regiões do paiz, na Amazonia ainda;

4.º os pardos, producto do cruzamento das tres raças e proveniente principalmente do cruzamento do mulato com o indio, ou com os mamelucos caboclos.

Este mestiço, que, no caso de uma mistura equivalente das tres raças, devia ser o producto brasileiro por excellencia, é muito mais numeroso do que realmente se suppõe. Pretendo demonstrar em trabalho ulterior que, mesmo naquelles pontos em que predominou o cruzamento luso-africano, como na Bahia, os caracteres anthropologéos do indio se revelam a cada passo nos mestiços (NINA RODRIGUES, 1934, p. 91-92, grifo nosso).

Do resultado dessa descrição e da importância que o mestiçamento alcançou para a época, o autor entendeu que o “futuro será mestiço” e sê-lo significaria essencialmente suportar os males da degeneração e da decadência social: do mestiço não poderíamos esperar nada de bom (SCHWARTCZ, 2006, p. 50).

Partindo desse impasse é que entendemos o que significou o “enigma da mestiçagem” e em que lugar estava Nina Rodrigues. O autor negou a viabilidade do mestiço e, talvez por isso, não teve o seu reconhecimento fora do meio médico, motivo esse que também fez com que muitos de seus discípulos negassem seus estudos (CORRÊA, 2001).

Outro ponto importante foi que ele também procurou encontrar na mestiçagem um fator da etiologia do crime. Nina Rodrigues se questionou se o mestiçamento e suas causas degenerativas poderiam ser considerados como um fator criminoso.

Conforme afirmou o autor, a Escola Italiana, de certo modo, omitiu a possibilidade de a mestiçagem ser considerada um fator etiológico e por isso também é que ele tentou comprovar sua suspeita. O autor nos relata que só no II Congresso Internacional de Antropologia Criminal (Paris, 1889) a “Mme. Clémence Royer invocou pela primeira vez a influência desta causa, surpresa

que o professor Lombroso tivesse até então omitido a influência degenerativa da mestiçagem na etiologia do crime” (NINA RODRIGUES, 2008, p. 2).

Nina Rodrigues partiu do suposto de que a mestiçagem tinha como causa consequente a degeneração do seu produto final, e, para dar corpo à sua afirmação, passou a observar casos concretos. A análise clínica é característica de sua produção bibliográfica; em *As raças humanas*, ele já trazia alguns casos e exemplos de criminosos natos e habituais que, somados ao fator racial, comprovavam sua tese da diferença da responsabilidade penal nas diversas raças.

Nina Rodrigues estava totalmente convencido dessa causa criminógena; e sua experiência própria, as observações feitas a partir de tipos tropicais, conferiram ao seu estudo um aspecto de novidade para a produção da época.

O autor se utilizou extensamente dos exemplos de degenerescência, das anomalias físicas e psíquicas causadas pelo cruzamento de raças diferentes. A análise cuidadosa dos casos e as observações alinhadas ao que de mais novo existia em termos teóricos resultaram em sentenças pesadas, calcadas em um pessimismo com relação ao futuro nacional.

Observa-se que um dos fatores que dificultaram sua pesquisa foi a impossibilidade de fazer observações gerais sobre o problema. Não havia na época dados estatísticos suficientes para análise. Assim, ele optou por observar localidades pequenas, onde talvez seria mais fácil distinguir a mestiçagem de tantas outras causas degenerativas (clima, meio social, por exemplo).

Lamentando a falta de estatísticas nacionais, Nina Rodrigues declarava a necessidade de generalização dos resultados das observações realizadas na localidade de Serrinha (objeto do estudo de *Mestiçagem, degenerescência e crime*) para descrever a influência da mestiçagem como fator do crime no Brasil (NINA RODRIGUES, 2008).

Da observação *in locu* de Serrinha, Nina Rodrigues nega a influência de fatores climáticos e de condições sanitárias específicas para a degeneração daquela gente. A degeneração dos mestiços dali seria resultante do cruzamento das raças diferentes. Interessante saber alguns dos sintomas que poderiam ser entendidos como manifestações degenerativas, para o autor: “Sem dúvida, a sífilis e o abuso de bebidas alcoólicas devem ser vistos como responsáveis por

uma boa parte das manifestações de degeneração [...], insistimos em enfatizar sua influência” (NINA RODRIGUES, 2008, p. 6).

Com tudo isso, Nina Rodrigues conclui que:

As causas reais das manifestações mórbidas ou de degenerescência estudadas na população de Serrinha devem ser mais longínquas e mais poderosas, e essas causas não são outras senão as más condições nas quais se efetivaram os cruzamentos raciais dos quais saiu a população da localidade analisada (NINA RODRIGUES, 2008)

E qual seria o resultado da mestiçagem, que efeitos poderia ela causar na saúde do corpo social brasileiro? Para ela,

O cruzamento de raças tão diferentes antropológicamente, como são as raças branca, negra e vermelha, resultou num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições da luta social das raças superiores (NINA RODRIGUES, 2008).

Apesar desse desequilíbrio físico e psíquico, na análise de caso de Serrinha, Nina Rodrigues passou a confrontar as teorias sobre a degeneração verificando a sua aplicabilidade e chegou à conclusão de que havia uma distorção de foco, ou seja, que havia “fenômenos mal interpretados” sobre o problema do mestiço. Isso porque, segundo as teorias mais influentes, o cruzamento de raças diferentes acarretaria uma impossibilidade de fertilização do elemento híbrido, ou seja, teríamos que acreditar que os mestiços seriam estéreis. Entretanto, segundo nos afirma:

As tábuas genealógicas que acompanham este trabalho demonstram uma exuberância inesgotável da eugenesia dos mestiços brasileiros; até nas famílias mais degeneradas, vemos a linhagem se ampliar em uma dezena de crianças. Este é um fato constante e geral nas populações mestiças das regiões centrais do Brasil: a fecundidade é até excessiva (NINA RODRIGUES, 2008, p. 7, grifo nosso).

O autor relata que chegou a ver famílias mestiças com 15 filhos e muitas com mais de 20 filhos, em Serrinha. Paradoxalmente, é justamente da observação dos casos clínicos que o autor vê a incompatibilidade teórica

referente ao hibridismo e a prática: a exuberância dos mestiços brasileiros. Entretanto, para o autor, essa exuberância não significaria em si que, dos cruzamentos, resultariam tipos saudáveis (NINA RODRIGUES, 2008).

Quanto ao tema da criminalidade, é interessante notar como o autor encontra na criminalidade mestiça um tom de originalidade e, partindo dela, estabelece diversos pontos de diferenciação. Afinal, a desigualdade entre as raças era fato incontroverso pela ciência, portanto, necessitava ser levada em consideração, se não pelo novo código penal ultrapassado, que fossem pelos alertas de Nina Rodrigues aos brasileiros.

Os resultados das análises realizadas pelo autor o fizeram chegar a um consenso: “A criminalidade dos povos mestiços ou de população mista como a do Brasil é do tipo violento: é um fato que nos parece suficientemente demonstrado” (NINA RODRIGUES, 2008, p. 9).

O que fazia dessa afirmação um fator incontroverso eram as aplicações das teorias racistas à análise criminal. As influências da criminologia italiana - ou da “nova escola penal” como um amplo aglomerado de teorias muitas vezes contrárias - podem ser observadas tanto da leitura de *As raças humanas*, de *Mestiçagem, degenerescência e crime*, ou de outros escritos do autor com esse tema. Para Nina Rodrigues:

A impulsividade das raças inferiores representa certamente um fator de primeira ordem nesse tipo de sua criminalidade, mas se compreende facilmente que a impulsividade criminal pode ser e será em grande parte uma simples manifestação da anomalia que faz com que os criminosos sejam seres que não podem se adaptar, se acomodar ao seu meio social, refratários que são à norma social sob a qual deveriam viver (NINA RODRIGUES, 2008, p. 9).

Podemos afirmar que a aceitação das novas teorias criminais por Nina Rodrigues foi muito maior do que no caso dos juristas. Desse modo, as afirmações incontestes e a dureza de suas críticas talvez tenham sido um fator decisivo para a sua “maldição” enquanto teórico do Brasil. Para ele:

Podemos, então, concluir que o crime, como as outras manifestações de degenerescência dos povos mestiços, tais como a teratologia, a degenerescência-enfermidade e a degenerescência simples incapacidade social, está intimamente ligado, no Brasil, à decadência produzida pela mestiçagem defeituosa de raças

antropologicamente muito diferentes e cada uma não adaptável, ou pouco adaptável, a um dos climas extremos do país: a branca ao norte, a negra ao sul. [...] A associação do crime a francas manifestações degenerativas e sua característica de retorno aos sentimentos indomáveis dos instintos inferiores, bárbaros ou selvagens, não deixa qualquer dúvida a esse respeito (NINA RODRIGUES, 2008, p. 14).

Sobre o “enigma mestiço” Nina Rodrigues dá um desfecho trágico, sua originalidade está justamente na sua franqueza e na sua aplicação quase cega das teorias raciais e criminais à realidade brasileira. Concordamos com Mariza Côrrea quanto ao horror que as raças inferiores (com especial atenção ao elemento negro) e a mestiçagem causaram ao autor:

Admittindo, como admitto, a população brasileira assim dividida em grupos ethnicos distinctos, consoantes com as proporções variaveis em que entraram em sua composição as tres raças puras, afasto-me definitivamente do Dr. Sylvio Romero, a cujos importantes trabalhos na espécie devo ensinar-vos a render o devido e merecido pleito.

Não acredito na unidade ou quasi unidade ethnica, presente ou futura, da população brasileira, admittida pelo Dr. Sylvio Romero: *não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o territorio do paiz: considero pouco provavel que a raça branca consiga fazer predominar o seu typo em toda a população brasileira* (NINA RODRIGUES, 1894, p. 90, grifo nosso)⁷.

Estarrecedora aos nossos olhos são as afirmações feitas sobre esse problema, mas compreendemos que os sujeitos históricos devem ser entendidos com os cânones que os prendiam.

⁷ Aqui o autor está explicitamente se referindo à posição de Silvio Romero sobre a mestiçagem, para aquele autor o mestiço representou “a condição de vitória do branco” (Romero, *Apud* Schwartz, 1993, p. 154). Romero via na mestiçagem uma possibilidade real de haver um clareamento da população brasileira até um nível em que tivéssemos aqui um tipo nacional homogêneo e superior, o branco.

5) Diferença e criminalidade: a questão da irresponsabilidade das raças inferiores

A diferença e a hierarquia entre as raças foram questões capitais no desenvolvimento do trabalho de Nina Rodrigues, especialmente em *As raças humanas*. O autor estava convencido desse aspecto e estava disposto a alertar todo o Brasil dos males da aplicação legal sem vistas a essas diferenças evidentes pelo conhecimento científico da época.

Nina Rodrigues se perguntou se seria exigível que raças tão distintas entre si respondessem criminalmente com a igualdade de responsabilidade pela lei. O problema central consistia em entender que as demais raças inferiores presentes no Brasil, junto ao grande emaranhado de mestiços, não haviam alcançado o desenvolvimento físico e mental capaz de possibilitar um tratamento igualitário sob o prisma do livre-arbítrio (NINA RODRIGUES, 1934, p. 114).

O próprio autor é quem julga. Para ele um “selvagem aprisionado e domesticado, um negro africano reduzido à escravidão, não terão, pelo simples facto da convivência com a raça branca, mudado de natureza” (NINA RODRIGUES, 1934, p. 114).

Para os índios, a prova do fracasso da catequese demonstra o quanto a raça vermelha tornou-se degradada com o contato do homem. Sem costumes originais e indiferente a tudo, o selvagem americano foge da civilização e só pode sobreviver através da mestiçagem (NINA RODRIGUES, 1934, p. 114). Conforme o autor, “o índio não incorporou-se à nossa população, nem colabora conosco se não sob a forma de mestiços [...]. Tanto é verdade que no Brasil o índio [...] está em via de extinção completa, mas não civilizou-se” (NINA RODRIGUES, 1934, p. 116-117).

A conclusão à qual Nina Rodrigues (1934, p. 124) chega é “lógica”: “é que a responsabilidade penal, fundada na liberdade do querer, das raças inferiores, não pode ser equiparada a das raças brancas civilizadas”.

Assim, sob o ponto de vista da legislação pátria, que mantivera os conceitos da escola clássica, o resultado que teríamos no julgamento de casos concretos seria a impunidade de muitos elementos inferiores. O autor se intitulará como defensor da raça branca contra os atos antisociais das raças inferiores, pois, segundo nos afirma:

A civilização aryaná está representada no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defende-la, não só contra os actos anti-sociaes — os crimes — dos seus proprios representantes, como ainda contra os actos anti-sociaes das raças inferiores, sejam estes verdadeiros crimes no conceito dessas raças, sejam ao contrario manifestações do conflicto, da lucha pela existencia entre a civilização superior da raça branca e os esboços de civilização das raças conquistadas, ou submettidas (NINA RODRIGUES, 1934, p. 169-170).

Essa aplicação contraditória da lei à realidade racial no Brasil espantava e impulsionava as críticas feitas por Nina Rodrigues. O autor tentou estabelecer com magistralidade impressionante critérios para a legitimação do tratamento desigual. Utilizando-se dos postulados raciais e da criminologia positiva é que ele viu na igualdade jurídica uma verdadeira ilusão de metafísicos.

Para Nina Rodrigues (1934, p. 171),

[...] os nossos codigos, impondo às raças inferiores o estalão por que aferem a criminalidade da raça branca, de facto, substituíram inconscientemente na applicação pratica da repressão criminal o livre arbitrio pela defesa social, punindo, com manifesta contradicção, em nome da liberdade de querer, a indivíduos certamente perigosos, mas completamente inimputaveis [...]. Podeis agora comprehender em que sentido exacto considero os crimes das raças inferiores, do numero dos crimes culposos ou involuntarios. Menos por certo porque nelles deixasse de ter havido uma intervenção da vontade, do que pelo facto de não implicarem sempre manifesta intenção criminosa, e ainda por importar a sua punição na escola classica, do mesmo modo que nos outros crimes involuntarios, palpável derrogação inconsciente ao principio do livre arbitrio.

Com isso, o autor propôs a substituição de todo o “*systema de repressão*” brasileiro, passando então a se pautar pelos referenciais da moderna teoria do crime que tanto contribuiu para a aplicação da lei em nome da defesa da sociedade, defesa esta que, no Brasil, deveria ser vista sob o ponto de vista racial.

Segundo Nina Rodrigues, “os negros e índios, de todo irresponsaveis em estado selvagem, teem direitos incontestaveis a uma responsabilidade attenuada” (1934, p. 130). O autor propôs, então, uma saída que consistia no estabelecimento de “responsabilidades atenuadas”, e tomava as suas conclusões

essencialmente nos estudos de caso que fizera na sua prática profissional e que o fizeram crer na necessidade de estabelecimento de critérios mais refinados de responsabilidade, sob o perigo de estar-se resultando na impunidade, consequência inevitável da aplicação das noções espiritualistas do código vigente.

Conforme Schwartz (2006, p. 48): “O conjunto dos casos analisados permitiria, assim, demonstrar a degeneração e a inviabilidade do próprio código penal de 1890; ‘enganado’ pelo princípio voluntarista da Ilustração: a falácia da igualdade”.

6) A responsabilidade e a legislação penal no Brasil sob o ponto de vista das raças humanas

Como já assinalamos, a crítica de *As raças humanas* era dirigida ao código penal republicano de 1890, bem como aos “juristas metafísicos” e atrasados que, de certo modo, representavam o grupo profissional responsável pelo conteúdo jurídico-ideológico do código.

Assim, suas proposições foram além da tentativa de mudança do critério de responsabilidade, para o autor, seria necessário modificar todo o sistema jurídico penal brasileiro que deveria se pautar pelos pressupostos da escola positiva italiana.

No lugar de livre arbítrio, a defesa social ganharia espaço; nesse meio, as diferenciações raciais seriam o maior critério a ser observado para uma justa aplicação da lei penal na realidade brasileira. A vontade livre pressupunha, segundo Nina, uma fase de desenvolvimento físico, mental e de inteligência do direito e do dever que não poderia ser cobrada de seres pertencentes a raças tão distintas entre si.

Além do mais, parece-nos que esse tratamento igualitário levado a cabo pelo código republicano também se voltava contra os representantes da raça ariana, com tão pouca representação nacional, mas que deveriam ter seu reconhecimento e a sua consideração como raça superior.

A saída encontrada por Nina Rodrigues ao impasse do tratamento igualitário e ilusório da legislação brasileira foi a de considerar essas

desigualdades e aplicá-las conforme o grau de desenvolvimento das raças humanas para impedir a impunidade que, segundo ele, seria reinante.

Responsabilidades atenuadas! Essa proposição num primeiro olhar nos faz acreditar que a preocupação do autor se direcionava ao reconhecimento das diferenças como pluralidade. Contudo, para ele, elas eram ontológicas e naturais. Daí seu pessimismo (SCHWARTCZ, 2006, p. 52).

Na tentativa de abarcar todas as diferenças raciais é que se encontra a sua proposição de códigos penais diferenciados. Conforme afirma o autor: “estou profundamente convencido de que a adoção de um código único para toda a república foi um erro grave que atentou grandemente contra os princípios mais elementares da fisiologia humana” (NINA RODRIGUES, 1934, p. 176).

Sua justificativa para a contraposição à unificação dos códigos não poderia deixar de ser a diferença, segundo ele:

Pela accentuada diferença da sua climatologia, pela conformação e aspecto physico do paiz, pela diversidade ethnica da sua população, já tão pronunciada e que ameaça mais accentuar-se ainda, o Brazil deve ser dividido, para os effectos dá legislação penal, pelo menos nas suas quatro grandes divisões regionaes, que [...] são tão natural e profundamente distinctas (NINA RODRIGUES, 1934, p. 176).

No mínimo, quatro códigos penais. Sua proposta não deixa de ser original para a época, seus extremismos também. Nota-se igualmente que o autor considerava o aspecto climático responsável pelo desenvolvimento rudimentar das raças inferiores, situadas abaixo dos trópicos. O sul e o sudeste foram vislumbrados por Nina Rodrigues com certa satisfação e esperança; o clima frio mostrava semelhanças com o clima europeu e a própria imigração européia trouxe essa percepção (Nina Rodrigues não pensou isoladamente esse ponto). Assim,

Não ha, por conseguinte, maior absurdo do que o nosso código considerar o desenvolvimento do norte do paiz, situado em zona torrida e onde predominam o indio, o negro e os seus mestiços, igual a desenvolvimento mental no sul da república, situado em zona temperada e onde dominam os descendentes dos colonos allemães e italianos (NINA RODRIGUES, 1934, p. 189).

Conhecedor que era da questão criminal, seja em termos da nova teoria criminal, seja em termos propriamente jurídicos, o autor adverte que sabe da tendência de unificação dos códigos penais. Entretanto, sua crença na inferioridade das raças e a realidade brasileira não o davam outra alternativa senão essa.

O seu tom de alerta geral e seu rigor científico demonstram a grande angústia do autor. Com ele, podemos entender um pouco como se desenvolveu o discurso cuja base era o tratamento desigual. Nina Rodrigues foi aos extremos e - a partir de suas aplicações da criminologia positiva - faz jus à afirmação de Alvarez (2003) de que a criminologia no Brasil atuou como instrumento legitimador de um tratamento desigual.

Para o autor, ficava evidente que o conhecimento jurídico não podia suplantar as certezas da ciência de então, não podia a lei confrontar as desigualdades biológicas e nesse ponto residia a miopia da lei brasileira, em tratar igualmente seres desiguais. Segundo o autor:

A menos que não se supponha e admita que os codigos podem modificar os climas, e com os climas as condições de adaptação dos grupos humanos, a menos que não se creia que os codigos possam modificar as raças, independente das adaptações mesologicas, eu não sei como se ha de pretender que a imposição do codigo penal inglez à índia, para me servir de um exemplo de Alimena, possa converter os índios em ingleses, e o clima da índia no clima da Inglaterra (NINA RODRIGUES, 1934, p. 208)

Nina Rodrigues viu no Brasil uma grande possibilidade de aplicação dessa ciência com todos os seus predicados. Desse modo, exclama entusiasmado: "Felizes os povos que não teem passado scientifico! Elles não teem que lutar com a tradição, com a rotina, não teem que destruir resultados materiaes adquiridos, prejuízos enraigados!" (NINA RODRIGUES, 1934, p. 211, grifo nosso).

7) Conclusão

O final do século XIX no Brasil pode ser entendido como um momento de mudanças significativas no contexto social e político do país. Nesse período tomaram força, de modo geral, os movimentos que discutiram a dita “questão nacional” por diversos enfoques.

Nessa perspectiva, um forte debate se instituiu já no final do Império sobre o que fazer com os negros que, muito provavelmente, seriam libertos: o controle da mendicância e da vadiagem nos grandes centros urbanos, bem como uma política de disciplinamento para o trabalho livre e o tratamento das doenças tropicais. As políticas higienistas, de saneamento público, de um lado, e as repressivas, de outro, andaram lado a lado no sentido de conter a grande massa de ex-escravos e de delimitar os meios, espaços e modos em que esses poderiam se movimentar e viver para não contaminar toda a sociedade de seus vícios e males.

Ao mesmo tempo em que a questão da igualdade política dos negros foi amplamente discutida no cenário da época, uma classe tratou de trazer subsídios “científicos” para negar essa mesma igualdade concedida mais tarde com a Abolição.

Conforme Corrêa (2001), antes de ser pensada em termos políticos e culturais, a nação brasileira foi pensada em termos de raça; tal vertente não anulava nem diminuía as outras, mas as vinculava. A consequência disso foi a formação de uma nação de privilégios, por um lado, e de enorme exclusão, por outro.

O discurso da criminologia positiva teve um papel fundamental nesse processo, já que possibilitava, ao mesmo tempo, a justificação das desigualdades pela sua naturalização e a intervenção autoritária sobre as “classes perigosas”. Conforme afirma Alvarez (2003), entendemos também que a criminologia positiva no Brasil possibilitou meios para que fosse possível “tratar desigualmente os desiguais”.

Nina Rodrigues estava convencido de que o negro se constituiu como elemento nocivo à nossa nacionalidade e passou a buscar meios de diferenciação que pudessem segurar essa “invasão negra” num país que se “pensava branco”. E pensar um país branco levando-se em conta a grande massa populacional de negros e mestiços não seria uma tarefa fácil. Talvez por

isso aqui estaria o motivo do pessimismo extremado de Nina Rodrigues; ele tinha claras provas do futuro brasileiro, assim negou as teorias conciliatórias do branqueamento de Silvio Romero e sentenciou um futuro mestiço para o Brasil.

O autor tentou dar um golpe fatal de diferenciação, seja na proposição de “responsabilidades atenuadas” ou dos Códigos Penais regionais – ou mesmo na própria convicção de relatividade do crime. Algumas de suas lutas seriam incorporadas já com a disseminação dos Institutos de Medicina Legal, das técnicas de registro criminal e da influência que a perícia criminal passou a exercer tempos após sua morte (1906). Em termos legislativos, só com o Código de 1940, o perito passou a ser reconhecido no processo criminal com seus juízos de imputabilidade e periculosidade.

A criminologia no Brasil foi responsável também por estabelecer critérios científicos para a manutenção das desigualdades sociais. Nina Rodrigues colocou o negro como objeto de ciência e tentou criar mecanismos de diferenciação, de separação, no sentido de manter as barreiras biológicas que a Abolição (jurídica) destruiu. O autor foi ao extremo em sua produção teórica e aí está a sua originalidade, não fez conciliação teórica como seus colegas de Recife, seus estudos foram e ainda são considerados malditos, assim como ele próprio.

A compreensão da produção de Nina Rodrigues sobre a questão criminal nos alerta para a necessidade de fazermos uma revisão das permanências, hoje, da aplicação do direito penal do autor, e das consequências drásticas da aceitação da diferença como elemento de negação de direitos e de naturalização de desigualdades sociais.

Referências

ALMEIDA, Francis Moraes de. **Heranças Perigosas: Arqueogenealogia da periculosidade na legislação penal brasileira.** [Dissertação de Mestrado] Programa de Pós-Graduação em Sociologia – IFCH – UFRG: Porto Alegre, 2005.

ALVAREZ , Marcos César. A criminologia no Brasil ou como tratar desigualmente os desiguais. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 45, n. 4, 2002.

_____. **Bacharéis, criminologistas e juristas: saber jurídico e nova escola penal no Brasil.** São Paulo: Método, 2003.

BARRETO, Tobias. **Menores e loucos em direito criminal.** Campinas: Romana, 2003.

CÂNDIDO, Antonio. A Sociologia no Brasil. In: **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP.** v 18, n. 1. São Paulo: Editora da USP, 2006, p. 271-301.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil.** 2 ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

GOULD, Sthefen Jay. **A falsa medida do homem.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MICELLI, Sergio. **O enigma da mestiçagem: pesquisa reconstitui a trajetória do médico e cientista Nina Rodrigues, um dos “inventores da antropologia brasileira.** In: Nascimento, Milto (org.) **Jornal de Resenhas: seis anos.** São Paulo: Discurso Editorial, 2001, vol. 2, pp. 1456-1459.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1934.

_____. **Mestiçagem, degenerescência e crime.** In: História, Ciências, Saúde-Manguinhos. Vol 15, n. 4, Rio de Janeiro out./dez. 2008. acesso em 06/10/2009: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702008000400014&script=sci_arttext

_____. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Madras, 2008.

OLMO, Rosa Del. **A América Latina e sua criminologia.** Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2004.

PIZA, Evandro Duarte. **Criminologia e Racismo**. Curitiba: Juruá, 2002.

SALDANHA, Nelson. **A escola de Recife**. 2 ed. São Paulo: Convício; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1985.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: 1993.

_____. **Quando a desigualdade é diferença: reflexões sobre antropologia criminal e mestiçagem na obra de Nina Rodrigues**. In: *Gazeta Médica da Bahia*. N 76. Suplemento 2, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Augusto Olimpio. **A nova escola penal**. Rio de Janeiro, 1894 (obra disponível na web pelo sítio da Biblioteca Digital Jurídica do STJ no link: http://bdjur.stj.gov.br/xmlui/bitstream/handle/2011/21309/A_nova_escola_pena_l.pdf?sequence=2 – aceso em 17/07/2011).

Primeiro Comando da Capital: violência, crime organizado, contracultura

*Eliezer Perszel Correia de Freitas**

Resumo: O crime organizado vem recebendo crescente atenção na realidade brasileira. O presente artigo é uma análise crítica do tema, a partir do exemplo do Primeiro Comando da Capital, partindo da desconstrução dos discursos midiático e jurídico para estabelecer uma proposta de caracterização do fenômeno.

Palavras-chave: Crime organizado; Primeiro Comando da Capital (PCC); Contracultura; Violência urbana.

Abstract: Organized crime has been receiving growing attention in Brazilian reality. This article is a critical analysis of the issue, using Primeiro Comando da Capital as an example. Departing from the deconstruction of the mass media and law speeches, the present study offers a proposal of characterization of the phenomenon.

Keywords: Organized Crime; Primeiro Comando da Capital (PCC); Counterculture; Urban Violence.

* Estudante do 2º ano de Direito na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Membro bolsista e pesquisador na linha Direito, Poder e Controle II – Criminologia, do Programa de Educação Tutorial (PET) – Direito. Realiza, nesta, pesquisa individual intitulada *Análise Criminológica do Primeiro Comando da Capital*. Monitor da disciplina de História do Direito.

*De aqui, de dentro da guerra
qualquer troço é motivo.
A morte te olha nos olhos
te chama, te atrai, te cobiça.*

*De aqui, de dentro da guerra
não tem DIU nem camisinha
que te proteja da estúpida
reprodução
da fome, da miséria
da ínfima estrutura
que abafa o cantar das favelas
antigas senzalas modernas.
Cemitério Geral das pessoas.*

*De aqui, de dentro da guerra
eu grito para ser ouvida.*

*De aqui, de dentro da guerra
eu me armo e polício.*

*De aqui, de dentro da guerra
é que eu projeto meus sonhos*

*pra não virar a cabeça
pra não virar a palavra
pra não virar estatísticas.
- Dinha¹*

¹ MOVIMENTO MÃES DE MAIO. **Do luto à luta**. São Paulo: Movimento Mães de Maio, 2011. Extraído de livro feito pelo Movimento Mães de Maio, que é composto por mães, familiares e amigos de vítimas do Estado brasileiro, em especial aqueles que morreram em maio de 2006 (no episódio conhecido como “Ataques do PCC”), quando a polícia do Estado de São Paulo matou mais do que o dobro do número de policiais que morreram no mesmo período, sem contar a chacina que aconteceu nos meses seguintes contra jovens pobres e negros da periferia da cidade de São Paulo. À todas essas vítimas, dedica-se este trabalho. Sobre este assunto, v. INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS CLINIC (HARVARD LAW SCHOOL); JUSTIÇA GLOBAL BRASIL. **São Paulo sob achaque**: corrupção, crime organizado e violência institucional em maio de 2006. Disponível em <www.uol.com.br>. Acesso em 11 de maio de 2011.

1) O expurgo de Platão e outras notas iniciais

PLATÃO, n'A *República*, expõe o que chama de *Mundo das Ideias*². Numa das interpretações possíveis, o *Mundo das Ideias* é outro plano, no qual *existem* os objetos perfeitos, acessíveis ao pensador – mas é de impossibilidade prática a transposição com igual perfeição ao *Mundo dos Fatos*.

No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, HEGEL apresenta uma concepção diferente: a ciência é a ciência dos conceitos, e a apreensão do conceito é a apreensão da Verdade³. Entretanto, a própria conceituação vem de um *movimento dialético* que decorre da análise filosófica⁴.

NIETZSCHE, por seu turno, apresenta uma crítica bastante contundente e realista à ideia de conceito:

Todo conceito nasce da igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono destas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frizadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.⁵

É necessária, aqui, a refutação daquela interpretação de PLATÃO – a unidade promovida pelo conceito é, antes de tudo, uma ficção normalizante. Assim, na abordagem do crime organizado não se pode apelar, mesmo inconscientemente, para a imagem pronta martelada e remartelada pelos veículos de comunicação em massa e por “políticos” populistas e demagogos.

² PLATÃO. **A república**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

³ HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2008, parágrafos 26 a 29, p. 39-42.

⁴ O pensamento de HEGEL quanto aos conceitos é criticado por MARX em *A sagrada família*, a partir da ideia de “maçãs” e “peras” puras.

⁵ NIETZSCHE *apud* BIONDI, Karina. **Junto e misturado**. Uma etnografia do PCC. São Paulo: Terceiro Nome, 2010, p. 33.

Antes de tudo, deve-se ter em mente o pensamento de NIETZSCHE⁶ para que se evite essa, tão simplificadora quanto amputadora da realidade, queda ao conceito pronto.

A realidade é muito mais complexa que a limitação promovida pela linguagem comunicativa. Que não se confunda, portanto, a importância da apreensão: deve-se partir da análise do movimento para o conceito, e não o contrário, o que leva ao vício objetivo.

Há, a partir da década de 1990, uma crescente relevância (política, econômica, social e, por conseguinte, legislativa) dada à figura do *crime organizado* no Brasil⁷. Exemplo disso é a Lei 9.034/95, bem como outras leis e projetos de lei que a sucederam⁸. A motivação deste trabalho é, pois, a desmistificação de tal termo – o *crime organizado* –, a partir daquela que é tida como a maior organização criminosa do país: o Primeiro Comando da Capital (PCC).

O foco no PCC se explica pela exemplificação de um processo concreto que vai muito além daquilo que os discursos midiático e estatal expõem: um movimento político e contracultural massivo, nascido dos calabouços contemporâneos, como se procurará demonstrar. Neste caso, porém, entende-se que, antes de qualquer proposição, deve-se ocorrer a desconstrução da já sedimentada representatividade do crime organizado, através de uma análise de sua função na estrutura da sociedade brasileira.

Desta forma, para que a análise da figura de linguagem *crime organizado* seja possível, partir-se-á do estudo da veiculação midiática sobre o assunto, passando-se então pelas variadas disciplinas que tratam da matéria, buscando retirar essa carga representativa falsa (bem como explica-la) através da superação dialética. Mas que se entenda bem a proposta: não se busca a *negação* pura e simples do veiculado – o que seria antagônico ao objetivo deste texto –, mas sim a compreensão estrutural do mesmo e a (re)afirmação daquilo que tem amparo na realidade.

⁶ Obviamente, não é o único que apresenta essa concepção.

⁷ Afinal, o termo “crime organizado” se refere, *a priori*, ao crime que é cometido organizadamente, e nada mais.

⁸ A título de exemplificação, há a lei 10.217/2001 e os projetos de lei 6578/2009 e 1754/2011.

Partindo deste ponto, este trabalho é, também, a desconstrução de trabalhos anteriores⁹, buscando não uma conceituação do crime organizado, mas uma análise crítica e realista do fenômeno no Brasil. Assim sendo, dividir-se-á este estudo em cinco partes: i) estas breves notas iniciais; ii) uma análise crítica do crime organizado na mídia; iii) uma análise crítica dos estudos sobre crime organizado brasileiro na criminologia, seja ela etiológica ou crítica; iv) a construção, ainda que superficial, da organização interna do PCC e a refutação dos mitos da catástrofe; e, por fim, v) algumas notas finais.

2) A indústria cultural em ação

2.1) Breve panorama geral

Quando se busca literatura sobre crime organizado¹⁰, o que se encontra, majoritariamente, são fontes midiáticas. A conclusão de SOUZA, em seu livro sobre PCC (assunto no qual se especializou durante a carreira), é uma amostra

⁹ CORREIA DE FREITAS, Eliezer P. "Análise criminológica do Primeiro Comando da Capital: A indústria do crime organizado como fruto do sistema penal". In: Revista Themis, n° 22, 2010/2011. Curitiba: M.Medeiros-CAHS, 2011, p. 79-98. Nesse trabalho, baseado majoritariamente em bibliografia midiática, a conclusão foi que o PCC era, em seu surgimento, um grupo idealista, contra-hegemônico, revolucionário, possuidor de uma causa justa, que, para poder se sustentar e para arrebatar a massa carcerária para a sua luta, começou a vender drogas. Isso teria alterado o *modus operandi*, deixando as reivindicações de lado e orientando a ação do grupo apenas pelo lucro. Além disso, a organização possivelmente faria parte de uma cadeia internacional de crime organizado que envolveria os cartéis colombianos de Cáli e Medellín, o sistema financeiro transnacional e possivelmente as máfias italianas e americanas, bem como organizações de crime do colarinho branco.

CORREIA DE FREITAS, Eliezer. "O crime organizado do PCC: desconstrução de noções prévias para uma pesquisa sem preconceitos". Artigo apresentado na XIII Jornada de Iniciação Científica da Faculdade de Direito da UFPR. Curitiba, 29 set. 2011. Este, por sua vez, foi a desconstrução do anterior, com base criminológica-crítica.

¹⁰ Por ora, que se compreenda o termo *crime organizado* como o crime *coletivo* que é cometido organizadamente. Tal ressalva visa situar a figura de linguagem para tornar minimamente inteligível a compreensão do texto. Afinal, a *organização* não está necessariamente ligada à coletividade.

emblemática do que se encontra no arquivo da mídia¹¹ sobre o crime organizado no Brasil:

De ideais de defesa de seus próprios direitos, o PCC se transformou numa facção perigosa, cruel e disposta a tudo. Unida, a organização brigou por seus interesses, e unida, matou, roubou, seqüestrou.¹²

Os principais pontos apontados nestas obras para justificar a “maleficidade” de grupos de crime organizado proletários, notadamente o PCC e o CV¹³, são: i) a utilização da violência por parte das organizações; ii) a instauração do chamado “poder paralelo”; iii) a estrutura hierarquizada composta em sua maioria por pobres-coitados que ingenuamente enriquecem a um chefe ou “cabeça” – no caso do PCC, a figura de Marcola; no CV, Fernandinho Beira-Mar – e seus amigos; e, por fim, iv) o vínculo com o tráfico de drogas¹⁴. Não é intenção, neste espaço, desmistificar a indústria cultural ou esgotar a relação desta com o crime organizado; o propósito é refutar ou, pelo menos, colocar em xeque as três primeiras afirmações supracitadas.

2.2) Autoria do discurso e a indústria cultural: o mito da catástrofe, a fala do crime e o desejo de ética

Antes de mais nada, é essencial que se questione o papel da mídia como autora do discurso sobre crime organizado. Afinal, como afirma FOUCAULT:

¹¹ Para estas afirmações, além da obra de Souza (2009), foram consultados também: i) AMORIM, Carlos. **CV-PCC. A irmandade do crime**. Rio de Janeiro: Record, 2010; ii) os arquivos online das revistas IstoÉ, Veja e Carta Capital; iii) os arquivos online dos jornais O Globo e Folha de São Paulo; iv) o banco de dados do Núcleo de Estudos da Violência (NEVi) da Universidade de São Paulo (USP).

¹² SOUZA, Fátima. **PCC. A facção**. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 306.

¹³ Comando Vermelho, facção do Rio de Janeiro.

¹⁴ Por questões espaciais, não será possível abordar o mais complexo dos pontos – o número iv. Sobre o assunto, dentre extensa bibliografia, v. CARVALHO, Salo de. **A política criminal de drogas no Brasil: estudo criminológico e dogmático**. 4.ed. ampl., atualizada e com comentários à Lei 11.343/06. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

“O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real”¹⁵.

O jornalismo está ligado de modo intrínseco à prática televisiva¹⁶ e, desta forma, à indústria cultural¹⁷. Os grupos de crime organizado *oriundos dos presídios*, por sua vez, são essencialmente contra-hegemônicos¹⁸. Diante deste choque e em decorrência da posição sistêmica que ocupa, a indústria cultural *força*¹⁹, em suas produções, a corrupção dos grupos de crime organizado²⁰.

A indústria cultural acaba por colocar a imitação como algo de absoluto. Reduzida ao estilo, ela trai seu segredo, obediência à hierarquia social. A barbárie estética consome hoje a ameaça estética que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura.²¹

Dentro da estética padrão dessa indústria, notadamente devido à ideologia específica que é propagada, não é concebível que tais organizações, no mesmo tempo-espaço da veiculação, sejam apresentadas como justas ou boas, mas

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, 19ª ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009, p. 28.

¹⁶ Por exemplo, tanto SOUZA quanto AMORIM são jornalistas que passaram a maior parte de suas carreiras vinculados às grandes emissoras de televisão.

¹⁷ E sobre isso já alertava Adorno: “A televisão visa uma síntese do rádio e do cinema (...) cujas possibilidades ilimitadas prometem aumentar o empobrecimento dos materiais estéticos a tal ponto que a identidade mal disfarçada dos produtos da indústria cultural pode vir a triunfar abertamente já amanhã – numa realização escarminha do sonho wagneriano da obra de arte total. A harmonização da palavra, da imagem e da música logra um êxito mais perfeito que no Tristão, porque os elementos sensíveis – que registram sem protestos, todos eles, a superfície da realidade social – são em princípio produzidos pelo mesmo processo técnico e que exprimem sua unidade como verdadeiro conteúdo. Esse processo de elaboração integra todos os elementos da produção, desde a concepção do romance (que já tinha um olho voltado para o cinema) até o último efeito sonoro. Ele é o triunfo do capital investido”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 102-103.

¹⁸ “Contra-hegemônico” aqui entendido na concepção gramsciana do termo.

¹⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Op. cit.*, p. 118-119.

²⁰ Esta é uma afirmação válida para grupos de ideologia contra-hegemônica (como será abordado mais à frente), como o Primeiro Comando da Capital e, em alguma medida, o Comando Vermelho.

²¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Op. cit.*, p. 108.

sempre como corrompidas. A “imitação” do real, portanto, passa pelo crivo ideológico da indústria cultural, que a transforma e a reapresenta adulterada. Isso se constata da seguinte maneira: AMORIM e SOUZA, ao tratarem do passado das facções, fazem juízo de valor positivo²², mas o mesmo *jamais* ocorre no presente.

O crime organizado é, desta forma, apresentado socialmente como uma catástrofe:

Os meios de comunicação de massa são os principais gestores do mito da catástrofe. Neles, a violência parece como uma espécie do gênero catastrófico. A violência é um operador semiótico que permite hibridações ficcionais entre realidade e imaginário. Sobre a realidade da violência urbana, a mídia enxerta a realidade imaginária da ficção passada e presente. (...) Essa ideologia impõe-se progressivamente como pano de fundo moral das narrativas cinematográficas e televisivas. Mas é igualmente bem acolhida pelo código da produção jornalística, segundo o qual um fato só se torna comunicável como notícia quando interessa a um número importante de pessoas.²³

A veiculação constante da mensagem da falta de segurança e a contínua exposição dos perigos das organizações criminosas são absorvidas pela sociedade praticamente sem resistência:

A atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos (...) paralisam essas capacidades em virtude da própria constituição objetiva; São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que profbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. O esforço, contudo, está tão profundamente

²² Pelo mesmo motivo, é essencial que não se caia na idealização do PCC. Da mesma forma que o desvirtuamento ideológico do PCC é retratado pelos veículos jornalísticos com a estética-padrão da indústria cultural, ou seja, uma história barata e interessante, o mesmo ocorre quando se trata da gênese da organização. É mais fácil ainda – e mais efetivo do ponto de vista da ação ideológica teleologicamente orientada – se o surgimento for retratado de maneira romântica.

²³ SODRÉ, Muniz. “A sedução dos fatos violentos”. In: **Discursos sediciosos – crime, direito e sociedade**, ano I, nº 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 211.

inculcado que não precisa ser atualizado em cada caso para recalcar a imaginação. (...) A violência da indústria cultural instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los atentamente. (...) Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo.²⁴

Esse mito da catástrofe cria um sentimento de insegurança na sociedade civil, que, por sua vez, vai reproduzir essa violência internamente na comunicação através da *fala do crime*:

As narrativas cotidianas, comentários, conversas e até mesmo brincadeiras e piadas que têm o crime como tema contrapõem-se ao medo e à experiência de ser vítima do crime e, ao mesmo tempo, fazem o medo proliferar. A fala do crime promove uma reorganização simbólica de um universo que foi perturbado tanto pelo crescimento do crime quanto por uma série de processos que vêm afetando profundamente a sociedade brasileira nas últimas décadas. (...) A fala do crime constrói sua reordenação simbólica do mundo elaborando preconceitos e naturalizando a percepção de certos grupos como perigosos. Ela, de modo simplista, divide o mundo entre o bem e o mal e criminaliza certas categorias sociais. Essa criminalização simbólica é um processo social dominante e tão difundido que até as próprias vítimas dos estereótipos acabam por reproduzi-lo, ainda que ambigualmente.²⁵

Assim, a *fala do crime*, fragmentada, repetitiva e discriminatória, produzida e disseminada pela indústria cultural e alimentada pela própria sociedade civil, reforça as sensações de perigo, alimentando um “círculo em que o medo é trabalhado e reproduzido, e no qual a violência é a um só tempo combatida e ampliada”²⁶. Como consequência, “medidas ‘duras’ de combate às

²⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, p. 104-105.

²⁵ CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros**. Crime, segregação e cidadania em São Paulo, 2ª edição. Tradução de Frank Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Edusp, 2003, p. 9-10.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

raízes deste inimigo [o crime organizado] denunciado”²⁷ são exigidas pela população, que é tomada por um “desejo de ética”:

[A ruptura nos vínculos simbólicos causada pelo mito da catástrofe] cava novos imaginários no sistema social, levando o sujeito disperso, ameaçado pelo incremento do arbitrário nas decisões sociais e pela falta de sentido coerente para a existência, a supor-se alimentado por um ‘desejo de ética’. A tematização da ética, entendida como esperança de retorno dos bons valores, faz-se no quadro desse desejo de um antídoto para o niilismo da tecno-economia e para a insegurança existencial com que acena a presumida ameaça generalizada de catástrofe. A catástrofe, uma figura de síntese, uma espécie de teatralidade da miséria, do desastre e da violência presentes e crescentes no espaço metropolitano, funciona como um contraponto mítico para a continuidade da ideologia neo-liberal que prega a universalidade da economia de mercado, da democracia e da moralidade ocidental. Quanto maior a ameaça da catástrofe, maiores as supostas exigências coletivas de uma ética restauradora.²⁸

3) Desconstrução do discurso acadêmico

3.1) *Crime organizado e criminologia crítica*

DIETER, partindo de marcos teóricos distintos dos aqui apresentados, chega a quatro conclusões semelhantes: a) a ligação entre crime organizado e discurso do Direito Penal se dá por meio de propaganda, a qual é uma manifestação do Discurso do Poder, disseminado pela mídia; b) há uma ilusão de certeza sobre o que é transmitido (neste caso, a corrupção das organizações criminosas), causada pela repetição das notícias²⁹; c) o objetivo do discurso da

²⁷ *Ibid.*, p. 45.

²⁸ SODRÉ, Muniz. *Op. Cit.*, p. 210-211.

²⁹ É interessante notar o que SILVA, na década de 1970, percebera sobre o assunto: “As estatísticas tornam-se até inócuas, ante a persistência, a constância, a iteratividade do fenômeno criminal, que se estadeia à luz do dia, e penetra na psique das pessoas, que dele tomam ciência reiteradamente através dos meios de comunicação de massa, senão por experiência pessoal. Quando um fenômeno social se banaliza, é despreciando quantificá-lo, pois as estatísticas, mesmo se exatas, perdem o significado”. SILVA, Juary C. *Op. Cit.*, p. 6. Evidentemente, SILVA não

propaganda é aumentar a repressão contra determinados grupos marginalizados ou rivais políticos que ameaçam a hegemonia; e, por fim, d) a propaganda, para ser efetiva, necessitaria apenas persuadir a classe dominante. Entretanto, é tão eficaz que consegue persuadir a toda a sociedade, inclusive o âmbito acadêmico³⁰.

A maior parte da literatura em criminologia crítica apresenta o crime organizado como uma ficção, uma figura de linguagem utilizada pelo Discurso do Poder (ainda que não necessariamente com esta denominação):

[O] *Crime Organizado* apresenta-se como mera figura de linguagem, a qual atende de modo notável as necessidades do atual discurso penal, definido como o Direito Penal do Inimigo, uma conseqüência da reorganização do Direito Penal em torno da retomada da prevenção geral positiva como fundamento da pena (...) somada ao avanço do Estado policial de proteção às expectativas³¹.

É importante que se ressalte, entretanto, que dentro da criminologia crítica não se nega a existência da máfia ou grupos semelhantes³², mas a diferenciação entre o modo de agir desta e o das quadrilhas ou bandos³³. O crime organizado, do ponto de vista científico, seria, portanto, uma *categoria*

tinha a mesma ideologia ou intenção que a deste trabalho ao falar sobre macrocriminalidade, mas esta citação levanta uma interessante ideia: a falácia do crime organizado como é apresentada na mídia é, senão, um produto da indústria cultural que não tem equivalente na realidade, mas produz seus efeitos no imaginário popular de uma maneira que as estatísticas se tornam inúteis, pois os efeitos não são do real, mas do mito da catástrofe.

³⁰ DIETER, Maurício Stegemann. **Reflexões sobre o crime organizado como figura de linguagem e suas funções no discurso do poder**. Curitiba, 2005. 53f. Monografia (Bacharelado em Direito) - Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná. p. 33-34.

³¹ *Ibid*, p. 5.

³² ZAFFARONI, Eugenio Raúl. “Crime organizado”: uma categorização frustrada”. In: **Discursos sediciosos – crime, direito e sociedade**, ano I, nº 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 50.

³³ “Não há uma entidade de crime organizado que deles [bandos ou quadrilhas] difira”. FÖPPEL, Gamil. **Análise criminológica das organizações criminosas: da inexistência à impossibilidade de conceituação e suas repercussões no ordenamento jurídico pátrio**. Manifestação do direito penal do inimigo. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2005, p. 50.

*frustrada*³⁴, pois não possuiria utilidade acadêmica ou conteúdo jurídico penal ou criminológico³⁵. Ou seja, não se nega a máfia, mas o *paradigma mafioso*:

[Duvida-se do] paradigma mafioso na abordagem do crime organizado, ou seja: a) da afirmação que essas organizações têm uma estrutura tão sofisticada, centralizada, hierarquizada, nacional etc. quer dizer, tão fortemente conspiratória, que seja compatível compará-las à bolchevique ou à nacional socialista; b) que respondam a fenômenos externos à sociedade norte-americana [e o mesmo vale para a brasileira] e, fundamentalmente, a determinantes culturais ou biológicas de grupos imigrantes; e c) que se possa transferir o modelo máfia com essas características a toda criminalidade vinculada ao mercado ilegal de bens ou serviços.³⁶

Esse paradigma mafioso é propagado “por diversos especialistas, pelos meios de comunicação de massa, pelos autores de ficção, pelos políticos e pelos operadores de agências do sistema penal”, cada qual com seus próprios objetivos³⁷.

CIRINO DOS SANTOS, por sua vez, faz uma dicotomia entre o *organized crime* estadunidense e o *crimine organizzato* italiano³⁸: enquanto o primeiro seria, de fato, uma categorização frustrada³⁹, utilizada como mecanismo de controle, o segundo seria uma estrutura empresarial de *White Collar Crime*, mixando capital legal e ilegal e possuindo uma estreita relação

³⁴ Sobre o assunto, v. ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Op. Cit.*

³⁵ CIRINO DOS SANTOS, Juarez. “Crime organizado”. In: **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, nº 42, ano 11, janeiro-março de 2003. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003, p. 217.

³⁶ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Op. Cit.*, p. 51.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁸ E é importante que se ressalte que ambos se referem a organizações do tipo máfia.

³⁹ “O conceito americano de crime organizado é, do ponto de vista da realidade, um mito; do ponto de vista da ciência, uma categoria sem conteúdo; e do ponto de vista prático, um rótulo desnecessário”. CIRINO DOS SANTOS, Juarez. “Crime organizado”. In: **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, nº 42, ano 11, janeiro-março de 2003. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003, p. 216.

com a classe dirigente, que se beneficiaria através da troca de bens, gerando uma proteção recíproca⁴⁰.

No entanto, é FÖPPEL quem apresenta, pela primeira vez, um trabalho de grande profundidade acerca do crime organizado no campo da criminologia crítica⁴¹. Para este, o Direito Penal do Inimigo, de Jakobs, é a força motriz do combate ao crime organizado. Haveria dois discursos com relação à criminalidade organizada: o discurso *oficial*, de proteção aos bens jurídicos, e outro “sub-reptício, escamoteado, ardiloso, que se refere, essencialmente, ao combate de certas classes sociais”⁴²:

O Direito Penal do Inimigo reinterpreta um combate a certas classes, a certas e determinadas pessoas – desviantes dos padrões de normalidade ditados pela elite dominante – aos inimigos, enfim, que, na “*criminalidade organizada*” *teriam a sua maior expressão de evidência*. (...) Com efeito, é uma perseguição, um combate – que poderá ter, inclusive, fundamentação racista ou econômica – contra certas pessoas. (...) Neste passo, os maiores inimigos, as maiores pragas da sociedade moderna seriam os “*criminosos organizados*”. São eles que tiram a paz, o sossego e a tranquilidade dos “*homens de bem*”. É contra eles que se move a ira do legislador, a força da lei, são eles que, segundo Fichte, “*perdem todos os seus direitos como cidadãos e como seres humanos, passando a um estado de ausência completa de Direitos*”. Passam, pois, a um estágio pior que o dos animais e plantas, pois em relação a estes ninguém mais questiona a necessidade de proteção e tutela. Os inimigos, ao contrário, precisam ser combatidos, dizimados, precisam

⁴⁰ *Ibid.*, p. 218-219.

⁴¹ A afirmação é feita tendo-se como base a realidade brasileira. É claro que na literatura européia é possível encontrar outros grandes trabalhos sobre o assunto, notadamente: ALBRECHT, Peter-Alexis. **Criminologia**. Uma fundamentação para o Direito Penal. Tradução de Juarez Cirino dos Santos e Helena Schiessl Cardoso. Curitiba: ICPC ; Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010. Entretanto, no caso há uma diferenciação que no Brasil não ocorre: a separação entre *xenofobia-criminalidade de estrangeiros*, *crime organizado* e *terrorismo*. Aqui, o mais próximo que se encontra da criminalidade de estrangeiros é o preconceito contra nordestinos (v. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Op. Cit.*), e terrorismo e crime organizado se confundem nas mesmas organizações, já que no Brasil até mesmo a mídia não propaga consideravelmente a franca atividade de células terroristas.

⁴² FÖPPEL, Gamil. *Op. Cit.*, p. 3.

ser afastados a qualquer preço, ainda que seja a custo dos Direitos e Garantias Fundamentais.⁴³ (grifou-se).

Ou seja, aplica-se um Direito Penal especial, “diferenciado”⁴⁴. O inimigo, especialmente no caso do PCC – em que há questionamento da ordem vigente –, é completamente demonizado⁴⁵, para então ser combatido sem garantias constitucionais⁴⁶. E, assim, encaixando-se perfeitamente no maniqueísmo reinante, esse discurso é endossado pela sociedade civil, especialmente quando há uma política de *Law and Order*⁴⁷ que pretende ser um “guerra ao tráfico” ou “guerra ao crime organizado”⁴⁸.

Ademais, a necessidade simbólica de restauração gerada pelo *desejo de ética* e alimentada pela *fala do crime* encontra uma solução na utilização simbólica do Direito Penal contra o Mal da sociedade, deixando de lado outras questões mais importantes:

Para além das concepções do Direito Penal do Inimigo, a “função simbólica”, portanto, retira o foco da preocupação das pessoas com o que o Estado deveria se preocupar: as pessoas se esquecem da saúde, da educação, da melhor distribuição de renda (...) Assim, um Estado fraco, inerte, inoperante, consegue – arditosamente – passar, para os cidadãos, uma imagem de força, de trabalho, de empenho, de proteção.⁴⁹

⁴³ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁴ Alusão ao Regime Disciplinar Diferenciado (RDD). As figuras “especiais” incluem, por exemplo, o juiz inquisidor, a delação premiada, o *undercover* e a impossibilidade de recorrer em liberdade.

⁴⁵ E aqui o legislador e a mídia incorporam Sepúlveda...

⁴⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁷ É importante que se diga, também, que as políticas de “Lei e Ordem” geram mais violência que suprimem, tanto em suas ações quanto em seus efeitos futuros. Sobre o assunto, com enfoque na ação do PCC e os eventos de maio de 2006, v. PUCCI, Rafael Diniz. **Brazil on trial: Mafia, organized crime, gang, terrorist group- or, simply, a problem created by a state policy?**. Freiburg: Max Planck Institute, 2006.

⁴⁸ FÖPPEL, Gamil. *Op. Cit.*, p. 19.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

Assim, como resultado desse discurso, emerge um Estado Assistencial Mínimo que é, ao mesmo tempo, um Estado Penal Máximo⁵⁰. Não obstante, é um Estado de Direito Penal simbólico, com leis que são “ou inconstitucionais, ou inaplicáveis ou ineficazes”⁵¹, mas que aumentam o sentimento de segurança nas pessoas – pelo menos até que o ciclo seja realimentado, momento em que a insegurança é dobrada. É a compensação simbólica de um medo simbólico.

Desta forma, FÖPPEL afirma que a figura do crime organizado é *meramente* uma manifestação do Direito Penal do Inimigo, com uma função unicamente simbólica⁵², e que se esquece da realidade das pessoas estigmatizadas:

Quando se fala em crime organizado, pensa-se logo em um traficante, cheio de poder, alguém que, do alto de um morro ou mesmo preso, conseguiria administrar uma sofisticada rede de criminalidade. As pessoas se esquecem porém, que os inimigos criados, estes “chefões do crime organizado”, são analfabetos, desdentados e imaginam que, paradoxalmente, conseguiriam administrar com êxito uma intensa rede de atividades delituosas. Não saberia construir um único período lingüístico corretamente, uma frase sequer, mas poderia se relacionar com

⁵⁰ FÖPPEL vincula a legitimação do Estado Penal Máximo pela sociedade ao discurso da *sociedade de risco*, de Beck, no qual seria função do Estado garantir a segurança. No Brasil, entretanto, não há no imaginário popular o medo de terremotos, acidentes nucleares ou atentados terroristas. O que há, de fato, é um medo das drogas e do crime (v. CALDEIRA), que estão ligados à criminalidade de massas ou às organizações criminosas proletárias. Estas são forças com as quais o Estado brasileiro, ainda que no limiar da violência, não consegue acabar, como se viu em 2006.

Mesmo ações como as UPP's (“Unidades de Polícia Pacificadora”), no Rio de Janeiro, ou o Regime Disciplinar Diferenciado (RDD) e o Regime Disciplinar Máximo (RDMáx), em São Paulo, não enfraquecem a violência organizada extra-estatal. De fato, o inverso acontece. No caso das UPP's, as ocupações dos morros são extremamente violentas e, mesmo assim, o tráfico de entorpecentes não acaba (ainda que se desarme naquele ponto específico). Os pontos armados do tráfico são deslocados para outros locais, *forçando* a organização e o planejamento mais detalhado. Ou seja, as invasões geram uma necessidade de reorganização mais eficiente para a própria sobrevivência dos membros do tráfico.

No caso de São Paulo, o RDD e o RDMáx se mostraram grandes fracassos, pois diante das represálias do PCC, o Estado se viu forçado a entrar em uma espécie de acordo tácito de não intervenção mútua com a organização.

⁵¹ *Ibid.*, p. 33.

⁵² *Ibid.*, p. 38.

povos de diferentes países, de diferentes nacionalidades, que falam idiomas diferentes. Curioso, se não fosse trágico.⁵³

3.2) *Efeitos teóricos dos eventos de maio de 2006*

A tese vigente até 2006, de que o crime organizado seria *apenas* uma figura de linguagem para a manutenção do poder da classe dominante, é contradita pelos eventos de maio de 2006⁵⁴. Entre 12 e 15 de maio de 2006, o Primeiro Comando da Capital (PCC) coordenou 373 ataques diferentes, “parando” a maior cidade da América do Sul durante quase uma semana. Foram 82 ônibus queimados, 17 bombas jogadas contra agências bancárias, 48 execuções planejadas contra policiais civis, policiais militares e agentes carcerários, ainda que fora de serviço, sem identificação, à paisana ou em casa. Outros três civis morreram e mais de 50 pessoas foram feridas. 73 presídios *viraram*⁵⁵ ao mesmo tempo no Estado de São Paulo, além de 5 no Paraná e 5 no Mato Grosso do Sul⁵⁶.

Além disso, segundo o levantamento sociológico oriundo da tese de DIAS, o PCC controla, de fato, o crime em São Paulo, não só boa parte do tráfico de drogas, mas também os assaltos a banco, o aluguel de armas e outras atividades. Estaria, também, em expansão para o Nordeste, além de ser forte no Paraná, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul, controlando as operações ilegais na fronteira⁵⁷. Possuiria, além disso, hegemonia econômica, bélica e territorial nesses locais⁵⁸.

Assim como não se deve adaptar a realidade a um conceito, também se pode recair na tentativa de ajustar a realidade à teoria. O PCC, o CV, as máfias

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ O que, obviamente, não significa que não seja usada para este propósito.

⁵⁵ Gíria da subcontracultura criminal para “rebelaram-se”. Sob a subcontracultura criminal, v. FREITAS JR, Renato de Almeida. “A mutação antropológica: uma crítica à tecnologia da alma”. In: **XII Anais da Jornada de Iniciação Científica da Faculdade de Direito da UFPR** (Prelo).

⁵⁶ SOUZA, Fatima. *Op. Cit.*, p. 283-292.

⁵⁷ Notadamente a entrada de armas e drogas no país.

⁵⁸ DIAS, Camila Caldeira Nunes. **O PCC e o sistema carcerário**. Palestra proferida na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 08 jun. 2011.

e as corporações de crime do colarinho branco⁵⁹ existem e operam. E, certamente, há uma diferenciação prática de ação entre quadrilhas e bandos e essas organizações. É essa diferenciação que força, mais uma vez, uma necessidade de caracterização do fenômeno.

Não se nega a utilização da figura do crime organizado pelo Discurso do Poder. Entretanto, baseando-se apenas nessa afirmação, a criminologia crítica fechou os olhos para os indícios anteriores⁶⁰ da existência do fato. Necessita-se de uma resposta para as perguntas: “o que é o Crime Organizado?” e “o que é o PCC?”; mais: “Há um crime organizado ou um PCC?”. Neste ponto, a criminologia crítica, apesar de pregar o contrário, recai no mesmo erro da etiológica e trata o crime como evento objetivo⁶¹.

Sabe-se que o crime organizado é composto por uma multiplicidade de diferentes atividades⁶². É essencial, assim, que se estabeleça uma dicotomia entre *tipificação* e *caracterização*. O *crime organizado* é utilizado como ferramenta do Direito Penal do Inimigo ao tentar achar uma *tipificação* única, violando o princípio da legalidade pelo grau de abrangência. É o que se verifica, por exemplo, na Lei 9.034/96, a “Lei do Crime Organizado”.

⁵⁹ Como fica demonstrado, por exemplo, em escândalos de corrupção ou investigações como o caso Daniel Dantas.

⁶⁰ Houve sinais prévios que não foram acolhidos tanto fora do Brasil, como a execução do juiz Falcone, na Itália, pela máfia, que foi feita através da explosão de uma rodovia, quanto dentro, como a primeira megarebelião do PCC, em 2001, quando mais de 20 presídios rebelaram-se ao mesmo tempo. Entretanto, no caso brasileiro, o que mais marcou a organização do crime foi a *forma* como as rebeliões começaram a acontecer. Em 2004, já observava PRÁ: “*Torna-se cada vez mais comum assistirmos a rebeliões em presídios. No entanto, tais rebeliões atualmente são motivadas por relações de poder externas ao sistema prisional. Relações do poder paralelo que assume muitas vezes características de estado e que manipula o estado legítimo ao exigir transferência. Que orquestra ações sintonizadas, cuja sincronicidade é impossível ignorar*”. PRÁ, Alcione. **Rebelião**. A organização do crime e os códigos sociais do sistema prisional. Curitiba, 2004. Monografia (Especialização em Sociologia) – Setor de Humanas, Artes e Letras, Universidade Federal do Paraná, p. 6.

⁶¹ Sobre o assunto, v. BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal**. Introdução à sociologia do direito penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002. e CIRINO DOS SANTOS, Juarez. **A criminologia radical**, 2ª ed. Curitiba: Lumen Juris, 2006.

⁶² E neste ponto concordam não só os autores de criminologia crítica, como ZAFFARONI e CIRINO DOS SANTOS, mas também os da criminologia etiológica, como MENDRONI e CERVINI/GOMES.

Todavia, quando se busca uma *caracterização*, deve-se lembrar que o crime organizado se configura por uma multiplicidade de diferentes ações, que não se repetem necessariamente de um órgão a outro. O crime organizado é, pois, o crime cometido organizadamente. Apesar de ser uma óbvia afirmação, na gigantesca maioria da literatura – mesmo aquela que admite que o crime organizado possua um número indefinido de atividades -, o que se encontra é um tratamento objetivo, ainda que o próprio crime não o seja. Assim sendo, da mesma forma que há uma infinidade de crimes, há uma multiplicidade de estruturas de crime organizado, que vai desde o *White Collar Crime* até o PCC. Verifica-se, desta forma, que o crime organizado não é uma figura de linguagem vazia, mas sim o contrário: densa demais.

Para que se consiga traçar um panorama do cerne do termo – e jamais esquecendo que o maior enfoque será no PCC –, utilizar-se-á elementos da sociologia da violência, da antropologia cultural e da história do banditismo social, além dos já trabalhados, neste trabalho ou no anterior, em criminologia crítica ou mesmo na mídia. Antes, porém, faz-se necessária uma incursão no pantanoso terreno da criminologia liberal e suas vertentes, pois enquanto a criminologia crítica negava a existência do *crime organizado*⁶³, a etiológica, com suas falhas e limitações, estudou o movimento e chegou a alguma conclusões interessantes.

3.3) O discurso estatal e o criminológico etiológico sobre crime organizado

A criminologia etiológica está ligada de modo intrínseco ao discurso oficial do suposto Estado Democrático de Direito. Neste fenômeno em particular, também se apropria muito profundamente do discurso midiático. Por uma questão de espaço, não se debaterá pontos que já foram abordados, ainda que brevemente, e que não sejam relevantes para uma caracterização do fenômeno da criminalidade organizada. Não se desconstruirá, portanto, este(s) discurso(s), pois o mesmo já foi feito com maestria por FÖPPEL e DIETER. O objetivo desta seção é preencher as lacunas deixadas pelo longo sono da criminologia crítica quanto à existência e estrutura do crime organizado, a partir da criminologia etiológica.

⁶³ Não se pode esquecer que a linguagem e os símbolos também compõem o Real.

É vital que se ressalte que a maior parte das obras de criminologia etiológica faz transplantes da realidade de outros países – notadamente a Itália e os Estados Unidos, que já foram estudados por CIRINO DOS SANTOS. Assim sendo, buscar-se-á diferenciar o crime organizado do PCC de outros modelos principais.

O nível atual de abrangência da tipificação de crime organizado gera uma insegurança doutrinária. Isso leva a algumas situações como, por exemplo, o fato de FBI, Interpol, ONU e União Européia terem conceitos completamente diferentes do fenômeno⁶⁴ – e em nenhum deles ser possível encaixar o PCC. De maneira geral, os elementos básicos das organizações criminosas comumente apresentados são a estrutura hierárquico-piramidal, a divisão direcionada de tarefas, a seleção de membros, a participação de agentes públicos, a finalidade de obtenção de dinheiro ou poder e o domínio territorial⁶⁵.

Esta definição, entretanto, ainda que englobe organizações criminosas burguesas, como a Máfia e as corporações de *White Collar Crime*, esquece completamente as organizações *sui generis* que são o Comando Vermelho e o Primeiro Comando da Capital – que são, de fato, a maior expressão da criminalidade organizada no Brasil.

BECCI *apud* MENDRONI, entretanto, apresenta uma definição de *organização* que é a chave para o distanciamento da organização criminosa para a quadrilha ou bando:

O termo organizar contém, na linguagem corrente, uma ação muito ampla. Individua uma ação voltada a estabelecer uma ordem nas relações entre vários elementos que compõem o todo e/ou resultado das ações. Compõe, em substância, alguns dados centrais: a articulação de um conjunto em elementos distintos. As relações entre estes elementos, a ordem que deles resulta, o objetivo para o qual tudo é dirigido. Em face do último aspecto, a relação fundamental entre os elementos é pressuposta de natureza cooperativa. (...) [Organização é, portanto, um] conjunto formalizado e hierarquizado de indivíduos integrados para garantir a cooperação e coordenação dos membros para a perseguição de determinados escopos, ou seja, como uma entidade estruturada dotada de ideais explícitos, de

⁶⁴ MENDRONI, Marcelo Bathouni. *Op. Cit.*, p. 16-17.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 34-37.

uma estrutura formalizada e de um conjunto de regras concebidos para modelares o comportamento em vista da realização daqueles objetivos.⁶⁶

A diferenciação entre a associação que é a quadrilha ou bando e a organização criminosa seria, portanto, a existência de uma estrutura organizada, articulada, relacionada e possuidora de ordem e objetivos definidos, além de respeito às ordens internas e às figuras de comando⁶⁷.

MINGARDI *apud* MONTEIRO, entretanto, aponta duas famílias distintas de crime organizado: as do tipo mafioso – as quais, para PELLEGRINI, são visam *poder*⁶⁸ – e as do tipo empresarial – que visam *lucro*. A primeira pode se dar, nessa concepção, de quatro formas diferentes: i) a partir de uma liga de presos; ii) pela união de quadrilhas; iii) através de laços de sangue; e iv) pela união de interessados na manutenção do monopólio de uma mercadoria ou serviço. Já as do segundo tipo se definem pela obtenção de dinheiro; são empresas cujas atividades são ilegais⁶⁹.

Esta divisão ajuda a iniciar uma sistematização na compreensão das organizações criminosas. Entretanto, a artificialidade da divisão⁷⁰ gera um problema prático na observação: a mistura de categorias. Como já apontado anteriormente por CIRINO DOS SANTOS, a Máfia italiana mescla capital legal e ilegal, sendo, ao mesmo tempo, uma máfia e uma empresa, pois há uma relação simbiótica entre ambas, propagada pela necessidade de “lavar” o dinheiro. Em outro exemplo, o PCC seria, ao mesmo tempo, uma ligação de presos e uma união de quadrilhas. A divisão que permanece, portanto, é a entre *poder* e *dinheiro*. Afinal, a Máfia, mesmo mesclando capitais, é orientada pelo poder:

⁶⁶ BECHI *apud* MENDRONI. *Op. Cit.*, p. 9.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ Esta observação, de fato, não é de MINGARDI, mas de PELLEGRINI, como se verá mais para frente.

⁶⁹ MONTEIRO, Marcelo Valdir. “Crime organizado e criminologia”. In: SÁ, Alvinio Augusto de; SHECAIRA, Sérgio Salomão (orgs). **Criminologia e problemas da atualidade**. São Paulo: Atlas, 2008, p. 218-219.

⁷⁰ Acredita-se, aqui, decorrente da metodologia utilizada.

Seu [da Cosa Nostra] permanente objetivo é o de acumular o maior poder possível, o que a diferencia das associações criminosas afins e lhe atribui uma cultura, uma dimensão e uma estratégia de natureza política.⁷¹

Como conseqüência da diferenciação de orientação da organização, têm-se economias internas completamente diferentes, além da presença de um elemento político em uma que não se encontra na outra. Pelas limitações de espaço e pelo enfoque do projeto ao qual este artigo faz parte, não se estudará mais aprofundadamente as organizações criminosas empresariais, mas somente as que MINGARDI chamou “mafiosas”.

Dentro desta família, ter-se-ia, por exemplo, organizações tão diferentes quanto a(s) Máfia(s), o Comando Vermelho e o PCC. A Máfia é a que se encaixa melhor nas definições primeiramente apresentadas por MENDRONI (até porque tal conceituação é um transplante da realidade italiana). São estruturas essencialmente piramidais.

Resta, portanto, diferenciar PCC de CV. Nenhum dos dois possui a estrutura de fato piramidal. As gangues possuem uma divisão de certa forma verticalizada, até por uma questão de ordem interna. Essas organizações, ao surgirem, eram gangues; logo, possuíam uma estrutura piramidal – como a mídia propaga. Entretanto, organizações piramidais possuem uma grande fraqueza: em caso de ataque bem-sucedido ao vértice – o que acontece com freqüência em organizações criminosas oriundas dos presídios⁷² –, gera-se toda uma instabilidade sistêmica⁷³ que, salvo raros casos, se não acaba com a organização, afeta-a estruturalmente de maneira profunda⁷⁴.

Hoje, as facções são divididas em múltiplas células, as quais na verdade são gangues cooptadas que continuam agindo normalmente. Os membros, portanto, não são individualizados, mas os grupos fazem questão de assinalar que fazem parte da organização, caracterizando-as como *sujeitos coletivos*

⁷¹ COSTA JR, Paulo José. PELLEGRINI, Angiolo. *Op. Cit.*, p. 7.

⁷² No caso do Comando Vermelho, como importantes membros (“cabeças”) que foram expulsos ou mortos pelas facções, entre muitos outros, pode-se citar as figuras de Toninho Turco, do Japonês e de Marcinho VP; já no PCC, Geléião, Cesinha e Sombra.

⁷³ Basta que se lembre a estratégia militar adotada pela União Soviética contra a Alemanha Nazista durante a Batalha de Stalingrado, bem como seus efeitos e resultados.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.

compostos por criminosos⁷⁵. Não há, desta forma, uma cúpula que decida *todas* as questões concernentes à organização; a cúpula existe para debater questões macro, mas as atividades das gangues cotidianas quase sem alterações, com algumas exceções pontuais. Assim, no caso do CV e do PCC, um termo mais acurado que “crime organizado” seria “*crime coordenado*”, ou seja, um crime organizado, estruturado, coletivo e teleologicamente orientado por mais de um foco.

A grande diferenciação, entretanto, e o PCC e o CV é a posição sistêmica. Enquanto Máfia⁷⁶ e Comando Vermelho⁷⁷ estão de acordo com a lógica dominante, o PCC vai de encontro a esta, reivindicando-se, em palavra e ato, como revolucionário e contra-hegemônico⁷⁸. Assim, numa concepção mertoniana, enquanto o Comando Vermelho e a Máfia são *inovadores*, pelo estudo já realizado das cartas e manifestos do Primeiro Comando da Capital, verifica-se que este é *rebelado*.

4) Composição do PCC e refutação do mito da catástrofe

4.1) Composição do PCC

Explicada a divisão interna, permanece a questão: afinal, quem são os “analfabetos desdentados” que comandam o PCC? Sabe-se que, apesar da autonomia relativa de ação das gangues, há uma coordenação de atividades que é realizada por uma cúpula.

⁷⁵ PORTO, Roberto. **Crime organizado e sistema prisional**. São Paulo: Atlas, 2008, p. 74-75.

⁷⁶ HOBSBAWM, Eric J. **Bandidos**, 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975, p. 31.

⁷⁷ AMORIM, Carlos. *Op. Cit.*, p. 100-102. Apesar de surgir por influência dos presos políticos da luta armada, na década de 1970, o Comando Vermelho jamais incorporou de fato a luta social. O que de fato ocorreu foi a assimilação de noções organizativas e a aplicação destas em eventos de criminalidade comum para uma maior efetividade. Desta forma, o CV nunca se posicionou revolucionariamente, mantendo a ideologia da sociedade capitalista e aquilo que ENGELS chamou de “*saída individualista*”.

⁷⁸ v. Estatutos do PCC (há pelo menos dois deles, variando conforme a evolução histórica da organização) e a Carta Manifesto do grupo.

DIAS, na já citada palestra, afirmou: “Não é qualquer um que pode ser do PCC”⁷⁹. Apesar de 90% dos presídios do Estado de São Paulo estarem sob o controle da organização, os reais integrantes do PCC são, de fato, uma minoria que controlam uma maioria. São selecionados para serem “irmãos”⁸⁰ aqueles que têm uma grande capacidade de persuasão e articulação. Além disso, não podem usar drogas ou bebidas em excesso. Geralmente, cometeram crimes “de respeito”, e não pequenas violações, que geram penas menores que 2 anos⁸¹.

A cúpula, portanto, é formada por assaltantes de bancos e/ou carros-fortes, seqüestradores e, ao contrário do que a mídia prega, *alguns poucos traficantes*, que por capacidade organizacional e efetividade ganharam espaço, já que o tráfico de drogas não é considerado um crime tão “de respeito” quanto os supracitados.

4.2) Refutação dos mitos da catástrofe

Reunidos os elementos necessários, faz-se necessária, para a retirada do véu ao qual o conceito está submetido, a supracitada desconstrução dos mitos da catástrofe que envolvem o crime organizado no Brasil: i) a questão do poder paralelo; ii) a utilização da violência; e iii) o trabalho da suposta hierarquia prejudicial e falaciosa

4.2.1) A questão do Poder Paralelo

SOUSA SANTOS, ao abordar a situação da “Pasárgada”, descreve como a comunidade carente de uma favela do Rio de Janeiro estabeleceu para si um ordenamento jurídico próprio e autônomo, com retórica, elementos, objetos, formato e lógica particulares⁸². A associação dos moradores (cujos documentos não eram reconhecidos pelo Estado por se tratar de uma “invasão”) tutelava os

⁷⁹ DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Op. Cit.*

⁸⁰ “Irmãos” são os integrantes efetivos do PCC.

⁸¹ Sobre o assunto, v. FREITAS JR, Renato de Almeida. *Op. Cit.*

⁸² SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O discurso e o poder**. Ensaio sobre a sociologia da retórica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

litígios e buscava resolver outras questões básicas internas, como o Estado deveria fazer.

Ao substituir o poder estatal nas comunidades marginalizadas, o PCC e o Comando Vermelho agem, ainda que não intencionalmente, como refere-se GOMES: “O crime organizado oferece, em geral, o que é proibido ou o que é moralmente rejeitado (por uma parcela da sociedade) ou o que é escasso no mercado”⁸³. Isso porque, para uma parte da população, não só a bebida alcoólica, o jogo, a pornografia, o “uso” da droga, o fumo, o sexo etc. são proibidos, mas materialmente também o são a educação, a saúde, os bens econômicos.

No dúbio Estado Assistencial-Mínimo Penal-Máximo (que é o inverso do que ocorre com outras classes sociais), o monopólio da violência é a garantia de controle da sociedade, especialmente das classes marginalizadas. Quando se levanta a questão do Estado ou Poder paralelo, por exemplo, é a isso que se refere: o controle organizado da violência numa determinada área. Ao se tratar da Pasárgada, não se reprime o movimento; é um agir quase paretiano, no qual a comunidade deve trabalhar dobrado para resolver questões que deveriam ser de cunho estatal sem prejudicar o monopólio da violência deste. Pior: as melhorias, ao reduzirem o índice de revolta, *augmentam* a legitimidade do Estado. Este, assim, caracteriza-se nestas áreas única e exclusivamente pela presença de uma polícia violenta e corrupta, que não respeita os direitos constitucionais ou os direitos humanos, que tortura e que mata – muitas vezes desmotivadamente⁸⁴.

A realidade crua, portanto, é a base estatal hobbesiana do Leviatã⁸⁵, racionalizada através do monopólio da violência de WEBER⁸⁶. Não há obrigação material *de facto* do Estado com as comunidades marginalizadas, mas há a centralidade da violência. A assistência, nesses casos, é mera contingência sistêmica. Grupos como o PCC e o Comando Vermelho, entretanto, começam a dividir o poder de violência nessas áreas excluídas, de maneira organizada. A

⁸³ CERVINI, Raúl; GOMES, Luiz Flávio. **Crime organizado**. Enfoques criminológico, jurídico (Lei 9.034/96), 2ª ed. revista, atualizada e ampliada. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1997, p. 78.

⁸⁴ Sobre o assunto, v. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Op. Cit.*, e INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS CLINIC (HARVARD LAW SCHOOL); JUSTIÇA GLOBAL BRASIL. *Op. Cit.*

⁸⁵ HOBBS, Thomas. **Leviathan**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

⁸⁶ WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

necessidade de demonização, como apresentada anteriormente por FÖPPEL, portanto, decorre não da assistência e dos bens básicos fornecidos, mas da legitimação por parte da população do regime de coação física⁸⁷. O “inimigo” para o qual se destina o Direito Penal, neste contexto, possui poder suficiente para contestar e combater a “ordem”.

O PCC acabou com a violência física e sexual dentro dos presídios de São Paulo⁸⁸. Isso explica porque um presídio com 100 *irmãos*⁸⁹ dentre 1200 presos é área incontestavelmente controlada pela organização⁹⁰. Além disso, é gerado um respeito pelo PCC: não é permitido, por exemplo, que o crack seja consumido dentro de seus territórios; os presos acatam.

Dentro das favelas, os chefes de gangues financiam atividades culturais, saúde, geração de empregos, entre outros benefícios. A comunidade não se rebela, mesmo diante de algumas arbitrariedades (cuja problematização será feita na questão da violência), devido à melhoria em comparação com *status quo ante*.

Reitere-se, porém, que não é intenção aqui que se assuma o papel de Las Casas no debate *versus* Sepúlveda. Não se deve cair na romantização/idealização da população estudada. Existem opressões fortíssimas na esfera do PCC: entre outras, destacam-se os problemas de gênero e sexualidade e a radicalização/aumento da violência bruta na disputa por territórios contra as gangues e facções que não acataram as ordens do *Comando*; ou seja, há um etnocentrismo fortíssimo e uma normatividade própria e vigente.

⁸⁷ PRÁ, Alcione. *Op. Cit.*, p. 19-20.

⁸⁸ “A criação do PCC é vista por muitos presos como o fim de um tempo no qual imperava uma guerra de todos contra todos, onde a ordem vigente era “cada um por si” e “o mais forte vence”. Até então, as agressões físicas eram bastante comuns, “qualquer banalidade era motivo para ir pra decisão na faca”. As violências sexuais também eram bastante recorrentes; para evitá-las, muitas vezes não havia outra saída senão aniquilar o agressor e adicionar um homicídio à sua pena. Os prisioneiros se apoderavam dos bens disponíveis, desde um rolo de papel higiênico até a cela, para vendê-los àqueles que não conseguiam conquistá-los à força.” BIONDI, Karina. *Op. Cit.*, p. 71-72.

⁸⁹ Membro efetivo do PCC.

⁹⁰ DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Op. Cit.*.

4.2.2) *Uso (ou direito?) de violência*

A violência é inseparável da vingança do oprimido pobre contra o opressor rico, pois este está envolto numa estrutura de riqueza, poder e superioridade social inalcançável para que o primeiro rebata na mesma moeda⁹¹. Nesse contexto, de bandidos marginalizados, “a violência e a crueldade são as de eficiência mais visível”⁹². Isso gera um mecanismo de compensação interna da inferioridade pela crueldade e pela violência:

A morte e a tortura são a afirmação mais primitiva e pessoal de poder supremo, e quanto mais fraco o rebelde admite internamente ser, tanto maior, podemos supor, será a tentação de afirmar-se.⁹³

Entretanto, em casos de anomia, a violência pode sair completamente de controle:

[Os bandidos,] para seu próprio horror, descobriram-se praticando atos que os agressores jamais tinham feito anteriormente, e que sabiam estarem errados: torturar, violar mulheres, assassinar crianças. *E não podiam evitá-los*. As regras que governavam os homens, anteriormente, eram claramente compreendidas; o costume e o precedente fixavam seus direitos e obrigações, bem como o âmbito, os limites, as épocas e os objetivos de suas ações. Eram obedecidas não só por esse motivo, mas também por fazerem parte de um sistema, cujos elementos não conflitavam demasiadamente com a realidade. Uma parte do sistema deixara de funcionar.⁹⁴

Abordando-se a violência, é imprescindível que se lembre as circunstâncias nas quais esse tipo de movimento ganha força: épocas de tensão e desagregação social, em condições mais favoráveis para explosões de violência.

⁹¹ *i. e.*, trecho de Manifesto do PCC: “*O que não se ganha com palavras se ganhará através da violência e de arma em punho. Nossa meta é atingir os poderosos, os donos do mundo e a justiça desigual. Não somos criminosos por opção e sim somos o que somos por uma sobrevivência, somos subversivos e idealistas.*”

⁹² HOBSBAWM, Eric J. *Op. cit.*, p. 60.

⁹³ *Ibid*, p. 61-62.

⁹⁴ *Ibid*, p. 63.

Pior que isso, entretanto, é o efeito da guerra continuada, como no caso da que ocorre contra as comunidades marginalizadas do Brasil. Nesta situação, surgem os chamados “filhos da violência”, compelidos, ante a visão de lares queimados, pais assassinados e violência carnal contra mães e irmãs, à vida de crime”⁹⁵.

Dos jovens que crescem no meio da violência e, desde cedo, aprendem que o melhor modo de não morrer é matar, não se pode esperar paciência ou compaixão, pois a sociedade civil não lhes oferece a mesma coisa. Nas deploráveis situações em que (sobre)vivem, a brutalidade com que agem não é nada mais que uma resistência dada através de uma resposta em mesmo grau; afinal, qual a diferença prática entre matar e deixar morrer? Para que tudo não desça pelo ralo da violência descontrolada, entretanto, necessita-se de alguns mecanismos de controle, ainda que internos:

Só uma ideologia e a disciplina férrea podem impedir que em tais circunstâncias os homens se degenerem em lobos (...) ainda que devamos mencionar as aberrações patológicas do banditismo, a violência e a crueldade mais permanentes e mais características são aquelas que se mostram inseparáveis da vingança. A vingança contra humilhação pessoal, mas também contra aqueles que oprimiram a outrem (...) Onde os homens se tornam bandidos, a crueldade gera a crueldade, o sangue exige o sangue.⁹⁶

Se o Estado se põe como o Leviatã, o soberano detentor de todo o poder de violência, e usa-se desta contra a comunidade sem nada em troca dar, ainda que retire tudo o mais, não consegue retirar o mais fundamental dos direitos: o direito de resistência popular, cuja forma mais primitiva é o exercício de um direito de violência, que corre o risco de sair do controle.

4.2.3) *Estrutura e economia política no PCC*

BIONDI, em dissertação etnográfica, apresenta relevante conclusão sobre o PCC:

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 66.

Os autores enxergam o PCC como uma cópia malfeita do Estado, uma estrutura hierárquica dotada de uma cadeia de comando que, entretanto, é mais eficiente que a estrutura estatal porque não depende dos enlaces burocráticos a que está amarrado o Estado. Essa imagem do PCC, de uma empresa de estruturação vertical (ou piramidal) assentada sobre bases hierárquicas, com interesses puramente econômicos (...) destoa fundamentalmente daquela que os meus dados oferecem.⁹⁷

Para a autora, cujos dados (ressalte-se!) foram colhidos em campo, a grande proposta do PCC é “uma mudança ética dentro das prisões (...) motivo pelo qual rapidamente conquistou adesões dentro e fora das prisões”⁹⁸. Internamente, a organização é uma figura de mista de transcendência e imanência de poder, para e a partir de seus membros, que tentam construir coletivamente a idéia de “Paz, Justiça, Liberdade e *Igualdade*”⁹⁹:

O universo prisional, que possui um movimento peculiar para trabalhar suas formações arborescentes¹⁰⁰, inventando incansavelmente mecanismos de repressão de uma autoridade que teima em subsistir. Talvez esta seja uma tentativa de suprimir o surgimento de uma força que reproduziria em pequena escala, com todas as adequações necessária para tanto, o poder estatal. Portanto, não se trata somente do imanente produzindo o transcendente, mas dessas duas (não) instâncias em relação tensa e conflituosa. Talvez estejamos diante de uma coletividade que, excluída do convívio em *sociedade* (objetivo da prisão), produz tentativas incessantes de negar o *Estado*¹⁰¹ que a isola, mas que não se desvencilha de certa ideia de transcendência que oferece as condições para atualização de poderes tipicamente estatais (...) Mas não dá tempo de produzir raiz ou mesmo formar bulbo: quando se aproxima do objetivo, ele se desfaz.¹⁰²

⁹⁷ BIONDI, Karina. *Op. Cit.*, p. 73.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 71-72.

⁹⁹ Lema do Primeiro Comando da Capital.

¹⁰⁰ A autora utiliza a terminologia de DELEUZE e GUATTARI, n’ *O Anti-Édipo*.

¹⁰¹ Na linguagem nativa, *Estado* é intercambiável por “sociedade”

¹⁰² BIONDI, Karina. *Op. Cit.*, p. 60.

A solução encontrada para evitar a dominação, portanto, é, ao contrário da centralização de *poder*¹⁰³ em figuras individuais, a centralização de *prestígio* em cargos desvinculados da pessoa que o exerce, gerando um mecanismo descentralizado de alta rotatividade:

A política do PCC no interior das prisões, exercidas por posições políticas que não são atreladas aos seus ocupantes, mas que carregam uma grande responsabilidade: dirigir a *população* e colocar em prática os *ideais do Comando* sem, no entanto, estabelecer qualquer relação hierárquica. A tensão entre o exercício político e a prática da *igualdade* resulta em uma produção incessante de teorias políticas que se ocupam não só das políticas externas do PCC, mas de toda a existência dos prisioneiros que *correm com o Comando*. Essa produção incessante está diretamente relacionada com a labilidade da *disciplina*.¹⁰⁴

Os condenados não se consideram parte da *sociedade*, mas de um grupo próprio: o grupo do *Crime*. Este termo, na linguagem nativa, não se resume ao ato criminoso, mas estende-se a uma ética e a uma conduta prescrita próprias¹⁰⁵. Todos falam em nome do *Comando*, pois *são o Comando*¹⁰⁶. Há, assim, um forte sentimento de pertencimento – o que leva, por extensão, a um forte etnocentrismo. Ou seja, há um sentimento de “nós” – do *Crime*, que – em contraposição a um “eles” – o Outro, o *Zé Povinho*:

Os presos falam da *sociedade* para se referirem ao fora; não só o exterior da prisão, mas o fora do *Crime*. Para os presos, *sociedade* é o *Zé Povinho*, é o *Sistema*, é quem julga e encarcera, mas também são os alvos dos crimes.¹⁰⁷

Some-se esse sentimento etnocêntrico à economia política interna e à normatividade própria – cujas diretrizes e princípios gerais foram, inclusive,

¹⁰³ A terminologia aqui utilizada remete à de CLASTRES, em *A sociedade contra o Estado*. Também seria possível a substituição por *Dominação* e *Poder*, respectivamente, a partir da obra já citada de WEBER.

¹⁰⁴ *Disciplina* é a normatividade interna do Primeiro Comando da Capital, composto por diretrizes e princípios gerais próprios. BIONDI, Karina. *Op. Cit.*, p. 155-156.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 51

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 54.

codificados nos Estatutos do PCC –, bem como os outros elementos apresentados, e cumprir-se-á todos os quatro elementos assentados e consensuais da teoria da cultura¹⁰⁸: esta como um *sistema adaptativo* que: i) serviria para uma adaptação humana ao meio biológico (a prisão); ii) mudaria através de uma equivalência à seleção natural (o processo histórico neoliberal que desencadeou a proposta de uma ética nova); iii) constituiria seu domínio adaptativo através da tecnologia, da economia de subsistência e dos elementos de organização social (a normatividade interna e a maneira *sui generis* de distribuição do poder); e iv) possuiria componentes ideológicos que podem ter consequências no controle da população, da subsistência, da manutenção do ecossistema, entre outros (a própria ética, fundamento da normatividade, e o movimento mútuo de transcendência e imanência).

Enfim, esta é a propositividade final deste texto: a caracterização do PCC como uma organização que vai muito além de uma finalidade única, seja uma associação criminosa ou um sindicato de excluídos, suprassumindo a disputa romantização-demonização do marginalizado. Ao contrário, o PCC, nos termos aqui propostos, é toda uma cultura própria, pautada num ideal de negação das contradições e condições sociedade que lhe deu origem e seus aparatos – e, portanto, uma *contracultura*.

5) Conclusões

O PCC, conclui-se, é antes de tudo uma contracultura que nasce por reação, uma resistência à mescla da assistência mínima com a exploração máxima. Suas atividades vão muito além do mero monopólio do crime; a rápida expansão, a força com que as idéias penetram na comunidade carcerária e dela se espalham entre os criminalizados e marginalizados tem um valor maior que uma mera insatisfação de um grupo de indivíduos:

As epidemias de banditismo representam algo mais que uma simples multiplicação de homens fisicamente aptos que, a passar fome, preferem tomar pelas armas aquilo que necessitam. Podem refletir a desagregação de toda uma

¹⁰⁸ LARAIA, Roque. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 59.

sociedade, a ascensão de novas classes e o surgimento de novas estruturas sociais, a resistência de uma comunidade inteira ou de povos à destruição de suas maneiras de viver. (...) Em tais épocas, o banditismo pode preludiar ou acompanhar mudanças sociais de vulto, como revoluções.¹⁰⁹

Como já dito antes, porém, não se pode idealizar as organizações criminosas proletárias. Ainda é arriscado afirmar que o PCC consegue manter um imperativo categórico de igualdade ou que é uma estrutura saudável internamente. O que se pode afirmar, com certeza, é que não é nos mitos da catástrofe propagados pela mídia, na fala do crime de uma sociedade civil alienada ou em populismos eleitoreiros baratos que se vai basear esse tipo de constatação. Para tanto, é necessário que se continue com as pesquisas do fenômeno único¹¹⁰ que é o crime organizado no Brasil. O essencial, entretanto, é compreender o surgimento do Primeiro Comando da Capital não só como manifestação contra-hegemônica¹¹¹, mas também como a emersão de toda uma nova contracultura pautada no exercício do direito mais básico de uma sociedade estatal¹¹²: o direito de resistência.

¹⁰⁹ HOBBSAWM, Eric. *Op. Cit.*, p. 17.

¹¹⁰ De preferência livres ao máximo da arrogância intelectual, da *vontade de verdade* e, principalmente, daquilo que FOUCAULT chamou de *princípio da disciplina* para que não se negue infundadamente informações as quais podem possibilitar um processo dialético de conhecimento. FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.*, p. 17-19, 30.

¹¹¹ “[Os bandidos sociais] são inconformistas ou, antes, anticonformistas, por prática e por ideologia”. HOBBSAWM, Eric. *Op. Cit.*, p. 32.

¹¹² O que permanecerá por um bom tempo, pois como já apontou HOBBSAWM: “*Nada se interpõe entre nós e esse ideal [anarquista utópico] senão as forças do demônio, os burgueses, os fascistas, os stalinistas e até os anarquistas retrógrados, forças que devem ser extirpadas, sem que, evidentemente, se caia nas armadilhas diabólicas da disciplina e da burocracia. É um mundo em que os moralistas também são pistoleiros, tanto porque as armas matam inimigos, como porque são os meios de expressão de homens impossibilitados de escrever os panfletos e pronunciar os discursos grandiosos com que sonham. A propaganda da ação substitui a propaganda da palavra.*” *Ibid.*, p. 114.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALBRECHT, Peter-Alexis. **Criminologia**. Uma fundamentação para o Direito Penal. Tradução de Juarez Cirino dos Santos e Helena Schiessl Cardoso. Curitiba: ICPC; Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010.

AMORIM, Carlos. **CV-PCC**. A irmandade do crime. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal**. Introdução à sociologia do direito penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BIONDI, Karina. **Junto e misturado**. Uma etnografia do PCC. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros**. Crime, segregação e cidadania em São Paulo, 2ª ed. Tradução de Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Edusp, 2003.

CARVALHO, Salo de. **A política criminal de drogas no Brasil**: estudo criminológico e dogmático. 4. ed. ampl., atualizada e com comentários à Lei 11.343/06. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

CERVINI, Raúl; GOMES, Luiz Flávio. **Crime organizado**. Enfoques criminológico, jurídico (Lei 9.034/96), 2ª ed. revista, atualizada e ampliada. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1997.

CIRINO DOS SANTOS, Juarez. "Crime organizado". In: **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, nº 42, ano 11, janeiro-março de 2003. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

_____. **A criminologia radical**, 2ª ed. Curitiba: Lumen Juris, 2006.

CORREIA DE FREITAS, Eliezer P. "Análise criminológica do Primeiro Comando da Capital: A indústria do crime organizado como fruto do sistema penal". In: Revista Themis, nº 22, 2010/2011. Curitiba: M.Medeiros-CAHS, 2011.

_____. “O crime organizado do PCC: desconstrução de noções prévias para uma pesquisa sem preconceitos”. Artigo apresentado na XIII Jornada de Iniciação Científica da Faculdade de Direito da UFPR. Curitiba, 29 set. 2011.

COSTA JR, Paulo José da. PELLEGRINI, Angiolo. **Criminalidade organizada**, 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2008.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. **O PCC e o sistema carcerário**. Palestra proferida na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 08 jun. 2011.

DIETER, Maurício Stegemann. **Reflexões sobre o crime organizado como figura de linguagem e suas funções no discurso do poder**. Curitiba, 2005. 53f. Monografia (Bacharelado em Direito) - Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

FERNANDES, Fábio Barbosa. **Comando Vermelho e PCC: uma análise à luz da criminologia crítica sobre as principais facções criminosas do Rio de Janeiro e São Paulo**. Caruaru, 2007. 47 f. Monografia (Especialização em criminologia) - Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

FREITAS JR, Renato de Almeida. “**A mutação antropológica: uma crítica à tecnologia da alma**”. In: XII Anais da Jornada de Iniciação Científica da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. (Prelo)

FÖPPEL, Gamil. **Análise criminológica das organizações criminosas: da inexistência à impossibilidade de conceituação e suas repercussões no ordenamento jurídico pátrio**. Manifestação do direito penal do inimigo. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, 19ª ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS CLINIC (HARVARD LAW SCHOOL); JUSTIÇA GLOBAL BRASIL. **São Paulo sob ataque: corrupção, crime organizado e violência institucional** em maio de 2006. Disponível em: <www.uol.com.br>. Acesso em 11 de maio de 2011.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

HOBSBAWM, Eric J. **Bandidos**, 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

LARAIA, Roque. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

MENDRONI, Marcelo Batlouni. **Crime organizado**: aspectos gerais e mecanismos legais, 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2009.

MONTEIRO, Marcelo Valdir. “Crime organizado e criminologia”. In: SÁ, Alvino Augusto de; SHECAIRA, Sérgio Salomão (orgs). **Criminologia e problemas da atualidade**. São Paulo: Atlas, 2008.

MOVIMENTO MÃES DE MAIO. **Do luto à luta**. São Paulo: Movimento Mães de Maio, 2011.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

PORTO, Roberto. **Crime organizado e sistema prisional**. São Paulo: Atlas, 2008.

PRÁ, Alcione. **Rebelião**. A organização do crime e os códigos sociais do sistema prisional. Curitiba, 2004. Monografia (Especialização em Sociologia) – Setor de Humanas, Artes e Letras, Universidade Federal do Paraná.

PUCCI, Rafael Diniz. **Brazil on trial**: Mafia, organized crime, gang, terrorist group- or, simply, a problem created by a state policy?. Freiburg: Max Planck Institute, 2006.

SILVA, Eduardo Araujo da. **Crime organizado**. Procedimento probatório. São Paulo: Atlas, 2003.

SILVA, Juary C. **A macrocriminalidade**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1980.

SODRÉ, Muniz. “A sedução dos fatos violentos”. In: **Discursos sediciosos – crime, direito e sociedade**, ano I, nº 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O discurso e o poder**. Ensaio sobre a sociologia da retórica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

SOUZA, Fatima. **PCC**. A facção. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SOUZA, Luciano Anderson de. **Expansão do direito penal e globalização**. São Paulo: Quartier Latin do Brasil, 2007.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. “Crime organizado’: uma categorização frustrada”. In: **Discursos sediciosos – crime, direito e sociedade**, ano I, nº 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

A compatibilidade do Estado de Direito e do Estado de Exceção: ou de como se dá a quebra das regras do jogo com as regras do jogo

*Marcel Mangili Laurindo**
*Luana Renostro Heinen***

Resumo: O Mercado tem, atualmente, dado todas as cartas: qualquer movimento dos governos leva em consideração sua provável reação. Por outro lado, pouco importam as manifestações do soberano *formal*: o povo há de compreender, afinal, que seus anseios não podem comprometer a *governabilidade* – coisa de que o Mercado, é cediço, não abre mão. O Mercado estabelece e *quebra* todas as regras. Vive-se, atualmente, em Estados de Exceção permanentes comandados pelo Mercado – que, *soberano*, decide sobre a conveniência da suspensão acintosa ou fugidia da ordem constitucional. O Estado de Direito atual tem sido instrumentalizado pelo Mercado, que dele se utiliza com o propósito de tornar legítimas e legais suas ações ilegítimas e ilegais. Com o apoio dos poderes constitucionalmente estabelecidos, o Mercado faz com que as regras do jogo sejam quebradas com as regras do jogo.

Palavras-chave: Estado de Direito; Estado de Exceção; Soberania; Mercado; Democracia.

Abstract: The Market has, in these days, given all the cards: any movement of governments takes into account their likely reaction. On the other hand, irrespective of the formal expressions of the sovereign: the people will understand, after all, that their wishes can not undermine governance - something that the Market, everybody knows, does not give up. The Market establishes and breaks all the rules. We live now in a State of Permanent Exception commanded by the Market – that, sovereign, decides on the advisability of suspending or spiteful elusive constitutional order. The current Rule of Law has been manipulated by the Market, which uses it in order to make their illegal and illegitimate actions legal and legitimate. With the support of the constitutionally established powers, the Market break the rules of the game with the rules of the game.

Keywords: Rule of law; State of Exception; Sovereignty; Market; Democracy.

* Graduado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, Advogado, Mestrando em Sociologia Política pela UFSC (PPGSP/UFSC). E-mail: rousseau1750@yahoo.com.br

** Graduada em Direito pela Universidade Federal de Goiás, Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina e Doutoranda em Direito pela UFSC (PPGD/UFSC). E-mail: luanarh@yahoo.com.br

1) A Democracia de Mercado

O Mercado tem, atualmente, dado todas as cartas: qualquer movimento dos governos leva em consideração sua provável reação. Por outro lado, pouco importam as manifestações do soberano *formal*: o povo há de compreender, afinal, que seus anseios não podem comprometer a *governabilidade* – coisa de que o Mercado, é cediço, não abre mão.

O Mercado estabelece e *quebra* todas as regras.

A taxa de juros foi limitada pela Constituição? Mude-se a interpretação que se lhe dá; mude-se o próprio texto normativo. O presidente do Banco Central não tem foro privilegiado? Que se lhe dê tal prerrogativa por meio de Medida Provisória; que se declare a constitucionalidade de tal excrescência jurídica¹.

Tudo isso – a limitação da democracia em nome de interesses privados, a ingerência de investidores em assuntos de Estado, os dribles na Constituição mediante a utilização de argumentos jurídicos falaciosos – se dá no âmago do Estado Democrático de Direito.

Que democracia é essa em que o soberano efetivo não é senão o Mercado? Que Estados de Direito são esses que, estribados em Constituições, desrespeitam-nas com o beneplácito de seus próprios órgãos constitucionais – o Executivo, o Legislativo e o Judiciário?

Vive-se, atualmente, em Estados de Exceção permanentes comandados pelo Mercado – que, *soberano*, decide sobre a conveniência da suspensão acintosa ou fugidia da ordem constitucional.

O atual Estado Constitucional e Democrático de Direito – que, materialmente, não é nem constitucional, nem democrático – chafurda na Exceção permanente.

De fato, *caso conveniente*, direitos constitucionalmente assegurados são, em nome da *governabilidade*, cinicamente desrespeitados. O povo, soberano de mãos atadas, nada pode decidir que ponha em risco a *estabilidade* do Mercado. Apesar disso – conquanto a Exceção tenha se tornado a regra –, os liberais

¹ Isso tudo, ver-se-á adiante, ocorreu no Brasil.

continuam a propalar, aos quatro cantos, a natureza democrática e constitucional de *seu* Estado de Direito – o que não é senão uma especiosidade.

O Estado de Direito Moderno surge, na realidade, como Estado de Direito *Liberal*. Com ele, dá-se a constitucionalização de direitos e princípios caríssimos à burguesia – dentre os quais o direito à liberdade (de contratar...) e à propriedade privada. Cairia bem se essa nova ordem fosse *legitimada* pela voz popular. Acrescido o epíteto *democrático* à expressão *Estado de Direito*, tudo se resolveu.

Ainda hoje, insiste-se na tese de que o Estado Liberal é democrático. Ora, mais do que nunca, vislumbra-se a fragilidade do argumento. Os alicerces do Estado de Direito contemporâneo são os mesmos daquele incipiente Estado de Direito e nenhum sinal de democracia substancial pode ser nele vislumbrado.

O Estado de Direito atual tem sido instrumentalizado pelo Mercado, que dele se utiliza com o propósito de tornar legítimas e legais suas ações ilegítimas e ilegais. O Executivo é seu arauto; o Legislativo e o Judiciário, as governantas. Com o apoio dos poderes constitucionalmente estabelecidos, **o Mercado faz com que as regras do jogo sejam quebradas com as regras do jogo.** A compatibilidade do atual Estado de Direito Moderno e do Estado de Exceção instaurado pelo Mercado irrompe a olhos vistos.

2) As Origens do Estado Moderno: liberalismo e democracia revisitados

Fala-se, usualmente, dos modernos Estados de Direito como se, *necessariamente, democráticos* fossem. *Democráticos* são, para grande parte dos juristas, os Estados de Direito que, arrimados em Constituições, garantem um punhado de direitos *qualificados* – dentre os quais se encontram, quase que invariavelmente, os direitos à liberdade individual e à propriedade privada.

A confusão – proposital, de antemão imaginada – está posta: equiparam-se Estado de Direito Liberal e Estado de Direito Democrático. Há razões para tanto: os Estados Modernos surgem para garantir que tudo se fizesse nos moldes burgueses. Caber-lhes-ia assegurar que certos direitos naturais – justamente

aqueles que, um pouco mais tarde², fariam as vezes de *fundamentais* – fossem mantidos a qualquer custo.

A construção liberal é das mais interessantes: atribui-se caráter universal-ontológico aos direitos que mais apeteriam à burguesia. Ao universalizar uns tais direitos – propriedade privada e liberdade individual a encabeçá-los –, metendo-lhes a pecha de *fundamentais*, os teóricos liberais pespegaram-lhe tintas ontológicas das mais vivas. O homem seria, em essência, um *livre proprietário*.

Em respeito a sua estatura ontológica, os direitos fundamentais não haverão de ser, em hipótese alguma, desrespeitados. A ninguém é dado afrontá-los. De um tal modo, nada melhor que tornar *constitucionais* determinados direitos individuais. Nesse sentido, as Constituições foram a panaceia liberal: com elas, dar-se-ia conta da necessidade de tornar absolutas determinadas disposições normativas *fundamentais*. De fato, *em seu núcleo duro*, as Constituições não são dadas a modificações legislativas circunstanciais.

De um só golpe, dirimido foi o problema. Incluíram-se *direitos fundamentais* em uma lei dita *fundamental*. Faltava a tais direitos fundamentais, contudo, um matiz democrático. Creditou-se ao *povo*, então, a vontade de que contemplem as Constituições direitos fundamentais de cunho liberal³. Como o afirma Jürgen Habermas,

Na interpretação liberal, o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica. Tal “lei fundamental” é introduzida como condição necessária e suficiente para o processo democrático,

² “De qualquer modo, independentemente das diversas interpretações, é um fato da realidade – que não pode ser submetido à variedade de interpretações – que o Estado oriundo da Revolução Francesa e transformado no século XIX em protótipo do Estado burguês (enquanto Estado constitucional, liberal, parlamentar, representativo, etc.) inspira-se nos princípios fundamentais da escola do direito natural” (BOBBIO, 1991, p. 09).

³ A história dos direitos fundamentais tem início com as *Declarações* de certos Estados Americanos no século XVIII. (SCHMITT, [197-?], p. 182). Consoante Carl Schmitt, “aquí, en verdad, se indica el comienzo – según una frase de Ranke – de la Era Democrática – más exacto: liberal – y del Moderno Estado de Derecho liberal-burgués, si bien aquellas declaraciones americanas estaban como ‘Bill of Rights’, en la línea de la tradición inglesa”. (SCHMITT, [197-?], p. 182) Dentre os direitos nelas presentes encontram-se as garantias à liberdade, à propriedade privada, à resistência e às convicções religiosas (SCHMITT, [197-?], p. 182).

não como resultado deste, pois a democracia não pode ser definida pela própria democracia (2003, p. 159).

Encetava-se, então, um período histórico marcado pelo *constitucionalismo liberal* – e não pela democracia. De acordo com Carl Schmitt, “la Moderna Constitución del Estado burgués de Derecho es, por lo pronto, según su devenir histórico y su esquema fundamental, todavía hoy dominante, una Constitución liberal, y liberal en el sentido de la *libertad burguesa*” (SCHMITT, [197-?], p. 146).

Nesse sentido, “la Moderna Constitución del Estado burgués de Derecho se corresponde en sus principios con el ideal de Constitución del individualismo burgués, y tanto que se suelen equiparar estos principios a Constitución y atribuir el mismo significado a las expresiones ‘Estado Constitucional’ y ‘Estado burgués de Derecho’” (SCHMITT, [197-?], p. 145).

Deveras, “desde el siglo XVIII, sólo se han designado como Constitución aquellas que correspondían a las demandas de libertad burguesa y contenían ciertas garantías de dicha libertad” (SCHMITT, [197-?], p. 43). De tal modo, “se hablaba, pues, de ‘Constitución’ sólo cuando se cumplían las exigencias de libertad burguesa y estaba asegurado un adecuado influjo político a la burguesía” (SCHMITT, [197-?], p. 41).

Assim, “sólo se considerarían Constituciones liberales, dignas del nombre de ‘Constitución’, aquellas que contuvieran algunas garantías [...] de la libertad burguesa” (SCHMITT, [197-?], p. 43).

Ainda hoje, “para el lenguaje del liberalismo burgués, sólo hay una Constitución cuando están garantizadas propiedad privada y libertad personal; cualquier otra cosa no es ‘Constitución’, sino despotismo, dictadura, tiranía, esclavitud o como se quiera llamar” (SCHMITT, [197-?], p.42).

Democracia, Liberalismo e Constituição passam, então, a se confundir.

Sagrando-se vitorioso em sua escaramuça⁴ contra o Absolutismo, o Liberalismo diz-se *democrático*. Tem início, aí, a tentativa de equivaler Democracia e Liberalismo.

Matteucci, Bobbio e Pasquino sintetizam a questão ao afirmarem que “[...] segundo a concepção liberal do Estado não pode existir Democracia senão onde forem reconhecidos alguns direitos fundamentais de liberdade que tornam possível uma participação política guiada por uma determinação da vontade autônoma de cada indivíduo” (1993, p. 324). Na realidade, os teóricos liberais vão além: igualam Liberalismo, Democracia e Constituição.

Sob uma roupagem *democrática*, estribam-se os liberais na idéia de um homem apolítico que, universal, possui alguns direitos que, aduzem, são *fundamentais*. Invioláveis, tais direitos haverão de estar presentes em Constituições de Estados *Democráticos* de Direito. Aliás, só serão democráticos aqueles Estados que os recepcionarem.

3) O Estado de Exceção: conceitos e características

A expressão *Estado de Exceção* é dada a um sem-número de significados⁵. Há, contudo, certa tendência a caracterizá-lo como o conjunto de medidas extremas adotadas por um Estado – ou, antes, pelo *soberano* – em situações excepcionais. Dentre tais providências soberanas, encontra-se, via de

⁴ O fato é que, mesmo tendo se utilizado do aparato conceitual democrático para atingir seus objetivos, já à época da própria Revolução Francesa, “No continente europeu, os liberais práticos se assustavam com a democracia política, preferindo uma monarquia constitucional com sufrágio adequado ou, em caso de emergência, qualquer absolutismo ultrapassado que garantisse seus interesses. Depois de 1793-4, só uma burguesia extremamente descontente, ou então extremamente autoconfiante, como a da Grã-Bretanha, estava preparada, com James Mill, para confiar em sua própria capacidade de conservar o apoio dos trabalhadores pobres permanentemente, mesmo em uma república democrática. Os descontentamentos sociais, os movimentos revolucionários e as ideologias socialistas do período pós-napoleônico intensificaram este dilema, e a revolução de 1830 tornou-o mais agudo. O liberalismo e a democracia pareciam mais adversários que aliados; o tríplice slogan da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – expressava melhor uma contradição que uma combinação” (HOBSBAWM, 2002, p. 333-334).

⁵ Segundo Giorgio Agamben, “[...] a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito” (2004, p. 11).

regra, a suspensão total ou parcial do ordenamento jurídico e a extensão de poderes militares na órbita civil (AGAMBEN, 2004, p. 17).

Para Giorgio Agamben, “estado de exceção [...] é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremo” (2004, p. 12). Trata-se, a princípio, de “medida provisória e excepcional” (2004, p. 13) destinada a conter anormalidades institucionais.

Costuma-se apontar a existência de duas espécies de *Estado de Exceção*: aquele que se origina de causas *realmente* extremas – que exsurtem, por exemplo, da guerra ou graves crises institucionais – e aquele que decorre, pura e simplesmente, de uma decisão que o toma, *em determinada conjuntura política de relativa paz*, por *conveniente*. Trata-se, respectivamente do *Estado de Exceção Real* e do *Estado de Exceção Fictício ou Político*⁶.

O Estado de Exceção Real não é senão, pois, aquele que faz frente a situações *visivelmente* anormais – mormente àquelas relacionadas à guerra⁷.

O Estado de Exceção Fictício ou Político, por seu turno, não se vincula a eventos precisos ou pontuais. Sua história, conforme Agamben, “remonta à doutrina francesa, em referência ao decreto napoleônico de 24 de dezembro de 1811, o qual previa a possibilidade de um estado de sítio que podia ser declarado pelo imperador, independentemente da situação efetiva de uma cidade sitiada ou diretamente ameaçada pelas forças inimigas” (2004, p. 15)⁸.

De qualquer forma, “no estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação” (SCHMITT, 2006, p. 13). Ainda segundo Schmitt, “[...] no caso excepcional, a norma é aniquilada” (2006, p. 13). Suspende-se a aplicação do Direito com o propósito de, paradoxalmente, salvaguardar a própria ordem jurídica.

⁶ De acordo com Agamben, “a distinção entre um ‘estado de exceção real’ (*état de siège effectif*) e um ‘estado de exceção fictício’ (*état de siège fictif*) remonta [...] à doutrina de direito público francesa” (2004, p. 13).

⁷ Tome-se um exemplo de tal modalidade de Estado de Exceção: em seu artigo 137, inciso II, ao tratar do Estado de Sítio, Constituição da República Federativa do Brasil autoriza o Presidente a declará-lo por ocasião de guerra ou de resposta a agressão armada estrangeira.

⁸ A Constituição do Brasil contempla-o no inciso I de seu artigo 137, que o autoriza diante de “comoção grave de repercussão nacional ou ocorrência de fatos que comprovem a ineficácia de medida tomada durante o estado de defesa”.

Tal sobrestamento do Direito dá-se por meio de uma decisão tomada pelo *soberano* – “aquele que decide sobre o Estado de Exceção” (SCHMITT, 2006, p. 07). Em outros termos, o detentor da soberania é aquele que “decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo” (SCHMITT, 2006, p.8).

Segundo Schmitt, “o soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*”⁹ (2006, p. 8). É ele que detém o poder de “revogar a lei vigente – seja de forma geral ou no caso isolado” (SCHMITT, 2006, p. 10). É nele que se concentra a soberania – “o poder supremo não derivado e, juridicamente, independente” (SCHMITT, 2006, p. 18).

Eis, aí, o que Agamben reputa ser o *paradoxo da soberania*: “o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’” (2002, p. 23).

Ainda de acordo com o teórico italiano, “o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (2004, p. 12).

4) A compatibilidade do Estado de Direito e da Exceção

Walter Benjamin já o anunciara: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (*Apud* AGAMBEN, 2004, p. 18).

O Estado de Exceção, que, a princípio, seria efêmero ou circunstancial, tornou-se, nos dizeres de Agamben, o *paradigma de governo dominante na política contemporânea*, “[...] apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (2004, p. 13).

⁹ Daí a afirmação de Agamben de que “o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (2002, p. 38).

Ainda segundo Agamben, “[...] a criação voluntária de um estado de emergência permanente (**ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico**) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, **inclusive dos chamados democráticos**” (2004, p. 13, grifou-se).

A Exceção Política ou Fictícia – essa que não necessita de “verdadeiros” motivos para se erguer – tem tudo açambarcado. As Constituições têm sido afrontadas a olhos vistos, mas os poderes *constitucionalmente* constituídos agem como se tudo corresse muito bem.

É que

Segundo Agamben, o estado de exceção como princípio político não se apresenta explicitamente como medida extrajurídica e arbitrária de supressão dos direitos e da ordem jurídica, pois, como não é declarado, a exemplo do estado de sítio militar, aparece, ao contrário, como lei inserida e integrada no corpo do direito vigente. O estado de exceção pede emprestadas as vestes do Direito para transitar sem ser incomodado, desde as salas de espera dos aeroportos até as vizinhanças e bairros mais pobres onde se abrigam minorias étnicas e estrangeiros (LUIZ, 2007, p. 43).

O Executivo tem avançado sobre o Legislativo – Decretos e Medidas Provisórias fazem as vezes de Leis¹⁰; em uma miríade de oportunidades, o Judiciário tem considerado constitucionais os azares do Executivo e do Legislativo à Constituição¹¹; o Legislativo tem agido, o mais das vezes, como ratificador dos mandos e desmandos do Executivo.¹³¹⁴

¹⁰ “A análise de Tingsten concentra-se num problema técnico essencial que marca profundamente a evolução dos regimes parlamentares modernos: a extensão dos poderes do executivo no âmbito legislativo por meio da promulgação de decretos e disposições, como consequência da delegação contida em leis ditas de ‘plenos poderes’. Entendemos por leis de plenos poderes aquelas por meio das quais se atribui ao executivo um poder de regulamentação excepcionalmente amplo, em particular o poder de modificar e de anular, por decretos, as leis em vigor (Tingsten, 1934, p. 13). Dado que leis dessa natureza - que deveriam ser promulgadas para fazer face a circunstâncias excepcionais de necessidade e de emergência - contradizem a hierarquia entre lei e regulamento, que é a base das constituições democráticas, e delegam ao governo um poder legislativo que deveria ser competência exclusiva do Parlamento” (AGAMBEN, 2004, p. 18-19).

¹¹ Interessante colacionar, aqui, a explanação de Laymert Garcia dos Santos a respeito das conclusões de Jean-Claude Paye sobre a questão: “Em seu entender, estamos assistindo, em escala planetária, a uma instrumentalização do aparelho judiciário pelo poder executivo, que instaura

Conforme Agamben,

Isso significa que o princípio democrático da divisão dos poderes hoje está caduco e que o poder executivo absorveu de fato, ao menos em parte, o poder legislativo. O Parlamento não é mais o órgão soberano a quem compete o poder exclusivo de obrigar os cidadãos pela lei: ele se limita a ratificar os decretos emanados do poder executivo. Em sentido técnico, a República não é mais parlamentar e, sim, governamental. E é significativo que semelhante transformação da ordem constitucional, que hoje ocorre em graus diversos em todas as democracias ocidentais, apesar de bem conhecida pelos juristas e pelos políticos, permaneça totalmente despercebida por parte dos cidadãos (2004, p. 33).

O poder Executivo avança sobre os demais poderes em nome da *governabilidade*: em tempos globalizados, é preciso agir rápido. Leis demandam muito tempo para serem editadas. O Judiciário certamente o compreende. O Estado passa, assim, a atuar como uma grande empresa¹⁵. O mais das vezes, o Executivo *administra* o Estado de olho na volatilidade e nos interesses do Mercado – esse ente fantasmagórico que tanto influencia a

uma nova ordem jurídica, uma espécie de ‘ditadura constituinte’, capaz de assegurar as condições políticas e militares de uma gestão global da força de trabalho” (2007, p. 317).

¹² Não faz muito, o Presidente da República editou, à socapa, Medida Provisória que concedia foro privilegiado para o Presidente do Banco Central. A Constituição da República determina, no *caput* do seu artigo 62, que a adoção de Medidas Provisórias está condicionada à relevância e à urgência da questão regulada. Ademais, o mesmo dispositivo constitucional, em seu § 1º, inciso I, alínea b, veda a sua edição sobre matéria relativa a processo penal. Ora, qualquer estudioso do Direito sabe que a concessão de foro privilegiado não revela urgência e a matéria regulada tem íntima relação com processo penal. Apesar disso, por ocasião do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 3.290, o Supremo Tribunal Federal declarou constitucional tal Medida Provisória.

¹³ Afirma Agamben que “[...] a progressiva erosão dos poderes legislativos do Parlamento, que hoje se limita, com frequência, a ratificar disposições promulgadas pelo executivo sob a forma de decretos com força-de-lei, tornou-se [...] uma prática comum” (2004, p. 19).

¹⁴ Eis, aí, uma das principais marcas da Exceção: “a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário” (2004, p. 19).

¹⁵ Carl Schmitt é por demais claro: “[...] o tipo de pensamento econômico e técnico que hoje domina é incapaz de perceber uma idéia política. O Estado moderno parece ter realmente se tornado o que Max Weber vê nele: uma grande empresa” (2006, p. 73).

máquina pública¹⁶. Juros, políticas cambial e salarial, gastos públicos: nada é decidido sem a anuência do Mercado¹⁷.

O Mercado é o atual soberano. Ele é quem, nos termos de Carl Schmitt, vem decidindo sobre o Estado de Exceção. Como o assevera Laymert Garcia dos Santos,

Não há volta. A economia domina inteiramente a política – e essa parece ser a contra-revolução do nosso tempo. Substituindo os sujeitos políticos, inclusive o soberano, quem decide indefinidamente é o ‘Mercado’, legitimado por sua ‘racionalidade’, em nome de acionistas invisíveis e ilocalizáveis (2007, p. 311).

O Mercado, o soberano destes dias, vale-se da estrutura do Estado de Direito Moderno – que, apesar dos protestos dos acólitos do liberalismo, não é democrático, mas liberal – para conferir tintas de legitimidade à Exceção que açambarca o universo político-jurídico hodierno. Seu porta-voz é, geralmente, o poder Executivo, que, com o auxílio do Legislativo e do Judiciário, tudo administra em seu favor. Fá-lo em nome da *governabilidade* impraticável sem o beneplácito do Mercado. Não bastasse isso, a estrutura do Estado de Direito Moderno parece ter-lhe sido moldada sob medida: os direitos à liberdade (de contratar...) e à propriedade privada tem-no como maior beneficiário.

Determinava, há pouco, em seu artigo 192, *caput*, a Constituição brasileira: “As taxas de juros reais, nelas incluídas comissões e quaisquer outras

¹⁶ “Os grandes capitalistas dispõem de dinheiro, de tecnologia, de recursos e, como se não bastasse, são estes os encarregados de ‘certificar’ a credibilidade de um governo [...]” (BORON, 2001, p. 206). Ainda de acordo com Boron, “[...] o mercado, cujos poucos e seletos participantes fazem sua voz ser ouvida todos os dias – na bolsa de valores, na cotação do dólar, nos corredores e nos ‘anéis burocráticos’ do poder – e cujas decisões e preferências são supervalorizadas pelos governos, pois estes sabem que dificilmente poderiam resistir mais do que uns poucos dias à extorsão ou ao suborno dos capitalistas” (2001, p. 195).

¹⁷ Dissertando a respeito do governo do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, afirma Francisco de Oliveira: “soberano é quem decide a exceção, funcionalizando as instituições para o privilégio do grande capital” (2007, p. 268, nota 16).

remunerações direta ou indiretamente referidas à concessão de crédito, não poderão ser superiores a doze por cento ao ano”. O Supremo Tribunal Federal tratou de, a lançar mão de malabarismos hermenêuticos esdrúxulos, declarar a norma ineficaz até a edição de lei complementar que a regulamentasse. Ato contínuo, o Parlamento, por meio de Projeto de Emenda Constitucional, tratou de revogar tal disposição.

Ora, parece claro que, nesse caso, o Supremo Tribunal Federal, *dentro das regras do jogo*, foi *de encontro* à vontade do Constituinte e *ao encontro* dos interesses do Mercado. Diz-se *dentro das regras do jogo* porquanto sua decisão deu-se como manda o figurino: em sede de Ação Direta de Inconstitucionalidade, com todas as formalidades respeitadas. A seguir, o Legislativo, antevendo problemas maiores, circunstancialmente revoga a norma. Os juros podem, então, galgar a estratosfera.

Nos dizeres de Gilberto Bercovici, hoje,

[...] há o convívio do decisionismo de emergência para salvar os mercados com o funcionamento dos poderes constitucionais, bem como a subordinação do Estado ao mercado, com a adaptação do direito interno às necessidades do capital financeiro, exigindo cada vez mais flexibilidade para reduzir as possibilidades de interferência da soberania popular. A razão de mercado passa a ser a nova razão de Estado (2007, p. 64).

A Exceção levada a cabo pelo Mercado se vale da estrutura do Estado de Direito para se legitimar. Ela está *dentro* dele. É um seu conviva assíduo – dir-se-ia *permanente*. Conforme Olgária Matos, “tudo ocorre como se a Constituição tivesse sido concebida tendo em mente o estado de exceção, e a energia republicana não passasse de um estado de exceção represado” (2003, p. 51).

Assim,

[...] a partir do momento em que ‘o estado de exceção [...] tornou-se a regra’ (Benjamin, 1942, p. 697), ele não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica (AGAMBEN, 2004, p. 18).

Daí se poder dizer que “[...] a exceção está no direito, ainda que não se encontre nos textos normativos de direito positivo” (GRAU, 2006, p. X).

5) À guisa de conclusão

O soberano *real* é, nos dias de hoje, o Mercado – que determina ao Executivo, ao Judiciário e ao Legislativo o que fazer, *dentro da ordem, para fugir à ordem*.

Enquanto isso, o soberano *formal* – que não é senão, *constitucionalmente*, o povo – permanece de mãos atadas: nada pode reclamar, vez que o direito à liberdade (de contratar...) e à propriedade privada – que, pétreos, em hipótese alguma podem ser revogados – concede ao Mercado um leque magnífico de opções para seu eterno fortalecimento. Nas palavras de Gilberto Bercovici, “[...] a utilização atual dos poderes de emergência caracteriza-se por limitar os direitos da população em geral para garantir a propriedade privada e a acumulação capitalista” (2007, p. 64).

De um tal modo, “as empresas transnacionais e as gigantescas firmas que dominam os mercados se convertem em protagonistas privilegiados em nossas fracas democracias” (BORON, 2001, p. 204)”.
Assim, ainda de acordo com Atílio Boron,

[...] as grandes empresas que ‘votam todos os dias no mercado’ adquiriram uma importância decisiva [...] na arena onde são tomadas as decisões fundamentais da vida econômica e social: o Executivo – principalmente os ministros da Economia e Fazenda e os autônomos bancos centrais – e as ‘alturas’ do Estado (2001, p. 203).

As normas fundamentais do moderno Estado de Direito não poderiam melhor servir aos interesses do Mercado. Os direitos à propriedade privada e à liberdade (de contratar...) são, invariavelmente, pétreos – não podem, em hipótese alguma, ser derrubados. A democracia mesma é limitada (!) por um punhado de direitos fundamentais.

Nessa “democracia”, como o afirmou George Soros em entrevista ao jornal italiano *La Repubblica*, “os mercados votam todos os dias”. Na mesma matéria, arrematou o especulador: “Não há dúvidas de que os mercados forcem os governos a adotarem medidas impopulares, que, entretanto, são indispensáveis. Decididamente, o verdadeiro sentido do estado está hoje nos mercados” (*Apud* BORON, 2001, p. 193).

Que Estado é este? O de Exceção – que “está se espalhando por toda a parte, tendendo a coincidir com o ordenamento normal, no qual, novamente, torna tudo possível” (2007, p. 67).

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: homo sacer, II**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BERCOVICI, Gilberto. O Estado de Exceção Econômico e a Periferia do Capitalismo. **E-Premissas – Revista de Estudos Estratégicos**, Campinas, SP, n. 2, p. 61-69, jan./jun. 2007.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

BORON, Atilio. **A Coruja de Minerva: mercado contra democracia no capitalismo contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 2011.

GRAU, Eros Roberto. Apresentação à Teologia Política. *In: Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. IX – XIV.

HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções – 1789-1848**. 16. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LUIZ, José Victor Regadas. Estado de Exceção como Regra: o impasse contemporâneo à resistência política no pensamento de Giorgio Agamben. **Achegas.net – Revista de Ciência Política**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 42-54, jan./fev. 2007. Disponível em: <www.achegas.net/numero/33/jose_luiz_33.pdf>. Acesso em: 07 out. 2011.

MATOS, Olgária. Modernidade: República em Estado de Exceção. **Revista USP**, São Paulo, n. 59, p. 46-53, set./nov. 2003.

MATTEUCCI, Nicola; BOBBIO, Norberto; Pasquino, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

OLIVEIRA, Francisco de. O Momento Lenin. *In: OLIVEIRA, Francisco de; RIZEK, Cibele Saliba (Org.). A Era da Indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 257-287.

SANTOS, Laymert Garcia dos. Brasil Contemporâneo: Estado de Exceção? In: OLIVEIRA, Francisco de; RIZEK, Cibele Saliba (Org.). **A Era da Indeterminação**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 289-352.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Reimpresión. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, [197-?].

_____. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Problematizações acerca da teoria gramsciana do Estado

*Mozart Silvano Pereira**

Resumo: O presente artigo tem por objetivo expor e tematizar a teoria do Estado criada pelo pensador político italiano Antonio Gramsci e fazer um breve balanço crítico dela. Para tanto, na primeira parte são expostos os fundamentos da teoria política gramsciana bem como seus principais conceitos, como hegemonia e sociedade civil. Em um segundo momento, são indicados alguns pontos polêmicos da obra de Gramsci, os quais são problematizados e debatidos para que se verifique a validade de sua teoria em relação aos desafios postos à compreensão jurídico-política do capitalismo contemporâneo.

Palavras-chave: Gramsci; Estado; Hegemonia; Sociedade civil.

Abstract: This article aims to expose and thematize the state theory created by the Italian political philosopher Antonio Gramsci and make a brief critical review of it. To this end, the first part outlines the foundations of Gramsci's political theory and its key concepts such as hegemony and civil society. In a second stage, controversial points of Gramsci's work are problematised and debated in order to check the validity of his theory in relation to the challenges set to the legal-political understanding of contemporary capitalism.

Keywords: Gramsci; State; Hegemony; Civil society.

* Mestrando em Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR.

1) Introdução

Foi Norberto Bobbio, em meados dos anos 70, quem deu o pontapé inicial para um clássico debate dentro do campo da ciência política cuja questão central era “existe uma teoria política marxista?”. Esta provocação jogada pelo filósofo italiano foi um dos mais perspicazes e importantes desafios colocados à teoria marxista do político tendo ressonâncias intelectuais até os dias de hoje. A resposta de Bobbio à sua própria pergunta era negativa, e em certo sentido não deixava de conter alguma verdade. Afinal, parece que não há em Marx e Engels uma teoria política que esteja à altura de sua teoria acerca da economia capitalista.

Contudo, seria uma leitura demasiado simplista afirmar que, por uma suposta subordinação direta à estrutura econômica, a política ocuparia um papel meramente secundário na teoria marxiana, constituindo algo sobre o qual o marxismo teria pouco a dizer. Na verdade, a importância da política é atestada pelo próprio Marx: todo o espectro da sua obra é atravessado permanentemente por reflexões políticas – desde seus primeiros escritos, como *Sobre a questão judaica*, até seus registros mais maduros, como *A guerra civil na França* e a *Crítica do programa de Gotha*.

Um dos fatores que talvez tenha confundido a crítica bobbiana, como destaca Atilio Boron¹, deve-se ao fato de que a teoria política marxista baseia-se em uma concepção *negativa* da política, ou seja, que ela está relacionada muito mais a uma *crítica* da política e dos fundamentos que a sustentam do que uma explicação interna das instituições da vida pública. Ora, negatividade não é sinônimo de inexistência; Marx fez incontáveis considerações acerca do funcionamento do Estado e, se é possível dizer que ele não nos deixou reflexões sistematizadas acerca do funcionamento político da sociedade burguesa, por outro lado não parece plausível afirmar que suas reflexões não tenham peso suficiente para configurar uma teoria política².

¹ BORON, Atilio. *Filosofia política marxista*. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003, p. 94 e ss.

² Boron diria ainda que seria mais apropriado se referir a uma “teoria marxista da política” do que a uma “teoria política marxista”, já que a primeira “integra em seu seio uma diversidade de fatores explicativos que transcendem as fronteiras da política” e combina elementos de diversas esferas do ser social. *Idem*, p. 99.

De qualquer modo, havia outro fator que se encontrava dando suporte à indagação de Bobbio: eram poucos os marxistas representativos que, na primeira metade do século XX, se dedicaram ao estudo da política e do Estado. Afora os escritos clássicos de Marx e Lenin, muito pouco se falava sobre estes temas. Os maiores seguidores de Marx que viveram entre os anos 20 e os 60 e que se situavam fora do stalinismo – ou seja, aqueles que se enquadram naquilo que o historiador inglês Perry Anderson denominou de *marxismo ocidental* – tiveram como uma de suas principais características o fato de abandonarem a economia e a política como objeto primário de suas reflexões para se recolher para a pesquisa de temas predominantemente superestruturais, como a literatura, a estética e a epistemologia. Entre os marxistas ocidentais podemos localizar, a título de exemplo, Theodor Adorno, Georg Lukács, Galvano Della Volpe, entre outros³.

É de se notar, no entanto, e isto é salientado também por Anderson, que o único intelectual que efetivamente se mostrou como uma exceção em relação às diretrizes temáticas do marxismo ocidental e que se dedicou, de modo literalmente solitário, ao estudo do poder político foi Antonio Gramsci⁴. O marxista sardo, isolado em seu encarceramento, foi capaz de criar uma teoria bastante original que refrescou e aperfeiçoou aquilo que já se tinha falado acerca da política dentro do campo marxista, desviando-se tanto das concepções positivistas quanto das stalinistas.

Gramsci acabou se tornando provavelmente o autor da mais influente e debatida teoria do Estado no século XX. Sua reelaboração do acervo teórico marxista, realizada na busca de respostas para os desafios políticos concretos de sua época, deu frutos de contribuição inestimável para a análise da morfologia do poder no capitalismo contemporâneo, ainda que não tenha deixado de conter certos problemas. Então, se a provocação de Bobbio já mostrava inconsistência se tomada apenas em relação a Marx, se considerada em relação a Gramsci ela praticamente perde sua força, já que este definitivamente deu grandes passos na estruturação de uma teoria marxista da política.

³ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 46.

⁴ *Idem*, p. 97-98.

2) Estado, sociedade civil e hegemonia

O modo como o legado intelectual de Gramsci foi apropriado ao longo do século XX é, no mínimo, tumultuado. As leituras de sua obra incluíram não só aquelas interpretações oriundas da esquerda socialista ou da socialdemocracia, mas até mesmo do campo liberal, o que mostra que Gramsci foi usado sem restrições por muitas das correntes intelectuais contemporâneas – claro que não sem a perda de sua herança crítica em várias de suas apropriações.

Essa flexibilização ideológica feita sobre a obra gramsciana foi obviamente facilitada pela condição em que seus escritos foram produzidos. Como é sabido, os *Cadernos do cárcere*, que compreendem e registram quase a totalidade de seu pensamento, foram escritos em condição completamente precária, na prisão, com acesso limitado do autor a outras obras e com a presença constante da censura fascista, que verificava todo o conjunto dos escritos de Gramsci impondo severas limitações à sua liberdade de escrever. Por essa razão, ele foi obrigado a utilizar de uma escrita truncada, incompleta, por vezes codificada, que fosse apta a fazer com que suas anotações não chamassem a atenção dos censores e, portanto, não fossem destruídas. Desse modo, a fragmentariedade e a eventual falta de clareza presente nos *Cadernos* foram precisamente um ponto de partida para que Gramsci fosse utilizado das maneiras mais deliberadas nas batalhas de ideias das últimas décadas.

É necessário reconhecer, ainda assim, que há uma interpretação privilegiada de Gramsci que tem estabelecido uma hegemonia sobre as demais; trata-se justamente daquela visão segundo a qual “o marxista sardo se afirmaria como um teórico das superestruturas, um profeta da sociedade civil ‘organizada’ e um defensor da ‘conquista de espaços’ na democracia”⁵. Esta leitura foi popularizada por Bobbio nos seus escritos sobre a teoria gramsciana, e se baseia em um diagnóstico de que há uma ruptura na relação de Gramsci com Marx, no sentido em que Gramsci teria abandonado a noção, fundamental em Marx, da preeminência ontológica da economia na constituição do ser social. Trata-se de uma compreensão discutível, mas para avaliá-la é necessário nos adentrarmos nas concepções políticas de Gramsci.

⁵ BIANCHI, Alvaro. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 173.

Há quem defenda que a principal novidade trazida por Gramsci à teoria política foi seu conceito de hegemonia; há aqueles que argumentam que o essencial de sua herança teórica está concentrado na noção de Estado ampliado; e há também aqueles que pensam que o diferencial de Gramsci se deve ao modo inovador com o qual trata a categoria de sociedade civil. De uma maneira ou de outra, o que importa aqui salientar é que todos esses elementos compõem uma unidade dentro do construto gramsciano, de um modo tal que eles estão em íntima conexão e não podem ser pensados isoladamente.

A crítica do Estado, em Marx, era feita pela denúncia de como todo o aparelho estatal, ao invés de ser, como imaginava Hegel, uma entidade universal, um representante do interesse geral que se localizaria para além dos particularismos dos indivíduos isolados na sociedade civil⁶, é, na verdade, completamente fundado sobre a lógica da sociedade civil (leia-se, da sociedade burguesa), de modo que, embora apareça como um ente que representa todos os indivíduos como cidadãos, ele tem na sua essência um fundamento necessariamente classista. O Estado, para Marx, não é um regulador do caos da sociedade civil, mas, ao contrário, um fruto dela, já que sua existência como assegurador de uma igualdade abstrata, formal, se deve à não existência de uma igualdade real, o que é causado pela divisão da sociedade em classes. Assim, impossibilitado de congregar em uma unidade os diversos interesses em jogo na sociedade – justamente porque não pode haver algo como “bem comum” em uma ordem social na qual os homens se antagonizam –, o Estado se mostra, aos olhos da crítica, como um falso universalizador, uma vez que é levado a transformar interesses particulares de uma classe (mais especificamente, da classe dominante) em “interesse geral da sociedade”.

Pois bem, Gramsci não rompe com esta compreensão marxiana da natureza do Estado. Contudo, faz uma leitura histórica que coloca em perspectiva os tipos de Estado que Marx – e não só Marx: Lenin também – se confrontaram, tentando perceber a mudanças ocorridas no início do século XX e as implicações delas na estratégia política da classe trabalhadora.

Segundo Carlos Nelson Coutinho, as novas determinações que Gramsci traz à teoria marxista do Estado se baseiam no fenômeno da socialização da

⁶ Sociedade civil entendida aqui no sentido de reino do individual, do *locus* onde se desenrola a “guerra de todos contra todos”.

política – ou seja, da maior participação popular na política, sinalizada pela expansão de sindicatos, criação de partidos de massa, extensão do sufrágio universal etc –, que acabou conferindo ao Estado um funcionamento mais complexo, que ultrapassava sua configuração de mero aparelho repressivo⁷. A questão para Gramsci era, portanto, entender como é sustentado o poder nas sociedades capitalistas contemporâneas, verificando, por um lado, que o Estado continua como portador da violência legítima, da coerção, mas que, por outro lado, a legitimação do *status quo* também passou a ser realizada por outros meios – meios estes, por assim dizer, extra-coercitivos, que remetem ao consentimento das massas.

Gramsci verificou que, naquilo que chamou de sociedades *ocidentais*, a dominação de classe e sua manutenção não são desempenhadas apenas por meio da repressão e da força, mas que a principal razão pela qual os subalternos aceitam um determinado tipo de sociedade é porque eles *consentem* com essa forma social. Colocando de outro modo: o marxista italiano verificou que não é suficiente entender o Estado como mero detentor de aparatos repressivos que funcionam a serviço da ordem, pois há uma série de práticas destinadas a auferir legitimidade à dominação social cujo alicerce é o *consenso*, a aceitação passiva desta dominação, e estas práticas devem ser inseridas no interior da compreensão do Estado.

Nesse sentido, o poder teria um caráter duplo:

A supremacia de um grupo social se manifesta de duas formas, como ‘dominação’ e como ‘direção intelectual e moral’. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a ‘liquidar’ ou a submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados.⁸

Coerção e consenso são, então, dois elementos que estão concentrados na unidade do Estado, configurando duas faces de uma mesma moeda. Esta “dupla perspectiva” aparece, nos comentários de Gramsci sobre Maquiavel, sob a

⁷ COUTINHO, Carlos Nelson. “O conceito de sociedade civil em Gramsci e a luta ideológica no Brasil de hoje”. In: _____. *Intervenções: o marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 33.

⁸ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v.5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 62.

metáfora do centauro, uma figura que exprime a concepção simultaneamente unitária e dual do poder político:

Outro ponto a ser fixado e desenvolvido é o da ‘dupla perspectiva’ na ação política e na vida estatal. Vários são os graus nos quais pode se apresentar a dupla perspectiva, dos mais elementares aos mais complexos, mas que podem ser reduzidos teoricamente a dois graus fundamentais, correspondentes à natureza dúplice do Centauro maquiavélico, ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e daquele universal (da “Igreja e do “Estado”), da agitação e da propaganda, da tática e da estratégia, etc.⁹

A captação desta dialética de unidade-distinção da dupla perspectiva das relações de poder é um pilar absolutamente central na teoria de Gramsci. É precisamente ela que irá nortear o raciocínio gramsciano, no sentido de que, se a faceta coercitiva do Estado já havia sido pensada pela teoria política clássica, o principal desafio teórico posto ao marxismo para compreender a dominação burguesa era agora entender o aspecto “consensual” do poder. E foi nessa questão que se assentou a contribuição decisiva do marxista sardo ao pensamento político.

A característica dúplice da existência do poder leva Gramsci a formar a sua famosa ideia de “Estado integral”, ou, como Christine Buci-Glucksmann iria apelidar posteriormente, “Estado ampliado”¹⁰. A ampliação do conceito de Estado, nesse contexto, significa para Gramsci a tentativa de apreender o Estado em uma elaboração que não reduzisse a complexidade da natureza dupla do poder, trazendo, para tanto, novos elementos à análise política. É da seguinte maneira que ele se relata, em uma carta de 1931, a essa sua trajetória de estudo:

Eu amplio muito a noção de intelectual e não me limito à noção corrente, que se refere aos grandes intelectuais. Este estudo também leva a certas determinações do conceito de Estado, que, habitualmente, é entendido como sociedade política

⁹ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v.3. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 33.

¹⁰ BUCI-GLUCKSMANN, *Gramsci e o Estado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 97 e ss.

(ou ditadura, ou aparelho coercivo, para moldar a massa popular segundo o tipo de produção e a economia de um dado momento), e não como equilíbrio da sociedade política com a sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre toda a sociedade nacional, exercida através das organizações ditas privadas, como a igreja, os sindicatos as escolas, etc.)¹¹

Percebe-se nesta citação que o próprio autor frisa que se trata de uma aproximação distinta dos vieses pelos quais se costumeiramente enxerga o Estado. Essa característica de sua abordagem fica evidente também quando Gramsci comenta que sua perspectiva ampliada vê o Estado como “todo o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente não só justifica e mantém seu domínio, mas consegue obter o consenso ativo dos governados”¹².

O Estado integral, como já evidenciado no trecho acima citado, é uma totalidade que envolve dois momentos centrais: a *sociedade política* e a *sociedade civil*. Nesta distinção, o termo “sociedade política” (que é chamado também de “Estado em sentido estrito” ou “Estado-coerção”) corresponde à compreensão formal de Estado, qual seja, a de um aparato burocrático e executivo que reúne o monopólio legal da violência, da execução das leis e da coerção policial-militar. “Sociedade política” está ligada diretamente a uma noção tradicional de Estado e governo bem como à função de exercício da repressão.

Já o termo “sociedade civil” tem um tratamento mais complexo em Gramsci, e o principal motivo disso é o fato de que o pensador italiano reelabora o conceito e usa-o em um sentido bastante diverso daquele geralmente usado na teoria social. Em Gramsci, “sociedade civil” remete ao espaço social no qual é produzida a hegemonia e o consenso, ou seja, é o lugar onde o jogo do poder não se baseia na coerção, mas na difusão de uma “direção intelectual e moral”.

A sociedade civil é composta pelo conjunto dos “aparelhos privados de hegemonia”, que são todas as organizações comumente classificadas como

¹¹ GRAMSCI, Antonio. *Cartas do cárcere*, v.2: 1931-1937. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.84.

¹² GRAMSCI, A. *op. cit.*, v.3, p. 331.

privadas¹³, cujo papel na política é a elaboração e difusão de certas ideologias e concepções de mundo. Dentre os aparelhos privados de hegemonia estão a igreja, a escola, os partidos políticos, associações, a imprensa, etc. – em suma: uma rede de instituições culturais extra-estatais (no sentido estrito de Estado) responsáveis por espalhar um senso comum e angariar o consentimento das classes exploradas com as relações de poder existentes.

Aqui é clara a visualização de que há uma grande diferença entre as acepções do termo “sociedade civil” em Gramsci e em Marx. Lembremos que no pensamento marxiano, no qual o conceito aparece desde as obras de juventude, “sociedade civil” está em boa medida vinculada à estrutura econômica. Em alemão, ela é sinalizada pela expressão *bürgerliche Gesellschaft*, que significa também “sociedade burguesa”, e é conhecida a passagem em que Marx indica que a anatomia da sociedade civil deve ser entendida pela economia política, ou seja, para Marx a sociedade civil carrega uma centralidade como fator de explicação do todo social.

Ora, na obra do marxista italiano, sociedade civil toma uma dimensão muito mais, por assim dizer, superestrutural¹⁴. Na definição gramsciana ela já não envolve a economia, mas cumpre um papel de mediação entre a economia e a sociedade política por meio de seus aparelhos de hegemonia.

Uma das confusões criadas pela mudança de papel do conceito de sociedade civil empreendida por Gramsci, foi animada por uma controversa interpretação feita por Norberto Bobbio. Ao comentar a teoria de Gramsci, Bobbio¹⁵ acerta ao evidenciar a diferença de função do termo na obra deste e de Marx. Todavia, Bobbio incorre em equívoco teórico quando conclui, a partir de

¹³ Gramsci se refere a estes aparelhos como “organismos *ditos* privados”, ou “vulgarmente designados como privados” justamente porque deseja enfatizar que, embora eles *pareçam* instituições externas ao Estado, no seu entendimento eles são elementos *internos* ao Estado ampliado.

¹⁴ “Por enquanto, podem fixar-se dois grandes ‘planos’ superestruturais: o que pode ser chamado de ‘sociedade civil’ (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como ‘privados’) e o da ‘sociedade política ou Estado’, plano que correspondem, respectivamente, à função de ‘hegemonia’ que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de ‘domínio direto’ ou de comando, que se expressa no Estado e no governo jurídico”. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v.2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 20-21.

¹⁵ Cf. BOBBIO, Norberto. *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

sua constatação, que Gramsci, ao deslocar a sociedade civil para o âmbito superestrutural, passa a entender que o fator principal de compreensão da sociedade situa-se na superestrutura, e não na economia. Dessa maneira, a interpretação de Bobbio vê um Gramsci que teria rompido com Marx, e que “teria conferido à sociedade civil (e, portanto, à superestrutura) o lugar ativo a ela atribuído por Marx”¹⁶. Vale anotar que foi da linha aberta pela leitura bobbianas do conceito gramsciano – que sugere mecanicisticamente que a dinâmica sociedade civil desvincula-se da produção material da vida social – que surgiram a maior parte dos entendimentos reformistas ou liberais de Gramsci.

Bem, as ideias de Bobbio a respeito de Gramsci já foram bastante criticadas (citem-se aqui os trabalhos de Alvaro Bianchi, Carlos Nelson Coutinho e Guido Liguori). Mas o que importa sublinhar é que o fato da sociedade civil em Gramsci não comportar as relações econômicas, como o faz em Marx, é um argumento muito frágil para indicar algum tipo de ruptura drástica entre os dois autores, principalmente naquilo que diz respeito à noção de “determinação em última instância” do econômico. Nesse sentido, Gramsci foi, inequivocamente, um seguidor de Marx; um seguidor crítico, é claro, mas figurando muito mais como alguém que desenvolveu o raciocínio de Marx do que alguém que o reformou. É esse o entendimento de Coutinho:

com o termo ‘sociedade civil’, amplamente utilizado nos Cadernos, Gramsci eleva a conceito um fato novo, uma nova determinação do Estado; e, ao fazê-lo, não elimina as determinações já apontadas por Marx, mas as inclui num complexo mais rico, no qual, ao lado dos aparelhos da ‘sociedade política’, aparecem agora também aqueles próprios da ‘sociedade civil’.¹⁷

Conforme exposto, Gramsci deixa bem claro que suas noções de sociedade civil e sociedade política são superestruturais. Ora, considerando que para ele a sociedade não se esgota nas dimensões culturais e ideológicas do ser social, isto conduz à questão sobre qual é a localização da economia em seu raciocínio. Tentando dar respostas a isso, alguns comentadores afirmam que há

¹⁶ BIANCHI, A. *op. cit.*, p. 181.

¹⁷ COUTINHO, C. N. *op. cit.*, p. 34.

em Gramsci um esquema triádico¹⁸, no qual há articulação, ao mesmo tempo orgânica e distinta, de economia/sociedade civil/sociedade política. Trata-se de uma explicação que parece dar uma resposta satisfatória sobre a organização social no pensamento de Gramsci, além de clarificar as relações com a concepção de Marx.

Esclarecidas as polêmicas em torno da sociedade civil, fica mais fácil nos dedicarmos agora ao famoso conceito de *hegemonia* forjado por Gramsci.

No começo do século XX, o termo “hegemonia” já vinha sendo utilizado nos debates teóricos que envolveram a Revolução Russa, embora em um sentido diverso daquele que Gramsci lhe atribuiu. Segundo Perry Anderson,

ao adotar o termo, Gramsci na realidade o transformou em algo como um conceito inteiramente novo no discurso marxista, destinado precisamente a teorizar as estruturas políticas do poder capitalista que não existiam na Rússia czarista¹⁹

As respostas que Gramsci procurava para o enigma do poder na sociedade capitalista eram evidentemente animadas pelas lutas sociais da classe trabalhadora e dos subalternos com suas variadas configurações nos países europeus. Era sua preocupação tentar entender quais eram os impedimentos para que os eventos revolucionários russos se repetissem no restante da Europa, onde um capitalismo mais avançado predominava. Nesse contexto, a noção de hegemonia é uma peça central, pois é ela o ponto que, aliado à ideia gramsciana de “dupla perspectiva”, permite que o pensador italiano elabore respostas inovadoras aos dilemas históricos postos à classe trabalhadora.

Dentro da dupla perspectiva, a hegemonia está ligada diretamente ao aspecto *consensual* do poder. Apesar de, como demonstrou o estudo de Anderson²⁰, ter sido empregado em uma variedade de sentidos diferentes nos *Cadernos*, a hegemonia é um termo usado em Gramsci para se referir, sobretudo, aos mecanismos não-coercitivos pelos quais a manutenção do estado

¹⁸ LIGUORI, Guido. *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007, p.19.

¹⁹ ANDERSON, P. *op. cit.*, p. 99.

²⁰ _____. “As antinomias de Gramsci”. In: _____. *Afinidades seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002.

de coisas é mantida. Assim, ela constitui o polo oposto à violência, na configuração do poder.

O exercício ‘normal’ da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos da opinião pública – jornais e associações –, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados.²¹

A hegemonia apoia-se naquela ideia já citada de “direção moral e intelectual”. As classes dominantes empreendem um amplo leque de práticas sociais destinadas a espalhar a sua visão de mundo às outras classes, fazendo parecer que seus interesses e suas ideias são parte da vontade geral do povo, angariando assim o consentimento das massas. E isso se dá de maneiras diversas: pela religião, pela educação, pela imprensa, pelos meios de comunicação; todos estes “aparelhos privados de hegemonia” se destacam como propagadores de ideologia.

Mas é certo que não é só por meio ideológicos – ou seja, pelo condicionamento das representações que as pessoas têm do mundo – que a hegemonia funciona. Ela pode operar por meios mais “materiais”, como por exemplo, a cooptação de um estrato social pela redução de impostos, ou algum tipo de benefício que estimule a cumplicidade das pessoas. Sendo assim, verifica-se que a hegemonia contém, em grande parte, a ideologia, mas não se resume nela.²²

Então para conceituar a hegemonia (ou, pelo menos, o sentido mais aceito dela entre os teóricos) podemos citar a útil síntese feita por Terry Eagleton quando a afirma como “um espectro inteiro de estratégias práticas pelas quais

²¹ GRAMSCI, A. *op. cit.*, v.3, p. 95.

²² EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Ed. Unesp: Boitempo, 1997, p. 105.

um poder dominante obtém o consentimento ao seu domínio daqueles que subjuga”²³.

Gramsci está aqui teorizando claramente sobre um aspecto determinante na compreensão sócio-política do capitalismo moderno: o fato de que o poder se torna mais e mais difundido no todo social, não se concentrando apenas no Estado ou nas fábricas, mas impregnando-se inclusive nos vários mecanismos da cultura, entendida de um modo mais amplo. Isso não implica para Gramsci que o poder deixe de ter um detentor, e nem mesmo que ele perca seu caráter de classe (o que, portanto, parece desautorizar uma leitura de Gramsci como teórico da microfísica). É precisamente a supremacia da classe burguesa que se expande para além do aparato repressivo de Estado e toma também o senso comum, tendo como suportes não só os tribunais e a polícia, mas também o rádio, as universidades e a igreja.

Decerto que a esfera da sociedade civil não é homogênea. Nesse sentido, ela também reproduz internamente os conflitos sociais, não sendo dominada completamente por nenhum grupo social. Para Gramsci, a dinâmica da sociedade civil, como explica Guido Liguori, “é história do domínio de alguns grupos sociais sobre outros, sendo a trama da hegemonia feita sempre, também, de subordinação, corrupção e exclusão do poder; é história da luta de classes”²⁴. São duas as perspectivas excluídas por essa consideração: a primeira é aquela segundo a qual as instituições da sociedade civil seriam inevitavelmente contaminadas pela ideologia burguesa, de modo que não poderia haver, dentro delas, qualquer tipo de luta contra-hegemônica (Gramsci admite que, dentro de certos limites, a ideologia dos subalternos possa obter hegemonia em determinados espaços). A segunda é aquela que imagina a sociedade civil como um *locus* idílico de livre diálogo e consenso, afastado das relações de força (Gramsci, com uma visão bastante anti-habermasiana, não entende a sociedade civil senão como uma arena do conflito entre classes, conforme já dito).

A dinâmica do poder no capitalismo contemporâneo, temperada pela existência de uma luta pela hegemonia, implica, para Gramsci, em uma revisão das estratégias revolucionárias da classe operária. Mais especificamente, ela leva à necessidade de se saber se um ataque direto ao aparelho estatal, como foi

²³ *Idem*, p. 107.

²⁴ LIGUORI, G. *op. cit.*, p. 46-47.

realizado na Rússia czarista, seria suficiente para transformar a sociedade e dar êxito ao projeto socialista. Quanto a isso, a resposta de Gramsci é negativa. No seu pensamento político, e aqui reside uma de suas principais contribuições à teoria política, é central que entre dois modelos de organização do poder – sendo o primeiro o de uma sociedade com débeis instituições civis (e, logo, com menos peso da hegemonia) como era a Rússia no começo do século XX; e o segundo o das democracias capitalistas, que contavam com uma sociedade civil mais inflada – devem corresponder dois planos diferentes de estratégia revolucionária, e a adequação destas estratégias ao modelo social, que é uma problemática que já aparece em Lenin, é um fato da qual dependeria o sucesso da luta social dos subalternos.

Inclusive, é baseado nessa percepção das especificidades dos dois moldes de estruturação do capitalismo que o marxista sardo faz sua conhecida diferenciação entre *Oriente e Ocidente*:

“No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas”²⁵

Que essa metáfora gramsciana de Oriente/Ocidente não significa uma conceitualização estritamente geográfica é algo sabido por muitos: ela se baseia não na posição espacial de uma dada sociedade, mas no balanço, dentro de certas formações sociais, entre sociedade política e sociedade civil. Assim, enquanto no Oriente, devido à sua débil sociedade civil, a estratégia política mais adequada seria a guerra de movimento, como levada a cabo por Lenin na Revolução Russa, no Oriente, embora a guerra de movimento não fosse descartável, ela deveria ser complementada pela guerra de posição, ou seja, por uma estratégia que envolvesse também a criação de uma contra-hegemonia ao poder burguês.

²⁵ GRAMSCI, A. *op. cit.*, v.3, p. 262

3) O que questionar em Gramsci?

A teoria do Estado ampliado, como tentamos demonstrar acima, foi o instrumento teórico pelo qual Gramsci tratou de enriquecer a reflexão marxista sobre o Estado e as formas mutantes de dominação de classe no capitalismo. Contudo, como é sabido, a noção de Estado integral agrupa em torno de si um largo histórico de controvérsias e disputas interpretativas, que já fizeram correr rios de tinta. Em parte isso se deve à confusão terminológica ocasionada pelos usos as vezes indiferenciados do termo “Estado” significando sociedade política e “Estado” significando Estado integral (sociedade civil mais sociedade política, nesse caso).

Ora, o que foi que animou Gramsci a considerar todo o conjunto da superestrutura social como Estado? Por que ele desconsidera (ou, pelo menos, dá importância secundária) à origem público ou privada de certas instituições que ele inclui no seu Estado integral? E quais as consequências disso na sua teoria?

Uma chave para entendermos a problemática da expansão do Estado em Gramsci está na “tendência constante de sua teoria no sentido de uma extensão demasiado abrangente de seus conceitos”²⁶, conforme percebido por Perry Anderson. Com efeito, Gramsci frequentemente parece estar dissolvendo conceitos e mudando seus significados de uma maneira que facilita confusões. Esta “extensão excessiva” de conceitos é bastante evidente quando ele fala sobre a polícia no Caderno 2:

O que é a polícia? Por certo, ela não é apenas uma determinada organização oficial, juridicamente reconhecida e habilitada à função de segurança pública, tal como ordinariamente se entende. Este organismo é o núcleo central e formalmente responsável da ‘polícia’, que é uma organização muito mais ampla, da qual direta ou indiretamente, com laços mais ou menos precisos e determinados, permanentes ou ocasionais, etc., participa uma grande parte da população de um Estado.²⁷

²⁶ ANDERSON, P. *op. cit.*, 2002, p. 47.

²⁷ GRAMSCI, A. *op. cit.*, v.3, p. 181-182.

Neste parágrafo, Gramsci envolve o que ele entende por polícia em um conjunto de fenômenos mais amplos. Com esse expediente, ele agrega novos significados ao termo, mas, ao mesmo tempo, alarga o conceito e o faz perder uma parte de sua especificidade categorial. O mesmo acontece quando Gramsci se refere ao direito, e à lei:

O conceito de 'lei' deve ser ampliado para incluir essas atividades que hoje são denominadas 'juridicamente neutras' e que são do domínio da sociedade civil, que agem sem 'sanções' e sem 'obrigações' rigorosamente determinadas, mas que exercem uma pressão coletiva e obtêm resultados objetivos na determinação dos costumes, dos modos de pensar e de agir, da moral etc.²⁸

Aqui, Gramsci adota uma visão sobre o direito que se expande para além do âmbito estatal/formal e passa incluir os costumes, a moral e outros tipos de "pressão coletiva". Curiosamente, trata-se de uma concepção que remete tanto a Durkheim (e sua ideia de "fato social" como uma coerção exterior), quanto às reflexões sobre o pluralismo jurídico (que buscam identificar formas extra-estatais de ordenamento jurídico).

De qualquer modo, o problema com este recurso de alargamento conceitual utilizado por Gramsci não é que ele perceba certas formas de manifestação de fenômenos sociais que não estavam contempladas por conceitos – isto, aliás, é positivo, pois enriquece a análise –, mas que ele agregue demasiados significados a um termo só e, com isso, crie certas indiferenciações terminológicas que fazem com que os conceitos em questão percam sua força²⁹. No caso da análise da lei citada acima, corre-se o perigo de não se diferenciar mais o que é lei estatal, o que é costume, o que é moral etc., e, conseqüentemente, fluidificam-se as demarcações entre o público e o privado.

Em relação à ideia de Estado ampliado, o alargamento do conceito se deve em grande parte à influência da filosofia de Benedetto Croce no pensamento de Gramsci. Croce, um liberal com quem Gramsci trava diálogo em toda sua obra, como se sabe, teve grande parte de suas reflexões absorvidas criticamente pelo marxista sardo, deixando neste a sua marca. No que diz

²⁸ Caderno 13, paráfg 7.

²⁹ Afinal, como anota Terry Eagleton, "Qualquer palavra que abranja tudo perde seu valor e degenera em um som vazio". EAGLETON, T. *op. cit.*, p. 21.

respeito à questão do alargamento do conceito de Estado, o próprio Gramsci reconhece que seu pensamento está marcado pelo modo de pensar do seu interlocutor liberal e explica que Croce entende o Estado como um ente ideal, mais amplo do que aquilo que diz sua comum definição político-jurídica.

Aqui, vê-se claramente que Gramsci é levado a considerar uma acepção, por assim dizer, contedística do Estado, que dá prioridade ao *conteúdo* dos fenômenos sociais que ele enquadra como parte do Estado e status secundário à demarcação formal (jurídica) desses mesmos fenômenos. Isto fica evidente quando ele afirma que

na realidade, todo elemento social homogêneo é 'Estado', representa o Estado na medida em que adere a seu programa; de outro modo, confunde-se o Estado com a burocracia estatal. Todo cidadão é 'funcionário' se é ativo na vida social conforme a direção traçada pelo Estado-Governo, e tanto mais é 'funcionário' quanto mais adere ao programa estatal e o elabora inteligentemente.³⁰

Não cabe neste trabalho o debate sobre quais são os elementos determinantes para que Gramsci considere algo como parte do Estado ou não. O que é relevante aqui é apontar que a noção gramsciana de Estado ampliado peca por ser demasiadamente ampla. Em outras palavras, o conceito integral de Estado, entendido como sociedade política mais sociedade civil, acaba agregando tantos elementos que tem danificada a sua especificidade conceitual.

Ora, o Estado ampliado gramsciano abarca todos os tipos de manifestação do ser social localizados na esfera superestrutural. Assim, a rigor, todos aqueles elementos da sociedade capitalista que não fazem parte da economia – as universidades, a literatura, o cinema, etc. – são considerados Estado. Logo, a palavra “Estado” deixa de servir para localizar um fenômeno específico e vira algo muito semelhante a um sinônimo para o termo “superestrutura”.

Gramsci parece – ao tentar compreender como a dominação capitalista no capitalismo moderno se espalha por meios materiais e espirituais – igualar *poder* com *Estado*, o que o leva a identificar equivocadamente, a marca estatal em organizações eminentemente privadas, como nas igrejas, por exemplo. Certamente, em sua defesa, podemos dizer que o que ele entende por Estado

³⁰ GRAMSCI, A. *op. cit.*, v.3, p. 200.

permite que se chame de estatais entidades da sociedade civil; mas isso não explica o porquê de ele agregar em uma unidade só as esferas diferentes da sociedade política e da sociedade civil.

Quando o Gramsci demonstra que tanto a sociedade política quanto a sociedade civil desempenham papéis fundamentais na manutenção do capitalismo, ele dá um grande passo na teoria social marxista. Mas quando ele une essas duas esferas na figura do Estado, parece deixar de lado a especificidade de cada uma delas e, assim, não colocar o problema de quais são as diferenças constitutivas da sociedade civil e da sociedade política. Afinal, elas duas, embora sejam pilares essenciais do capitalismo, seguem dinâmicas e legalidades próprias, e a captação dessas distintas dinâmicas é central para uma teoria política crítica, já que entendê-las não é nada mais que entender os limites do Estado, ou seja, a diferenciação entre o público e o privado. É por isso que Perry Anderson enfatizou que

as fronteiras do Estado não constituem um tema indiferente para a teoria marxista ou para a prática revolucionária. É essencial poder defini-las com precisão. Deixá-las fluidas é, na verdade, não compreender o papel específico e a eficácia das superestruturas exteriores ao Estado na democracia burguesa.³¹

Neste sentido – mesmo que não queiramos cometer a injustiça de cobrar respostas para questões que Gramsci não se propôs responder –, verifica-se que a noção de Estado ampliado, embora traga novos conteúdos à teoria social marxista, ainda deixa não resolvidos os problemas que concernem à distinção entre Estado e sociedade civil para além da mera separação força/consenso.

Essa lacuna no pensamento gramsciano é ainda mais grave na medida em que – e este é o centro de uma outra crítica a Gramsci – nem mesmo a dicotomia força/consenso é suficiente para caracterizar a sociedade política frente à sociedade civil. Como expusemos acima, o pensamento do marxista sardo estabelece uma ligação forte, embora não mecânica, entre a sociedade civil e o consentimento dos subalternos e também entre a sociedade política e a dominação pela força, sendo que o fundamental da separação das duas esferas reside justamente no modo que cada uma contribui para a manutenção da

³¹ ANDERSON, P. *op. cit.*, 2002, p. 52.

supremacia burguesa. Todavia, é lícito perguntarmos se seria adequado resumir a sociedade política apenas à função de violência e a sociedade civil apenas à função de hegemonia.

Quanto a esse último par, parece justo que a sociedade civil se restrinja à função de hegemonia, pois a coerção, embora Gramsci tenha sido um pouco impreciso quanto a isso, é função exclusiva do Estado (sociedade política). Ou seja, a violência organizada não faz e não pode fazer parte dos aparelhos privados da sociedade civil.

Porém, as coisas não são tão simples quando pensamos nas funções da sociedade política no capitalismo contemporâneo. Será apropriado ver no Estado (em sentido estrito) um mero *locus* de monopólio da coerção e violência? Uma visão que iguala sociedade política com Estado-coerção está apta a entender a dinâmica das democracias ocidentais?

De fato, uma das críticas mais contundentes feitas a Gramsci é a de que a sua teoria da hegemonia – ou, pelo menos a versão mais popular de sua teoria da hegemonia, já que não há um significado único para a noção de hegemonia nos *Cadernos* – não captou um fato essencial: o de que, no capitalismo avançado, a função de hegemonia transcende os aparelhos privados e atinge também o Estado (sociedade política). Em outras palavras, faltou a Gramsci perceber que a sociedade política contribui à manutenção do *status quo* não apenas pela violência, mas também pela cooptação ideológica dos subalternos – nesse sentido, tanto sociedade civil quanto sociedade política seriam focos de produção da hegemonia.

O que parece ter passado despercebido para a teoria gramsciana é que no século XX um dos maiores mecanismos ideológicos de criação de consentimento e fabricação de aceitação do estado de coisas por parte dos subordinados reside precisamente em uma forma de organização do Estado: a democracia liberal. Aqui é necessário trazer as palavras exatas de Perry Anderson quando assevera que a forma de Estado representativo “é ela própria a arma ideológica principal do capitalismo ocidental, sendo que os meios de comunicação e outros mecanismos de controle cultural reforçam além disso esse ‘efeito’ ideológico central”³².

³² *Idem*, p. 41-42.

A ideologia do autogoverno, que é certamente a característica mais basilar da democracia liberal, consiste basicamente na ideia que o Estado burguês representa o interesse comum da sociedade, a despeito das diferenças de classes dos cidadãos, sendo que a escolha dos representantes parlamentares feita pelos cidadãos no âmbito das eleições configuraria o exercício máximo da liberdade e representaria o verdadeiro caráter democrático da ordem instituída. A lei e a constituição gozariam de absoluta legitimidade, uma vez que seriam apenas a forma encarnada da soberana vontade geral da população.

No entanto, trata-se de uma ideologia justamente porque no capitalismo – e essa é uma crítica que já comparece no jovem Marx – o fato das diferenças socioeconômicas dos indivíduos serem cobertas por um manto de igualdade jurídico-política não representa, em absoluto, qualquer tipo de igualdade real. Enquanto os homens aparecem como completamente desiguais no plano econômico, perante o Estado e a lei eles são sujeitos iguais, com os mesmos direitos, que livremente contratam entre si. O indivíduo é, ao mesmo tempo, cidadão, na esfera pública, e *bourgeois*, na esfera privada, de modo que a grave contradição de interesses e disputas entre classes é mascarada pelo tratamento abstrato dos cidadãos pelo Direito assim como pela ilusão de uma unidade social forjada no Estado, o que opera a falsa ideia de que o parlamento reflete o interesse geral do povo.

Em Marx, como se sabe, a resolução para o problema da democracia se encontra para além de qualquer resposta meramente política, que não avança para além dos limites do Estado moderno; aliás, é animado por isto que ele defenderá algo a mais que a emancipação política: a emancipação humana³³. Então se percebe que em Gramsci, um inequívoco defensor da emancipação humana, faltou um tanto da crítica à dimensão ideológica da própria estrutura formal da democracia burguesa, que – inclusive por meio de seu aparato jurídico – exerce um incrível poder de dominação cultural e que não pode ficar de fora de uma teoria do Estado crítica.

A forma parlamentar das democracias ocidentais constitui, em conjunto com os aparelhos privados de hegemonia, o eixo de consentimento da supremacia burguesa. Foi por ter deixado esta constatação de lado que o

³³ Cf. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

pensamento gramsciano ficou vulnerável a certas críticas³⁴. Entretanto, estas se tratam de correções a Gramsci que não afetam o conjunto de sua obra e tampouco ofuscam a genialidade de suas contribuições à análise marxista do Estado. Na verdade, as críticas apontadas acima constituem um reforço para a teoria gramsciana, na medida em que a atenção para certas imperfeições de Gramsci no que diz respeito a sua teoria do Estado nos abre portas para uma compreensão ainda mais sólida de seu pensamento.

A dinâmica do poder na sociedade capitalista é, como o pensador italiano afirmou, composta tanto por coerção quanto por hegemonia. E é necessário sempre dar o peso devido à coerção, para evitar cair na ilusão de que a supremacia de classe no capitalismo contemporâneo é sustentada somente pelo consentimento. É óbvio que, quanto mais a dominação for baseada no consenso e menos na força, tanto melhor para a burguesia, pois assim sua credibilidade como classe dominante é menos abalada. Mas seria um grave erro esquecer que, por mais que em períodos de condições estáveis a coerção tenha uma existência oculta, ela sempre está presente, de maneira tal que sempre que o poder se encontre ameaçado (ou seja, em momentos de crise de hegemonia), o Estado burguês não deixará de recorrer à violência direta para garantir a ordem³⁵. E exemplos disso são mais do que abundantes na história do capitalismo³⁶.

Gramsci foi, com certeza, um dos maiores marxistas do século XX. As diversas polêmicas geradas em torno de sua obra difusa e incompleta só provam a importância de seu pensamento, que continua, ainda hoje, sendo objeto de disputa. Mesmo que ainda sejam necessários certos retoques na sua teoria, a força de suas reflexões não é diminuída, tanto que seu legado de pensamento radical mostra influência não só na academia e nos meios universitários, mas

³⁴ E talvez esta tenha sido uma das razões das diversas apropriações liberais e reformistas da teoria gramsciana.

³⁵ “o desenvolvimento de qualquer crise revolucionária necessariamente desloca o elemento dominante, no seio da estrutura do poder burguês, da ideologia para a violência”. ANDERSON, P. *op. cit.*, 2002, p. 60.

³⁶ Nesse sentido, o poder consiste na coerção revestida por hegemonia. No momento em que o consentimento ideológico falha em garantir as condições do poder, instaura-se uma crise, que deve ser resolvida pela regressão da dominação ideológica para a dominação pela violência. Assim, é apenas em momentos críticos – vale dizer, de exceção – que a verdadeira raiz do poder, a força, se revela. Um diálogo da teoria gramsciana e marxista com as reflexões de Giorgio Agamben acerca do estado de exceção e a genealogia do poder seria, aqui, bastante fecundo. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

também em diversos movimentos políticos e sociais contra-hegemônicos. A herança principal de Gramsci não foi somente uma teoria do Estado, mas o ânimo de refletir a fundo e se contrapor diante das contradições do mundo que aí está.

Referências

ANDERSON, Perry. Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. “As antinomias de Gramsci”. In: _____. Afinidades seletivas. São Paulo: Boitempo, 2002.

BIANCHI, Alvaro. O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política. São Paulo: Alameda, 2008.

BORON, Atilio. Filosofia política marxista. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: Clacso, 2003.

BUCCI-GLUCKSMANN, Gramsci e o Estado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CARNOY, Martin. Estado e teoria política. 4ª ed. São Paulo: Papirus, 1994.

COSTA, Ricardo. Gramsci e o conceito de hegemonia. Salvador: Quarteto; São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. “O conceito de sociedade civil em Gramsci e a luta ideológica no Brasil de hoje”. In: _____. Intervenções: o marxismo na batalha das ideias. São Paulo: Cortez, 2006.

EAGLETON, Terry. Ideologia: uma introdução. São Paulo: Ed. Unesp: Boitempo, 1997.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere, v.2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Cadernos do cárcere, v.3. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. Cadernos do cárcere, v.5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. Cartas do cárcere, v.2: 1931-1937. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LIGUORI, Guido. Roteiros para Gramsci. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.

LOSURDO, Domenico. Antonio Gramsci: do liberalismo ao “comunismo crítico”. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

MASCARO, Alysson Leandro. Filosofia do direito. São Paulo: Atlas, 2010.

“A violência contra a mulher não é o mundo que a gente quer”^{}: mobilização e participação social na Marcha das Vadias*

Carolina Costa Ferreira^{}*

Resumo: O presente artigo pretende analisar o movimento da “Marcha das Vadias”, ou *Slut Walk*, como instrumento de mobilização social, para que os direitos das mulheres sejam reconhecidos como concretização do direito à cidadania. O artigo discutirá a origem do movimento, sua articulação no Canadá e no Brasil, e analisará alguns de seus resultados por meio de entrevistas realizadas com as líderes do movimento na cidade de Brasília-DF.

Palavras-chave: Gênero; Feminismo; Cidadania; Sociedade Civil Organizada; Marcha das Vadias.

Abstract: The article intends to analyze *Slut Walk* as an instrument to social mobilization, with the goal to women’s rights can be recognized as a way to promote citizenship. The article will discuss the Historical origin of the Slut Walk, its articulation in Canada and Brazil, and, finally, its results. The researcher interviewed some people that organized the event in Brasília-DF.

Keywords: Gender; Feminism; Citizenship; Society; Civil Society.

^{*} Mestre em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (UnB). Pesquisadora do Grupo Candango de Criminologia (GCCrim/UnB). Professora de Direito Penal e Processo Penal do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). Coordenadora de Editoração da Revista Jurídica da Presidência. Advogada.

1) Gênero, feminismos e sociedade

Questões de gênero não são novidade em nossa sociedade. As mulheres lutam pelo reconhecimento de seus direitos há séculos. Por gênero, é importante mencionar Joan Scott (1995, p. 11), que entendeu que este conceito deve incluir não só sexo, mas também classe e raça, para que se chegue à reflexão sobre o processo de visibilização da mulher como participante ativa dos processos políticos e sociais, estabelecendo, ainda, estratégias do movimento para a tutela de seus direitos.

Se o conceito de gênero passa por uma “evolução complexa”, culminando em Scott, o Feminismo está em constante transformação. Carla Marrone Alimena (2010, p. 19-22) expõe as chamadas “três ondas do Feminismo”: a primeira seria a da igualdade formal, com a luta pelos direitos civis, como o direito ao voto, à educação, ao trabalho; a “segunda onda” se refere às diferenças, a discussão de poder entre homens e mulheres – nesse sentido, temos a luta pela diminuição da violência contra a mulher, o assédio sexual nas relações de trabalho, a pornografia, a prostituição. Por último, a “terceira onda” discute o conceito de gênero e a diversidade. Não se fala de “guerra entre sexos”, mas de diversidade de abordagens e de lutas. Alimena (2010, p. 21) explica ainda que “o que há em comum entre essas três ondas é que as questões levantadas por cada uma delas continuam em aberto”.

Portanto, não há um Feminismo, mas Feminismos, plurais, com premissas e lutas específicas (MACEDO, 2006, p. 816). Márcia Navarro (2009) demonstra que o Feminismo, no fim do século XX, passa por uma fase complexa, de questionamentos: temos muitos movimentos, ou a luta histórica já está superada, tendo em vista o crescimento de uma geração que já encontrou uma sociedade mais “igualitária”? Que processos políticos mantêm a luta pela igualdade de gênero? Temos participação social nesses processos? E a mobilização social de mulheres e, mais especificamente, de jovens mulheres?

No Brasil, as dificuldades em relação às questões de gênero ainda são muitas. Com o advento da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006) e as alterações recentes no Código Penal (Lei nº 12.015, de 7 de agosto de 2009, que passou a definir o crime de estupro e outros delitos como “crimes contra a dignidade sexual”, substituindo a obsoleta definição “crimes contra os costumes”), o tema da violência contra a mulher passou a ser mais debatido.

Com isso, os registros no sistema de justiça criminal aumentaram muito – ainda não se pode inferir se o aumento nos dados se deu pelas recentes alterações legislativas ou se, de fato, a mulher tem se reconhecido como sujeito de direitos.

A despeito das alterações legislativas, ainda se percebe o uso do corpo da mulher como objeto em programas de televisão e declarações misóginas de humoristas. Um caso que gerou bastante polêmica envolveu o comediante Rafinha Bastos, conforme reportagem de André Rodrigues, publicada na revista “Rolling Stone”, em maio de 2011:

"Toda mulher que eu vejo na rua reclamando que foi estuprada é feia pra caralho." O humorista Rafinha Bastos está no palco de seu clube de comédia, na região central de São Paulo. É sábado e passa um pouco das 20h. Os 300 lugares não estão todos ocupados, mas a casa parece cheia. Ele continua o discurso, finalizando uma apresentação de 15 minutos. “Tá reclamando do quê? Deveria dar graças a Deus. Isso pra você não foi um crime, e sim uma oportunidade.” Até ali, o público já tinha gargalhado e aplaudido trechos que falavam sobre como cumprimentar gente que não tem os braços, o que dizer para uma mulher virgem com câncer, e por que, depois que teve um filho, Rafinha passou a defender o aborto. Mas parece que agora a mágica se desfez. O gaúcho de 34 anos, 2 metros de altura, astro da TV, não está emplacando sua anedota sobre estupro. Os risos começam a sair tímidos e os garçons passam a ser chamados para servir mais bebida. Rafinha aparenta não se dar conta de que algo ruim está acontecendo. Em vez de aliviar, ele continua no tema. “Homem que fez isso [*estupro*] não merece cadeia, merece um abraço.” Em vez de rir, uma mulher cochicha para alguém ao lado: “Que horror”. (RODRIGUES, 2011)

Tais declarações causaram muita repercussão: de um lado, vieram manifestações daqueles que as viram apenas como fruto da liberdade de expressão e que, por isso, apenas poderiam ser consideradas “politicamente incorretas”; por outro lado, organizações se mobilizaram para emitir notas de repúdio, culminando na abertura de um Inquérito Policial para a investigação de eventual crime de apologia ao crime, neste caso, de estupro.

O caso “Rafinha Bastos” despertou a revolta de muitas mulheres que não se colocaram no lugar de eventuais vítimas, mas que perceberam o momento de

impedir este intenso processo de culpabilização das mulheres, provocado pela cultura machista. Este caso foi bastante utilizado para o desenvolvimento de uma importante reflexão: nossa sociedade ensina a “não ser estuprada”, e não a “não estuprar”¹.

2) Gênero e cidadania: uma relação complementar

Lutar pela igualdade de gênero é lutar pela cidadania. É perceber que a atuação da mulher precisa ser politizada nos espaços público e privado, sem exclusão ou anulação de um ou de outro. Como explica Maria Noemi Castilhos Brito (2001), as mulheres aumentaram sua participação em movimentos sociais e atuações políticas (não necessariamente partidárias), e esta luta se verifica no Brasil e em outros países como Argentina, Uruguai, Chile, Peru e Bolívia. Para a autora:

Ser mulher na América Latina hoje envolve a luta pelo reconhecimento da sua posição como sujeito social presente no contexto latino-americano, exigindo dos analistas da sociedade uma atenção especial que destaque a diferenciação por gênero. (BRITO, 2001, p. 297)

Assim, a luta feminista, que se intensificou nos anos 1970, toma proporções diferentes nos anos 2000 e 2010. As mulheres, conscientes do seu papel político, lutam pelo reconhecimento de seus direitos. Em relação à participação social, há um questionamento freqüente da inclusão de mulheres jovens nesta luta: a idéia tradicional de que suas bases são mais específicas, como a conscientização sobre a gravidez na adolescência; atualmente, nota-se um amadurecimento desta discussão, como demonstra Áurea Carolina de Freitas e Silva (2009, p. 51):

[...] a participação juvenil enseja uma prática educativa não-formal, fortalecedora de uma cultura democrática mais inclusiva. Sua base é normativa, pois assinala o dever ético de se reconhecerem as manifestações juvenis e a importância de se

¹ Esta reflexão se realizou em diversas esferas, mas, principalmente, na Internet, em sítios eletrônicos e blogs, e nas redes sociais, como Twitter e Facebook.

fomentar a formação cidadã e a organização dos jovens com algum grau de autonomia perante o mundo adulto.

Assim, para a discussão sobre gênero na juventude, é preciso pensar em outros formatos, especialmente na importância das redes sociais como instrumento de mobilização social (CASTELLS, 2000). Carla Cerqueira, Luísa Teresa Ribeiro e Rosa Cabecinhas (2009, p. 114) também abordam a questão, indicando que “o meio digital tem facilitado o acesso das mulheres à esfera pública, pois oferece inúmeras possibilidades de participação (formatos específicos, sistemas interactivos, conteúdos multimédia, etc.)”.

Além disso, a pauta de reivindicações muda sensivelmente, e está mais ampla, chegando-se, diretamente, à contestação da cultura machista que considera o corpo da mulher simples mercadoria. A mobilização social que culminou na “Marcha das Vadias”, que estudaremos a seguir, é um grande exemplo desta nova articulação entre os feminismos, entre mulheres jovens, contra o machismo e o patriarcado.

3) Mobilização: a Marcha das Vadias (*Slut Walk*)

*“Se ser vadia é ser livre, então somos todas vadias.”
(Cartaz exposto na Marcha das Vadias, em 18 de junho de 2011)*

A “Marcha das Vadias” representa uma das formas de mobilização de mulheres mais eficiente dos últimos anos. A organização deste ato contra a violência sexual e o machismo se iniciou em abril deste ano, em Toronto (Canadá), depois que um policial chamou mulheres e pessoas em situação de risco de violência sexual como “*sluts*” (vadias). Em orientações a mulheres, este policial disse que a forma de se vestir das mulheres poderia provocar estupro. Rapidamente, as ativistas feministas Sonya J. F. Barnett, Heather Jarvis e Alyssa Tekah se mobilizaram e organizaram uma manifestação, chamada *Slut Walk*. Em 3 de abril de 2011, mais de três mil pessoas foram às ruas de Toronto para se manifestar contrariamente a esta conduta machista:

When we first heard about the Toronto Police officer labeling women and people most at risk of sexual assault as ‘sluts’, we thought about making noise and demanding for more than an apology. We have a constitutional right to a freedom of expression and a freedom of assembly so we’re using it. Putting that into action, we wanted to go right to Toronto Police Service’s front door at 40 College St. with impassioned numbers uniting against these damaging stereotypes. Thus SlutWalk was born and began with SlutWalk Toronto. We are taking our frustration to the streets – literally.

Quando nós ouvimos pela primeira vez sobre o guarda da Polícia de Toronto que estigmatizou mulheres e pessoas que sofrem mais riscos de ocorrência de assédio sexual como “vadias”, nós pensamos em fazer barulho e demandar por mais do que desculpas. Nós temos o direito constitucional à liberdade de expressão e à liberdade de reunião, então estamos os usando. Indo à ação, nós queremos ir até à frente da Polícia de Toronto, na College Street, 40, com números indiscutíveis contra estes estereótipos desastrosos. Assim a “Slut Walk” nasceu e começou com o movimento de Toronto. Nós estamos levando nossa frustração às ruas – literalmente. (Tradução livre)

O ato de “levar a nossa frustração às ruas” representa a iniciativa fundamental da manifestação. No Brasil, o movimento foi traduzido como “Marcha das Vadias”, mantendo a terminologia inicial, ainda que tenha havido muita resistência quanto ao termo “vadia” (o que, em certa medida, permite reconhecer alguns preconceitos naquelas que se dizem feministas).

Como diz a epígrafe desta seção, se ser vadia é ser livre, então somos todas vadias. A forma de se vestir, andar, expressar a sexualidade, são formas de expressar a identidade (múltipla, rica e, por que não, contraditória) da mulher. Não se trata de passar qualquer mensagem sobre sua liberdade sexual – como alguns cartazes demonstravam, “saia curta não quer dizer ‘me estupe’”.

Estas atitudes de culpabilização da mulher refletem, ainda, um pensamento típico do patriarcado. A mulher é um objeto, uma mercadoria, da qual o homem pode se apropriar. E o crime de estupro é uma das formas mais graves de expressão deste poder, sobre o qual a mulher não tem qualquer participação, a não ser como vítima.

Heleieth Saffioti (2004), uma das grandes representantes da chamada “segunda onda feminista”, deixa claro que a discussão de gênero implica na

discussão sobre o poder na sociedade. Casos de violência sexual são sempre associados às demonstrações de poder de homens sobre mulheres, como meio de reafirmação de seu poder, da história de subjugação do feminino em relação ao masculino.

Importante, também, é pensar na universalização desta luta. A “Marcha das Vadias” ganhou espaço em vários países, sem distinção de influência econômica, social ou política. As mulheres se uniram para lutar contra o machismo, comportamento cultural mundial, inimigo tão antigo da cidadania. O texto de Sheila Rowbotham (2009, p. 178), com sua retrospectiva histórica, expressa bem esta luta:

Minha experiência de vida na Falange me convenceu que a melhor maneira de assegurar essas reformas não é o isolamento, mas a agitação nos bairros dos trabalhadores. Pretendo fazer agitação pelos direitos das mulheres em Toronto e lutar para assegurar os direitos sociais que acredito possibilitarão às mulheres das classes trabalhadoras fazerem suas próprias escolhas a respeito de suas vidas. Nossas derrotas foram difíceis de suportar, mas temos a coragem de confrontá-las e idéias e propostas para contribuir com as gerações futuras. Nossa causa é realmente internacional.

Em Brasília, pode-se verificar que a Marcha foi um movimento democrático, pacífico, que reuniu mulheres e homens de todas as cores, idades e posicionamentos políticos. Todos se reuniram às onze horas, em frente ao Conjunto Nacional, que fica no Setor de Diversões Norte, local bem centralizado. De lá a Marcha rumou ao Setor de Diversões Sul, também conhecido por CONIC, desceu as escadas da Rodoviária do Plano Piloto e chegou ao Eixo Monumental, subindo em direção à Torre de Televisão, ponto final da Marcha. A grande maioria das pessoas seguiu até o ponto final do trajeto.

4) Resultados da Marcha das Vadias: empoderamento e discussão

*“This feminism is composed by a million points of light,
and we can celebrate many little advances
without asking any of them to be the whole answer.
But one by one, as the little light spreads, we will realize
that a new dawn is shining full into the faces of every one
of us.” (WALTER, 1999, p. 54, apud NAVARRO, 2009, p.
247)²*

Passadas a maioria das manifestações no Brasil (algumas ainda estão previstas, como em Campinas-SP, Belém-PA e Curitiba-PR), é necessário pensar sobre os resultados da “Marcha das Vadias”. No Canadá, foram criados grupos de discussão e as organizadoras do movimento já prometem a segunda edição da “Slut Walk”. No Brasil, os movimentos também continuam se organizando, em reuniões presenciais e, principalmente, por meio das redes sociais, como Twitter (@MarchadasVadiasDF), Facebook (<http://www.facebook.com.br/marchadasvadiasdf>) ou pelo blog criado (<http://marchadasvadiasdf.wordpress.com/>).

Considerando a continuidade dos movimentos, como podemos pensar em estratégias de empoderamento das mulheres pós-“Marcha das Vadias”? Heleieth Saffioti expressa uma concepção de poder que se assemelha muito à experiência da “Marcha”:

Ninguém contesta que o poder seja central na discussão de determinada fase histórica do gênero, já que este fenômeno é cristalino. O que precisa ficar patente é que o poder pode ser democraticamente partilhado, gerando liberdade, como também exercido discricionariamente, criando desigualdades. Definir gênero como uma privilegiada instância de articulação das relações de poder exige a colocação em relevo das duas modalidades essenciais de participação nesta trama de interações, dando-se a mesma importância à integração por meio da igualdade e à integração subordinada. [...] Empoderar-se equivale, num nível bem

² “Este feminismo é composto de um milhão de pontos de luz, e nós podemos celebrar muitos pequenos avanços sem questionar nenhum deles por uma resposta completa. Mas uma a uma, assim que a pequena luz se espalha, nós perceberemos que uma nova aurora está à nossa frente.” (Tradução livre)

expressivo do combate, a possuir alternativa(s), sempre na condição de categoria social. (SAFFIOTI, 2004, p. 113-114)

Para investigar melhor esta perspectiva, mulheres comprometidas com a organização da “Marcha das Vadias – DF” foram entrevistadas, respondendo a cinco perguntas (cf. anexo). Trataremos, aqui, dos principais resultados encontrados nas entrevistas, todas realizadas por escrito. Manteremos o sigilo dos nomes das entrevistadas, exatamente porque o conteúdo de suas falas já as representam por si só. Interessante ressaltar, ainda, que a organização do movimento encaminhou o questionário para o grupo de e-mails formado para a discussão da Marcha e o preencheu coletivamente, o que é importante para demonstrar a dimensão coletiva do assunto e das próprias respostas.

Em relação à mobilização, todas as mulheres responderam que a iniciativa do evento partiu da rede social “Facebook”. A rede social permitiu agilidade e mobilização de muitas mulheres, que, pelos meios mais tradicionais, não adeririam ao movimento. Assim explicam Carla Cerqueira e outras (2009, p. 119):

Com as tecnologias, como a Internet, abrem-se novas possibilidades para o feminismo (van Doorn & van Zoonen, 2008). O ciberfeminismo é, na perspectiva de Donna Haraway, um movimento que utiliza as novas tecnologias como forma de libertação das mulheres, pois possibilita uma construção em que elas estão livres do corpo. «O ciberfeminismo tudo tem a ver com a afirmação e o acesso ao poder (o *empowerment*) da parte das mulheres, a redefinição da sua identidade e a coexistência de identidades múltiplas e alternativas, existência de várias vozes» (Macedo, 2007: 255).

Questionadas sobre aspectos positivos e negativos da Marcha, as organizadoras responderam:

O principal aspecto positivo foi, sem dúvida, o número de pessoas bem maior do que esperávamos (cerca de 2 mil). O aspecto negativo foi basicamente a atuação da polícia, que nos pressionava a todo momento para que déssemos informações precisas sobre o trajeto que nem nós mesmas sabíamos informar, dado o caráter horizontal da Marcha e a impossibilidade de definições precisas em uma manifestação popular. Além disso, a PM tentou nos impedir de subir da rodoviária

até a Torre de TV seguindo no sentido oposto ao dos carros e, em virtude da nossa resistência, a polícia deixou de ajudar a organizar o trânsito do meio para o final da Marcha, portanto tivemos que organizar o trânsito sozinhas. (Questionário 6 – Organizadoras)

As outras mulheres entrevistadas ainda completaram esta resposta:

Foram vários aspectos positivos mas penso que o principal deles tenha sido a mobilização que houve para a marcha – discussões sobre questões de gênero, divulgação. Isso se refletiu na quantidade de pessoas que participaram, que em grupos ou não, estavam com corpos e cartazes que gritavam por igualdade e pelo fim de todo e qualquer tipo de violência e discriminação. (Questionário 3)

Um aspecto negativo é uma certa homogeneidade na composição das(os) participantes, pois em sua maioria eram brancxs, universitárixs, de classe média, etc. (Questionário 2)

Questionadas sobre a participação ou o apoio de autoridades ao movimento, as organizadoras do evento assim responderam:

Em termos de posicionamento das “autoridades”, só sei do apoio dxs deputadxs distritais Erika Kokay e Professor Israel Batista, que leu nossa carta manifesto no plenário da Câmara Legislativa do DF.

Vale ressaltar que a marcha das vadias não foi um movimento voltado exclusivamente para o poder público, mas, principalmente, para a sociedade, visando mudança de uma cultura que ainda coloca as mulheres em condições inferiores aos homens e, essencialmente visando conscientização da importância da luta pelos direitos das mulheres. (Questionário 6 – Organizadoras)

Esta última declaração demonstra a relevância da Marcha das Vadias para o empoderamento da mulher – e este realizado de forma coletiva, social, com o objetivo de promover identificação e pertencimento às mulheres.

Partindo deste pressuposto de empoderamento – termo muito utilizado, também, quando se discute a efetividade da Lei Maria da Penha –, movimentos socialmente organizados, principalmente por mulheres jovens, podem se tornar um instrumento de monitoramento e avaliação de políticas públicas para as mulheres? Esta pode ser uma conclusão futura. As jovens entrevistadas, em sua

maioria nascidas nos anos 1980 e 1990, acostumadas com a “liberdade profissional” da mulher, sentem-se violadas em seus direitos fundamentais por uma cultura patriarcal, machista, que as condena pelo tamanho da roupa e as trata como objeto. No entanto, estas jovens ocupam com naturalidade os espaços públicos para lutar pelo reconhecimento de seus direitos, em nova perspectiva. Esta nova forma de enfrentar o machismo, espontânea e ao mesmo tempo militante, pode nos trazer uma participação política diferenciada. Algumas jovens, individualmente, podem se tornar representantes políticas importantes na luta pela igualdade formal; mas o mais importante, nesta perspectiva, é considerar a participação social de todas, como sujeito coletivo de direitos.

Podemos perceber este grau de envolvimento das jovens mulheres por suas respostas aos questionários a elas encaminhados. Algumas respostas nos dão o caminho para uma efetiva participação social delas.

5) Conclusões

O perigo real para a mulher livre, em minha opinião, é a extrema dificuldade de desafiar o preconceito em tantas frentes. Isso pode ser destrutivo e levar a grandes sofrimentos. [...] (ROWBOTHAM, 2009, p. 180)

Pode-se concluir, ainda que preliminarmente, que o movimento de mulheres que culminou na “Marcha das Vadias” foi importante para (re)definir um processo de mobilização e organização da luta feminista. Mais de mil pessoas, de todos os gêneros e sexos, uniram-se em Brasília para lutar contra o machismo, demonstrando que as questões de gênero incomodam muito. A ocupação das ruas de Brasília demonstrou que a união de mulheres de todas as idades pode resultar no empoderamento que os Feminismos tanto almejam.

Mobilizações como estas são fundamentais para quebrar estereótipos sobre as “feministas” (seres masculinizados e que, paradoxalmente, odeiam homens), mostrando que todas as mulheres se sentem contempladas com os objetivos de luta da Marcha. O machismo – e a violência sexual reproduzida a

partir dele – atinge mulheres de todas as idades, profissões, modos de vida, todas bem representadas na Marcha das Vadias.

Referências bibliográficas:

ALIMENA, Carla Marrone. **A tentativa do (im)possível: feminismos e criminologias**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

BEAUVOIR, Simone de. **A mulher independente**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2008.

BECKER, Howard. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BODELÓN, Encarna. Relaciones peligrosas: género y derecho penal. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, n. 29, ano 8, 2000, p. 233-246.

BORIS, Georges Daniel Janja Bloc. A violência como produto da crise da condição masculina. In: MALUSCHKE, Günther; BUCHER-MALUSCHKE, Júlia S. N. F; HERMANNNS, Klaus (Orgs.). **Direitos humanos e violência: desafios da Ciência e da Prática**. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2004, p.187-196.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. Gênero e cidadania: referenciais analíticos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2001, n. 1, p. 291-298.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Trad. Roneide Venancio Majer. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. v.1.

CERQUEIRA, Carla; RIBEIRO, Luísa Teresa; CABECINHAS, Rosa. Mulheres e blogosfera: contributo para o estudo da presença feminina na 'rede'. **Revista ex aequo**, Lisboa, 2009, n. 19, p. 111-128. Disponível em <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aeq/n19/n19a10.pdf> Acesso em 13 de julho de 2011.

ESPÍNDOLA, Cybele Ribeiro; BUCHER-MALUSCHKE, Júlia S.N.F; SANTOS, Ana Patrícia. A mulher no contexto da violência. In: MALUSCHKE, Günther; BUCHER-MALUSCHKE, Júlia S. N. F; HERMANNNS, Klaus (Orgs.). **Direitos humanos e violência: desafios da Ciência e da Prática**. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2004, p. 213-230.

GARLAND, David. **A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea.** Trad. André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas.** Trad. Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2003.

MACEDO, Ana Gabriela. Pós-feminismo. **Revista Estudos Feministas.** Florianópolis, 2006, v. 14, n. 13, p. 813-817. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000300013&lng=en&nrm=iso Acesso em 01 de agosto de 2011.

MACHADO, Lia Zanotta. Sexo, estupro e purificação. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Orgs.). **Violência, gênero e crime no Distrito Federal.** Brasília: Editora UnB e Paralelo 15, 1999.

MARCHA DAS VADIAS DF. Manifesto: Por que marchamos. Disponível em: <http://marchadasvadiasdf.wordpress.com/manifesto-porque-marchamos/> Acesso em 15 de junho de 2011.

NAVARRO, Márcia Hoppe. Entre o acadêmico e o popular: os rumos do feminismo atual. Trad. Flávia Biroli. **Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 17, n. 2, maio/agosto 2008, p. 305-332.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RODRIGUES, André. A graça de um herege. **Rolling Stone**, n. 56, maio de 2011. Disponível em: <http://www.rollingstone.com.br/edicao/56/a-graca-de-um-herege> Acesso em 18 de junho de 2011.

ROWBOTHAM, Sheila. Caro Dr. Marx: carta de uma feminista socialista. Trad. Mariza Corrêa. **Cadernos Pagu**, n. 32, janeiro/junho 2009, p. 159-182.

SAFFIOTI, Heleith. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004, 2ª reimpressão.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **Educação e realidade**, 1995, p. 01-11. Disponível em: http://s3.amazonaws.com/files.posterous.com/musadesastrada/toXBpEzMR4ocbyWRR174eqvUfFBT8Td8p1XgBIPD4hRvo0XScHHWTKLry99/Joan_Scott_Genero.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJFZAE65UYRT34AOQ&Expires=131

3381258&Signature=xEqVPzCGCMAcXXiF0CmyzZLcI%2BA%3D Acesso em 23 de abril de 2011.

_____. “La querelle des femmes” no final do século XX. Trad. Ana Cláudia Acioli Lima. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2001, n. 2, p. 367-388.

SOTO, Ivette Sónora. Conciencia ciudadana. Cambio de mentalidades de las mujeres santiagueras y sus utopías. **Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 17, n. 2, maio/agosto 2009, p. 395-416.

VARGAS, Joana Domingues. Análise comparativa do fluxo do sistema de justiça para o crime de estupro. **Dados: Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 50, n. 4, 2007, p. 671-697.

_____. Familiares ou desconhecidos? A relação entre os protagonistas do estupro no fluxo do sistema de justiça criminal. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, jun/1999, p. 63-82.

WACQUANT, Loïc. **O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

Vídeos relacionados:

AMORA, Gustavo. Marcha das Vadias – Brasília. Disponível em: <http://vimeo.com/26511921> Acesso em 14 de agosto de 2011.

BRASIL. TV Câmara. Marcha das Vadias: entrevista com as organizadoras. Disponível em http://www.youtube.com/watch?v=O3nkUI4ihis&feature=player_embedded Acesso em 20 de setembro de 2011.

COLETIVO MURUÁ. Marcha das Vadias. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=JNZpxU82gAI> Acesso em 23 de junho de 2011.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. Diretório Central dos Estudantes. Marcha das Vadias. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=EWn7FN8gGOo&feature=related> Acesso em 14 de agosto de 2011.

Questionário – Marcha das Vadias

1 – Quais foram as etapas da organização da mobilização social que culminou na “Marcha das Vadias”? Quantas pessoas, em média, se envolveram na organização da Marcha?

2 – Aponte um aspecto positivo e um negativo da “Marcha das Vadias” (estimativa de público, repercussão na imprensa, atuação da polícia, etc).

3 – Quais foram os resultados da mobilização pós-Marcha das Vadias? Como o movimento pretende continuar intervindo politicamente para assegurar melhorias nas políticas públicas de atendimento à mulher?

4 – Como as autoridades (Ministério Público, Judiciário, Legislativo Distrital e Federal) se posicionaram em relação à Marcha das Vadias?

5 – Ainda há Marchas que se realizarão em todo o Brasil. Quando será a próxima mobilização em Brasília?

Crítica

*O intelectual brasileiro ontem – e hoje**Helena Kleine Oliveira**

Resumo: O artigo traça um perfil do intelectual brasileiro, demonstrando a intimidade de tal tema com o universo jurídico. Baseando-se principalmente em Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda e seus estudos sobre nossas elites e nossos intelectuais. Assim estrutura-se o artigo: analisaremos a formação do Brasil enquanto colônia de exploração e os sujeitos que então (não) trabalhavam; a formação de nossa burguesia urbana; estruturaremos um perfil do intelectual Brasileiro no século XIX – analisando em particular os positivistas e a maçonaria – e, por fim, estudaremos a formação dos juristas no século XIX – tendo como protagonista desse processo a Academia de São Paulo.

Palavras-chave: Intelectual brasileiro; Brasil colonial; Século XIX.

Abstract: The article presents a profile of the Brazilian intellectual, demonstrating the intimacy of this theme with the legal universe. Based primarily on Caio Prado Junior and Sérgio Buarque de Holanda and their studies on our elites and our intellectuals. The article is structured on the following way:: we analyze the formation of Brazil as a colony of exploitation and the individuals who did (not) work, the formation of our urban bourgeoisie; a profile of the Brazilian intellectual in the nineteenth century - with particular reference to positivist and Freemasonry - and finally, we will study the education of jurists in the nineteenth century - having as protagonist of this process the Academia de São Paulo.

Keywords: Brazilian intellectual; Colonial Brazil; 19th Century.

* Foi bolsista do PET-Direito UFSC no período 2007-2011, é mestranda em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense e em Direito pela London School of Economics.

*E eu arranjei as frases de modo que
Seus efeitos se fizessem visíveis, de modo portanto
Que o fato de tê-las falado podia
Fazer aquele que falava feliz, ou infeliz
E a nós podia nos fazer infelizes, ou felizes
O fato de terem-nas assim falado.
(Isto dificultava assistir às peças: a primeira
Impressão surgia somente na segunda vez.)
Bertold Brecht*

1) Introdução

Busca-se, aqui, traçar um perfil, um tipo ideal, do intelectual brasileiro- a intimidade de tal tema com o universo jurídico será logo revelada. A escolha do tema não foi aleatória: é que enquanto estudávamos Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda não pude deixar de identificar os estudos desses autores sobre nossas elites e nossos intelectuais com a postura que diariamente encontro no curso de Direito da UFSC. Mais do que simplesmente identificar o meu dia-a-dia na elaboração dos dois autores, acredito ter encontrado marcos que ainda hoje influenciam - toda a sociedade brasileira, claro, mas principalmente – os juristas brasileiros.

O artigo, portanto, será estruturado da seguinte forma: analisaremos a formação do Brasil enquanto colônia de exploração e os sujeitos que então (não) trabalhavam; a formação de nossa burguesia urbana; estruturaremos um perfil do intelectual Brasileiro no século XIX – analisando em particular os positivistas e a maçonaria – e, por fim, estudaremos a formação dos juristas no século XIX – tendo como protagonista desse processo a Academia de São Paulo.

Antes de iniciarmos a reflexão propriamente dita é necessária uma ressalva. Segundo Octavio Ianni, Sérgio Buarque de Holanda interpreta a história em tipos ideais, isto é, tem uma abordagem culturalista. Já Caio Prado Júnior, como sabemos, tem por base o materialismo histórico. Assim que utilizar os dois autores como pilar desse trabalho como se um fosse totalmente conciliável ou redutível ao outro configuraria a própria postura que buscamos criticar. Acredito, uma vez já feita a ressalva, que as leituras dos dois autores sobre o fenômeno particular em questão não são antagônicas - sendo possível, com o devido cuidado, articulá-las.

2) O intelectual e suas raízes

2.1) A formação da colônia e o trabalho

É errado pensarmos a colonização portuguesa como um fato isolado, como se a mesma fosse resultado único de uma nação sozinha e não existissem outros fatos semelhantes e paralelos empreendidos na Europa durante o mesmo período. Assim, quando pensamos nossa colonização devemos indagar os motivos que lhe deram causa, os impulsos iniciais que não nos são nem óbvios nem claros.

A princípio, a idéia de povo, povoamento, não ocorreu entre nós – à Europa toda o que interessava era o comércio que esse território “vazio” chamado América poderia proporcionar.

A idéia de povoar de fato nossas terras, ao contrário de planejada, será imposta por circunstâncias supervenientes e imprevistas. Acerca do assunto dirá Caio Prado Júnior:

“um território primitivo habitado por rala população indígena incapaz de fornecer qualquer coisa de realmente aproveitável. Para os fins mercantis que se tinham em vista, a ocupação não se podia fazer como nas simples feitorias, com um reduzido pessoal incumbido apenas do negócio, sua administração e defesa armada; era preciso ampliar estas bases, criar um povoamento capaz de abastecer e manter as feitoriais que se fundassem e organizar a produção dos gêneros que interessam ao seu comércio. A idéia de povoar surge daí, e só daí” (Prado Júnior, 1970, p.24)

Enquanto a zona temperada da América, por circunstâncias posteriores ao descobrimento dessas terras, será povoada à semelhança da Europa, diversa é a história da zona tropical e subtropical. Para nessas últimas fixar residência, o colono tinha que encontrar razões diferentes e mais fortes do que as que o levavam para as áreas temperadas.

Os trópicos colocavam ao colono territórios imensos, que aguardavam o trabalho do homem. Mas ao ocupar essas áreas não estava o colono europeu disposto a nelas trabalhar – ele vinha como dirigente, como empresário. Se trabalhava, trabalhava a contragosto, pois outros estavam destinados a trabalhar por ele.

“É uma escravidão temporária que será substituída inteiramente, em meados do séc. XVII, pela definitiva de negros importados. Mas a maior parte daqueles colonos só esperava o momento oportuno para sair da condição que lhe fora imposta; quando não conseguiam estabelecer-se como plantador e proprietário por conta própria – o que é a exceção, naturalmente – emigravam logo que possível para as colônias temperadas” (Prado Júnior, 1970, p.29)

Assim, a nossa sociedade só desenhará um traço mais estável, permanente e orgânico aos poucos, pois este era abafado pelo primo interesse do sistema colonial – a exploração.

“É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura, bem como as atividades do país.” (Prado Júnior, 1970,, p.32)

O trabalho físico na colônia restringia-se ao trabalho escravo e, segundo Caio Prado Júnior, ele nunca foi além do seu ponto de partida, que é o esforço físico constrangido – não educará o indivíduo nem irá prepará-lo para um plano de vida mais elevado. As relações servis, restritas a relações materiais de trabalho e produção, terão contribuição praticamente nula ao complexo cultural da colônia.

Para Caio Prado Júnior, na colônia nossos laços sociais eram demasiadamente frouxos – a sociedade, portanto, era unida por tênues laços materiais primários (econômicos e sexuais) e pela pressão externa da metrópole.

“A sociedade colonial se definirá antes pela desagregação, pelas forças dispersivas; mas elas são em nosso caso as da inércia; e esta inércia, embora infecunda, explica suficientemente a relativa estabilidade da estrutura colonial: para contrariá-la e manter a precária integridade do conjunto, bastaram os tênues laços materiais primários, econômicos e sexuais, ainda não destacados de seu plano original e mais inferior que se estabelecem como resultado imediato da aproximação de indivíduos, raças, grupos díspares, e não vão além deste contacto elementar.” (Prado Júnior, 1970, p.345)

Chegamos, aqui, em um ponto chave do presente artigo, aquilo que podemos chamar de “não-trabalho”, e que irá determinar severamente a postura de nossos intelectuais. Sabemos que o trabalho no Brasil colônia era baseado no regime servil – resulta daqui a ociosidade dos senhores. Os próprios escravos libertos, que portanto haviam já trabalhado e sabiam fazê-lo, tornavam-se vadios.¹

“Uma tal atitude da grande maioria, da quase totalidade da colônia relativa ao trabalho, de generalizada que é, e mantida através do tempo, acabará naturalmente por se integrar na psicologia coletiva como um traço profundo e inerraiçável do caráter brasileiro.” (Prado Júnior, 1970, p.348)

Pelo exposto, terá a colônia um tom geral de inércia, um dito vírus generalizado de preguiça e moleza que a quase todos atinge.

2.2) O individualismo e o surgimento da burguesia urbana

Muito se fala sobre um grande encontro de raças e culturas existente no Brasil, como se a sociedade brasileira tivesse aqui acolhido e absorvido de forma positiva todas as culturas que em nosso solo pisaram. Pois bem, Sérgio Buarque de Holanda escreveu “Raízes do Brasil” na década de 40 e esse discurso ali já vigorava - existia, também, o alerta do autor, que aqui reproduzimos:

“A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida.[...] No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa” (Holanda, 1995, p.40. Grifo nosso)

¹ Como fator de segundo plano para esse fenômeno, Caio Prado Júnior irá debater o “sangue indígena” e “o sistema econômico da colônia, tão acanhado de oportunidades e de perspectivas tão mesquinhas” que são mencionados em nota de rodapé por serem, aqui também, fatores secundários.

Assim que, para prosseguirmos na proposta desse artigo, que é analisar a postura de nossos intelectuais, é imperativo analisarmos os portugueses que nos antecederam – esses com os quais nutrimos “uma alma comum”.

Em primeiro lugar, Sérgio Buarque de Holanda coloca que nossos colonizadores nutriam apreço pelo livre-arbítrio, reconhecimento do mérito e das responsabilidades individuais. Essa postura, segundo o autor, era um entrave a livre associação entre os homens. O tipo de organização política predominante, portanto, era sempre mantida por uma força externa.²

Nossos colonizadores ao mesmo tempo em que valorizavam o livre-arbítrio e o mérito vinham a terras brasileiras não em busca de trabalho. Sérgio Buarque lembra que o trabalho físico demanda um fim exterior ao homem e pretende a perfeição de uma obra distinta dele, mas

“Poucos indivíduos sabiam dedicar-se a vida inteira a um só mister sem se deixarem atrair por outro negócio aparentemente lucrativo. E ainda mais raros seriam os casos em que um mesmo ofício perdurava na mesma família por mais de uma geração, como acontecia normalmente em terras onde a estratificação social alcançara maior grau de estabilidade” (Holanda, 1995, p.59)

Ou seja, em uma cultura onde o individualismo era tão predominante, o culto a um fim exterior ao próprio homem não poderia manter raízes.

“Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos é a invencível repulsa que sempre lhes inspirou toda moral fundada no culto ao trabalho. Sua atitude normal é precisamente o inverso da que, em teoria, corresponde ao sistema do artesanato medieval, onde se encarece o trabalho físico, o prestígio maior das instituições dos povos do Norte, é que essa ética do trabalho chegou a conquistar algum terreno entre eles. Mas as resistências que encontrou e ainda encontra têm sido tão vivas e perseverantes, que é lícito duvidar de seu êxito completo” (Holanda, 1995, p.38)

² Caio Prado Júnior também fala da metrópole como mantenedora dos nexos sociais frouxos do Brasil colônia.

E acrescenta que esse culto ao não-trabalho não se tratava de algo exclusivo da fazenda, e dos habitantes da casa-grande: nos ofícios urbanos havia o mesmo amor ao ganho fácil que nos trabalhos rurais.

“O certo é que, entre espanhóis e portugueses, a moral do trabalho representou sempre fruto exótico. Não admira que fossem precárias, nessa gente, as idéias de solidariedade.” (Holanda, 1995, p.39)

Ainda em Portugal, os nobres quinhentistas que não possuíam prosápia do sangue tinham-na substituída pelos “bens da fortuna, os altos feitos e as altas virtudes.” (Holanda, 1995, p.37). Quer dizer, a nova nobreza é uma caricatura da nobreza autêntica, primando a primeira sempre pelas aparências e exterioridades que a distingue das pessoas pobres.

No afã de manter essas aparências, os novos nobres dispensam até mesmo o ofício da guerra, trocavam, portanto, os palanquins pelos cavalos:

“E se muitos ainda não ousavam trocar a milícia pela mercancia, que é profissão baixa, trocavam-na pela toga e também pelos postos da administração civil e empregos literários, de modo que conseguiam resguardar a própria dignidade, resguardando ao mesmo tempo, a própria comodidade” (Holanda, 1995, p.113)

Já que a Corte portuguesa para cá veio em 1808, voltemos para o Brasil também nossa análise.

“Com o declínio da velha lavoura e a quase concomitante ascensão dos centros urbanos, precipitada grandemente pela vinda, em 1808, da Corte portuguesa e depois pela Independência, os senhorios rurais principiam a perder muito de sua posição privilegiada e singular. Outras ocupações reclamam agora igual eminência, ocupações nitidamente cidadinas, como a atividade política, a burocracia, as profissões liberais” (Holanda, 1995, p.82)

É esperado que tais atividades sejam ocupadas pelos donos de engenho e sua família – a parcela da população da colônia com mais poder. Esperado é também que, subitamente na cidade, essas pessoas tenham trazido consigo sua metalidade, preconceitos, enfim “o teor de vida que tinham sido atributos específicos da sua primitiva condição” (Holanda, 1995, p.82)

Longe das suas terras e do “não-trabalho” que lá “desenvolviam”, os antigos senhores encontram no trabalho mental uma atividade “digna”. Isso não significa que tivessem propensão ao pensamento especulativo e de difícil maturação – a inteligência era muito mais um ornamento, não um instrumento de conhecimento e ação. Era, um “amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara” (Holanda, 1995, p.83).

O anel de grau e a carta de bacharel, portanto, tinham o valor de um título de nobreza.

Fato é que esse surgimento nada espontâneo de uma burguesia urbana no Brasil trouxe consigo as atitudes peculiares do patriciado rural e as estendeu a todas as classes como tipo ideal. Assim, a mentalidade da casa-grande toma conta da cidade e atinge todas as profissões, até mesmo as mais humildes.

Sobre esse ponto, conclui Sérgio Buarque de Holanda:

“Procurou-se mostrar no presente capítulo como, ao menos em sua etapa inicial, esse processo correspondeu de fato a um desenvolvimento da tradicional situação de dependência em que se achavam colocadas as cidades em face dos domínios agrários. Na ausência de uma burguesia urbana independente, os candidatos às funções novamente criadas recrutam-se, por força, entre indivíduos da mesma massa dos antigos senhores rurais, portadores de mentalidade e tendência características dessa classes. Toda a ordem administrativa do país, durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar, por isso, elementos estreitamente vinculados ao velhos sistema senhorial” (Holanda, 1995, p.88)

Assim é que os verdadeiros cidadãos no Brasil eram os senhores de terras.

“[...] os centros urbanos brasileiros nunca deixaram de se ressentir fortemente da ditadura dos domínios rurais. [...] A pretensão dos mercadores de se ombrearem com os proprietários rurais passava por impertinente e chegou a ser taxada de absurda pela própria Corte de Lisboa [...]” (Holanda, 1995, p.89)

2.3) *A postura do intelectual*

Sérgio Buarque de Holanda afirma que os movimentos reformadores no Brasil sempre partiram de cima. Foram de inspiração “intelectual”. Ao desenvolvermos essa afirmação, chegaremos no núcleo do presente trabalho.

2.3.1) *A maçonaria e a independência*

Como estamos aqui buscando traçar as raízes do intelectual brasileiro (ou talvez o intelectual das raízes do Brasil), devemos examinar a maçonaria no Brasil colônia e o papel que a mesma desenvolveu em nosso processo de independência. Sobre ela diz Caio Prado Júnior:

“O papel da maçonaria é muito mais amplo e profundo, como também mais antigo; e mais que tudo, é orgânico, articulado dentro e fora da colônia, sistemático e consciente. [...] O que há é uma ação subterrânea e sistemática que trabalha em certo sentido.” (Prado Júnior, 1970, p.371)

As lojas maçônicas brasileiras são encomendas da Europa e pelas matrizes européias organizadas. Já no início do séc. XIX havia lojas maçônicas nos principais centros da colônia – articuladas entre si e com a Europa, Estados Unidos e demais colônias americanas.

“A intervenção de uma poderosa organização desta natureza na vida brasileira por si já mostra que acima dos indivíduos que se agitam no cenário da política da colônia, há uma vontade e ação gerais, certamente mais fortes que as daqueles.” (Prado Júnior, 1970, p.371)

A nossa situação interna, nossas contradições e conflitos, não era forjada pela maçonaria – o que essa organização fez foi tentar articular a situação própria e interna de nossa colônia com a grande política da Europa.

“Tudo isto não toca senão remotamente o nosso assunto, porque a intervenção da maçonaria numa insignificante colônia como nós, só lhe podia interessar, e de fato só lhe interessou, na medida em que contribui para atingir um dos redutos do absolutismo europeu [...]” (Prado Júnior, 1970, p.372)

Isto é, a maçonaria não torceu a nossa história, mas tirou partido dela para os seus fins, sendo a recíproca igualmente verdadeira. Para Caio Prado Júnior, a maçonaria emprestou, assim, certa consciência a um processo que igualmente teria acontecido.

2.3.2) *Os positivistas e a república*

Já falamos que os cidadãos do Brasil seriam avessos a atividades morosas e monótonas

“desde a criação estética até às artes servis, em que o sujeito se submeta deliberadamente a um mundo distinto dele: a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinador” (Holanda, 1995, p.155)

Sem método e refutando o trabalho cansativo e moroso, os ditos intelectuais brasileiros utilizam-se ao mesmo tempo das mais diversas teorias que o rigor acadêmico não permitiria “misturar”. E se antes lembramos que o trabalho físico não era bem aceito, pois não compatível com o culto da personalidade temos que, de fato, no trabalho não buscaríamos mais do que a própria satisfação – “ ele tem o seu fim em nós mesmo e não na obra, um finis operantis, não um finis operis” (Holanda, 1995, p.155-156).

Sérgio Buarque chega mesmo a dizer que à época da publicação de “Raízes do Brasil” ainda eram raros os médicos, advogados, engenheiros, jornalistas e professores que se limitassem a ser homens de sua profissão.

“As nossas academias diplomam todos os anos centenas de novos bacharéis, que só excepcionalmente farão suo, na vida prática, dos ensinamentos recebidos durante o curso” (Holanda, 1995, p.156)

Existe, assim, entre nós o vício do bacharelismo, uma tendência a se exaltar acima de tudo a personalidade individual como algo superior às contingências. E nesse sentido, segue o autor em questão:

“O que importa salientar aqui é que a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da

personalidade. [...] Não é outro, aliás, o motivo da ânsia pelos meios de vida definitivos, que dão segurança e estabilidade, exigindo, ao mesmo tempo, um mínimo de esforço pessoal, de aplicação e sujeição da personalidade, como sucede tão freqüentemente com certos empregos públicos” (Holanda, 1995, p.157)

Predomina entre nós o culto ao gênio, que é aquele que dispensa o trabalho mental aturado e fatigante, que possui idéias claras e definitivas – aquele que possui a “essência da sabedoria”. Com o gênio segue o prestígio da palavra escrita e da frase lapidar.

E aqui chegamos em outro ponto a se destacar: a forma com que o positivismo foi por nós acolhido

“É possível compreender o bom sucesso do positivismo entre nós e entre outros povos parentes do nosso, como o Chile e o México, justamente por esse repouso que permitem ao espírito as definições irresistíveis e imperativas do sistema de Comte. Para seus adeptos, a grandeza, a importância desse sistema prende-se exatamente à sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida” (Holanda, 1995, p.158)

Assim, persistiu entre os positivistas uma postura de negação. Isto é, não uma negação da realidade para revolucioná-la, mas uma negação da realidade para ignorá-la. O horror à realidade brasileira encontrava afago e conforto ao confiar no poder milagroso das idéias. E é nesse sentido que os “nossos positivistas”, segundo Sérgio Buarque de Holanda, não o eram em nenhum dos sentidos que a essa palavra atribui Augusto Comte.

A sua postura negadora – e de olhos tão fechados quanto a deusa da justiça – impediu-os de inspirar qualquer sentido positivos aos negócios públicos.

“As virtudes que ostentavam – probidade, sinceridade, desinteresse pessoal – não eram forças com que lutassem contra políticos - mais ativos e menos escrupulosos” (Holanda, 1995, p.159)

Os positivistas não são os únicos, são o exemplo mais característico. Podemos, também, pensar nos democratas liberais: trouxeram do velho continente um sistema de preceitos já de todo moldado sem perguntar-se se

condiziam com a vida brasileira e se aquilo teria a influência correta entre nós. Mas,

“na verdade, a ideologia impessoal do liberalismo democrático jamais se naturalizou entre nós. Só assimilamos efetivamente esses princípios até onde coincidiram com a negação pura e simples de uma autoridade incomoda, confirmando nosso instintivo horror às hierarquias e permitindo tratar com familiaridade os governantes. A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido” (Holanda, 1995, p.160)

Todo o pensamento da época era igualmente frágil, no sentido que partilhava a mesma indiferença em relação ao conjunto social. Esqueceram, portanto, os fatos corriqueiros que constituem de fato a sociedade para se dedicar à palavra escrita, à retórica, à gramática e *ao direito formal*.

“Nenhuma congregação achava-se tão aparelhada para o mister de preservar, na medida do possível, o teor essencialmente aristocrático de nossa sociedade tradicional como a das pessoas de imaginação cultivada e de leituras francesas. A simples presença dessas qualidades, que se adquirem, em geral, numa infância e numa adolescência isentas de preocupações materiais imperiosas, bastava, quando mais não fosse, para denunciar uma estirpe de beati possidentes” (Holanda, 1995, p.164)

Existem, ainda, outras características que transparecem a posição conservadora e senhorial dos nossos intelectuais. Podemos destacar aqui a já mencionada crença no gênio – afinal, os estudos intensos e repetitivos poderiam levar ao conhecimento mas, em sua monotonia, se assemelham aos trabalhos servis que degradam o homem.

Seguiram, portanto, nossos intelectuais em sua visão limitada do mundo e em suas leituras de conjuntura estreitas, afinal

“Um mundo complicado requereria processos mentais laboriosos e minudentes, excluindo por conseguinte a sedução das palavras ou fórmulas de virtude quase sobrenatural e que tudo resolvem de um gesto, como as varas mágicas” (Holanda, 1995, p.165)

3) A formação (ou as raízes) dos juristas brasileiros

Para Sérgio Adorno, o Brasil Império teve um tipo específico de intelectual – aquele influenciado pela cultura jurídica. Esse intelectual foi

“politicamente disciplinado conforme os fundamentos ideológicos do Estado; criteriosamente profissionalizado para concretizar o funcionamento e o controle do aparato administrativo; e habilmente convencido senão da legitimidade, pelo menos da legalidade da forma de governo instaurada.” (Adorno, p.91)

E a Academia de São Paulo foi por excelência um espaço de formação desse bacharel, a qual passamos a analisar.

De antemão cabe lembrar que foi o bacharelismo que, na década de 1879 introduziu o positivismo na Academia Militar. Mas acreditamos que já na primeira metade do século XIX, pois fundada em 1827, as “Arcadas” encarnaram o tipo ideal do intelectual brasileiro.

O ensino do Direito no Império possuía uma visão lógica e harmônica do direito, uma cultura “abertamente desinteressada” e uma percepção ingênua da realidade social. Ou seja, perpetuava as estruturas de poder de então. Nas palavras do mesmo autor, era “um saber sobre o presente como algo a ser normatizado e sobre o futuro como eterna repetição do presente.” (Adorno, p.92)

A própria estrutura da universidade foi transplantada da Europa, não se relacionando com a realidade social brasileira – bem ao gosto dos nossos intelectuais. Mas não cabe a nós a ingenuidade: se assim foi feito, foi para que as necessidades de reprodução das estruturas de dominação continuassem nas mãos das elites políticas.

Assim como frisou Sérgio Buarque de Holanda, Adorno entende que a educação no Brasil era sinônimo de *status*.

“O monopólio da distribuição de *status* representou garantias efetivas de prestígio social e de controle do poder político. Na medida em que esse monopólio esteve quase restrito à órbita dos bacharéis [...] não se pode desacreditar que o sistema educacional brasileiro, pelo menos o superior, tenha sido omisso em suas atribuições político-ideológicas.” (Adorno, p.94)

Mas o que há de interessante no ensino jurídico de nosso Império é a possível afirmação de que esse *ensino* nunca existiu de fato – o autodidatismo, a ausência de discípulos e a inexpressiva produção de conhecimento eram os traços marcantes dos docentes. Não fugindo da regra dos intelectuais de então, o bacharelismo jurídico não se restringia à cultura jurídica. O que reinava era uma verdadeira dispersão.

“o conteúdo programático das diversas disciplinas que compunham o currículo o curso de Ciências Jurídicas e Sociais expressava tanto as antinomias do pensamento liberal quanto as correntes filosóficas que se sucediam, uma a uma, na vã esperança de conciliar tendências opostas. Não sem motivos, o ecletismo filosófico encontrou no autodidatismo dos bacharéis sua razão de ser.” (Adorno, p.96)

E, nesse sentido, ainda complementa o autor:

“A prática de conciliar tendências filosóficas antagônicas e de harmonizar idéias jurídicas de distintas filiações ontológicas e gnosiológicas, minimizou os pressupostos críticos da atividade didático-pedagógica, e, em contrapartida, fez sobressair seu lado reverso: uma formação puramente ornamental, nutrida, em parte, da exposição quase literal de doutrinadores do Direito e de comentários dos códigos, sem qualquer efeito construtivo e modificador do comportamento.” (Adorno, p.102-103)

A seleção dos professores das Arcadas era um reflexo da própria instituição: embora formalmente fosse orientada por critérios formais, a aptidão para oratória, capacidade de memorização, carisma, vida pública e atitudes morais eram as verdadeiras balizas.

“Uma simples leitura do quadro docente dessa academia, no período compreendido entre 1827-83, revela nomes que se destacaram no cenário político, aos quais, todavia, não lhes corresponde idêntica celebridade como produtores de conhecimento.” (Adorno, p.121)

A Academia Paulista foi responsável por profissionalizar bacharéis que se pulverizaram na vida pública – isto é: formou políticos, artistas e jornalistas mas poucos alunos se destacaram como juristas ou magistrados.

Sérgio Adorno diz que a partir da segunda metade do século XIX

“em virtude da transformação por que passava o processo de recrutamento de quadros para o aparelho burocrático do Estado. [...] a titulação de doutor passa, a partir de 1856, a estar associada à iniciação em outras carreiras. Essa observação sugere não apenas a pouca importância conferida à docência universitária quanto ao fato de que a titulação, enquanto prática acadêmica, tinha outro significado simbólico, que não o aprimoramento intelectual de futuros professores, estando muito mais associada ao processo de apropriação de prestígio fomentado pelas elites políticas, durante quase todo o curso da sociedade brasileira sob a vigência do regime monárquico.” (Adorno, p.139)

Ressalta, também, que o título de bacharel não servia apenas como fator de diferenciação em relação a grande parte da população, mas que ele era também meio de homogeneização política da elite. Assim, a Academia de Direito de São Paulo foi uma importante escola de costumes. Sérgio Adorno chega mesmo a afirmar que “o papel ideológico do ensino superior, na Academia de São Paulo, foi o de justamente nada ensinar a respeito de Direito.” (Adorno, p.145)

4) reflexões finais

A afirmação categórica seria demasiadamente leviana, mas ao ler sobre a Escola de Direito de dois séculos atrás e definir o intelectual de então tem-se a impressão que nada mudou. Por óbvio que o País o fez e os próprios juristas também, principalmente após a reforma do ensino nessa área durante a ditadura militar³, que fez do antigo advogado liberal um assalariado – mas a forma permanece, ou melhor: o amor a forma.

Ainda que tenha se construído no Brasil intelectuais no sentido pleno da palavra, esse fenômeno se deu em muito menor quantidade na área do Direito.

³ Para mais, ver “A Sociologia Jurídica no Brasil” de José Eduardo Faria e Celso Fernandes Campilongo.

Isso, com certeza, não se deve ao acaso mas ao local privilegiado de atuação do jurista, o Estado, o aparato jurídico-militar.

Tal qual o nobre quinhentista era uma caricatura, somos uma caricatura dos juristas da Colônia, do Império e da primeira República. A vontade de servir o Estado, ou melhor, o poder (esteja ele onde estiver), as frases de efeito como um despiste para a verdadeira dedicação intelectual, o culto ao gênio, o sonho pelo serviço público (ou pelo salário do serviço público), a maçonaria no sistema judiciário – todos esses fenômenos com raízes demasiadamente profundas para que o currículo universitário de um curso de Direito alcance.

Referências

Adorno, Sergio. **Os aprendizes do poder**: o bacharelismo liberal na politica brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Faria, Eduardo José e Campilongo, Celso Fernandes. **A Sociologia Jurídica no Brasil**. POA: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

Holanda, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Holanda, Sérgio Buarque. **A revolução subterrânea**. In: Caderno MAIS (entrevista), Folha de São Paulo, 08 de agosto de 2004.

Ianni, Octávio. **Tendências do pensamento brasileiro**. In: Tempo Social, vol.12 n2, novembro 2000.

Prado, Jr., Caio. **Caio Prado Junior**. São Paulo: Atica, 1982.

Prado, Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo - colônia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1970.

O Rei e o Palhaço: notas sobre o jurista, o judiciário, o Direito e a Arte

*José Alexandre Ricciardi Sbizzera**

Resumo: O presente artigo tem por objetivo tecer algumas notas à letra musical de “O rei e o palhaço”, correlacionando o jurista, o judiciário, o Direito e a Arte nos papéis de cada um. Neste sentido, o jurista tradicional representaria o papel do rei, assim como descreveria a atuação prática do Direito no dia-a-dia; enquanto que a Arte, em qualquer das suas manifestações, podem e bem representam a figura do palhaço. Ao final se perceberá que a figura do palhaço, tão desprestigiada e desprezada corriqueiramente pelos juristas tradicionais, cotidianamente desejosos de serem e atuarem como reis, pode e deve ser usada como modo de mostrar ao jurista papéis diferentes possíveis.

Palavras-chave: Direito; Arte; Rei; Palhaço; Antonio Nóbrega; Bráulio Tavares.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo hacer algunas notas a la musica "O rei e o palhaço", y correlacionar el abogado, el poder judicial, el Derecho y el arte en las funciones de cada uno. En este sentido, el abogado tradicional representa el papel del rey, y describe la aplicación práctica del Derecho en el día a día, mientras que el arte en cualquiera de sus manifestaciones, bien pueden representar la figura del payaso. Al final se da cuenta que la figura del payaso, como se hace sistemáticamente desacreditada y despreciada por los juristas tradicionales, diariamente dispuestos a ser y actuar como reyes, puede ser utilizado como una forma de mostrar al abogado diferentes papeles posibles.

Palabras-Clave: Derecho; Arte. Rey; Payaso; Antonio Nóbrega; Bráulio Tavares.

* Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; especialista em Direito e Processo Penal pela Universidade Estadual de Londrina – UEL; bacharel em Direito pela Universidade do Norte do Paraná – UNOPAR, campus Londrina.

1) Contornos e introdução

No presente artigo serão feitas notas ao poema “O rei e o palhaço”, escrito e musicado por Antonio Nóbrega e Bráulio Tavares, numa tentativa de correlacionar Direito e Arte. Desta forma, o jurista tradicional, bem como a atuação cotidiana do judiciário seriam representados pela figura do Rei, enquanto que as performances do Palhaço representariam a Arte em suas diversas manifestações.

É evidente que esta não foi a intenção dos músicos e poetas nordestinos quando da confecção da obra, mas muito bem nos serve de metáfora, através do uso de suas duas figuras-categorias, que se amolda(m), ao alvedrio de quem um mínimo de imaginação tiver, ao jurista tradicional, à atuação do judiciário, à posição do Direito e à Arte enquanto difusora do riso, o que nos remete inevitavelmente às históricas figuras dos Bufões, Arlequins e Faustoffs, ou, simplesmente, dos Bobos da corte.

Herdeiros legítimos dos privilégios destes Bobos nada bobos, únicos funcionários da monarquia autorizados a debochar e apontar as falhas do rei, os palhaços, uma vez outra, se farão ouvidos.

Ao final se perceberá que o Palhaço, figura subjugada, tão desprestigiada e desprezada pelos juristas tradicionais, cotidianamente reificados em dobro – tanto transformados em coisa, do latim *res*; quanto pretensamente transformados em rei, do latim *rex* – muito tem a ensinar, a mostrar aos juristas papéis e modos de atuação tão diferentes quanto possíveis, a denunciar práticas irracionalmente técnicas, etc; como logo se verá.

Assim, tal como fez Luis Alberto Warat (cf. 2004, p. 61 e ss) ao vestir o Direito e o jurista com os trajes de Teodoro e Vadinho em sua “Ciência jurídica e seus dois maridos”; ou ao dividir os juristas entre os tipos cortazarianos dos Cronópios, Famas e Esperanças (cf. CORTÁZAR, 2009, p. 91 e ss), no mesmo livro; tece-se, agora, notas a respeito dos papéis do jurista, do judiciário, do Direito e da Arte distribuídos, não aleatoriamente, às figuras do Rei e do Palhaço.

Resta dizer ainda que o termo “notas”, aqui, foi escolhido propositadamente, uma vez que a palavra se refere tanto aos apontamentos manuscritos, hodiernamente feitos por meio digital, quanto às notas musicais,

termos que designam o elemento mínimo do som que, em conjunto, formará a música.

Para isso, parábise: o trabalho será dividido em quatro notas principais. As duas primeiras dependem deste texto. As duas últimas dependem do leitor. Na primeira se mostrará as diferentes vibrações do jurista, do judiciário, do Direito e da Arte. Na segunda se (des)escreverá sobre a letra da música “O rei e o palhaço”. Escrevo de olhos fechados, leiam de olhos abertos. A terceira nota começa logo em seguida, após o término da leitura do poema, e espera-se que seja escutado o silêncio, ao que dará continuidade a mais bela de todas as notas, a quarta nota: a infundável imaginação. Escrevo de olhos abertos, leiam de olhos fechados. Segue-se a primeira nota.

2) Notas sobre o jurista, o judiciário, o Direito e a Arte

Aqui serão tecidas notas sobre o jurista, o judiciário, o Direito e a Arte. Mas antes, é necessário fazer considerações sobre de qual jurista se trata, passando-se inclusive por pontos relativos à sua formação; sobre a prática tradicional do judiciário no dia-a-dia, ou seja, as práticas forenses; sobre como o Direito é entendido comumente; e sobre qual Arte se fala, sobre o que da Arte se espera. Importa salientar desde já, no entanto, que o panorama a ser aqui traçado não pretende ser generalista, mas que somente ainda assim se descreve uma vez que ainda assim tem se mostrado. Também não se quer negar as conquistas obtidas pelo Direito até nossos tempos, mas tão somente sugerir, nada originalmente, que de agora em diante a prática jurídica e judiciária deva ser outra.

Deste modo, para este escrito serão considerados dois tipos básicos de juristas: o jurista tradicional e o não tradicional. A partir deles serão desenvolvidas as devidas breves anotações/provocações sobre o judiciário e o Direito. Assim, enquadram-se no primeiro tipo aqueles juristas filhos de uma modernidade que se apresentou revolucionária, mas terminou canônica, que já foram de vanguarda um dia, mas que há muito deixou de sê-lo e que, no entanto, teimam em continuar com demasiado apego ao sacramento das leis e das técnicas (Cf. BERMAN, 2006, p. 9). Excessivamente atentos aos formalismos burocráticos e procedimentais, estes juristas entendem o Direito

simplesmente como algo que *é*, acriticamente, como coisa feita, perfeita e acabada (Cf. LYRA FILHO, 2005, p. 86). São apegados a mitologias (Cf. GROSSI, 2007), avessos à transdisciplinaridade e possuem vocabulário pomposo e ritualizado. Durante a faculdade de Direito, que produz um ensino massificado, transmitindo e perpetuando práticas que são unicamente usadas nos guichês e gabinetes das câmaras refrigeradas forenses, os acadêmicos fazem estudos unicamente através de manuais superficiais e bem comportados, incapazes de criar, formar, manter e ampliar no futuro jurista um pensamento crítico-sensível (Cf. SBIZERA; TRINDADE e PAGNAN, 2011). Além disso, usam e carregam protegidos debaixo dos braços os vade-mecuns, tidos como verdadeiros oráculos, bíblias jurídicas sagradas, arma capaz de matar toda e qualquer questão, que caia em exames e concursos. Por tudo isso já saem moribundos da Universidade, esta importante incubadora da doença conhecida também como velhice precoce (Cf. AGUIAR, 2004, p. 185), que deixa os juristas empinguinzados, como diria Warat, que os fazem voltar à pré-humanidade, como bem comentaria Boal, além de fazê-los perder a capacidade de ver e ouvir o que não é processo, de impedir que sintam gostos, cheiros e tatos extrajurídicos, de impossibilitar o riso e o sorriso. O que lhes importa é o papel carimbado e assinado; ou não vale. A lei. O entendimento dos tribunais. Divergência, convergência. Reverência: Ao Todo Poderoso Supremo Tribunal Federal. O prazo e suas contagens; preclusão, prescrição, perempção; suspensão e interrupção. Nada são. Direito e Comparação: lá e cá, aqui e acolá. Conclusão: Decisão! Que aparece na televisão: Prena-se o delinqüente que furtou o pão, já não mais é um cidadão. De faminto, o sujeito, foi condenado a ser ladrão...

Em suma, os juristas tradicionais, audíveis e (de)cadentes engrenagens desta pesada maquinaria do judiciário, dedicam e investem suas vidas em prol do Direito, mas não conseguem se dedicar e investir o Direito em prol da vida. Isto de dedicar e investir o Direito e suas conquistas para a vida é feito pelos juristas do segundo tipo, os não tradicionais.

Os juristas não tradicionais são os capazes de rir do que foi descrito acima. Saturados com o banho de concreto das práticas do jurista e do judiciário tradicional procuram se livrar martelando logo os próprios pés para que possam voltar a andar e dançar. A ferramenta que usam é a crítica, buscada na metalinguagem, em contatos não superficiais com a história e suas releituras, com a sociologia e sua proximidade com os movimentos sociais, com a filosofia e seu vôo à abstração para o devido retorno à realidade, com a psicanálise e suas

penetrações no inconsciente e com todas as artes geradoras de choque, emoção, prazer e riso. Oxigenados, retomam a luta pela revolução utópica deturpada em ideologia paralisante pelos juristas tradicionais, renovam o comprometimento com ideais ainda não alcançados de liberdade, igualdade, dignidade e solidariedade. De maneira contra-hegemônica, os juristas não tradicionais atuam preocupados com os seres humanos excluídos e esquecidos, combatem a dominação, a alienação e a repressão. Trata-se de juristas que conhecem a lei, mas não só a lei; conhecem os procedimentos, mas não só os procedimentos; conhecem os entendimentos dos tribunais, mas não só os entendimentos dos tribunais; conhecem o Direito, mas não só o Direito; conhecem o Direito no que ele *está sendo*, no que *vem a ser*, em seu eterno *dever* (Cf. LYRA FILHO, 2005, p. 12); conhecem tudo que envolve o Direito, que transcende o Direito, de tudo que envolve o ser humano. É este o perfil do jurista não tradicional, o jurista capaz de fazer a diferença e viver a incógnita do século XXI: um brincante, um dançante, um poeta, um giramundo, um ser que lembrou-se de ser humano, que ri e que sente, tanto quanto todos os outros.

Diferenciados os juristas e suas práticas, passa-se a tecer notas às vibrações constantes na Arte. Impossível de ser conceituada de maneira única e definitiva, a Arte é entendida de modos múltiplos, variantes ao olhar de cada estudioso do tema, e que freqüentemente se pretendem exclusivos (Cf. COLI, 2006, p. 7). Há que se dizer, no entanto, que a Arte em si, se vontade tivesse, certamente não se importaria com a necessidade de uma definição, pois é de sua natureza fugir às regras, formas e normas, características ou qualidades, que são dadas justamente pela vontade das pessoas em suas tentativas de tornar quadrado o redondo e arredondar o quadrado, de agrupar o que é único, de defender a multiplicidade a partir de um único, cartesiano e totalitário olhar.

Contudo, Arte não é tudo, não é qualquer coisa, embora seja muito mais do que estamos acostumados a considerar, e muito bem servem as ponderações de alguns destes estudiosos sobre o tema. Assim, para Cécil Meira, em sentido lato a obra de arte é toda produção humana fora do quadro da natureza, mesmo que essa produção seja rudimentar; e, em sentido estrito, considera que Arte seja toda manifestação do belo, de tudo aquilo que pode nos causar emoção, fonte de prazer e beleza (1974, p. 19). De outro modo, para Antonio Candido a Arte seria “uma transposição do real para o ilusório por meio de uma estilização formal que propõe um tipo arbitrário de ordem para as coisas, os seres, os sentimentos”, e “nela se combinam um elemento de vinculação à realidade

natural ou social, e um elemento de manipulação técnica, indispensável à sua configuração” (2008, p. 39). Já Augusto Boal considera que a “Arte é forma de conhecer, e é conhecimento, subjetivo, sensorial, não científico” (2009, p. 111); para ele a Arte seria o processo estético, ou seja, algo que permanece em contínua construção, enquanto que a Obra de Arte seria o produto artístico, o resultado do processo estético. Outro aspecto de suma importância para o entendimento da Arte para Boal é que considera, com razão, que a Arte é uma vocação tipicamente humana, sendo “o que de mais humano existe no ser” (2009, p. 138).

Assim, em relação aos dois primeiros entendimentos sobre a Arte, pode-se dizer que parecem separar dela artistas e não artistas, como se o universo fosse dividido em quem produz o belo e quem tenta apreciá-lo, dependendo de qualidades prévias do sujeito, tais como técnicas, estado de espírito, elevado ou não, etc. Trata-se de uma forma tradicional de entender a Arte, que deve ser superada pelo terceiro entendimento, de Augusto Boal, para quem todos os seres humanos podem ser artistas através de uma alfabetização estética que forme um pensamento estético e que capacite o indivíduo a se expressar não somente com palavras, mas também com Arte. Segundo sutil ponderação de Boaventura de Sousa Santos: “tal como a merda não é monopólio dos humanos, a arte também não é monopólio dos artistas” (2004, p. 14). Ou seja: esta Arte não precisa necessariamente ser criteriosamente reconhecida por críticos e museus ou sequer pela mídia tal como acontece hoje.

Explicando esta idéia, Boal diz que o analfabetismo estético é usado pelos latifúndios dos opressores pelos soberanos canais estéticos da Palavra, da Imagem e do Som, ou seja, a mídia, para reduzir indivíduos potencialmente criadores a meros espectadores, proibindo não só a leitura e a escrita como no analfabetismo comum, mas também impedindo os indivíduos de falar, de ver, de ouvir; impossibilitando a produção e reprodução da arte e da cultura; bem como o exercício criativo de todas as formas do que ele chama de Pensamento Sensível (Cf. BOAL, 2009, p. 15).

Sem entrar em detalhes, incabíveis neste trabalho, mas a título de esclarecimento, é não só necessário, mas importante tentar explicar a diferenciação que Boal faz entre Pensamento Sensível e Pensamento Simbólico. Desta forma, este é expresso verbalmente por palavras e informado pelo Conhecimento Simbólico, material e estático; enquanto que aquele, Sensível, é fluidamente expresso de forma não-verbal, que comanda a estruturação

dinâmica do Conhecimento Sensível. O pensamento Sensível pode ser dito e interpretado em palavras, mas estas não nos dão nenhuma certeza ou informação certa, de modo que temos que vê-la como se fossem imagens, ouvi-la como se fossem música, tocá-la com as mãos para senti-la e deste modo o Pensamento Simbólico ou expande ou delimita o Pensamento Sensível (Cf. BOAL, 2009, p. 26-27). Neste sentido, pensar é organizar o conhecimento e transformá-lo em ação, ou o que Paulo Freire chamaria de práxis (Cf. 2009, p. 42), e que pode ser tanto fala quanto ato, sendo que fala é ato; e pensamento é ação que transforma o pensador, o interlocutor e a relação entre ambos, que podem também ser a mesma pessoa (Cf. BOAL, 2009, p. 29). Assim, “mesmo quando se cala o Pensamento Simbólico, o Pensamento Sensível está sempre ativo, pensando até o impensável” (BOAL, 2009, p. 28). A partir destes entendimentos, Boal conclui o raciocínio salientando algumas diferenças entre Conhecimento e Pensamento:

o Conhecimento oferece opções; o Pensamento inventa e escolhe. Um põe, outro dispõe. O Conhecimento acumula; Pensamento é aventura. O Conhecimento traz o passado até o instante presente; o Pensamento, do instante, permite avançar para o futuro ou revisitar o passado. (2009, p. 29)

Com esta diferenciação entre Conhecimento e Pensamento, tanto Simbólicos quanto Sensíveis que, como descreve Boal, se passa dentro do cérebro de cada pessoa, e, portanto, é razão, sensível, mas razão (Cf. 2009, p. 83), pode-se dizer que, ao serem ampliados, levam ao que chamamos de Ciência e Arte. Dito de outro modo, o Conhecimento e o Pensamento Simbólicos, com a palavra, produzem a Ciência, enquanto que o Conhecimento e o Pensamento Sensíveis, com o que não é somente palavra, geram a Arte. Ocorre, no entanto, que uma e outra não são e nem podem ser vistos de forma estanque, tal como se apresenta, e isto porque a Ciência pode ser Arte, quando nela intervém o Pensamento Sensível, o que aproximaria a ciência da poesia; mas Arte nunca é ciência (Cf. BOAL, 2009, p. 113).

Adiante serão exploradas também as diferenças que faz Joaquín Herrera Flores em relação à Ciência e Arte, mas antes é necessário trazer algumas de suas idéias sobre a Arte e suas funções, o que nos conduzirá, posteriormente, às suas idéias sobre o riso e o humor.

Joaquín Herrera Flores era pesquisador espanhol que se dedicava aos estudos dos Direitos Humanos desde uma perspectiva crítica (Cf. FLORES, 2009), afirmando que tais direitos são cotidianamente construídos, conquistados e reconquistados à custa de muito sangue, muita dor, muita fome e muitas lágrimas e não algo dado, reduzido a normas, acordos, tratados e convenções internacionais como pensam e estudam aqueles juristas tradicionais; entendia os direitos humanos como produtos culturais (Cf. FLORES, 2005); buscava aproximações entre Arte e Direitos Humanos. Nesta última temática escreveu livro específico, de fertilidade ímpar, que propõe meio de se alcançar a dignidade humana através da arte e do riso. É com este livro, “O nome do riso”, que se pretende trabalhar por ora.

Desta forma, pode-se resumir o entendimento de Herrera Flores sobre a Arte para os fins aqui necessários como sendo algo que nos mostra a possibilidade da alternativa (Cf. FLORES, 2007, p. 12); que “nos induz ao movimento, ao reconhecimento da pluralidade do mundo e à proposição de caminhos de igualdade e dignidade” (2007, p. 20); que “nos ajuda a relativizar tudo aquilo que, no lugar de onde partimos, se entende como dogma ou pauta indiscutível” (2007, p. 22); que, a partir dela, “tudo é suscetível de ser refundado” (2007, p. 27).

É curioso como desse apanhado de idéias pode-se retirar algumas palavras ricas e interessantes para nossas anotações/provocações, uma vez que as palavras: alternativa; movimento; pluralidade; relativizar; e refundado são corriqueiramente combatidas pelo Direito tradicional, em nome de algum dogma ou pauta indiscutível, em busca de uma pretensa e jamais alcançada igualdade e dignidade que na realidade mais parecem sonhos ou ficções...

Dito isto, passa-se a diferenciar Ciência e Arte, seguindo ainda as idéias de Herrera Flores, frisando que, como ele mesmo afirma, não é sua intenção a de negar ou descartar a ciência, mas sim apenas fugir de um universalismo a priori; e que pretende unicamente duvidar de tudo, questionar tudo, inclusive (d)a pretensa universal razão científica (Cf. 2007, p. 107). Para ele, portanto “a razão científica apresenta-se como objetiva, racional e universal, sempre potencialmente aplicável a qualquer forma cultural, relegando à arte o subjetivo, o emocional e o particular” (2007, p. 106). A partir disso, a imagem do cientista seria a flecha, enquanto que a do artista seria a espiral, ascendente ou descendente; a razão científica buscaria um ponto final, uma verdade, um resultado; enquanto que a arte se submeteria à contínua e fluida interpretação

eternamente renovada, na medida em que se renovam os indivíduos que com ela entram em contato. A arte realiza, relaciona-se conosco e com o mundo sempre em função da presença real do outro, e mesmo que o outro seja uma ficção. A ciência estabelece uma autoridade, um metanível que potencia a aparição de mediadores, de representantes da verdade, tal como pretendem ser, no caso do Direito, os juristas tradicionais. A arte permite o múltiplo comentário, a dúctil e plural interpretação, a variedade de leituras e recepções. A verdade científica pretende afirmar quatro princípios – o da independência com respeito à existência humana; o da correspondência com a realidade; o da bivalência onde cada enunciado é verdadeiro ou falso e o da singularidade, já que há somente uma completa e verdadeira descrição da realidade. Por fim, a ciência avança eliminando o que considera erros. A arte, pelo contrário, atua como memória do humano – com a contribuição milionária de todos os erros (Cf. FLORES, 2007, p. 106-107).

Com este pano de fundo, entendido o Direito tradicional enquanto Ciência, pode-se dizer que é uma forma de perceber as pluralidades em seu campo a partir de uma perspectiva única, de uma explicação única, de um modo único de atuar no mundo, como se fosse a única versão do racional (Cf. FLORES, 2007, p. 82); apenas o simbólico do uno, renegando a beleza do verso do sensível, para fazer ponte com categorias tratadas pouco acima. Enquanto o Direito e os juristas tradicionais pretendem uma verdade absoluta em seu campo de atuação, os outros, não tradicionais, devem rir das verdades e fazer com que as verdades riam-se uma das outras, seguindo conselhos de Herrera Flores. É desta forma que se chega ao campo do riso, do sorriso e do humor, mas não qualquer riso, qualquer sorriso ou qualquer humor. Se ouvirá ainda adiante manifestações sobre esta sorte de temas a partir de Joaquín Herrera Flores, mas outra voz a preludia, afim de maiores explicações. Sussurra melancólico, neste momento, Gilles Lipovestky.

Em seu primeiro livro, *A Era do Vazio*, o filósofo francês Gilles Lipovetsky declara o início da morte do riso. Segundo seus entendimentos os ruídos da cidade silenciam as pessoas e calam o riso. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que isto acontece, ocorre a instituição de uma sociedade humorística. Para explicar isto Lipovetsky traça um panorama que vai do cômico grotesco da Idade Média e do Renascimento, passando pela contenção do riso no Século XVIII, até chegar ao humor pop dos dias atuais.

Assim, com mais detalhes, conta que no contexto da Idade Média o cômico tinha como papel o rebaixamento do sublime, do poder e do sagrado através do uso de linguagens hipertrofiadas da vida material e corporal; tudo o que fosse elevado, espiritual, ideal era transposto e parodiado na dimensão corporal e inferior (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 113), restituído ao livre uso dos homens, bem poderia dizer Giorgio Agamben em suas Profanações (Cf. 2007, p. 65). Segundo Lipovetsky “O mundo do riso se edifica essencialmente a partir das formas mais diversas de grosserias, de aviltamentos grotescos dos rituais e dos símbolos religiosos, de travestimentos paródicos dos cultos oficiais, de coroações e destronamento bufões”, e continua:

Assim, por ocasião do carnaval, a hierarquia é virada do avesso, o bufão é consagrado rei pelo povo e depois devolvido ao ridículo e à zombaria por esse povo que volta a injuriá-lo, a atacá-lo quando seu reinado termina; durante a “festa dos loucos” elege-se personagens fantasiados de abade, arcebispo e papa, que entoam refrões obscenos e grotescos com as melodias de cânticos litúrgicos, transformam o altar em mesa de comezaina e utilizam excremento como se fosse incenso. Depois do ofício religioso, continua a paródia escatológica, o “clero” percorrendo as ruas e jogando excremento no povo que formava seu séquito. Também se levava um asno para dentro da igreja e era celebrada uma missa em sua honra: terminado o ofício, o padre relinchava, acompanhado pelos fiéis (2005, p. 113).

De igual maneira, durante o Renascimento, o riso se encontrava sempre ligado à profanação de elementos sagrados, à violação das regras oficiais (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 114). A partir daí, já no Século XVIII, começa um processo de decomposição, de contenção, de disciplinamento do riso, que é expurgado de seus elementos alegres, das grosserias e exageros, de suas bases obscenas e escatológicas, reduzindo-se à ironia exercida em detrimento das individualidades e costumes típicos; o cômico torna-se aleatório, civilizado, privatizado e não mais coletivo e popular como antes (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 114). No desenvolvimento destas formas modernas do riso, segundo Lipovetsky, o humor, a ironia e o sarcasmo podem ser vistos como um tipo de controle cuidadoso e infinitesimal sobre as manifestações do corpo (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 114), algo análogo ao que Foucault chama de produzir “corpos dóceis” (2005, p. 179 e ss). Assim, o riso alegre foi disciplinado, visto como um comportamento desprezado e vil, “vulgar, inconveniente e até mesmo

perigoso e tolo, por encorajar a superficialidade e, pior, a obscenidade” (LIPOVETSKY, 2005, p. 114-115).

Atualmente, ao contrário, o humor que se instala esvazia o negativo característico das fases anteriores, satíricas e caricaturais; as denúncias escarneadoras da sociedade são substituídas por um humor sem pretensões, gratuitos, bem comportados; o humor atual não tem vítima, não zomba, não critica, propagando apenas a atmosfera eufórica de bom humor e felicidade (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 115). O riso agora é programado e obrigatório. Segundo Boal, nos programas de humor na TV “bobas risadas, gravadas em *background*, informam que tal cena é engraçada e nos dizem quando devemos rir, mesmo sem achar graça” (2009, p. 151). Politicamente correto, aos poucos tudo o que possuía um componente de agressividade perdeu a capacidade de provocar o riso; reprova-se o riso às custas dos outros; ri-se menos dos vícios e defeitos dos outros (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 118-119); ri-se mais de si mesmo, mas num individualismo inofensivo, através de lugares comuns do cotidiano em que todos se reconhecem e se riem de coisas tolas como que sedados de fluoxetina...

Desta forma, não é o riso que tem se dissolvido, e sim a capacidade de rir como antigamente. “Recolhido para dentro de si mesmo, o homem pós-moderno tem cada vez mais dificuldade em “cair na gargalhada”, em sair de si mesmo, sentir entusiasmo, entregar-se à alegria. A faculdade de rir regride, “um certo sorriso” substitui a risada solta” (LIPOVETSKY, 2005, p. 121). Sem riso, porém saturada de sinais humorísticos midiáticos, segue a humanidade apática, pálida, desbotada.

Esta suavização do cômico nos remete também ao que Nietzsche dizia sobre a suavização da capacidade de sentir dor, sobre a crueldade e os castigos, e o de que nisso há de festivo. Na segunda dissertação de sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche lembra que até pouco tempo atrás não se podia imaginar casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios, nem tampouco uma casa nobre sem personagens nos quais se pudesse dar livre vazão à maldade e à zombaria cruel; que sem crueldade não há festa de acordo com a mais antiga e longa história do homem; lembra que na época em que a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora (Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 51-51).

Sobre o sofrimento, Nietzsche diz que hoje, quando o sofrimento é lembrado como argumento contra a existência, como seu maior ponto de interrogação, seria bom recordar das épocas em que não se prescindia do fazer-sofrer, carregado de encantos e festividade, verdadeiro chamariz à vida (Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 52). Com isso diz, ainda, que talvez a dor, antigamente, não doesse como hoje; e questionando a possibilidade de que hoje talvez o prazer advindo da crueldade não esteja realmente extinto, mas que necessitaria, pelo fato de agora a dor doer mais, de alguma sublimação ou utilização; isto é, deveria ser transposto para o plano imaginativo e psíquico, ornado de nomes inofensivos incapazes de despertar qualquer suspeita ou consciência (Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 53).

Deste aumento da capacidade de sentir dor justamente numa época em que menos dor efetivamente se sente; da perda da capacidade de rir do que antes era considerado festivo; e da constatação de que antes a existência de cultos e mitos cômicos em que as festas, os divertimentos carnavalescos e o riso ocupavam lugar fundamental, com uma grave distinção entre o sério e o não-sério, entre o cômico e o cerimonioso, hoje subestimada, dissolvida e diluída pela sociedade pós-moderna gera-se um clima descontraído e inofensivo, sem negação, mensagem ou conteúdo, cotidiana e constantemente humorístico (Cf. LIPOVETSKY, 2005, p. 112).

É, então, aquele riso festivo, cômico e carnavalesco que se pretende resgatar, que se pretende usar para se referir ao Direito e aos juristas para que, de forma alegre, retornem ao uso comum, de onde vieram, do solo. Trata-se de descanonizar e reorientar o Direito para promover não só a dignidade humana, dos outros, como pretende Arnaldo Godoy (Cf. 2004, p. 16), mas sim a própria dignidade humana dos juristas tradicionais, humanos esquecidos. Trata-se também de profanar, através do riso, o improfanável, para remeter novamente a Agamben, quando diz que “profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (2007, p. 75).

Contra aquele humor sedado para não morrer da sociedade dos dias atuais, volta-se a Herrera Flores e o que pretendia ele em seu livro: (re)instaurar o riso de vanguarda, de recusa, de negação, de crítica ao estabelecido. Desta forma, o sentido do humor, que não é o mesmo usado por Lipovetsky, cumpre importante função, na medida em que permite a burla e o afastamento dos dogmas a que somos amestrados. A zombaria, o riso e o humor, então, nos

permitiriam não só visualizar, mas também desestabilizar os dogmas que dominam o pensamento disciplinado e atuam com categorias flexíveis e interativas do pensamento criativo (Cf. FLORES, 2007, p. 10).

Neste sentido, segundo Herrera Flores “a piada, a brincadeira, a pilhéria, em seu sentido menos ferino, têm muito a ver com a liberdade subjacente de nossos sonhos”; e se “vivemos cada dia mais imersos em um mundo cheio de espaços negados, que vão enchendo nossas consciências de culpas ou de impulsos repressivos” como demonstra Lipovetsky, ao contrário “a anedota e sua conseqüência, o riso, supõem uma carga psicológica sã, e, o mais importante, intersubjetiva”. Com isso, o sentido do humor seria a mais social de todas as funções psíquicas que produzem prazer, pois sempre exige ser compartilhado por pelo menos duas pessoas e estar inserido num marco comum de entendimento e quando explode o riso, o reprimido retorna como prazenteiro. Trata-se do “triumfo da pulsão da vida sobre a pulsão da morte, deslocando a agressão e a violência e permitindo a crítica e a autocrítica” (FLORES, 2007, p. 11).

Para trazer novamente ao jurídico, lembra-se da imagem dos juristas tal como foram descritos e diante daquele tradicional, diz-se: “Não há nada tão humorístico como aquele que se leva tão a sério que se torna incapacitado para a ação”; e do outro, não tradicional, diz-se: “Nem há nada tão sério como aquele que, enquanto faz, se diverte e rompe o que parecia imutável” (2007, p. 12). Já diante da cultura jurídica tal como a conhecemos, tradicional, que “fecha os olhos ante o mundo e proclama o fim da história e das alternativas”, faz-se rir, pois “é muito melhor lutar por uma vida cheia de paixões que deixar-se levar e abrandar por uma visão única do mundo” (FLORES, 2007, p. 93). Por fim, resta dizer que este lugar do riso é aqui ocupado pela Arte, enquanto reserva de irracionalidade, tal como fala Adorno (Cf. 2003, p. 15).

Espera-se que se tenha deixado claro os papéis a serem representados aqui pelos juristas, tradicionais, o judiciário e suas práticas cotidianas, o Direito como costumeiramente entendido e pela Arte. Como dito no início desta nota, os papéis são atribuídos de maneira não aleatória, de modo que, como já é possível perceber, o Direito e o que o envolve representa, hoje, o Rei e a Arte, em suas manifestações difusoras do riso, representará, talvez sempre, o Palhaço.

3) Notas sobre “O rei e o palhaço”

Nesta segunda nota se (des)escreverá sobre a letra da poesia “O rei e o palhaço” escrito e musicado por Antonio Nóbrega e Bráulio Tavares. O primeiro é multiartista e músico pernambucano que estudou na Escola de Belas Artes do Recife. Com formação clássica, participou da Orquestra de Câmara da Paraíba e da Orquestra Sinfônica do Recife. Ao lado desta carreira erudita tocava, com suas irmãs, num conjunto de música popular. Até aqui, na realidade, nada de grandioso, perto do que viria a seguir. Foi convidado em 1971 para compor o Quinteto Armorial, peça de algo muito maior, o Movimento Armorial, idealizado por Ariano Suassuna (Cf. SANTOS, 2009, p. 165 e ss.). A partir disso, unindo a arte popular com a sofisticação, explorando temáticas que vão desde releituras da história do Brasil até ficções e “foguetes brasileiros” tem uma carreira de sucesso, infelizmente mais fora do país do que aqui. Praticamente desconhecido da mídia de massa, Antonio Nóbrega é artista que pode ser considerado monumento vivo da cultura brasileira e que deste texto em diante, espera-se seja menos desconhecido. Bráulio Tavares, por sua vez, é poeta, escritor e músico paraibano que estudou cinema e pesquisa literatura fantástica e ficção científica.

Quanto ao poema, pode-se dizer que o Rei e o Palhaço, enquanto metáforas – e sem elas, segundo Boal, não existiria pleno entendimento; pois são essenciais aos seres humanos na medida em que dela nos aproximarmos e nos afastarmos nos reconhecemos ganhando perspectivas dela e do real (Cf. BOAL, 2009, p. 118) – podem ter seus papéis atribuídos, como já foi dito, à escolha de cada um. São categorias que podem ser plasticamente moldadas a fim de esclarecer ou explicar aos que com ela entram em contato sobre toda sorte de assuntos.

Frisa-se, entretanto, que explicações sobre a obra feitas pelo artista tal como fez Louis Hector Berlioz em sua “Sinfonia Fantástica” ao redigir um roteiro explicativo com o intuito de guiar a única possibilidade de interpretação e imaginação dos ouvintes por ele desejada, apesar de raras, ou, os contornos feitos à alguma determinada obra artística, tal como faz os intérpretes para, ainda que inconsciente, conduzir o leitor ao que ele está se propondo a mostrar não só restringem como também influenciam em sua percepção, de modo que, por esta razão, pede-se ao leitor que não fique amarrado à versão interpretativa que aqui está sendo proposta; qual seja, a de enxergar o Direito no papel do Rei

e de visualizar na Arte o papel do Palhaço. Encare, portanto, todas estas divagações, como meras divagações.

Outro fato a ser frisado é que, independentemente da vontade do artista, a obra de arte quer dizer. E diz. Mas nem tudo que diz a obra é percebido por todos os observadores da mesma forma, uma vez que a fruição da obra e sua compreensão dependem tanto do conhecimento quanto das prévias experiências de vida de cada um dos observadores (Cf. BOAL, 2009, p. 83-84). Ou seja, pode ser que nem todos os leitores percebam o que se quis dizer nestas notas. O esforço para isso, no entanto, não há de ser maior. Seguem-se os quatro versos, sem muitas explicações sobre óbvio. Canta o Palhaço, personagem da Arte, dizendo ao Direito, suas práticas e aos juristas tradicionais, que personificam o Rei:

Sua coroa é de ouro,
o meu chapéu é de palha.
A sua cota é de malha,
o meu gibão é de couro.
Sua justiça é no foro,
minha lei é o consenso.
O seu reinado é imenso,
minha casa é meu país.
Você é preso ao que diz,
eu digo tudo o que penso.

Você vem com a arma erguida,
eu vou abaixando a guarda.
Você vem vestindo a farda,
eu de roupa colorida.
Você disputa corrida,
eu corro pra relaxar.
Sua marcha é militar,
a minha é de carnaval.
Seu traje é de general,
eu visto pena e cocar.

Você liga a motosserra,
eu planto flor no cerrado.

Você só anda calçado,
eu piso com o pé na terra.
Você quer vencer a guerra,
eu quero ganhar a paz.
Você busca sempre mais,
eu só quero o que é meu.
Você se acha europeu,
eu sou dos canaviais.

Você vem com a força bruta,
eu vou com a ginga mansa.
Você vem erguendo a lança,
e eu erguendo a batuta.
Você me traz a cicuta,
eu lhe dou chá de limão.
Você diz que é capitão,
eu sou só um mensageiro.
Você é um brigadeiro,
eu sou só um folgazão.

Empatie-se, leitor, e as duas últimas notas serão ouvidas.

4) Considerações finais

O presente artigo mais se aproximou de um ensaio, como nos ensinou Theodor Adorno (Cf. 2003, p. 15 e ss.), e assim, não pretende ser nem científico nem criar algo artístico, mas tão somente trabalhar no limiar entre um e outro e se entusiasmar com algo que os outros já fizeram; o que é o caso aqui desta articulação irrestrita e infinita entre Arte e Direito, em que diversos pesquisadores se embrenham como ingênuos e corajosos estudantes que não se contentam senão com o árduo e o formidável e não como o pedantismo maduro que buscar antes entender o simples para só depois, num dia que nunca chega, eternamente postergado, estudar o complexo; sem pretender seguir regras, diz o que a seu respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, que nunca é fim, sendo sempre, em verdade, um recomeço, um novo ponto de partida; por

perseguir caminhos múltiplos, não avança em sentido único, e talvez nem pretenda avançar, mas apenas abrir espaço para a discussão; não busca a certeza, nem o verdadeiro, encontra-os, ou não; não persegue a completude e a continuidade, deixa muito a ser dito, o que não é defeito; é íntimo do relativo, do descontínuo, do fragmentário e do fraturado: seu assunto é sempre um conflito em suspenso; não fala logicamente mas é lógico na medida em que o conjuntos de suas frases e temas precisem ser compostos coerentemente; a heresia é sua regra fundamental. Diante dele, portanto, em sede de considerações finais, pode-se remeter ao que já foi dito.

Deste modo, mostrou-se as diferenças entre os juristas tradicionais e os não tradicionais, algumas práticas judiciárias, o entendimento comum em relação ao Direito. Quanto à Arte, viu-se que não é tudo, mas é mais do que se considera normalmente; e os artistas, que somos todos, embora ainda nem todos estejam conscientes disso, colocam a impureza própria de sua Arte frente à pretensa pureza do Direito, relativizando seus dogmas; refundando, reconstruindo e repensando o universo jurídico; mostrando as possibilidades de alternativas.

A partir de Augusto Boal, entendeu-se que o jurista tradicional predominantemente usa apenas o Conhecimento e Pensamento Simbólicos, e o Direito por eles é manifestado; enquanto que a Arte se expressaria tanto por eles quanto pelo Conhecimento e Pensamento Sensíveis. Viu-se também que estes devem ser treinados nos indivíduos, para o fim de opressões e para que percebam no mundo as múltiplas mecânicas antidialógicas, a fim de tornarem-se atores de seus próprios teatros, para usar as metáforas categóricas de Boal.

Ainda: não se pode esperar que, seguindo as considerações tecidas sobre os Conhecimentos e Pensamentos Simbólicos e Sensíveis, se compreenda o que aqui se intenta. Este não é um texto apenas do Simbólico, trata-se de um texto do Sensível sobre ambos e que, para ser completamente compreendido, portanto, tem como requisito o Pensamento Sensível.

Depois disso, viu-se com Joaquín Herrera Flores as diferenças entre Ciência e Arte e antes de chegar, ainda com ele, aos benefícios do riso escutou-se sobre a morte do riso na sociedade humorística atual com entendimentos de Gilles Lipovetsky. Este nos mostrou um panorama sobre o riso desde a Idade Média, em que era visto como algo alegre, popular e coletivo. A partir de Lipovetsky percebeu-se também que hoje o politicamente correto e o moralismo

infernais nos impedem de rir ao mesmo tempo em que se ri a qualquer preço, de coisas tolas, numa sociedade bem humorada – e sedada; de camaradagem – sedada; e de irmãos sorridentemente – sedados. Trata-se praticamente de um crepúsculo do riso-denúncia, do riso-crítica, do riso-profanação a que o próprio Herrera Flores pretendia retomar e que aqui também tem como intenção. De volta a este último autor constatou-se alguns dos benefícios deste riso.

Personificando os papéis do Rei e do Palhaço, a correlação entre Direito e Arte mostrou que, apesar de não premeditado por Antonio Nóbrega e Bráulio Tavares, é uso possível que faz o jurista tradicional compreender sua atuação prática e cotidiana no judiciário bem como seu entendimento comum em relação ao Direito. Embora não se possa dizer que há juristas tradicionais e não tradicionais de forma estanque, como se algo caracterizasse um que não pudesse ser visto no outro, em realidade todos os juristas são um e outro, todos somos ambos, com atos e atuações variantes circunstancialmente. Todavia, não é para ser assim, pois idealmente o futuro é dos juristas não tradicionais, com aquelas características de que já se falou; as práticas judiciárias não devem ser aquelas unicamente tecnocráticas e burocratizadas; e o Direito não pode continuar sendo entendido como algo raso, estático, completo, feito, perfeito, acabado e lustrado.

Antes do fim: qualquer Rei jamais suportaria seguir o conselho dado por Avner Eisenberg, palhaço real, ao ensinar que se não se pode vencer sempre, deve-se aprender a fracassar magnificamente; ao passo que o Palhaço vence magnificamente, às gargalhadas, sempre que as tentativas do Rei fracassam. Eis o papel do Rei e do Palhaço; eis o papel do Direito e da Arte: eis o papel do riso.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGUIAR, Roberto A. R. de. **Habilidades: ensino jurídico e contemporaneidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BERMAN, Harold. **Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BOAL, Augusto. **A estética do oprimido: reflexões errantes sobre o pensamento do ponto de vista estético e não científico**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008.

COLI, Jorge. **O que é arte**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CORTÁZAR, Julio. **Histórias de cronópios e de famas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. 2. ed. Florianópolis: Boiteaux, 2007.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009.

FLORES, Joaquín Herrera. **Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Catarata, 2005.

FLORES, Joaquín Herrera. **O nome do riso: breve tratado sobre arte e dignidade**. Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: CESUSC; Bernúncia, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 21. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz a Terra, 2009.

GODOY, Arnaldo. **Direito e história: uma relação equivocada**. Londrina: Humanidades, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

MEIRA, Cécil. **Introdução ao estudo da literatura**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Escrita INKZ**: anti-manifesto para uma arte incapaz. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. **Em demanda da poética popular**: Ariano Suassuna e o movimento armorial. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

SBIZERA, José Alexandre Ricciardi; et ali. **Arte e direito**: a função da literatura na formação do pensamento jurídico crítico. In. *Diritto & Diritti*. Itália, março de 2011. Disponível em: <http://www.diritto.it/categories/7_diritto-brasiliano#>

WARAT, Luis Alberto. A ciência jurídica e seus dois maridos. In. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004.

Richard Rorty contra a Filosofia do Direito: o problema do conceito do direito

*Ítalo José da Silva Oliveira**

Resumo: Neste artigo, apresento alguns aspectos gerais da filosofia de Richard Rorty e tento mostrar como ela pode contribuir para a filosofia do direito. Argumento que, sob a perspectiva de Rorty, deveríamos antes deixar de lado os tradicionais problemas da Filosofia do Direito, ao invés de tentarmos respondê-los nos seus próprios termos. Por limitações práticas, apenas buscarei investigar mais detalhadamente o chamado problema do conceito do direito.

Palavras-chave: Richard Rorty; Filosofia do direito; Conceito do direito.

Abstract: In this paper, I present some general aspects of Richard Rorty's philosophy, in order to try to show how it can contribute to legal philosophy. I argue that from Rorty's point of view we should set aside the traditional problems of Legal Philosophy, instead of trying to solve them. For practical reasons, between them I only inquire the so-called problem of concept of law.

Keywords: Richard Rorty; Legal philosophy; Concept of law.

* Graduando do 9º período de direito na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pesquisador bolsista da UFPE do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Membro do grupo de extensão da Faculdade de Direito do Recife "Cidadania e Direitos Humanos"

1) Introdução

Escrevi este artigo pensando especialmente no público da área de direito e por isso esmiuicei alguns conceitos e problemas do jargão filosófico, como a distinção analítico-sintético; conceitos e problemas com os quais as pessoas da área de direito geralmente não estão familiarizadas – às vezes nem mesmo quando possuem gostos filosóficos. Nesse aspecto pode ser cansativo para filósofos, mas, assim espero, nos demais aspectos o artigo pode ser útil também para eles, caso estejam interessados em Richard Rorty e em filosofia do direito.

Além de apresentar aspectos gerais da filosofia de Rorty, tentei considerar as implicações dela para a filosofia do direito, o que me levou a uma conclusão ampla e radical: os tradicionais problemas da Filosofia do Direito, aqueles sempre repetidos nos livros de introdução da matéria, deveriam ser antes abandonados do que resolvidos, pois estão baseados em confusões, pressuposições questionáveis, e, o que é mais importante, eles *não* fazem diferença prática alguma. Por limitações óbvias, não poderei detalhar essa tese geral devidamente; espero que seja tomada, pelo menos, como um *insight* interessante. No entanto, tentarei considerar mais detalhadamente um desses problemas tradicionais, a saber, o problema do conceito do direito. Também ele exigiria investigações bem mais pormenorizadas, inclusive considerações históricas, mas espero poder mostrar aqui, pelo menos, o quão duvidosa é a colocação desse problema, do ponto de vista filosófico. Além disso, o problema do conceito do direito parece estar conectado a muitos outros problemas da Filosofia do Direito (como o das fontes, o da objetividade da interpretação, o da teoria das normas, *etc.*), de tal modo que o abandonar implica desistir desses outros ou pelo menos revê-los. Infelizmente, também isso não poderá ser detalhado aqui. Espero, todavia, indicar caminhos e fazer considerações interessantes, lançando dúvidas sobre concepções tradicionais em matéria de Filosofia do Direito.

É importante destacar o caráter eminentemente *terapêutico* (em sentido wittgensteiniano) deste trabalho, assim como de boa parte da filosofia de Rorty: *não* proponho uma Filosofia do Direito propriamente; *nenhum* sistema filosófico; *nenhuma* base essencial ou fundamento filosófico que justifique práticas jurídicas. Analogamente a Wittgenstein, meu principal intuito é de caráter negativo e até parasitário em relação à tradicional Filosofia do Direito: busco mostrar que alguns problemas da Filosofia do Direito *não* são bons

problemas e devem ser descartados, esquecidos, ao invés de resolvidos nos seus próprios termos. Fazendo isso, espero poder apresentar a filosofia de Richard Rorty e justificar a sugestão de que ela tem muito a dizer em matéria de filosofia do direito – ao menos enquanto essa insistir em se ligar a concepções filosóficas tradicionais.

2) Quem foi Richard Rorty e por que ele interessa à filosofia do direito?

Tendo crescido “na Esquerda reformista e anticomunista no meio do século [XX], dentro de um círculo que combinava antistalinismo com ativismo social esquerdista”¹, Richard Rorty (1931-2007) foi um filósofo americano que alcançou uma posição de destaque no cenário da filosofia contemporânea, inclusive no Brasil, sem jamais ter se deixado fascinar pela própria fama². Sua obra discute muitos e diferentes tópicos: filosofia da linguagem, epistemologia, filosofia da mente, ética, metafilosofia, filosofia política, e mesmo direito e literatura³. Rorty é conhecido como um neopragmatista, por ter revivido, junto com Hilary Putnam, a tradição pragmatista da filosofia americana, representada principalmente por Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) e John Dewey (1859-1952). Mas, como um bom filósofo anglo-americano, Rorty dialoga bastante com os filósofos analíticos, dentre os quais Carnap, Russell, Frege, Wittgenstein, Quine, e outros; por outro lado, ao contrário da imensa maioria dos filósofos analíticos, ele também conversa com as obras de pensadores continentais, tais como Nietzsche, Heidegger, Derrida e

¹ RAMBERG, Bjørn, "Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>>. Acesso em 21 de agosto de 2011. Esse artigo é uma introdução muito útil à filosofia de Rorty.

² Pinto, Paulo Roberto Margutti. 2007. *Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo*. KRITERION 16. Belo Horizonte, p. 531.

³ Para uma pequena introdução em português à filosofia de Rorty, inclusive que apresenta um roteiro de leitura, ver: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty**: a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1999. Em inglês, o artigo sobre Rorty na *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP) pode ser útil para uma iniciação geral no pensamento do autor.

Habermas⁴. Por tudo isso, o crítico literário americano Harold Bloom chegou a considerar Rorty como “o mais interessante filósofo do mundo atual”⁵.

Como coloca Ramberg,

A marca distinta e controversa do pragmatismo de Richard Rorty se expressa ao longo de dois eixos principais. Um é negativo – um diagnóstico crítico do que Rorty considera os projetos que definem a filosofia moderna. O outro é positivo – uma tentativa de mostrar como a cultura se pareceria, uma vez que nos libertássemos das metáforas que regem a mente e o conhecimento nas quais os problemas tradicionais da epistemologia e metafísica (e de fato, na visão de Rorty, a auto-concepção da filosofia moderna) estão enraizados.⁶

Grosso modo, o que Ramberg chama “eixo negativo” do pragmatismo de Rorty, seu “diagnóstico crítico” dos projetos que definem a filosofia moderna, pode ser resumido nas seguintes palavras de Jacques Bouveresse:

⁴ A filosofia contemporânea é frequentemente dividida em analítica e continental; essa é uma divisão bastante comum entre professores e até institucionalizada em alguns programas de cursos de filosofia. Muitos dos textos de Rorty versam sobre o assunto: “A distinção entre filosofia *analítica* e *continental* é muito grosseira, mas proporciona uma maneira rude porém eficaz de se começar a classificar os professores de filosofia. Para dizer em qual escaninho um professor deve ser colocado, examine os livros e as edições de periódicos em suas estantes. Se ele tiver muitos livros da autoria e a respeito de Hegel e Heidegger, e nenhum escrito por Davidson ou Rawls, ele provavelmente ficará contente por ser descrito como continental, ou pelo menos por não ser descrito como analítico. Se sua escrivania estiver juncada de reimpressões anotadas do *The Journal of Philosophy*, *The Philosophical Quarterly* e *Philosophical Review*, ele pode seguramente ser rotulado como analítico” (RORTY, Richard. *Filosofia analítica e conversacional*. In **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2000, p. 203). Outro texto de Rorty que é esclarecedor quanto à distinção entre filósofos analíticos e continentais, suas causas e conseqüências, é o artigo *Filosofia analítica e filosofia transformadora*, contido na pequena coletânea **Ensaios Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**.

⁵ Esse comentário de Bloom encontra-se na capa de trás do livro de Rorty **Contingency, Irony and Solidarity** (New York: Cambridge University Press, 1989).

⁶ RAMBERG, *idem*: no original, “Richard Rorty (1931–2007) developed a distinctive and controversial brand of pragmatism that expressed itself along two main axes. One is negative—a critical diagnosis of what Rorty takes to be defining projects of modern philosophy. The other is positive—an attempt to show what intellectual culture might look like, once we free ourselves from the governing metaphors of mind and knowledge in which the traditional problems of epistemology and metaphysics (and indeed, in Rorty’s view, the self-conception of modern philosophy) are rooted”.

Para Rorty, a idéia de que a matéria, o espírito, o eu[*self*], ou outras coisas semelhantes tenham uma natureza intrínseca que, em princípio, não é de nenhuma maneira dependente de nossas atividades de conhecer e que nós tentamos representar de modo cada vez melhor representa um descendente secular de uma concepção que não deveria ter sobrevivido a era da visão de mundo teológica da qual ela emergiu.⁷

Isso quer dizer que, para Rorty, noções como “Natureza das Coisas”, “Natureza humana”, “Realidade em si mesma”, “Verdade”, “Bem”, e outras que supõem a existência de qualidades e substâncias *completamente independentes das atividades humanas* e que podem ser *representadas cada vez mais acuradamente* pela mente humana, são resquícios da visão de mundo teológica, que tentava oferecer conforto e segurança para os anseios humanos de um modo coerente, ao mesmo tempo em que servia à coesão social.

No mundo secular em que vivemos, produto do Iluminismo e das Revoluções Burguesas, no qual os anseios por um significado inerente à vida e por estar em contato com uma ordem autônoma superior já *não* são mais necessários para a coesão social e para a solidariedade, podemos também abandonar essas noções metafísicas em prol de descrições mais “humanas”, por assim dizer; isto é, em prol de descrições que vejam tanto a moral, a política e a arte quanto as ciências naturais como resultados de interações lingüísticas entre os seres humanos uns com os outros e como resultados de interações causais entre humanos com tudo o mais. Rorty denomina de “tradição platônica” aquela variedade de autores e textos que levantaram várias questões (platônicas) sobre aquelas noções ditas fundamentais; essa tradição, cuja temática mais recorrente é a Verdade e o Bem, foi, na narrativa de Rorty, um gênero fundado por Platão⁸,

⁷ BOUVERESSE, Jacques. *Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences. In Rorty and his Critics* (edited by Robert Brandom). Oxford: Blackwell Publishing, 2000, p. 138: no original, “For Rorty, the idea that matter, spirit, the self or other such things have an intrinsic nature that in principle is in no way dependent upon our activities of knowing and that we attempt to represent in increasingly better ways, represents the secular descendent of a conception which should not have survived the era of the theological world-view from which it emerged”.

⁸ É verdade que, antes de Platão, os pré-socráticos já tratavam temas como a Natureza das Coisas, a Verdade e o Bem, mas isso não tira o posto de Platão como fundador do gênero, uma vez que ele foi quem desenvolveu muitíssimo esses temas, comentou os pré-socráticos, e foi insensivelmente influente ao longo da história da filosofia. Isso é semelhante a quando falam que Aristóteles

e se confunde com quase praticamente toda a história da filosofia. Tendo surgido num contexto de necessidades psicológicas e sociais não mais existentes, a tradição platônica teria sobrevivido a sua utilidade⁹ ao aparecer no discurso filosófico contemporâneo – e também em outras áreas da cultura que receberam sua influência, como a ciência, o senso comum e o direito, por exemplo.

Essa radical rejeição à Verdade Absoluta e Autônoma, tanto na ciência como na ética¹⁰, e a narrativa sobre como os filósofos vieram a buscá-la desesperadamente são dois pontos importantes na caracterização da filosofia de Rorty. No combate contra a primeira, ele recorre a Quine, Sellars e, especialmente, a Davidson para criticar a idéia de que nossas crenças verdadeiras *representam* a Realidade em Si Mesma ou de que nossas crenças *representam* alguma realidade – mais ou menos acuradamente. Para compor aquela narrativa, Rorty busca inspiração em Dewey e em Heidegger, sugerindo que seu projeto não é outro, senão o de completar o projeto do Iluminismo (ou Esclarecimento, ou, na tradução inglesa, *Enlightenment*), nos termos colocados por Kant em “Was ist Aufklärung?”: trazer a humanidade de sua adolescência para sua completa maturidade, colocando a *responsabilidade* entre nós humanos, onde antes a colocávamos numa autoridade alheia, como Deus ou a Realidade Objetiva¹¹. Outro resumo dessa narrativa é dado por Robert Brandom na seguinte passagem:

A maior idéia de Rorty é que o próximo passo adiante no desenvolvimento de nossa compreensão das coisas e de nós mesmos é fazer com a epistemologia o que a primeira fase do Iluminismo [ou Esclarecimento] fez com a religião. Antes da primeira transformação, acreditava-se amplamente que práticas essenciais de

inventou a lógica. Na narrativa de Rorty, o detalhe sobre quais autores falaram primeiro sobre isso é irrelevante.

⁹ RORTY Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982, p. 14.

¹⁰ Isso é posto por Rorty da seguinte maneira numa passagem: “(...) os grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis para o objetivo de prever e controlar o que acontece, assim como os poetas e os pensadores políticos inventam outras descrições do mundo para outros fins. Não há sentido algum, porém, em que *qualquer* dessas descrições seja uma representação exata de como é o mundo em si.” [ou em absoluto] (RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Editora Martins, 2007, p.26.).

¹¹ BRANDOM, Robert. 2000. *Introduction*. In **Rorty and his Critics** (edited by Robert Brandom). Oxford: Blackwell Publishing, 2000, p. xi.

avaliar ações como boas ou más, melhores ou piores, as que valem a pena e as que não valem a pena, dependiam, para sua própria inteligibilidade, de serem fundadas na autoridade de um tipo especial de coisa: Deus. Antes da segunda transformação [da qual Rorty é um dos artífices], acredita-se amplamente que práticas essenciais de avaliar afirmações empíricas como verdadeiras ou falsas, mais ou menos justificadas, dotadas ou não de credibilidade racional, dependem, para sua própria inteligibilidade, de serem fundadas na autoridade de um tipo especial de coisa: a realidade objetiva. Rorty acha que, assim como aprendemos a entender avaliações morais em termos de relações entre humanos, sem precisar recorrer a nenhum tipo de autoridade além da manifestada nas práticas sociais, também devemos aprender a entender avaliações cognitivas em termos de relações entre humanos, sem precisar recorrer a qualquer sorte de autoridade além da manifestada nas práticas sociais.¹²

Nesse sentido, o projeto de Rorty também pode ser descrito como dando continuidade àquilo que Max Weber chamou de “o desencantamento do mundo” (*Die Entzäuberung der Welt*).

Sucintamente, apresentei até agora alguns aspectos bem amplos do pensamento de Rorty – que será complementado na próxima parte. Mas, afinal, por que isso interessaria aos juristas e àqueles que estudam direito? Uma resposta detalhada a essa pergunta somente poderá ser vislumbrada no decorrer da nossa discussão e, mais exatamente, na última parte de nossas considerações, quando esboçaremos mais diretamente as conseqüências da filosofia de Rorty para a filosofia do direito. Por hora, podemos dizer que muitos, senão a maioria,

¹² *Idem*, p. xi-xii. No original, “Rorty’s biggest idea is that the next progressive step in the development of our understanding of things and ourselves is to do for epistemology what the first phase of the Enlightenment did for religion. Before the first transformation, it was widely believed that essential practices of assessing actions as good or bad, better or worse, worthy or unworthy depended for their very intelligibility on being grounded in the authority of a special kind of thing: God. In advance of the second transformation, it is widely believed that essential practices of assessing empirical claims as true or false, more or less justified, rationally credible or not, depend for their very intelligibility on being grounded in the authority of a special kind of thing: objective reality. Rorty thinks that just as we have learned to understand moral assessments in terms of relations among humans without needing to appeal to any sort of authority apart from that manifested in social practices, so we should learn to understand cognitive assessments in terms of relations among humans, without needing to appeal to any sort of authority apart from that manifested in social practices.”

dos filósofos do direito, que são antes de tudo juristas¹³, endossam uma visão tradicional da filosofia, a visão da “tradição platônica” à que se refere Rorty, transportando-a para a filosofia do direito, compreendida por eles como uma das espécies do gênero “filosofia”. Exemplos característicos da adoção dessa concepção entre os juristas são os inúmeros textos sobre o problema do conceito do direito e sobre o problema das fontes do direito, as afirmações de que o direito é um fenômeno universal presente em toda e qualquer sociedade, as buscas pelo modo através do qual o direito se relaciona com a moral, o problema sobre se o juiz realiza um ato cognitivo (objetivo) ou interpretativo (subjetivo) quando “aplica a lei”, entre outros casos que pressupõem a existência do Absoluto, do incondicionado, do não relacional, do a-histórico, de uma realidade por trás das aparências, ou da não-interferência humana no processo, uma vez estabelecido. As freqüentes perguntas dos juristas sobre “qual a natureza...?” são exatamente a reprodução do vocabulário (e, portanto, das pressuposições) da “tradição platônica”. Isso nos dá uma idéia sobre como as críticas de Rorty afetam a filosofia do direito.

Além disso, o vocabulário da “tradição platônica” que influenciou áreas da cultura jurídica não apenas sobreviveu a sua utilidade, mas também tem de fato prejudicado o desenvolvimento da prática jurídica em relação a muitos de nossos propósitos atuais. Isso é observado na concepção formalista da atividade judicial, concepção essa ainda muito difundida nas faculdades de direito e no entendimento dos juízes no Brasil. Nas culturas jurídicas influenciadas pela cultura jurídica franco-germânica, o que chamam de *Civil Law*, como no Brasil,

¹³ Há, de fato, certas diferenças entre o filósofo profissional e o jurista-filósofo. Na “tradição platônica”, ambos compartilham da idéia de que seu trabalho é a busca desinteressada pela Verdade e pela resolução de inescapáveis e fundamentais problemas filosóficos. No entanto, enquanto o primeiro raramente pensa em como seu trabalho tem a ver com alguma prática social específica ou em como seu trabalho pode repercutir e contribuir para alguma prática social específica, já que a *aeterna veritas* não está ligada a nenhuma prática em particular, o jurista-filósofo frequentemente leva em consideração a decisão judicial – principalmente desde que o poder judiciário se estruturou após as Revoluções Burguesas; ele tende a pensar seu trabalho como capaz de combater o decisionismo ou o subjetivismo na decisão judicial, assim como o filósofo platônico pensa que uma de suas tarefas fundamentais é combater o ceticismo. Desse modo, o jurista-filósofo muitas vezes espera nos oferecer teorias capazes de avaliar moral e cognitivamente as práticas jurídicas nos fóruns; ou seja, ele possui algumas preocupações operacionais imediatas. Além disso, dizer que os filósofos do direito são, antes de tudo (e hoje mais do que antes), juristas (daí *juristas*-filósofos) é dizer que eles são quase sempre pessoas educadas em faculdades de direito e que também se interessam por filosofia.

esse formalismo pode ser resumido da seguinte maneira: a atividade do juiz é “aplicar a lei”, compreender o significado objetivo da lei e realizar uma dedução silogística, obtendo assim a decisão correta (no sentido de orientada por rigorosos critérios formais de validade) para o caso em questão; portanto, a atividade judicial seria eminentemente técnica e lógica, de investigação conceitual. Essa ênfase em “aplicar a lei” e no caráter supostamente neutro desse procedimento tem levado juízes a tomar decisões manifestamente injustas, no sentido de que qualquer um entre nossos pares que não esteja sujeito a esse pensamento formalista compreende tal decisão como injusta, não desejável socialmente, ineficaz quanto à realização de nossos fins – muitos dos quais previstos na Constituição ou difundidos no senso comum. Às vezes ocorre mesmo de o juiz achar que é injusta, porém “É a Lei!”, que deve ser “aplicada friamente”, sem interferências da “subjetividade” do juiz: *dura lex sed lex* – procedimento esse que é uma maneira confortável de se eximir da responsabilidade de ter decidido assim, afastando qualquer sentimento de culpa e responsabilidade social.

Para além de todas as críticas que já foram feitas a essa visão formalista pelos chamados “realistas jurídicos”, inclusive pragmatistas como Oliver Wendell Holmes, onde Rorty pode nos ajudar aqui? Ele propõe que abandonemos esse vocabulário da “tradição platônica” (e, junto com ele, seus problemas) quando esse nos atrapalha, mas *não* sugerindo uma “subjetividade” da tomada de decisão jurídica em contraste com a “objetividade” do discurso científico; muito diferente disso, para o pragmatismo de Rorty as discussões em direito não estão mais ou menos em contato com a realidade do que as discussões na ciência, na política e na arte. Se abandonarmos a idéia de que a Lei é uma autoridade em si mesma cuja vontade e significado o juiz deve perquirir objetivamente, assim como se desistirmos, com Thomas Kuhn, da idéia de que a Natureza é uma autoridade em si mesma cujas leis e realidade os cientistas devem descobrir objetivamente, então poderemos pensar o trabalho dos juízes e cientistas como solucionando diferentes problemas práticos: os primeiros tentam resolver conflitos entre pessoas da melhor maneira possível, contando com a legislação, os precedentes e a prudência para ajudá-los; os segundos tentam explicar e prever fenômenos empíricos da melhor forma que

podem, recorrendo a modelos teórico-matemáticos para ajudá-los¹⁴. O ponto no qual tento insistir é simplesmente que a filosofia de Rorty é *incompatível* com o formalismo jurídico, isto é, com a perspectiva segundo a qual as questões jurídicas podem ser respondidas através de uma investigação da relação entre conceitos jurídicos.

3) Antifundacionismo, antiessencialismo e antirrepresentacionismo

Agora, quero apresentar algumas teses essencialmente filosóficas de Rorty, a partir das quais o autor define a sua própria filosofia. É importante observar que essas teses são negativas e parasitárias de outras sustentadas pela “tradição platônica”, característica do estilo terapêutico de boa parte da obra de Rorty¹⁵. Assim, para entender o que ele quer dizer com “antifundacionismo” (ou antifundacionalismo), “antiessencialismo” e “antirrepresentacionismo”, é útil oferecer inicialmente definições de suas contrapartes positivas, e ter em mente que esses conceitos são discutidos no contexto do tradicional problema filosófico da verdade e do conhecimento (ético e científico):

O fundacionalismo funda o conhecimento sobre realidades ahistóricas (quadros exteriores ou transcendentais para a comunidade científica, o mundo das idéias em Platão, a veracidade divina em Descartes, o terceiro mundo em Popper, o espírito objetivo em Hegel, *etc.*). O essencialismo é, relativamente ao fundacionalismo, um modo de pensamento que consolida a verdade na definição das essências, das

¹⁴ Para a visão de Rorty sobre a ciência, *vide* RORTY, R. *Ciência enquanto solidariedade e A ciência natural é um gênero natural?* In **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos vol. 1**. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará. 1997, p. 55-68 e p. 69-89, respectivamente.

¹⁵ “O objetivo do livro [“A Filosofia e o espelho da natureza”] é minar a confiança do leitor na ‘mente’ como algo sobre o qual se deveria ter uma visão ‘filosófica’, no ‘conhecimento’ como algo sobre o qual deveria haver um ‘teoria’ e que tem ‘fundamentos’, e na ‘filosofia’ como esta foi concebida desde Kant [a saber, como tribunal da razão pura, apto a julgar legítimo ou não todo o resto da cultura]” (...) “O livro, assim como os escritos dos filósofos que mais admiro, é antes *terapêutico* que construtivo” [grifei] (RORTY, R. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará. 1994, p. 22-23.). O fato de Rorty colocar aquelas palavras entre aspas não é casual: é coerente com seu nominalismo e com a idéia de que elas são, antes de tudo, *apenas* palavras usadas em certos contextos com vistas a alcançar certos objetivos.

formas intelectuais [ao gosto de Aristóteles]. O representacionismo repousa a verdade sobre a representação e sustenta que o objeto da ciência é representar em um “nível superior”, o nível da linguagem ou do pensamento, o que seria já dado em um “nível inferior”, o nível da realidade.¹⁶

Os três conceitos são, em menor ou maior grau, pressuposições da “tradição platônica” e têm repercussões na própria maneira como os filósofos enxergam a si próprios e ao seu ofício. No início do século XX, apareceram na forma do chamado “atomismo lógico”¹⁷, compartilhado por Russell, pelo Círculo de Viena e pela filosofia do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: é a idéia segundo a qual as proposições são construídas a partir de elementos *correspondentes* aos constituintes básicos do mundo, assim como as sentenças são construídas a partir de palavras¹⁸. Essa idéia proliferou como pressuposição de boa parte da filosofia analítica anglo-americana, até que três trabalhos minaram a consistência dela e deram novo impulso ao pragmatismo, até então ofuscado pela filosofia analítica: o artigo *Dois dogmas do empirismo* (1951), de Willard van Orman Quine, a obra *Investigações Filosóficas* (1954), de Ludwig Wittgenstein, e o ensaio *Empirismo e filosofia da mente* (1956), de Wilfrid Sellars. Esses trabalhos encontraram contradições em distinções tradicionais e bem aceitas, como a distinção entre proposições analíticas e proposições sintéticas¹⁹, questionaram o modo como foi colocado uma série de

¹⁶ MEDOUX, Irma J. A. *Richard Rorty: um pragmatismo iconoclasta*. In **Revista Redescrições**, ano I, Número 3. Curitiba, 2009, nota de rodapé n°. XXXVI.

¹⁷ Esses atomistas mais ou menos se confundem com o movimento chamado Neopositivismo ou Empirismo Lógico ou ainda Positivismo Lógico, no qual podemos incluir também Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Moritz Schlick, A. J. Ayer, e outros. Esse movimento deu origem à própria filosofia analítica que veio, mais tarde, a dominar os departamentos de filosofia do mundo de língua inglesa.

¹⁸ Sobre a disputa entre atomistas e holistas (os que vêem a linguagem e racionalidade como uma questão de prática social), e suas implicações metafisológicas na auto-imagem dos filósofos, *vide*: RORTY, R. *Holismo e historicismo*. In **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 289-300.

¹⁹ Os filósofos deram várias definições para essa distinção; porém, as mais aceitas e contemporâneas dizem que: (1) as proposições analíticas são aquelas cuja verdade pode ser conhecida tão somente em razão dos significados de seus termos, como, por exemplo, “Triângulos têm três lados” e “Solteiro é homem não casado”; (2) as sintéticas, por sua vez, são aquelas cuja verdade não pode ser conhecida dessa maneira, como “O gato em cima da mesa é branco”; dessa maneira, as verdades analíticas seriam necessárias e *a priori*, enquanto as sintéticas seriam contingentes e *a posteriori*. Quine mostrou que havia uma quase-circularidade

problemas filosóficos tradicionais, como o dos universais²⁰, e ainda lançaram desconfianças sobre a idéia de algo “dado” (*sense-data*), que afetaria diretamente os sentidos humanos e constituiria um conhecimento pré-linguístico²¹. Esses trabalhos, juntos aos de Donald Davidson, ajudaram Rorty a construir críticas poderosas contra o fundacionalismo, o essencialismo e o representacionismo. Uma das críticas correntes, passível de ser usada contra as três formas, é posta por Hilary Putnam assim, ao associar verdade e justificação, o que também é feito por Rorty:

(...) dizer que a verdade é “a correspondência com a realidade” não é falso, mas sim vazio, até que se defina o que vem a ser “correspondência”. Se a “correspondência” for completamente independente dos modos como confirmamos [ou justificamos] as asserções que fazemos (de forma que se conceba a possibilidade de que aquilo que é verdadeiro é completamente diferente daquilo que nós garantimos ao tomá-las como verdadeiras, não apenas em alguns casos, mas em todos os casos), então a “correspondência” é oculta, e nossa

nessas definições, pois a obscura noção de analiticidade recorre à outra noção obscura, a de significado (ou intensão, com “s), junto à igualmente obscura noção de sinonímia cognitiva (identidade de significados proposicionais), que não pode ser esclarecida pela idéia de identidade entre significados, tampouco pela noção de necessidade, já que essa exige a noção de analiticidade. Quine turvou, assim, as fronteiras entre as verdades ditas necessárias e as ditas contingentes, ameaçando, assim, a própria idéia de “análise” filosófica de significados, a idéia que tinha impulsionado o surgimento da filosofia analítica.

²⁰ Trata-se da questão sobre o que faz com que identifiquemos vários objetos, diferentes em muitos aspectos, como sendo uma “cadeira”, por exemplo; sobre o que caracterizaria um objeto a ponto de o nomearmos de uma única maneira. Wittgenstein sugeriu a metáfora da “semelhança de família” para questionar os termos nos quais esse problema foi colocado, negando, de princípio, que deveria haver algo em comum entre todos os objetos nomeados de uma única maneira. Wittgenstein também criticou outras suposições tradicionais, como a existência de uma linguagem privada.

²¹ Sellars mostrou a obscuridade da idéia de “dado” (*sense-data*) e propôs a doutrina do “nominalismo psicológico”, segundo a qual toda percepção de tipos, semelhanças, fatos, *etc.*, toda percepção de entidades abstratas, e até toda percepção de particulares, é uma ocorrência lingüística, isto é, não é anterior ao processo de aquisição do uso de uma linguagem. Então, não existe nenhum conhecimento não lingüístico, algo *dado* diretamente aos sentidos e assim compreendido.

suposta compreensão também é oculta. [William] James acreditava que a verdade deve ser de tal maneira que seja possível dizer como compreendê-la.²²

Essa crítica ataca diretamente aquelas concepções, porque elas pressupõem que, à parte de todas as nossas discussões e meios de justificação, possa haver uma Verdade sobre a qual todos possamos estar enganados, mesmo que todos concordássemos quanto a um ponto, as implicações envolvidas, e quanto aos critérios de avaliação desse ponto. Segundo o representacionismo, as ciências naturais seriam capazes de, através de seu vocabulário teórico-matemático, representar essa Verdade, que não seria outra senão a representação acurada do próprio Modo Como O Mundo É, para usar uma expressão de Nelson Goodman. A Verdade seria, assim, o objetivo da investigação científica²³; as proposições científicas *corresponderiam* à Realidade. Da mesma maneira, o fundacionalismo permite tomar essa Verdade como base para tudo o mais, já que ela é una e eterna, indiferente aos valores e interesses humanos. Por sua vez, o essencialismo toma como possível definir essa Verdade, identificando, assim, a “natureza humana”, por exemplo, a partir da qual poderíamos nos basear para criar uma sociedade mais justa, como quis Marx em seus momentos mais logocêntricos. Entretanto, Rorty nos alerta, reiterando e complementando o argumento de Putnam:

Precisamos fazer uma distinção entre a afirmação de que o mundo está dado e a de que a verdade está dada. Dizer que o mundo existe, que não é uma criação nossa, equivale a dizer, com bom senso, que a maioria das coisas no espaço e no tempo é efeito de causas que não incluem os estados mentais humanos. Dizer que a verdade não está dada é simplesmente dizer que, onde não há frases, não há verdade, que as frases são componentes das línguas humanas, e que as línguas humanas são criações humanas.

A verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo

²² PUTNAM, Hilary. *A permanência de William James*. In **COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia**, volume 7, número 2. São Paulo, 2010, p. 213-214.

²³ Para uma crítica à idéia tradicional de que a verdade é o objetivo da investigação, *vide: Será que a verdade é um objetivo da investigação? Donald Davidson versus Crispin Wright* In RORTY, R. **Verdade e Progresso**. Trad. Desine R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005, p. 3-35.

existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo.

A sugestão de que a verdade existe, assim como o mundo, é legado de uma era em que o mundo era visto como a criação de um ser que tinha uma linguagem própria. Se deixarmos de tentar compreender a idéia dessa linguagem não humana, não ficaremos tentados a confundir o chavão de que o mundo pode fazer com que se justifique acreditarmos que uma frase é verdadeira com a afirmação de que o mundo se divide, por iniciativa própria, em pedaços em forma de frases, chamados “fatos”. Se, porém, a pessoa se agarrar à idéia de fatos que subsistem por eles mesmos, será fácil começar a grafar com maiúscula a palavra “verdade” e a tratá-la como algo idêntico a Deus, ou ao mundo como projeto divino. Então se dirá, por exemplo, que a Verdade é grandiosa e prevalecerá.²⁴

Espero, com isso, ter caracterizado mais algumas partes importantes da filosofia de Rorty. Quero agora voltar para os juristas-filósofos e suas discussões mais tradicionais, assim como para as pressuposições envolvidas nessas discussões.

4) Problemas da Filosofia do Direito: o caso paradigmático do conceito do direito

Existe uma enorme variedade de problemas da Filosofia do Direito, assim como da Filosofia em geral. Já dissemos que os juristas-filósofos frequentemente endossam uma visão tradicional da filosofia, ou melhor, uma metafilosofia de viés platônico. O melhor e mais explícito modo de mostrar isso é apresentar algumas passagens dos textos de Miguel Reale, que foi um dos juristas-filósofos brasileiros mais influentes no Brasil²⁵. O próprio Hans Kelsen,

²⁴ RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Editora Martins. 2007, p. 28-29.

²⁵ Essa afirmação pode parecer uma frase de efeito sem maiores justificativas, mas na verdade alguns dados empíricos facilmente acessíveis a corroboram: (1) atualmente, o principal livro de Reale de introdução ao direito (*Lições Preliminares de Direito*) está na sua 27ª edição pela editora Saraiva; (2) outro importante livro do autor (*Filosofia do Direito*) está na 20ª edição pela mesma editora; (3) Reale teve várias obras de filosofia do direito, inclusive essas duas, traduzidas para o italiano; (4) ele lecionou por décadas e organizou vários congressos sobre filosofia do direito, no

influyente no Brasil e no mundo, sustenta uma versão de platonismo de viés kantiano, ao buscar erigir uma rigorosa “Ciência (especificamente) Jurídica”²⁶. De fato, acabaremos por tomar Reale como modelo e é certo que há alguns juristas-filósofos que *não* compartilham *amplamente* da perspectiva dele, como Luis Alberto Warat, Gustavo Just, Nelson Saldanha, Torquato Castro Júnior e João Maurício Adeodato – que, em maior ou menor grau, são críticos da visão de Reale e da tradição platônica a que ele se filia. No entanto, depois de apresentarmos entendimentos explícitos de Reale sobre uma disciplina chamada “Filosofia”, apresentaremos pontos e problemas em Filosofia do Direito segundo vários juristas-filósofos, e então ficará claro que esses pressupõem pontos fundamentais da perspectiva de Reale. Tentaremos enfocar no problema do conceito do direito, porque acreditamos que ele está, por assim dizer, na base de muitos outros problemas. Adiantamos que, na última parte, esses problemas serão examinados a partir das críticas de Rorty, quando esperamos ser convincentes quanto ao fato de que é melhor nos livrarmos desses problemas, abandoná-los, do que tentarmos resolvê-los.

Nosso jusfilósofo *standard*, no Brasil, entende que

A “Filosofia” (...) poderia ser vista, de início, como dedicação *desinteressada* e *constante* ao bem e à verdade: dedicar-se ao conhecimento, de maneira permanente e não ocasional, *sem visar intencionalmente a qualquer escopo prático ou utilitário*, eis a condição primordial de todo e qualquer conhecimento filosófico.²⁷ [grifei]

Brasil e no exterior; (5) foi Supervisor da Comissão Elaboradora e Revisora do Novo Código Civil brasileiro (sancionado em 2002); (6) Reale foi o criador da versão mais sofisticada e influente da chamada “Teoria Tridimensional do Direito”, basicamente uma teoria filosófica sobre a natureza do direito. Tudo isso sugere que a influência de Miguel Reale no pensamento dos juristas-filósofos brasileiros (e do mundo) foi significativa.

²⁶ No prefácio de 1934 da *Teoria Pura do Direito*, Kelsen deixa bem clara sua influência de Kant ao definir o projeto do livro: “(...) empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Logo, desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência (...) à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito” (KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 6º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. VII.). Também Kant quis colocar a filosofia no caminho seguro de uma ciência.

²⁷ REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. São Paulo: Editora Saraiva. 2001, p. 12-13.

Aqui, Reale endossa explicitamente a metafilosofia da “tradição platônica”, difundida nos manuais de filosofia. Ele reitera e completa esse entusiasmado endosso na sua obra mais longa sobre filosofia do direito:

A Filosofia reflete no mais alto grau essa paixão da verdade, o amor pela verdade que se quer conhecida sempre com maior perfeição (...). A Filosofia (...) tende a não se contentar com uma resposta, enquanto esta não atinja a *essência*, a *razão última* de um dado “campo” de problemas. (...) [grifei]

A Filosofia (...) procura sempre resposta a perguntas sucessivas, objetivando atingir, por vias diversas, certas verdades gerais, que põem a necessidade de outras: daí o impulso inelutável e nunca plenamente satisfeito de penetrar, de camada em camada, na órbita da realidade (...). (...) quando atingimos uma verdade que nos dá a razão de ser de todo um sistema particular de conhecimento, e verificamos a impossibilidade de reduzir tal verdade a outras verdades mais simples (...), dizemos que atingimos um *princípio*, ou um *pressuposto*.²⁸

Nessas passagens, Reale se compromete com aquelas três noções acima definidas: o fundacionalismo, o essencialismo e o representacionalismo. Esse último aparece sob a metáfora falocêntrica do “penetrar, de camada em camada, na órbita da realidade”. Sua concepção platônica dos problemas filosóficos fica ainda mais explícita quando diz que

A Filosofia é (...) uma atividade *perene* do espírito ditada pelo desejo de renovar-se sempre a *universalidade de certos problemas*, embora (...) as diversas situações de lugar e tempo possam condicionar a formulação diversa de antigas perguntas (...). (...) as perguntas formuladas por Platão ou Aristóteles, Descartes ou Kant, não perdem sua atualidade, visto possuírem um *significado universal*, que *ultrapassa os horizontes dos ciclos históricos*.²⁹ [grifei]

Além disso, na linha da tradição kantiana (tão criticada por Rorty), Reale afirma que a Filosofia enquanto ciência (no sentido de “sistema de conhecimentos metodicamente adquiridos e integrados em uma unidade coerente”) tem por objetivo indagar pelos pressupostos e pelas condições de

²⁸ REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora Saraiva. 1999, p. 5-7.

²⁹ *Idem*, p. 8.

possibilidade de todas as ciências particulares³⁰. Quanto especificamente à Filosofia do Direito, Reale sustenta, de maneira coerente com sua orientação filosófica, que se trata de uma “perquirição permanente e desinteressada das condições morais, lógicas e históricas do fenômeno jurídico e da Ciência do Direito”³¹. A Filosofia do Direito é, para ele, uma espécie do gênero Filosofia, uma das áreas da Filosofia.

Quais serão então essas complicadas e *incontornáveis* perguntas e problemas da Filosofia do Direito, que nos permitem *penetrar cada vez mais fundo* na realidade jurídica?

Uma rápida olhada no índice de qualquer livro tradicional de introdução e outros³² nos permite ter uma idéia razoavelmente clara sobre quais são essas indagações e problemas. Grosso modo, podemos falar em conjuntos de questionamentos sobre (a) a natureza, o conceito e a definição do direito; (b) o problema das fontes do direito; (c) as relações entre o direito e outras esferas da cultura, como a política, a economia e especialmente a moral; (d) a natureza da “Ciência do Direito”, da “Teoria Geral do Direito”, da “Filosofia do Direito” e da doutrina. Nos últimos dois séculos, com o advento das grandes codificações e o crescimento da importância da legislação, surgiram alguns novos problemas relacionados à obscura idéia de “norma” ou “regra” jurídica e à idéia de direito como um “sistema normativo”. São (e) os problemas quanto ao sentido e à estrutura da norma jurídica, assim como os problemas das relações entre as normas do sistema; (f) quanto ao caráter objetivo ou subjetivo da interpretação e “aplicação direito”; (g) o problema dos direitos subjetivos; esses três últimos conjuntos de questões foram largamente discutidos por Kelsen na *Teoria Pura do Direito*. Desenvolvendo as indagações de cada um desses temas, poderemos observar algum grau de comprometimento com aquela filosofia platônica de Reale. Todavia, por limitações temáticas, não posso desenvolver cada uma

³⁰ *Idem*, p. 13.

³¹ REALE, M. 2001, p. 13.

³² *Vide*, por exemplo, os temas debatidos em *Introdução à filosofia do direito* (Gustav Radbruch), *Introdução ao pensamento jurídico* (Karl Englich), os livros já citados de Miguel Reale, *Introdução à filosofia do direito* (Paulo Nader), *Introdução ao estudo do direito* (Tércio Sampaio Ferraz Jr.), *A ciência do direito: conceito, objeto, método* (Agostinho Ramalho Marques Neto), *Teoria Geral do Direito* (Jean-Louis Bergel), *Os Fundamentos da Ordem Jurídica* (Simone Goyard-Fabre), e muitos outros.

deles; considerarei apenas o problema do conceito do direito – e, no entanto, restará muito ainda para ser dito sobre ele.

O que é o direito? O que faz com que falemos, em todas as épocas, de um fenômeno jurídico? *Quid sit ius?* Isto é, qual o sentido universal do direito?

“A definição do Direito”, nos diz Reale, “só pode ser obra da Filosofia do Direito”³³, já que o “filósofo do Direito indaga dos *princípios* [ou fundamentos] lógicos, éticos e histórico-culturais do Direito”³⁴. Segundo Elcias Ferreira da Costa, a “ciência jurídica tem a necessidade de ‘fixar’ e de delimitar o mínimo inteligível do objeto jurídico, pluridimensional, pluri-existencial, uno e múltiplo na realidade histórica”³⁵. Complementando o colega, Reale também aceita que o direito muda historicamente, mas diz: “Nessa mudança não haverá (...) algo de permanente que nos permita saber em que o Direito consiste? Se ele muda, não será possível determinar as razões da mudança? (...) não haverá leis governando tal processo?”³⁶, porque “Existe, indiscutivelmente, ao longo do tempo, um fenômeno jurídico que se vem desenrolando”³⁷. Para Radbruch, o conceito do direito tem uma natureza apriorística, compreendida apenas através da dedução³⁸. Também Lourival Vilanova compartilha dessa recusa ao método indutivo para obter o conceito do direito³⁹ e sustenta que “esse conceito há de ser uno e universal, a fim de, com sua identidade, outorgar unidade sistemática ao conhecimento jurídico.”⁴⁰; para ele, “o caráter transcendental do conceito do direito requer um fundamento objetivo” (...), “a epistemologia jurídica exige uma ontologia jurídica”⁴¹, pois “Se o direito é objeto [de conhecimento], tem, necessariamente, sua consistência própria, suas características essenciais, cujo

³³ REALE, M. 2001, p. 14.

³⁴ *Idem*, p. 15.

³⁵ COSTA, Elcias Ferreira da. **O Conceito objetivo do direito**. Rio de Janeiro: Editora Forense. 1983 p. 2.

³⁶ REALE, M. 2001, p. 13.

³⁷ *Idem*.

³⁸ RADBRUCH, Gustav. **Introducción a La Filosofía Del Derecho**. México: FCE. 1951, p. 46.

³⁹ VILANOVA, Lourival. *Sobre o Conceito do Direito*. In **Escritos Jurídicos e Filosóficos, volume 1**. São Paulo: Editora AXIS MVNDI IBET, 2003, p. 69.

⁴⁰ *Idem*, p. 45.

⁴¹ *Idem*, p. 73.

conjunto forma uma unidade necessária”⁴². Para João Maurício Adeodato, não é uma boa idéia tentar oferecer uma definição do direito, como fazem muitos autores, porque os termos componentes também carecem de definição – crítica totalmente plausível, porque, se quisermos estabelecer um conceito absoluto de algo, teremos de estabelecer conceitos absolutos dos termos componentes daquele conceito para delimitar em absoluto o universo de elementos a que fazem referência, e assim *ad infinitum*; porém, segundo ele, “O conceito de direito será melhor compreendido pelo esclarecimento de seus aspectos ontológicos, ao lado de suas condições de possibilidade como objeto de conhecimento”⁴³, o que soa como típico atomismo de viés kantiano. A freqüente afirmação da universalidade do direito (*ubi societas, ibi jus*) também pressupõe a existência de uma essência do jurídico, e, na linha kantiana de Reale e Vilanova, também a possibilidade de estabelecermos o que é o direito: “Apesar das muitas variações em culturas diferentes e em tempos diferentes, essa instituição [o direito] assumiu sempre a mesma forma geral e teve a mesma estrutura (...)”⁴⁴.

Tércio Sampaio Ferraz Jr., num feliz *insight*, diz que essa ansiedade dos juristas-filósofos para encontrar ou estabelecer uma definição do direito pode ser explicada psicologicamente da seguinte maneira: “A possibilidade de se fornecer a *essência* do fenômeno confere segurança ao estudo e à ação. Uma complexidade não reduzida a aspectos uniformes e nucleares gera angústia, parece subtrair-nos o domínio do objeto”⁴⁵.

5) O que Rorty tem a dizer aos juristas?

Agora já deve estar bem mais claro o quão radical a perspectiva de Rorty é em relação à Filosofia do Direito tradicional; o quão diferentes são uma da outra. Aqui, finalmente, concluirei considerando algumas das conseqüências da

⁴² *Idem.*

⁴³ ADEODATO, João Maurício. **Ética e Retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Editora Saraiva, 2009, p. 117.

⁴⁴ HART, H. L. A. **O conceito de direito**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2009, p. 309.

⁴⁵ FERRAZ JÚNIOR, Tércio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. São Paulo: Editora Atlas. 2007, p. 34.

filosofia de Rorty para a filosofia do direito. Não espero, a partir disso, trazer um sistema filosófico-jurídico, nem algum tipo de construção teórica, mas apenas pensar os efeitos das teses parasitárias de Rorty para a filosofia do direito de “tradição platônica”. Portanto, espero seguir o estilo terapêutico do *Philosophy and the mirror of nature*.

Para deixar clara minha atitude terapêutica, concordo com a idéia de que

(...) um “problema filosófico” (...) [é] um produto da adoção inconsciente de suposições embutidas no vocabulário mediante o qual o problema (...) é colocado – suposições que deviam ser questionadas antes que o problema em si fosse levado a sério.⁴⁶

Portanto, nada há de universal ou incontornável num problema filosófico. Isso seria verdadeiro apenas se supuséssemos a existência de um vocabulário final, que representaria O Modo Como O Mundo É; teria de ser o vocabulário do próprio mundo – ou de Deus. Um problema filosófico, como o dos universais, por exemplo, depende de certas suposições presentes no vocabulário usado para formulá-lo. Uma vez que questionemos as pressuposições sustentadoras dos termos nos quais um problema filosófico foi posto, pode ser que o próprio problema se dissolva, torne-se absurdo e desnecessário. Isso pode parecer uma recusa ao diálogo e ao enfretamento da questão, mas é exatamente o contrário: tentar responder uma questão nos termos em que foi colocada é ter de aceitar suposições que podem ser problemáticas e que, no entanto, estão sendo implícita e dogmaticamente aceitas por simples questão de hábito e tradição. É esse procedimento de questionar a própria questão que tentarei realizar em relação ao problema do conceito do direito.

⁴⁶ RORTY, R. 1994, p. 13. É preciso observar que, nessa passagem e noutras desse livro, Rorty apresenta um tom carnapiano de desprezo e ceticismo em relação à própria existência de problemas filosóficos, daí as aspas nessa expressão. Depois de críticas de Hilary Putnam, Rorty corrige-se mais tarde, *vide: Hilary Putnam e a ameaça relativista*. In RORTY, R. **Verdade e Progresso**. Trad. Desine R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005, p 39. Rorty, então, passa a preferir a distinção entre bons e maus problemas, ao invés da distinção entre problemas reais e não-reais. A citação que fiz permanece válida, mesmo se abandonarmos a suposição de que há algo de intrínseco que caracteriza a filosofia, se interpretarmos os problemas filosóficos historicamente, como faz Rorty, inclusive no *Philosophy and the mirror of nature*.

“E o que é então a filosofia?” A resposta de Rorty a essa exata pergunta foi dada numa entrevista à filósofa italiana Giovanna Borradori:

Não creio que a pergunta seja legítima. A motivação que me incita escrever livros de filosofia são todos os outros livros que li. Mas não existe necessariamente uma comunhão de temas ou de pontos de vista. Não existe uma razão para que eu “reaja” a alguns livros e a outros não. De vez em quando surge um poeta original, um filósofo original [como Platão e Aristóteles, Kant e Hegel, Heidegger e Wittgenstein]. Mas é um mau hábito perguntar qual é a nossa missão.⁴⁷ [grifei]

Portanto, para Rorty, *não* deve haver necessariamente algo de comum, e provavelmente não há, entre pensadores tão diferentes quanto Platão, Diógenes, Tomás de Aquino, Kant, Nietzsche, Frege, Heidegger, Tarski, Deleuze, Gödel, Derrida, Quine, Fodor, *etc*, algo essencial que nos faz dar a todos eles o nome ‘filósofo’.

Porque a filosofia do direito tradicional, como descrita no item 3, faz indagações que dão como certos o fundacionalismo, o essencialismo e o representacionismo, é que seus problemas devem ser abandonados como problemas vazios e *socialmente inúteis*. Rorty pensa que não precisamos ter nenhuma responsabilidade em relação a entidades outras além das humanas – entidades como “Verdade” ou “Realidade”, meros substitutos do Deus que acreditávamos ser o fundador de toda moral. As contendas epistemológicas e metafísicas da filosofia tradicional e da filosofia do direito (a maioria, senão todos os problemas *a-g*) podem ser abandonadas, porque sua eventual solução não faz nenhuma diferença prática, além do fato de que elas são herdeiras de ou surgiram num contexto histórico de necessidades psicossociais não mais existentes. Os pragmatistas como Richard Rorty e William James sustentam a tese de que se um debate não tem incidência prática, então também não deve ter incidência filosófica⁴⁸.

⁴⁷ BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Khun. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 164.

⁴⁸ RORTY, R. & ENGEL, P. **Para que serve a verdade?** São Paulo: Editora UNESP. 2008, p. 54-55.

O problema do conceito universal do direito é um desses problemas metafísicos. Além de inútil e confuso, suas próprias pressuposições são logicamente injustificáveis. Ele é inútil em dois sentidos: (a) a idéia de que precisamos de um objeto jurídico, claro e distinto, estável e eterno está ligada a necessidades de segurança e certeza cartesianas, que são resquícios de uma visão teológica do mundo; são necessidades *infantis* por amparo paterno, por amparo em algo superior e uma base não contingente; necessidades que há muito não existem mais entre a maioria dos intelectuais e não são mais relevantes para a coesão social como um todo no Ocidente – necessidades que, quando existentes, faríamos bem em abandonar pela total secularização da cultura; (b) a observação irônica de Kant de que os juristas ainda procuram uma definição para seu conceito do direito foi tão verdadeira no seu tempo quanto o é agora, e no, entanto, *nenhuma* discussão nas faculdades de direito e nos fóruns deixou de ocorrer por falta desse pai distante que é o conceito universal do direito; tampouco as pessoas comuns, em seu dia a dia, deixaram de falar em “direito” por conta disso. Mais precisamente, podemos prescindir da definição desse conceito (abstrato e confuso), e continuarmos falando utilmente sobre fenômenos particulares eventualmente identificados como “direito”.

Além disso, a pergunta sobre o que caracteriza o direito em todos os tempos e lugares não pode ser justificada em relação as suas próprias exigências lógicas: o que pode nos dar garantias de que o conceito de direito sugerido por algum filósofo possa ser aplicado ao que as pessoas chamaram, chamam e chamarão de “direito”? Nada, a não ser a existência literal de noções normativas intrínsecas capazes de determinar práticas e hábitos lingüísticos. “*Tem que haver pelo menos uma constante sem a qual não seria possível identificar o fenômeno jurídico*” esperneia o jurista-filósofo. Isso pressupõe que as pessoas falem sempre seguindo regras bem definidas, ainda que inconscientemente; nesse caso, uma noção normativa do que conta como “direito”. Mas isso é questionável: como sabemos que nossa regra aclamada como recém descoberta não é apenas uma racionalização e resumo úteis que fizemos de um conjunto de práticas lingüísticas individuais? Os hábitos e práticas lingüísticas podem muito bem vir antes das regras, e, por isso, postular a existência de noções normativas

que regem qualquer prática social implica multiplicar entidades desnecessariamente, contrariando a navalha de Occam⁴⁹.

Do ponto de vista de Rorty, “direito” não representa a “realidade jurídica”, dotada de substância cultural; aliás, nada representa; nada há por detrás do modo de uso de uma palavra, como disse Wittgenstein; nenhuma realidade essencial para ser descoberta por detrás das aparências contingentes; “direito” é *apenas* uma palavra, usada em vários contextos diferentes e para vários propósitos diferentes. Por isso, seria *absurdo* querer construir uma “Teoria Geral do Direito” ou uma “Ciência do Direito” ou uma “Filosofia do Direito”; noutras palavras, não há razão para haver algo de interessante para falar sobre *todos* os modos de uso de uma palavra tão usada e antiga como “direito”, tampouco existe razão para querer falar sobre uma realidade subjacente a todas essas práticas linguísticas. Um jurista que desistisse desse intento não sentiria aquela angústia apontada por Tércio Sampaio, pois não pensaria que seu objeto de estudo é algo tão amplo, incerto, volátil e indomável; não pensaria poder criar uma teoria geral sobre um tópico tão abstrato e cheio de confusões. Estaria livre para pensar, de diversas maneiras, sobre o que os juristas têm feito e sobre os problemas dessa prática.

Se abandonarmos os problemas metafísicos da Filosofia do Direito, como a busca pela definição do conceito do direito, não estaremos mais tão inclinados a pensar que temos responsabilidades para com entidades abstratas e suprassensíveis, como Deus, a Realidade ou a Norma Jurídica ou a Juridicidade essencial. Pensaremos que a única autoridade a qual devemos nos sujeitar é àquela surgida no contexto de nossas práticas sociais – portanto, no contexto de nossas interações com nossos pares.

Abandonar a idéia de que há uma natureza intrínseca da realidade a ser descoberta, seja pelos sacerdotes, seja pelos filósofos ou pelos cientistas, é desvincular a necessidade de redenção da busca por um acordo universal. É desistir da busca por uma descrição precisa da natureza humana e, portanto, de uma receita para se conduzir o homem à Boa Vida. Uma vez que essas buscas sejam abandonadas, *a expansão dos limites da imaginação humana* se apresentará

⁴⁹ A chamada “navalha de Occam” é um princípio lógico e metodológico atribuído a um frade do século XIV chamado William de Occam. Segundo esse princípio, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (as entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade).

para assumir o papel que a obediência ao divino desempenhou em uma cultura religiosa e o papel que a descoberta do que é verdadeiramente real desempenhou na cultura filosófica.[grifei]⁵⁰

Se abandonarmos as tradicionais pretensões de *fundação*, *universalidade* e *cientificidade* daquelas três disciplinas, a Teoria Geral do Direito, a Ciência do Direito e a Filosofia do Direito, então poderemos pensar na filosofia do direito de maneira mais humilde (com “f” e “d” minúsculos) e socialmente relevante: como um gênero de escrita, ligado portanto a uma tradição de textos e autores, no qual, entre outras coisas, certos problemas e discussões específicos e contingentes formam uma conversação contínua, que eventualmente pode nos ajudar a alcançarmos alguns dos nossos propósitos, a depender de como usamos essa conversação, o que depende de muitos fatores contextuais; tal perspectiva, por conseguinte, também turva a distinção entre dogmática e zetética, ou entre prática e teoria.

⁵⁰ RORTY, R. *A filosofia como um gênero transitório*. In **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 178.

Referências Bibliográficas

ADEODATO, João Maurício. **Ética e Retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Editora Saraiva. 2009.

BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Khun. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BOUVERESSE, Jacques. Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences. In: BRANDOM, Robert (Ed.). **Rorty and his Critics**. Oxford: Blackwell Publishing. 2000.

BRANDOM, Robert. Introduction. In: BRANDOM, Robert (Ed.). **Rorty and his Critics**. Oxford: Blackwell Publishing. 2000.

COSTA, Elcias Ferreira da. **O Conceito objetivo do direito**. Rio de Janeiro: Editora Forense. 1983.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. São Paulo: Editora Atlas. 2007.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty**: a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1999.

HART, H. L. A. **O conceito de direito**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2009.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 6º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MEDOUX, Irma J. A. Richard Rorty: um pragmatismo iconoclasta. **Revista Redescrições**, Curitiba, a. I, n. 3, 2009.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo. **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 16, 2007.

PUTNAM, Hilary. A permanência de William James. **COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia**, São Paulo, v. 7, n. 2, 2010.

RADBRUCH, Gustav. **Introducción a La Filosofía Del Derecho**. México: FCE. 1951.

RAMBERG, Bjørn, "Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>>. Acesso em 21 de agosto de 2011.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora Saraiva. 1999.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. São Paulo: Editora Saraiva. 2001.

RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget. 1982.

RORTY, R. **Contingency, Irony and Solidarity**. New York: Cambridge University Press. 1989.

RORTY, R. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará. 1994.

RORTY, R. **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos vol. 1**. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará. 1997.

RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Editora Martins. 2007.

RORTY, R. & ENGEL, P. **Para que serve a verdade?** São Paulo: Editora UNESP. 2008.

RORTY, R. *A filosofia como um gênero transitório*. In **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, R. *Hilary Putnam e a ameaça relativista*. In: **Verdade e Progresso**. Trad. Desine R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.

VILANOVA, Lourival. *Sobre o Conceito do Direito*. In: **Escritos Jurídicos e Filosóficos, volume 1**. São Paulo: Editora AXIS MVNDI IBET, 2003.

Cale-se! *Violência e linguagem na era da (in)tolerância*

*Renato de Almeida Freitas Júnior**

*Roan Costa Cordeiro***

Resumo: Encolhimento do político: tolerância e terrorismo, o verso e o avesso. Sinteticamente, intolerância sistêmica fundada em uma linguagem comunicativa representacional. A violência, bem como a linguagem com a qual se sintetiza, e que faz sintetizar, faz-se sintetizar no multiculturalismo, na discussão que esvazia e dissolve os mundos, destotalizando os sentidos como estratégia de recondução dos significantes fundantes da experiência histórica da modernidade e do capitalismo. Superar essa linguagem sangrenta, que escorre com o sangue e com o discurso, significa trazer paixão e responsabilidade ao pensamento-ação. Diante da ininteligibilidade programada que foi (im)posta sobre a violência, face submundana da tolerância enquanto normatização de mundos, impera a necessidade de contrapor à violência e crueldade em ato do instituído a potência da linguagem e da violência puras. Com o Outro, no Outro, sendo Outro, lançamos a interpelação do prosseguir, cuja contrapartida implica a de-cisão que aponta o amigo e o inimigo.

Palavras-chave: Tolerância; Violência; Linguagem; Solidariedade; Outro.

Abstract: The shrinkage of the political: tolerance and terrorism, obverse and reverse. Systemic intolerance is grounded in a representational communicative language. Violence - and its language with which is synthesized - synthesizes itself in multiculturalism and in the culturalist discussion. Both deplete and dissolve the worlds, and, therefore, dissolve the meanings as a strategy of reconduction of the founding historical experience of modernity and capitalism. Overcoming this gory language - which runs with blood and discourse - demands to bring passion and responsibility to thought-action and its constitutive elements. Against the unintelligibility resulting from the reduction of Violence as the sub-mundane face of tolerance, raises the need that drives one to potentiate the language and the pure violence. With the Other, within the Other, being the Other, we offer the interpellation of the proceeding, which implies the *de-cision* that sort out friends and enemies.

Keywords: Toleration/Tolerance; Violence; Language; Solidarity; The Other.

* Aluno graduando do Curso de Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET).

** Aluno graduando do Curso de Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET).

Quando a morte se inscreve na vida, sob o signo e o corpo da mera vida, as fronteiras entre o vivo e o morto se suspendem. Impera a excepcionalidade no núcleo da própria vida e da própria morte. Tudo é tornado impróprio, impedido, barrado. Tanto a vida, naquilo que tem de mortalmente próprio, quanto a morte, enquanto vitalidade proponente. É na medida dessa impropriedade que tudo se torna decidível; o futuro, o presente e o passado dissolvem-se, assim como se dissolvem os tempos e os mundos. A esfera do político – o político – torna-se o *campo* da decisão sobre a vida e a morte. É o quadro sem fim que realiza a astúcia da razão; não mais há Penélope, mas apenas um tear que teia desteando: é a decisão do indecidível. O problema da solubilidade e da decidibilidade, da insolubilidade do indecidível, portanto, está posto desde o início, desde que é posto, e permanecerá até o seu fim, isto é, até que seja deposto.

A norma, também enquanto lei, juridicamente pensada, falada e constituída (operando nas nossas narrativas), atinge a vida na medida em que rompe os limites do que seja passível de ser dito como vivo ou morto, pertencente ou excluído, fundando uma totalidade, o que coloca, modernamente, o problema da totalização. Mas se tornou mais do que isso: é força de destotalização, na medida em que atua desarticulando sentidos. É apenas diante desse quadro que podemos problematizar (isto é, colocar problemas existentes) a tolerância e a violência. Cada “polo” é uma face do político-jurídico moderno – operar cisões autonomizadoras foi uma miopia teórica cuja genealogia e cujos efeitos ainda operantes restam por se fazer avaliar – que se apresenta antiteticamente ao “outro”. Na medida da linguagem é que podemos colocar tais problemas, mas é intento buscar desmedi-la, isto é, atingi-la desde o outro que *de fato* (e de “não direito”) se aproxima desde fora.

I

O ser humano foi abandonado na violência. A violência foi abandonada ao ser humano, também. A ficção de um contrato pacificador é a ficção da paz como um estágio que supera uma violência anterior também fictícia (variante moderna que acaba por fazer uma inversão do pecado original: se antes havia um estado natural de pecado e libertinagem – estado de natureza –, o contrato social acabou por fundar racional-utilitaristamente a liberdade – sociedade civil

– percebemos, assim, que as narrativas nunca são tão novas como parecem ou dizem ser). A violência é, mas o é apenas enquanto é relacional¹; ela liga (e desliga) não apenas seres no mundo, mas liga (e desliga) também os seres ao seu desejo. O ser, aqui, é uma totalidade humana e inumana, também animal, mas que se diferencia dos demais animais na medida em que pode superar as necessidades, deslocá-las.

O senso comum relaciona-se com a violência a partir do juízo valorativo que, imobilizando-a e retirando-a da narrativa na qual ela se manifesta², acaba por concebê-la como má, como o pecado que sempre retorna ao mundo das relações contratualmente equilibradas, rompendo a previsibilidade dos papéis. A exigência ordinária da mídia (e do senso comum) é sempre a de paz³. A tradição intelectual trata a questão como tabu, pois se sabe que, em meio à violência desmedida em que vivemos, uma negação do imaginário vulgar poderia ser de uma irresponsabilidade inconsequente. Os *violentólogos* inventam diversas fórmulas explicativas e sempre nos provam cientificamente que os pobres são degenerados moralmente e que as leis não são severas o suficiente. Parte da intelectualidade de esquerda acaba por reduzir a questão ao momento revolucionário⁴, furtando-se ao debate ou mutilando-o ao considerar somente a violência sistêmica do capital.

O século XXI já se pronunciou, ao contrário dos anúncios que o precederam, como outro século da guerra. A industrialização militarizada é apenas o ponto de exposição de que a base tecnológica sobre a qual e com a qual vivemos é uma base de dominação, denunciando o caráter político da tecnologia, que, podendo alimentar o mundo tantas vezes, também possibilita destruir o planeta muitas vezes mais do que as necessárias para destruí-lo. A

¹ A significação (social – o que implica uma tautologia) da violência surge quando há um reconhecimento dela por parte do violentado (FREIRE COSTA, Jurandir. *Violência e psicanálise*, p. 39). Há um quê de verdade nisso, mas não podemos deixar de esquecer a alienação perceptiva aprimorada pela mediação e dispositivos espetaculares.

² Interessante notar o abismo entre significante e significado que caracteriza a violência simbólica inerente à linguagem, a morte da “coisa” pela palavra.

³ No momento em que escrevemos há uma campanha da RPC, afiliada da Rede Globo, pela paz, cujo título é “Paz sem voz é medo”. Por meio dela clamam pelo aumento do número de policiais, pelo aumento de câmeras de vigilância na cidade e também se festeja o aniversário de um ano da instituição do BOPE-PR.

⁴ Entendemos aqui que todo momento histórico possui sua potencialidade revolucionária. Não há, para nós, uma antessala da espera infundável que atua para o fim da história.

bomba de nêutrons é o símbolo do nosso progresso: ela mata as pessoas, deixando intactas as coisas (e a própria pessoa restará enquanto coisa: corpo inerte). Mais uma vez, e não poderia deixar de ser, o progresso se apresenta como gêmeo da barbárie.

O processo histórico que consagrou a forma de sociedade do capital marcou-se pelo derramamento de sangue. Muitas afirmações tornam-se erradas pelo excesso de historicização, pois esse processo não se encerrou em alguma época histórica de “acumulação primitiva”. O sangue é uma exigência do movimento estrutural dessa sociedade. A dialética das formas altera o conteúdo, distorcendo-o, alterando-o, requisitando novas conformações. Não da mesma forma, mas também, as movimentações epocais alteram e mesmo fundam novas formas. Nem por isso a barbárie e a crueldade deixam de sê-lo, por mais que apareçam diferentemente. A superexploração é um requisito de uma expansão sistêmica que não se satisfaz na mera exploração. O sangue continua a ser derramado e, para além dos desempregados crônicos, a destruição das comunidades tradicionais e a dominação econômica totalizante do mercado produziram o “homem desejável”⁵, desprovido de toda e qualquer utilidade ou utilização e que pode ser morto pela polícia paulista ou pela AIDS na África: dir-se-á que ele “tinha passagem na polícia” ou que suas crenças primitivas (eufemismo, aqui, para o processo de animalização que gostaria de dizer *primatas* – quando não o diz, efetivamente) fizeram-no refém da seleção natural (divina). A exclusão última do superexplorado, privando-o da possibilidade de atividade que o submeteria ao capitalista, ainda o mantém nos limites do “mercado”⁶. Estamos diante, assim, da violência ultraobjetiva, complemento

⁵ Noção de B. Ogilvie trabalhada por Étienne Balibar (BALIBAR, Étienne. *Violencia*, p. 11. Tradução nossa).

⁶ O movimento de exteriorização, a nosso ver, implica um movimento de (des)totalização, fundando a Totalidade e a Exterioridade (sem antes ou depois: durante). Sendo assim, afirmações como a seguinte, que contém o seu momento de verdade, devem ser lidas criticamente: “o mercado mundial é um absoluto sem exterior: quando você é um ‘excluído’, não pode buscar outra parte, uma América na qual se estabelecer para recomeçar a história (...). Uma situação que, longe de preparar uma superação dialética, um ‘fim da história’, parece destruir as bases objetivas (e não deixar subsistir senão a referência à *utopia*, isto é, ao amor ou ao *ódio*)” (BALIBAR, Étienne. *Idem*, p. 12. Tradução nossa). Ora, não há inclusão plena, assim como não há exclusão plena: os termos são referenciais, e não absolutos. A própria dificuldade de expressão da exterioridade denuncia isso, apontando para os limites da linguagem da representação.

das explosões de violência étnico-culturais/subjetivas (violência ultrassubjetiva):

O homem desejável é, em forma afirmativa, um fenômeno social que aparece, contudo, como quase ‘natural’ ou como a manifestação de uma violência na qual os limites do que é humano e do que é natural estão tendenciosamente mesclados. Isso é o que eu denominaria uma forma ultraobjetiva da violência, ou, mais ainda, uma *crueidade sem rosto*.⁷

Nossos olhos, moldados espetacularmente, somente conseguem ver a violência subjetiva (roubos, sequestros, tráfico de drogas, porte de armas...), pois da forma como se nos apresenta o “fenômeno-violência” não conseguimos perceber as nuances do acontecimento, o que necessita de interpretação (ofuscada pela mediação que oferece um imediato). A violência objetiva, sistêmica, é naturalizada a tal ponto que não conseguimos vê-la como *locus* de irrupção da violência subjetiva. *A violência subjetiva aparece como a perturbação do estado de coisas normalizado e normatizado (alguns diriam pacífico, com ou sem aspas), enquanto que a violência objetiva é exatamente o estado de normalização e normatização que permite àquela aparecer como violação*. Acostumamo-nos com a taxa diária de homicídios, pois os “homens” desejáveis assim o são justamente pelo fato de que não valem nossas lágrimas⁸, são os derrotados da história, os massacros do Carandiru, de Eldorado dos Carajás, de Canudos, os Maras de El Salvador...⁽⁹⁾

⁷ BALIBAR, Étienne. Idem, p. 13. Tradução nossa.

⁸ “(...) *Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada. / Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos. / Que não são embora sejam. / Que não falam idiomas, falam dialetos. / Que não praticam religiões, praticam superstições. / Que não fazem arte, fazem artesanato. / Que não são seres humanos, são recursos humanos. / Que não têm cultura, têm folclore. / Que não têm cara, têm braços. / Que não têm nome, têm número. / Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local. / Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.* (GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*, p. 71).

⁹ As reticências são o nefasto peso de Absoluto da devastação sistêmica, pois *não* sabemos apenas quem, mas sob quais formas de crueldade passaremos a cair (e até se não podemos cair sem cair, permanecendo, apenas, como corpos de um vazio), as quais, também como o poder, mas *diferentemente*, relacionam-se visceralmente com a “fenomenologia da violência”, como indica Balibar. (BALIBAR, Étienne. Idem, p. 11).

Na interconexão entre violência subjetiva e objetiva podemos compreender melhor fenômenos que aparecem como violência gratuita, como “excesso de violência”. A violência homofóbica perpetrada pelos jovens de classe média, assim, não é excrecência de uma sociedade tolerante e liberal, mas sim a *essência*, o núcleo obscuro do gozo de uma sociedade patriarcal-machista-sexista que simbolicamente apoia tais ataques, pois estes são o complemento necessário que possibilita o discurso de tolerância e igualdade. Da mesma forma, não se pode afirmar ingenuamente que a polícia seja a traidora dos ideais do Estado Constitucional Democrático (já nem sabemos mais qual a sua relação de parentesco com o Estado de Direito, talvez seja seu tataraneto, talvez portador de falsa identidade. Tais relações, na verdade, apenas encobrem o seguinte: o Estado ainda é Estado, por múltiplas que sejam suas aparições, levando em conta que estas podem gerar, em sua multiplicidade, diferentes efeitos, realidades e virtualidades) quando mata pessoas pobres ou promove grupos de extermínio, via de regra, dos desejáveis: este é o verdadeiro núcleo de permanência institucional da polícia, não é sua negação, mas índice de que ela mesma é o ponto de indiferenciação de formas de violência que permite a atuação exterminadora.

II

O senso-comum acadêmico contrapõe a linguagem à violência, partindo do *a priori* de que o processo de fala que informa as estruturas de contato se caracteriza pela renúncia à violência, de modo que empregá-la implica uma contradição em relação à performance do falante *como* falante. Mas “e se os humanos superassem os animais na sua capacidade de violência precisamente porque *falam*? Como Hegel já sabia, há qualquer coisa de violento na própria simbolização de uma coisa, equivalendo à sua mortificação”¹⁰. A linguagem, em sua aparição constituinte, é aquela que funda mundos, muito mais do que os expressa: o desdobramento exteriorizador da interioridade infinita é um movimento de expressão incompleto. A exteriorização serve como suporte de certa integridade da expressão *interior*, a qual é aquele insondável que só

¹⁰ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 60.

permanece íntegro enquanto permaneça aquilo que é: insondabilidade de nosso ser. A vida social, toda nossa vida, desentranha-nos, faz-nos, sempre performaticamente, estar em relação; não é o estranhamento, portanto, senão uma função da nossa instituição social performática, de nós próprios enquanto sujeitos reconhecíveis, da intrusão que mutila a tentativa de nos mantermos minimamente irreconhecíveis.

A exigência de reconhecimento, que já pertence à instituição da ordem simbólica, cria a necessidade de um ponto de basta: é preciso haver não apenas a redução da cadeia sem fim dos significantes, mas a sua convergência para um único ponto, aquele que Lacan denominou de Significante Mestre. O discurso fundante, portanto, é aquele em que “cada espaço de discurso concreto, ‘realmente existente’, se funda em última instância numa imposição violenta de um significante mestre que é *stricto sensu* irracional: não pode basear-se noutras razões”¹¹. A intersubjetividade não é jamais *simétrica*, caindo por terra a ideia da reciprocidade enquanto horizontalidade absoluta das relações. “A ‘barreira da linguagem’ que me separa para sempre do abismo do outro sujeito é simultaneamente aquilo que abre e mantém esse abismo – o próprio obstáculo que me separa do Além é aquilo que cria a sua imagem”¹². A linguagem e a necessidade da fala indicam não apenas falhas, mas que estas são criadas pelos limites dessa linguagem, da representação que obsta ou se interpõem compreensivamente entre o suspiro e o toque expressivos.

A linguagem dos conceitos, linguagem funcionalmente rica em sua capacidade de ordenar o mundo, é chamada por Walter Benjamin de *linguagem da comunicação*, caracterizada pela capacidade de ordenar, representar e de projetar sobre o mundo uma violência inédita. Nunca sendo inocente, ela é, sim, uma linguagem de conhecimento, e como tal, uma linguagem que *julga*, que pronuncia (uma sentença): “‘Em meio a toda formação lingüística vige o conflito do pronunciado [dito] e pronunciável [dizível] com o impronunciável [indizível] e o impronunciado [não-dito]’ (...). ‘Na consideração desse conflito vê-se, pela perspectiva do impronunciável, ao mesmo tempo a última essência espiritual’”¹³. O impronunciável da linguagem, aquilo que não cede à lógica

¹¹ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 60.

¹² ZIZEK, Slavoj. *Idem*, p. 70.

¹³ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, II-1, p. 146. *Apud* SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A contradição da linguagem em Walter Benjamin*, p. 200. A recente tradução, contudo, apresenta

representacional-pragmática, é irreduzível ao conceito, é a experiência do impossível, tal como a ideia de justiça na desconstrução de Derrida. Essa linguagem e essa e justiça não estão perdidas na história, pois o presente guarda, ainda, debilmente uma luz messiânica, capaz de trazer à tona a linguagem nominativa e não violenta (poderíamos dizer: uma linguagem Outra). A arbitrariedade da imposição da linguagem dos signos é a decadência – o “trajeto do declínio”¹⁴ – da passagem da presença à representação.

Quando nos percebemos *aí*, criamos as possibilidades de ver o quão arbitrária é a cultura, e nesse mesmo instante a politizamos, e politizamos os mundos, explicitando as condições de atuação na luta pelos significados. Essa luta é a luta política, atrito com a institucionalidade, momento da luta de superfície. O que resta por fazer, e que denota a luta de profundidade (e que se dá nas profundezas dos seres – atrito do meu ser com o ser do Outro), é atingir a própria debilidade da linguagem dos signos: nossa luta, radicalidade que visa “solapar o próprio grande Outro”¹⁵, é aquela que interfere nas próprias redes de significação, na fundação do signo, na imposição do significante e do significado, no conceito da representação e na representabilidade do conceito.

III

A “crítica” multiculturalista liberal à violência é generalizada e a condena sumariamente, através do tribunal da “boa intenção”, excepcionando devidamente a violência instituída, “legítima”. Essa violência instituída, que é aquela a assegurar tal posição de fala, abstrai justamente desse

outro texto: “No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso. Ao considerar esse conflito, vislumbra-se na perspectiva do inexprimível, simultaneamente, a última essência espiritual” (BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 59). Para que o próprio leitor possa se lançar à aventura da tradução, trazemos a citação original do texto de Benjamin: “*Innerhalb aller sprachlichen Gestaltung waltet der Widerstreit des Ausgesprochenen und Aussprechlichen mit dem Unaussprechlichen und Unausgesprochenen. In der Betrachtung dieses Widerstreites sieht man in der Perspektive des Unaussprechlichen zugleich das letzte geistige Wesen*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, II-1, p. 146).

¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, p. 110.

¹⁵ ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*, p. 54.

condicionamento, não apenas daquele inerente ao seu *locus* institucional, mas também da violência simbólica que funda a própria linguagem, da própria imposição violenta do significante da não violência que funda a posição do “bom” sujeito.

O espectro que ronda a boa consciência, usualmente, é o terrorismo. Ele traz a força instituinte da violência, invadindo e desconfigurando as coordenadas do mapeamento da cotidianidade na qual está imerso. O politicamente correto surge não da negação do sistema sócio-simbólico do capital. Pelo contrário, só poderia surgir no liberalismo, fonte do politicamente correto (que reúne o multiculturalista liberal, a feminista verde, o esquerdista consequente e o comunista liberal) e também do politicamente incorreto, que é “tolerado” diante do falseamento apregoado pela defesa da liberdade de expressão.

Quando o terrorismo, portanto, não vem do terrorista – pensando nos padrões ocidentais de que este é um fanático religioso – mas de “um de nós”, logo tratam os *mass media* de fazê-lo cruzar a fronteira que separa o próximo evitado do *estranho* condenado. É Anders Breivik, o “terrorista norueguês”, quem recentemente deixou de ser o próximo para ser uma “falha”, um caso isolado. Não percebe Breivik, nem os críticos do politicamente correto, que o modo como ele atua e faz atuar constitui a medida inversa que complementa a injunção da tolerância, isto é, a intolerância que atua como um espelho quanto ao ato do invasor, do corpo estranho. Isso nos permite perceber que é “a própria coisa que constitui a ameaça o melhor remédio contra ela”¹⁶, o que podemos ler como a definição mínima da política terrorista contemporânea, termo no qual se pode verificar a coincidência dos opostos¹⁷ entre o terrorismo e o policialismo. Se podem ocorrer formas violentas de explosão, rastreadas nos subúrbios parisienses, nos ataques muçulmanos às potências ocidentais ou nos atos de um jovem norueguês que tratam logo de tornar mentalmente incapaz – caracterizando a dialética da patologização -, quando ele próprio admite a responsabilidade pelos seus atos, é porque há, por detrás desses atos de violência subjetiva, um quadro estrutural de violência social, sistêmica. Tal violência, quando se deixa mostrar, trata logo de ser recalçada pelo trabalho de

¹⁶ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 27.

¹⁷ ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, p. 49.

ideologização, que desloca o foco para a subjetivação, para a culpabilização de indivíduos ou grupos específicos, cujos atos são chancelados simbolicamente como consequência de uma maldade intrínseca, transformando-os em um *eles* que se tornam a causa da “questão da violência”. Quando o próximo se aproxima, ousando ingressar no espaço restrito que marca a individualidade monádica, torna-se de imediato invasor violento, agressor (pois decai de sua condição humana), ao que só se pode responder com o *banimento*, com a guerra preventiva e suas “consequentes” terapias de choque, consagradoras do medo como matriz estratégica não apenas de intervenção (nos países, grupos e pessoas), mas de constituição da subjetividade. Isso nos permite os apontamentos de Zizek e afirmar que “a biopolítica é em última instância uma política do medo que se centra na defesa contra o assédio ou a vitimização potenciais”¹⁸.

O medo constitutivo dos sujeitos¹⁹ encontra o seu correspondente na esfera pública, colocando como centro dos direitos humanos, hoje, “*o direito a não ser assediado*, que é o direito de permanecer a uma certa distância”²⁰. Estamos diante, portanto, daquela face autêntica do que significa tolerância, que é mais do que uma rejeição sobre algo relevante com que não concordo²¹: é poder dispor de tecnologias, instituições, aparelhos, técnicas e mecanismos; é o poder de poder dispor da *alteridade*, de tentar tecer relações com aquilo que não pertence à totalidade. Temos, por isso, a verificação da passagem de mecanismos de política liberal ineficientes para a *eficácia* eficiente da positivação da distância segura. Se a tolerância pode permanecer no senso comum e na teoria é porque está compreendida em uma série de relações que a realizam no cotidiano como aquilo que ela é: mobilização da hostilidade constitutiva da performatividade requisitada pelos direitos civis fundamentalizados em textos que se fazem consagrar normativamente (mediante o discurso daqueles que são investidos simbolicamente para dizer com caráter normativo). É o lapso entre a prática/aplicação e os requisitos

¹⁸ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 44.

¹⁹ Esse medo observa-se na incessante busca por segurança na insegurança não do não possuir raízes, mas da possibilidade de dispô-las.

²⁰ ZIZEK, Slavoj. *Idem*, *ibidem*.

²¹ FORST, Rainer. *Tolerance is a fine art* (Entrevista). Disponível em: <<http://www.goethe.de/ges/phi/eth/en6336458.htm>>.

normativos que indica o sintoma da despolitização das relações políticas (“política sem política”, ao estilo do “café sem cafeína” tantas vezes mencionado por Žižek) e econômicas. O político pensado em termos da esfera pública contrai-se; ao mesmo tempo, expande-se a decidibilidade cabível ao soberano sobre a suspensão das fronteiras entre a vida e a morte. Vivo e morto, morto-vivo: só podem combater o poder soberano aqueles que estão no nível zero de mundanidade, e até mesmo de submundanidade. Perguntar onde se dará a luta revela um atraso imperdoável: a luta está aí, sendo travada na ausência de mundo assinalada em nosso tempo. As visões de mundo convergem, mas na cegueira que lhes retira aquilo que elas dizem ver.

IV

O Estado, um dos substratos das decisões/indecisões com as quais tratamos, é aparentemente paradoxal. De um lado discursa ininterruptamente a favor da paz social, da ordem e da justiça, enquanto de outro lado pratica a violência com a desenvoltura que lhe é característica, promovendo guerras contra outros Estados ou no seu próprio interior contra o inimigo, caso em que o exército dá lugar à polícia. A definição de Estado incorporou necessariamente – como afirmação teórica legitimadora da fundação do fenômeno Estado capitalista (por mais que apareça como “Estado moderno”) – a ideia de “*monopólio legítimo da coação física*”, tal como teorizada por Max Weber²², e o Sistema Penal é, por excelência, o instrumento estatal para consecução violenta de seus fins no âmbito interno de sua soberania.

No entanto, não se pode compreender o direito vendo-o *apenas* como um meio, um instrumento estatal puro e simples, pois ele estabelece com o Estado uma relação interna, visceral, mais complexa do que aquilo que a visão instrumentalista diz ver. O direito, no que aqui propomos, acompanhando a leitura de Jacques Derrida, não se faz inteligível somente pela análise do tecido histórico no qual está inscrito, uma vez que a instituição do direito depende de

²² “Uma *empresa com caráter de instituição* política denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes” (WEBER, Max. *Economia e sociedade* [v.1], p. 34).

uma decisão que rasga essa tessitura, e que, por isso, não se submete a nenhum critério de justiça, não sendo, desta forma, justificado ou invalidado por discursos já existentes²³. Trata-se de um momento de violência (performativa) que impõe limites ao livre discurso, e, por isso, o ato fundador pode ser chamado de místico²⁴, já que não é passível de um filtro de justiça ou de racionalidade e legitimidade. O ato fundador se sujeita a esse processo *a posteriori*²⁵, quando a imposição violenta dos significados constrói outra ordem de significação. A perda da origem que se reclama é apenas a denúncia de que não há algo que funde a não ser a própria fundação:

(...) já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. (...) Elas não são legais nem ilegais em seu momento fundador²⁶.

Não há, como se vê, um fundamento universal que ampare a instituição do direito. Contudo, a história nos demonstra que o discurso de legitimação gravitou, sobretudo, em torno duas correntes jurídico-filosóficas, o jusnaturalismo e o juspositivismo. O direito natural funda-se (e funda) na visão de que os fins justos fazem justos os meios, isto é, o emprego de violência ou qualquer outro método é justificado desde que se atinjam fins justos. Essa violência é conhecida por natural porque seus adeptos defendem um exercício *de iure* de todo poder que se investe *de facto* no “contrato social”. Oposta a esta tese está a corrente do direito positivo, que considera a dinâmica mutacional-histórica do poder e do direito. Se o direito natural julga/avalia o direito mediante a crítica de seus fins, o direito positivo

²³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, p. 24.

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Idem*, p. 25.

²⁵ “Uma revolução ‘bem-sucedida’, a fundação de um Estado ‘bem-sucedida’ (um pouco no sentido em que falamos de um ‘*felicitous*’ ‘*performative speech act*’) produzirá *a posteriori* aquilo que ela estava destinada *de antemão* a produzir, isto é, modelos interpretativos próprios para serem lidos retroativamente, para dar sentido, necessidade e sobretudo legitimidade à violência que produziu, entre outros, o modelo interpretativo em questão, isto é, o discurso de sua autolegitimação” (JACQUES, Derrida. *Idem*, p. 85-86).

²⁶ DERRIDA, Jacques. *Idem*, p. 26.

(...) pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. *Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios.* No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos.²⁷

No entanto, a pretensa antinomia entre as duas correntes cai por terra quando se descobre que os meios legítimos (legitimados) e os fins justos (justificados) se encontram em termos de contradição irreduzível. A violência é inerente ao direito, e não o é simplesmente por razões de justiça, pois, se assim fosse, não se poderia criminalizar a “justiça pelas próprias mãos”²⁸ quando esta não se chocasse com os ideais de justiça presentes no próprio direito. Desta forma, pode-se concluir que “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito”²⁹ e não uma ameaça a determinados fins mais ou menos justos. Essa violência monopolizada, em cada aparição, fascina com seu poder que remete à violência primeira, fundante, instituidora da ordem vigente. Assim sendo, a violência conservadora é a representação repetitiva da violência fundadora, mas com ela não se confunde, apesar da existência da instituição encarregada de, justamente, atuar na zona cinzenta de transição entre uma violência e outra, criando o direito ao mesmo tempo em que o conserva: essa instituição ignóbil e abjeta da qual Benjamin faz menção é a polícia^{30: 31}.

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 161. Grifo nosso. Optamos alternar as traduções do texto *Zur Kritik der Gewalt* conforme cada uma traduza o trecho em questão da maneira mais adequada. Aqui a nova tradução comete um lapso imperdoável: a síntese benjaminiana, que fizemos questão em grifar, foi simplesmente suprimida (BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*, p. 124).

²⁸ Código Penal: “Art. 345 - Fazer justiça pelas próprias mãos, para satisfazer pretensão, embora legítima, salvo quando a lei o permite: Pena - detenção, de 15 (quinze) dias a 1 (um) mês, ou multa, além da pena correspondente à violência”.

²⁹ BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*, p. 126-127.

³⁰ Exemplo dessa dualidade performativa são as UPP's, que criam um direito para “melhor” conservá-lo, pois estão além do direito, nas favelas cariocas. Casas são invadidas sem ordem judicial ou flagrante delito, pessoas são mortas ou torturadas com a ciência e aprovação tácita, quando não expressa, do poder judiciário e de boa parte da população refém da imprensa roxa.

³¹ A violência empregada pelos grandes traficantes ou ladrões também tem caráter jurídico-criativo e por isso são os grandes inimigos da ordem, ao contrário daqueles que a ordem permite

Ainda seguindo os passos de Benjamin, vemos que toda violência mítica está em relação com o direito, fundando-o ou conservando-o. Por isso, não há direito sem violência:

E não apenas isso: do mesmo modo como o final, também a origem de qualquer contrato remete à violência. Ela não precisa estar imediatamente presente no contrato, enquanto poder instituinte do direito, mas está representada nele, na medida em que o poder que garante o contrato jurídico é, por sua vez, de origem violenta, quando não é, no próprio contrato, legitimamente instituído pela violência. Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência.³²

A única possibilidade de sair da tautologia de fins justos e meios legítimos é a adoção de um ponto de vista da filosofia da história, no qual a violência e o poder se relacionam dentro e fora do direito. Só assim é possível discernir a violência mítica, que funda o direito e lança uma promessa de legitimação, da violência pura, que aniquila o direito sem exigir sacrifícios e sem derramar sangue³³.

roubar, já que estes não ameaçam instituir um novo direito; pelo contrário, o que estes últimos fazem é consolidar o direito existente.

³² BENJAMIN, Walter. *Idem*, p. 167.

³³ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência-crítica do poder*, p. 173.

*“Em uma sociedade democrática o limite da tolerância é
o Código Penal (...).”³⁴
Tomás y Valiente*

A requisição de tolerância é a requisição de um sistema político-normativo por sua permanência, a qual sempre será um espectro que ronda a relação de tolerância, traduzindo a ambiguidade interior insanável no seu conceito, pois dentro, e apenas dentro, do esquematismo tolerante proposto é que haverá tolerância e intolerância *como posições*. A “razão tolerante” é caracteristicamente antinômica, marcada pela possibilidade de servir de ponto de construção argumentativa (não meramente retórica, portanto) de narrativas opostas e não mediáveis³⁵. A fixação de critérios serve apenas para uma melhor definição do que seja ou não enquadrável. O contorno – enquanto força que traça – da tolerância dá-se no não contorno que funda a soberania. O contorno da tolerância, portanto, é aquele do desvio. É revelador, portanto, que, ao invés da estratégia textual de inscrever a “complexidade” do tema no início do texto para escusar a análise proposta, um dos textos de Rainer Forst apenas a alega no seu final, como (última) sentença: “O conceito de tolerância sempre foi e continua sendo um conceito ambivalente”³⁶.

Os critérios, portanto, são os critérios aplicados na excepcionalidade, daquilo que se aplica desaplicando, compreensão que deve contar com a lembrança de que o ingresso na ordem normativa é performativo/generativo. Por isso, seguir as regras do jogo é algo válido apenas para os jogadores. Quem não partilha desse jogo não pode nem reivindicá-lo, nem dizê-lo injusto, pois não tem existência (simbólica) diante da Lei que diz o direito e o torto *nesse* jogo. O jogo, desde que começou, contudo, é de proporções de um sistema-mundo, e, antes de tudo, não é um jogo, a não ser que queiramos afirmar o

³⁴ TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *Ensayo para una historia de la tolerância*. Disponível em: <http://www.elpais.com/articulo/espana/Ensayo/historia/tolerancia/elpepiesp/19960229elpepinac_33/Tes>. Tradução nossa.

³⁵ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 98.

³⁶ FORST, Rainer. *Os limites da tolerância*, p. 29.

caráter sádico que significa traduzir neste termo a degradação absoluta de milhares de seres humanos³⁷. Portanto, o valor do conteúdo da tolerância, sua caracterização, é uma questão interna à Totalidade, à ordem normativa totalizada. O *problema*, na verdade, é a instituição do Significante Mestre, o traço constante que tateamos na inconstância das definições historicamente verificáveis do conceito.

A contradição performativa não é uma contradição com relação ao “nível zero” da possibilidade de fala, mas condição de ingresso na normatividade, o que significa que é a condição que possibilita a existência normativa do sujeito. Vale dizer: uma vez que se entra na institucionalidade, autorizando a *potestas*, deixa-se de ser o que se é e se passa a ser o que a normatividade gera. O que se tolera é o simulacro gerado pela virtualidade da aceitação pela ordem: não o que o desejo por alguém do mesmo sexo ou outro coloca, mas a formulação da *persona* gay, mulher, homem; não o outro em sua radicalidade, mas vizinho, próximo. Tolerar, efetivamente, não é aceitar os modos de viver e ser de outrem em sua radicalidade abismal, o que não é nenhuma novidade nas considerações sobre a tolerância. Isso não significa que não haja algo que permaneça como substrato de vivência: aceita-se tão-somente que algo passe a estar *na ordem*; em última instância, o que se aceita é a normatividade da Lei generativa, em função da qual não há um antes ou um depois³⁸. Isso é o que significa afirmar

³⁷ Há uma forma de acusação errônea, tipicamente conservadora, cuja obsessão é mensurar números de mortos. Ora, “É falsa e vil a afirmação de que existência teria um valor mais alto que a existência *justa*, quando se toma ‘existência’ apenas no sentido da mera vida – e é esse o sentido do termo na referida reflexão” (BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – Crítica do poder*, p. 174. Grifo nosso.). A centralização da vida deve ser entendida como uma forma de caracterizar a constituição do campo político moderno especificamente como *campo biopolítico* (de trabalho, de concentração, de extermínio...). A pergunta de Kierkegaard ainda é assoladora, principalmente depois dos campos de concentração, dos *gulags*, das ditaduras e dos atuais *Estados de choque* (os quais geram o efeito prático de uma mortificação geral por meio da constituição em massa de formas de *mera vida*): o que legitima minha existência? Ou, efetivando um deslocamento crucial, o que legitima nossa existência? Particularmente, temos por distinto o sentido evocado por Benjamin daquele trabalhado por Agamben quanto à concepção da mera vida, por mais que haja remissões, inclusive. Está em jogo aqui, portanto, a diferença entre o *homo sacer* e o “*homo otarius*” (ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real*, p. 90), que é marcado pelo hedonismo vazio do consumo massivo da destruição, pela *ausência de excesso de vida*, pela desconsideração do *inumano*: a humanidade despida de todos os destroços simplesmente não é mais. O embate, portanto, não diz respeito à defesa de um ser, mas sim ao vácuo entre o ser e aquilo que não é, porque *ainda* não pode sê-lo, porque não o é *mais* ou porque *não* pode sê-lo, porque pertence ao âmbito fugidio do *estar*.

³⁸ A ordem transforma normativamente a constituição de alguém como sujeito, retroagindo desde o seu ser. Vale lembrar aqui as admoestações kantianas sobre a menoridade: quem não está na ordem não partilha da maioridade dos sujeitos.

que “(...) aqueles que se queixarem de tratamento injusto não poderão rejeitar esse princípio como arbitrário, porque terão de recorrer a ele. Eles se encontrariam na situação paradoxal de rejeitar um princípio que ao mesmo tempo invocam”³⁹, o que se refere não apenas ao custo de aceitar o intolerante, mas algo que é essencial para o próprio tolerado: a reflexividade *custa*, e seu custo é aquele da manutenção do ciclo tautológico da Lei.

O limite da tolerância, portanto, ao contrário do que afirmam aqueles que releem o seu conceito, é um limite utilitarista estabelecido conforme as idas e vindas da *potestas*. É preciso dissociar a construção teórica da tolerância, portanto, da Ideia de *democracia*⁴⁰. Não é por acaso que os discursos da tolerância e da livre expressão (de opinião) se confundam na esfera pública, um servindo como ponto de apoio para o outro. Nesse sentido, temos de ter em vista que as afirmações multiculturalistas e de tolerância, antes de tudo, são de base liberal, operando a redução dos problemas do político, com sua normatividade própria, aos problemas culturais que são passíveis, pretensamente, de resolução jurídica.

A “culturalização da política”⁴¹, outro nome para o mesmo processo, implica aquela constituição normatizadora dos sujeitos, mas aqui tingidos com traços culturais que se dizem inultrapassáveis e que constituem uma identidade (performática e contraditoriamente). A cisão que a tolerância liberal multiculturalista pressupõe é aquela entre quem está identificado com a cultura, “constituído culturalmente”, e aquele que é “livre” para escolhê-la, sendo este, sem dúvida, a posição onde se encontra o liberal. O triunfo da tolerância e da

³⁹ FORST, Rainer. *Idem*, p. 28.

⁴⁰ WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo*, p. 199. Seguindo os passos cruciais da teoria da democracia que encontramos em Ellen Wood, devemos insistir na separação e mesmo na contraditoriedade entre liberalismo (entendido aqui como “um corpo de princípios geralmente relacionados a governo ‘limitado’, a liberdades civis, a proteção da esfera da privacidade contra a invasão pelo Estado, junto com a ênfase na individualidade, na diversidade e no pluralismo (WOOD, Ellen Meiksins. *Idem*, p. 197)) e democracia, sendo a fórmula moderna “democracia liberal” (tentativa de cooptação da democracia pelo liberalismo, adotando seu lugar e efetivamente substituindo-a) uma reconstituição da democracia apenas permitida pelo capitalismo, o qual, em suas relações constitutivas, é antitético à constituição efetiva da ideia de democracia. Não deveria causar espanto, portanto, que o pensamento *democrático* generalizado, na verdade, diz respeito aos cânones do liberalismo e pouco tem a ver com a democracia, efetivamente. O problema é que o espanto existe, retratando não uma confusão terminológica difundida e difusa no senso comum, mas o modo de constituição do próprio pensamento político na forma de sociedade capitalista.

⁴¹ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 125.

livre expressão não é a superação dos totalitarismos (ou das ditaduras), mas sim o sintoma da falência das matrizes instituintes modernas: a violência instituinte (aquela que é o espectro que aterroriza os poderes instituídos, pois é suspensão de toda ordem, *a-nomos*, o que causa pavor e admiração). Isso é indício da própria traição da violência em sua forma instituinte e a sua manifestação é o terrorismo contemporâneo. A confusão que acarreta não é ingênua: toda violência, com exceção daquela mantenedora do império de direito, é condenada. Por isso a violência instituinte também o é, pois visa outro “grande Outro” para a ordem simbólica, objetivando, novamente, fundá-la, ao passo em que a violência pura (ou divina) não conta com a figura espetacular do “grande Outro”, não sendo por ele coberta^{42; 43}. Nesse sentido, violência instituída e instituinte encontram-se sobre o mesmo significante de violência mítica, a violência da *potestas*, de todo o instituído (e de sua tensão com a *autorictas* e com o fantasma da instituição). É a violência que funda e mantém o direito e o Estado e também aquela forma de violência que de *potentia* passa a *potestas*, que retorna no terrorismo como violência instituinte, como violência fundadora que traduz a autoinstituição dos Estados⁴⁴.

Não é por acaso que nos deparamos com a violência esconjurada ao questionarmos a “racionalidade tolerante”. Assim como o Estado funda-se, tautologicamente, em si próprio, como violência não fundada que *institui* e funda os aparelhos ditos legítimos, os quais se transformam no justo e no direito (aquele porque este), a razão tolerante apoia-se na mesma violência que tenta impedir. Falhar em tal objetivo não é uma falha, um erro de “projeto”, mas a *conditio* mesma dessa tentativa de mediação. O fracasso da razão tolerante é o sinal do seu triunfo, tal qual a mitificação que regressa na cientificidade esclarecida.

⁴² ZIZEK, Slavoj. *Robespierre, ou a “divina violência” do terror*, p. 29.

⁴³ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 174.

⁴⁴ ZIZEK, Slavoj. *Idem*, p. 107.

Esperar que nos ouçam é o sentido da tolerância, que se torna um voto, uma atitude de “dar tempo” ao outro falante para que submeta ao crivo crítico o nosso argumento⁴⁵. Mas se o clamor for contra as injustiças do tempo, no tempo, trazidas naquele momento de agora em que se pode construir a memória de injustiça de marias e josés? E se estivermos diante do não tempo de uma “pretensão de justiça”? É o momento da solidariedade, que se faz no movimento de aceitar e se pôr a lutar pelas pretensões do Outro, daquele que está fora da marca institucional, das fronteiras, mesmo estando dentro delas: está nas inúmeras zonas de suspensão simbólicas, quando não até mesmo jurídicas (ao lembrarmos dos *homini sacer*).

Para as fronteiras da Totalidade, a Exterioridade só se faz visível de duas formas: integrando-se à ordem simbólica instituída, reivindicando *reconhecimento*, ou reivindicando existência própria e uma nova ordem, que não se pautem no movimento exteriorizante e reificador do desdobramento das relações de opressão/exclusão. Isso é sempre violência para a ordem, para os direitos da ordem, para o maquinário totalizador anônimo. É um movimento que aparece como ilegítimo, sendo sempre combatido, criminalizado, quando não simplesmente destruído. A crítica dos “meios alternativos” serve sempre para condenar a violência libertadora daqueles que sofrem a sua (não) existência, conduzindo aos caminhos institucionais que nós já sabemos cujos resultados nos trazem, nenhum deles efetivamente libertador – quando muito, atuam como *liberadores* da necessidade de consciência, de assumir posições e de endossá-las *responsavelmente*. “A violência do oprimido é resposta, jamais iniciativa”⁴⁶: essa violência não é (momento no qual os significantes mostram os seus pesos) sangue, mas palavra/linguagem em potência, uma resposta à carnalidade do Total⁴⁷.

Passamos a falar, aqui, de *solidariedade*, tratando não do Próximo, mas de um Outro. Mais do que a *des-política* vigente, a “biopolítica pós-política”, a via parlamentar, a “longa marcha através das instituições”, interessa-nos o

⁴⁵ DUSSEL, Enrique. *Desconstrucción del concepto de “tolerancia”*, p. 3.

⁴⁶ LABICA, Georges. *Democracia de revolução*, p. 78.

⁴⁷ DUSSEL, Enrique. *De la fraternidad a la solidaridad*, p. 22.

campo do político a ser mapeado enquanto politização radical que atravessa a Totalidade vigente e indica a Exterioridade, no movimento de configuração de mundos. O Próximo é aquele que está (des)qualificado diante da ordem simbólica, aquele que possui ou passa a possuir identidade, lembrando que o custo do possuir é o de se deixar tornar propriedade daquilo que se *assume*: não se é mais o que era, mas sim mulher, homem, judeu, cristão. A esfera do Próximo é a esfera do cidadão, da compreensão tradicional do reconhecimento, daqueles que formalmente detêm direitos e garantias perante a ordem instituinte⁴⁸, sem deixar de traduzir, ainda, as injunções cristãs de amor na incondicionalidade do ser do outro, mas desde que este permaneça como representação do Mesmo na proximidade. Quando Freud e Lacan insistem na natureza problemática da injunção judaico-cristã fundamental “‘ama o teu próximo’ (...) afirmam uma tese muito mais forte sobre a incompatibilidade entre o Próximo e a própria dimensão da universalidade. O que resiste à universalidade é a dimensão propriamente *inumana* do Próximo”⁴⁹.

O Outro não se aproxima, pois destrói as redes da *aproximação*, que devem ser lidas como a forma de capturar um sujeito como Próximo, colocando, destarte, em funcionamento modos de captação. Pelo contrário, tornar-se Outro é assumir a interpelação como solidariedade com a inumanidade mutilada pelo Próximo, inumanidade presentificada daquilo que não tem corpo (e, quando o tem, ele é monstruoso – algo mais do que a *aparição* monstruosa), daquilo que escapa aos sentidos instituídos e inscritos no Simbólico e a partir dele.

“O multiculturalista liberal não consegue compreender (...) que a única comunicação autêntica é a da ‘solidariedade na luta comum’, quando descubro que o atoleiro em que eu estou é também o atoleiro no qual está o Outro”⁵⁰. A tolerância multicultural encontra seu modo de tolerância em posturas objetivas que não toleram sequer a proximidade, demonstrada pela sua lógica das medidas que funda assim o seu direito à indiferença/indiferenciação/tolerância.

⁴⁸ A problemática (da) transferência dos problemas de identidade para o âmbito privado indica um modo de tentar conter em uma esfera pretensamente isenta da cobertura da normatividade pública o curto-circuito entre o identitário e o anti-identitário. Na verdade, trata-se de deixar os problemas entregues a uma normatividade *sui generis*, que encontra apoio delimitador e interveniente no campo estatal, o qual atua de modo a assegurar essa esfera própria que auxilia a fundar.

⁴⁹ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 56.

⁵⁰ ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, p. 61. Tradução nossa.

Ao contrário do Outro, o Próximo define-se pela medida de seu aproximar, ou, melhor dizendo, pelo *dever* de não se aproximar demasiadamente. O momento da presença é conspurcado pela medida. O que definiria o cara a cara já é aquilo mesmo que exclui: inclui-se a calculabilidade mensurável do *devido*.

Na Totalidade, assim, podemos encontrar na *fraternidade* o recalque dos princípios políticos da modernidade, traídos pelas falsificações tolerantes, as quais selam a miséria das relações, desertificando a experiência (que poderia ser dita “experiência dos oásis”). Inscrevem-se, assim, portanto, duas lógicas na Totalidade: há a tolerância, referida ao Mesmo, e a fraternidade, referida ao Próximo. O momento que queremos e devemos afirmar é aquele do movimento que parte da Exterioridade: só podemos fundar a efetiva libertação, que solapa as coordenadas anteriores de exclusão/exteriorização, mediante a solidariedade com o Outro.

VII

*“O sr. K. não achava necessário viver num determinado país. Ele dizia: ‘Posso passar fome em qualquer lugar’. Mas um dia passou por uma cidade que era ocupada pelo inimigo do país no qual vivia. Então cruzou com um oficial do inimigo, que o obrigou a descer da calçada. O sr. K. desceu, e notou que estava aborrecido com esse homem, e não apenas com ele, mas sobretudo com o país ao qual ele pertencia, de modo que desejou que esse país desaparecesse da face da Terra. ‘Por que me tornei um nacionalista por um minuto?’, perguntou o sr. K. ‘Por ter cruzado com um nacionalista. É por isso que se deve eliminar a estupidez, porque ela torna estúpido aquele com quem cruza’”.*⁵¹

Sr. K [também dito Keuner], O amor à pátria, o ódio às pátrias

A relação com o passado implica, para nós, uma relação de atualização, pois parte sempre de uma interpretação que o presente faz do passado, a qual é

⁵¹BRECHT, Bertolt. *Histórias do sr. Keuner*, p. 19. Grifo nosso.

crítica, complexa e, sobretudo, de relevância política. Neste sentido o passado é construído não como realidade acabada, não como objeto estático e esgotado, mas sim como objeto apropriável porque dinâmico e mutável, sendo produto do acontecido e das demandas, interrogações e interpretações que o presente faz a si mesmo. Não há um passado objetivo, neutro, que possamos, através de um olhar científico e totalizante, reconstruir, pois fazemos política com o passado⁵². Essa apropriação do passado que reivindicamos não nega a existência material da época citada, aquilo que não se pode mudar sem negar a própria história, o núcleo de permanência, o que Benjamin denomina “a verdade do acontecido” (por isso falar em atualização do acontecido).

Todo passado devolve, portanto, as marcas da injustiça, escravidão, guerras, colonização, dor, mas também nos recorda de seus impulsos redentórios, seus desejos postergados, suas lutas inconclusas. Para compreender e reivindicar esse passado, deve-se negar o axioma “ordem e progresso”, ler o lugar da dor, do sofrimento, daqueles que caíram no esquecimento ao serem devastados pela tempestade aterradora do progresso. A rememoração histórica dos vitimados é que pode tornar inacabado o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado. O anão⁵³ não é mais teológico, no sentido daquele que prepara a vinda, pois nós já aqui estamos, presença da não presença que deve constituir o presente. Não há o Messias, nós o somos. A nós também foi dada uma parcela fraca de poder messiânico pela história dos oprimidos a fim de redimir o passado.

Cabe à história iluminar os cadáveres das valas comuns do cotidiano, uma vez que somente assim se poderá invocá-los para a luta no presente, luta que pode ser vitoriosa e redentora. O progresso é uma pá de terra na cova dos mortos. A história tem a missão de ressuscitar profanamente os mortos e alistá-los na luta do presente: “O marxismo não tem sentido se não for também o herdeiro e o executante testamentário de vários séculos de luta e de sonhos de

⁵² Interessante é observar o reconhecimento concreto dessa política, como na música “Palmares 1999” do grupo Natiruts: “A cultura e o folclore são meus / Mas os livros foi você quem escreveu / Quem garante que palmares se entregou / Quem garante que Zumbi você matou / Perseguidos sem direitos nem escolas / Como podiam registrar as suas glórias / Nossa memória foi contada por vocês / E é julgada verdadeira como a própria lei / Por isso temos registrados em toda história / Uma mísera parte de nossas vitórias / É por isso que não temos sopa na colher / E sim anjinhos pra dizer que o lado mal é o candomblé”.

⁵³ Remetemos ao anão da Tese I de Walter Benjamin, integrante das suas Teses sobre filosofia da história. Para um mapeamento dessa discussão, vide LÖWY, Michel. *Aviso de incêndio*, p. 41-47.

emancipação”⁵⁴. Trata-se de uma relação dialética entre o hoje e o ontem, pela qual o presente dá cognoscibilidade ao passado⁵⁵, e este, quando compreendido, dá a força messiânica necessária para o êxito da luta presente. Os mortos fazem-se ouvir, o sangue cifrado pelas derrocadas de outrora ganha significado novo no corpo dos que se sublevam hoje. Dessa forma a luta pelo passado é, antes de tudo, uma luta atual e política, pois aqueles que vencem não escravizam só os oprimidos de hoje, mas reafirmam a espoliação dos que já morreram.

O olhar, ao contrário da filosofização ocidental, não é o sentido da especulação, mas apenas uma das vias de construção/destruição da experiência. A solidariedade passa também por corpos, corporifica, naquele que responde à interpelação da alteridade, o Outro, momento em que passa a responder *como* Outro. Todo o ser está em jogo. As vias para o futuro, assim, para sua abertura e possibilidade de presentificação, não mais visto como o Abstrato que consome nossa existência, dão-se pela redenção e reescrita do passado, da história, o que se faz na ação presente.

O estado de exceção se apresenta como regra, cabendo a nós uma correspondência que virá como uma interrupção no *continuum* da história através do laço dialético entre presente e passado e que se dará através de uma violência pura, divina. Se o anjo da história estiver olhando para frente, o amontoado de corpos e escombros será em vão. A luta terá um recomeço a cada derrota. Estamos no inferno, sísifos que se amontoam em um incessante trabalho que progressivamente aumenta, e sempre recomeça a cada jornada, conforme os encantos do canto do progresso: a sobrevivência mais imediata, combinada com falsas necessidades, aperfeiçoa a mutilação sensorial dos dominados. A história das derrotas deve nos ensinar que, no momento de perigo, de luta e de crise do sistema vigente, as armaduras dos antepassados pesam nos ombros dos homens do presente⁵⁶. Aqueles são convocados (e

⁵⁴ LÖWY, Michel. Idem, p.57.

⁵⁵ A tarefa do presente, enquanto momentaneidade, tempo do acontecer, é construir um elo de cognoscibilidade entre presente e passado, pois a história pode nos escapar se não nos reconhecermos nela.

⁵⁶ Sabia Marx que o passado atualiza o presente e delimita as condições do próprio atuar, de acordo com a filosofia da práxis, o que não deixou de expressar, apesar de suas ressalvas de homem ilustrado no progresso, na sua principal obra histórica, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*: “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E menos quando estes

invocados) para esta guerra que ainda não acabou. Apesar de terem perdido inúmeras batalhas, a guerra (a barbárie) ainda persiste. Quando o oprimido fala, a voz que sai de sua boca é a voz de milhões que se afogaram no próprio sangue, e que, por isso, se tornaram inaudíveis diante do discurso e linguagem sistêmicos.

É intrigante notarmos, no cotidiano frenético das prisões, que há, comumente, um fundo ruidoso e sinistro. Quando há o silêncio, contudo, a ordem das coisas é suspensa, e com ela, a pronunciabilidade. Estamos diante da específica presença do não pronunciado, daquilo que arrebenta pelo silenciamento, a explicitar a incapacidade da linguagem da representação, da representabilidade, da tentativa miticamente violenta (jurídica) de contenção da luta. Por isso a pseudoatividade da cotidianidade prisional (o fluxo contínuo de chegadas, partidas e, principalmente, presença imobilizada da violência e do ódio) é o anseio ordinário da diretoria. A afirmação e a negação no direito são sintomas do funcionamento do sistema. O silêncio e a inatividade radical são a verdadeira radicalidade. Não são comportadas pela linguagem que exige um falatório generalizado reprodutor da injunção ao diálogo monológico⁵⁷.

Não há silêncio antes da fala. A posição silente, enquanto silêncio insurgente, assoma da necessidade de romper uma fala que comunica apenas os ruídos do vigente. O silêncio, aqui, surge como necessidade da expressão de voz outra, de linguagem outra, de discursos e corpos totalmente Outros. Inseridos na expressão de um mundo que não é seu, os condenados da terra, na terra, interpelam pelo levante, pela rebelião, pela revolução. Dar novos tons aos mundos começa por retirar de suas órbitas as próprias tonalidades instituintes da divisão social também cromática.

parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo criar algo de ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, a suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com esse disfarce de velhice venerável e essa linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal” (MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, p. 207-208).

⁵⁷ O tarefismo exacerbado requisitado pelo *movimento* estudantil nada mais é do que a versão vulgarmente simplificadora da interpassividade: “Aí reside a estratégia típica do neurótico obsessivo: ele é freneticamente ativo para evitar que a coisa real aconteça” (ZIZEK, Slavoj. *Como ler Lacan*, p. 37). Oblitera-se, assim, o verdadeiro objeto de disputa, mediante um trabalhar que incessantemente faz deslocar do foco da luta, de modo que “o obsessivo impede a aparição do desejo do Outro” (ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, p. 121).

O condensamento temporal que inscreve o presente na história apresenta o adensamento do momento que traz a força da voz ao mundo. Contra a tempestade erguem-se as vozes dos insepultos, enterrados e sobreviventes (e também daqueles que se moveram pela solidariedade e se tornaram Outros) da maquinaria mutiladora. A explosão que chama à luta é violência/linguagem pura que expressa apenas a si mesma. Nossa missão é romper esse *continuum* da história e ordenar todas as revoltas anteriores⁵⁸, redimindo o presente e o passado. Vê-se, assim, que, sem o horizonte histórico-universal, a verdadeira experiência é, mais uma vez, mutilada e atropelada pela vivência imediata que atua por choques e obriga o indivíduo a reagir, e não a agir.

A história como acúmulo de injustiças, sofrimentos, degradações e espoliações não conta com um ponto de saturação, ela já é saturada. Uma vez estabelecida essa relação de cognoscibilidade (percebendo a história como *sua* história), a esfera de decisão surge em sua radicalidade, o que também revela uma cisão. A *de-cisão* manifesta-se na resposta ao chamado do Outro, o que implica lutar ao seu lado, na sua miséria, ou não, o que acaba por apontar a cisão existente que separa os amigos dos inimigos⁵⁹. O Outro, enquanto inimigo da Totalidade, é aquele que rompe a cadeia de identificação (afetiva) por ela fundada. Mais do que nos abrimos à voz do Outro, estabelecendo uma espécie de diálogo que se orienta por uma comiseração da ordem de um utilitarismo moral, devemos possibilitar que ele exprima o impronunciável, fruto da experiência.

É nesse ponto que devemos passar do condicionamento da verdade para a verdade condicionada, da interpretação dos oprimidos para a interpretação oprimida. No cenário de inversão ético-epistêmica, a violência tornada mito desmancha-se no ar. Agora, ela é vista no pano de fundo do cenário social, saturando as relações e determinando os rumos da história; a política e o direito perdem o véu da obscuridade. A linguagem, por um momento, é a mesma e aqueles que até então jogavam pedras no espelho enxergam que: “É terrível

⁵⁸ FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*, p. 240.

⁵⁹ Aqueles que procuram a expiação no conflito estão ao lado do inimigo. A boa intenção não salva – nem diante da mais intensa convicção, nem do vazio obrar objetificado.

matar, mas não só a outros, e sim também a nós mesmos. Quando necessário matamos, pois somente com violência se pode mudar esse mundo mortífero”⁶⁰.

Essa cólera transposta em discurso refere-se ao opressor como objeto e não como irmão, pois se pretende criar um verdadeiro estado de exceção que corresponda à realidade vivida pelos oprimidos⁶¹. A violência sairá do território sacro-diabólico para servir profanamente aos ideais redentores daqueles que ganham sua voz enquanto o sangue do algoz escorre, por isso:

Sem ideais não há nem liberação nem resistências às piores formas da violência, sobretudo não há violência *coletiva* (uma resistência que não fora coletiva seria apenas uma resistência); e, não obstante, não pode haver nenhuma garantia concernente ao ‘bom uso’ e ao ‘mau uso’ dos ideais. Digamos melhor: há, certamente, graus na violência que acompanha a formulação e execução dos ideais, mas não um grau zero. Não há, pois, não violência. Isso é o que não deveríamos esquecer enquanto nos levantamos contra os excessos de violência em suas diferentes formas.⁶²

Aqui fica clara a cisão, de um lado o instituído, o posto, e as formas de instituição de uma nova dominação, e de outro a destruição do que aí está, sem promessas futuras, já que é ela mesma a realização da promessa: é a violência pura que governa, e não a violência que serve de instrumento de governo. Essa violência pura, na problematização de sua presença, parece-nos distante e

⁶⁰ BRECHT, Bertolt. [Sem título], [sem página]. *Apud* HORVAT, Bárbara Valle. *Mito e violência*, p. 13.

⁶¹ “Creio que se deva dizer que o ódio contra o explorador e a opressão é, mesmo êle, uma elemento humano e humanista. É verdade: no curso de uma movimento revolucionário, desenvolve-se indubitavelmente uma forte carga de ódio, que, ademais, é indispensável à causa, porque sem ela a libertação não seria sequer possível. Por outro lado, nada é mais repugnante do que a prédica pietista, ‘não odeie o teu adversário’, pronunciada em um mundo no qual o ódio é inclusive institucionalizado. No próprio curso do processo revolucionário, êsse ódio pode naturalmente transformar-se em crueldade, em brutalidade e em terror. Mas o limite entre o ódio e suas degenerescências é terrivelmente incerto. Sobre êsse assunto, não posso dizer senão o seguinte: uma de nossas tarefas consiste, precisamente, em impedir – na medida do possível – uma tal transformação, ou seja, demonstrar como a brutalidade e a crueldade pertencem ao sistema repressivo e como a luta de libertação não tem a menor necessidade dessa transformação do ódio em sentimentos tão deteriorados. Pode-se golpear, pode-se vencer um adversário, sem que para isso seja necessário cortar-lhe as orelhas ou as pernas ou torturá-lo”. MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*, p. 41.

⁶² BALIBAR, Étienne. *Violencia: idealidad y crueldad*, p. 14. Tradução nossa.

nublada, já que o campo de atuação e prática para o qual ela é voltada não consegue fazer traduzir a sua linguagem sem destruí-la: não há fundamentação fora do experienciado, fora da história, fora dos que estão fora.

É chegado o momento de deixar expressar-se uma linguagem outra, que vem e aponta os limites da linguagem, a limitação da expressão da alteridade, uma vez que a linguagem, na qual nos fazemos, só pode ser redimida com o seu desfazimento, o que implica que tenhamos de desfazer a nós próprios. *Expressando* a tensão dos limites, mediante metamorfoses incessantes que se fazem necessárias, ao presentificar relações radicais de solidariedade, que não apenas fazem escutar o Outro, mas lhe dão voz, somando-se a ele e fazendo-lhe a crítica (dos limites), começamos as passagens, na tensão do silêncio e da voz do Outro, ao terminarmos com uma abertura:

Referências

ADORNO, Theodor; Max Horkheimer. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BALIBAR, Étienne. **Violencia**: idealidad y crueldad. In: Polis, Revista de la Universidad Bolivariana [online], 2008. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30501916>>. Acesso em 20 de jul 2011.

BENJAMIN, Walter Benjamin. “Crítica da Violência – Crítica do poder”. In: _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. **Ensayos Escogidos**. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

_____. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org). **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 121-156.

_____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org). **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 49-73.

_____. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften, II-1**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p. 140-157.

BOBBIO, Norberto. As razões da tolerância. In: _____. **A era dos direitos**. 16. tir. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 203-217.

BRECHT, Bertolt. **Histórias do sr. Keuner**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DUSSEL, Enrique. **De la fraternidade a la solidaridad**: hacia una Política de la Liberación. Disponível em:

<www.enriquedussel.org/txt/Fraternidad%a%solidariedad.pdf>. Acesso em 19 jul 2011.

_____. **Desconstruccion del concepto de “tolerancia”**. Disponível em: <www.enriquedussel.org/txt/tolerancia-dussel.pdf>. Acesso em: 19 jul 2011.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Edição UFJF, 2005.

FORST, Rainer. **Os limites da tolerância**. In: Novos estudos – CEBRAP [online]. n. 84, 2009, p. 15-29. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rec/n84/n84/n84a02.pdf>. Acesso em 29 jul 2010.

_____. **Tolerance is a fine art**: interview with the philosopher Rainer Forst. Disponível em: <<http://www.goethe.de/ges/phi/eth/en6336458.htm>>. Acesso em 19 julho 2011.

FREIRE COSTA, Jurandir. **Violência e psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

GALEANO, Eduardo. **Nós dizemos não**. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

_____. **O Livro dos Abraços**. Porto Alegre: LP&M, 1991.

HORVAT, Bárbara Valle. **Mito e violência**: a politização da “mera vida” em Walter Benjamin. São Leopoldo, 2006, 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale Rio dos Sinos Disponível em: <http://bdt.d.unisinos.br/tde_arquivos/2/TDE-2006-10-06T081334Z-78/Publico/mito%20e%20violencia.pdf>. Acesso em 22 julho 2011.

KLEIN, Naomi. **A doutrina do choque**: a ascensão do capitalismo de desastre. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LABICA, Georges. **Democracia e revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. Tolerância repressiva. In: MARCUSE, Herbert. MOORE JR., Barrington. WOLFF, Robert Paul. **Crítica da tolerância pura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: (org) **A revolução antes da revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 207-269.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **A contradição da linguagem em Walter Benjamin**. Porto Alegre, 2005, 391 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em: <>. Acesso em: 15 maio 2011.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. **Ensayo para una historia de la tolerância**. Disponível em: <http://www.elpais.com/articulo/espana/Ensayo/historia/tolerancia/elpepiesp/19960229_elpepinac_33/Tes>. Acesso em 21 jul 2011.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Anverso e reverso da tolerância In: _____. **Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 137-151.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. v. 1. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **En defensa de la intolerancia**. Madri: Sequitur, 2008.

_____. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Robespierre, ou a “divina violência” do terror. In: ROBESPIERRE, Maximilien. **Virtude e terror**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **Violência**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009.

Biopolítica e resistência

*Rene Toedter**

Resumo: Os estudos foucaultianos sobre a biopolítica destacam o ingresso da vida na esfera das tecnologias e dos cálculos do poder. Trata-se da passagem do direito de fazer morrer e deixar viver para o de fazer viver e deixar morrer. Ocorre que apesar da biopolítica se alicerçar na concepção da vida, o que se observa é uma tecnologia de poder que atua preponderantemente em favor da morte. Assim, o presente trabalho visa reconstruir brevemente o caminho teórico foucaultiano que ensejou a formulação da noção de biopolítica, para então aferir os desdobramentos deste conceito para autores como Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Antonio Negri e Michael Hardt. Ao final, pretende-se, a partir destes autores, ressaltarem formas e meios de resistências a esta tecnologia de poder.

Palavras-chave: Biopolítica; Resistência; Foucault; Agamben; Deleuze; Negri; Hardt.

Abstract: The Foucault's studies of biopolitics show us the entry of life in the sphere of technology and power calculations. This is the passage of right *to die and let live to make live and let die*. It happens that in spite of biopolitics be ground on the concept of life, we observe a technology of power that is primarily engaged in favor of death. Because of that, this paper aims to reconstruct briefly the theoretical path which led Foucault formulate the notion of biopolitics, and then assess the ramifications of this concept for authors such as Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Antonio Negri and Michael Hardt. In the end, it is intended, as these authors pointed out ways and means of resistance against this technology of power.

Keywords: Biopolitics, Resistance; Foucault; Agamben; Deleuze; Negri; Hardt.

* Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Especialista em Processo Civil pelo Instituto de Direito Romeu Bacellar. Especialista em Sociologia Política da Universidade Federal do Paraná. Mestre em Direito do Estado pela Universidade Federal do Paraná. Advogado. Professor das Faculdades Integradas do Brasil – UNIBRASIL.

1) Introdução

A analítica do poder construída por Michel FOUCAULT no decorrer de suas pesquisas sobre saberes e práticas produzidos na sociedade será objeto de estudo do presente trabalho. As linhas que seguirão adiante trarão à tona as noções foucaultianas de relações de poder, enfatizando o debate acerca da inserção da vida nos cálculos do poder, da biopolítica. Os desdobramentos deste tema serão tratados a partir das lições de Giorgio AGAMBEN, Gilles DELEUZE, Michael HARDT e Antonio NEGRI, para então ousar debater, a partir destes autores, formas de resistência às técnicas de normalização da biopolítica.

Adotando-se o prisma foucaultiano, o poder passa a ser entendido como estratégia, como efeito de uma ação sobre a ação dos outros, sempre presente nas relações entre indivíduos. O poder também passa a ser responsável pela produção tanto da realidade como dos campos de objetos e rituais da verdade, até o próprio indivíduo e o conhecimento devem ser entendidos como originários dessa produção. FOUCAULT aduz que esses meios de subjetivação e de constituição do sujeito são corolários de formas específicas de relações de poder, as quais se tornam paulatinamente dominantes na sociedade, e que possuem no problema do governo de si e dos outros seu nascedouro¹.

Na continuidade de seus estudos sobre a noção de poder, FOUCAULT lança um tema de investigação, o qual permaneceu pouco explorado por sua pesquisa. Trata-se da questão da biopolítica, ou seja, do ingresso da vida no emaranhado das relações e dos cálculos do poder na sociedade ocidental. “O próprio Foucault não chegou a desenvolver suficientemente o tema e o conceito da biopolítica (...) justamente quando Foucault retomava o fio da meada de uma reflexão sobre a vida e a biopolítica, a morte prematura veio romper-lhe o fio do pensamento”².

Pois bem. A intenção a seguir é retomar sucintamente o caminho teórico foucaultiano que ensejou a formulação da noção de biopolítica. Em seguida, tratar-se-ão os desdobramentos deste conceito para autores como Giorgio

¹ PASSOS, Izabel C. Friche. *Situando a analítica do poder em Michel Foucault*. p. 10-11.

² DUARTE, André Macedo. *Biopolítica e resistência*. p. 46.

AGAMBEN, Gilles DELEUZE, Antonio NEGRI e Michael HARTD, para então ressaltar formas e meios de resistências a esta tecnologia de poder.

2) Biopolítica

A questão da subjetividade sempre tomou a atenção dos estudos de Michel FOUCAULT, que não escondeu sua intenção de realizar uma história do presente, tomando o sujeito sob três prismas irredutíveis, mas de implicação constante: saber, poder e si³. Neste sentido, é possível aduzir algumas premissas do projeto teórico foucaultiano, quais sejam, de relacionar as práticas epistêmicas e discursivas com o sujeito, de cotejar as práticas disciplinares que objetivam e dividem o sujeito, e de confrontar as práticas subjetivadoras do sujeito consigo mesmo⁴. Assim, formas de saber e práticas de poder atuam e incidem sobre o indivíduo, constituindo subjetividades. O sujeito sob a ótica foucaultiana, portanto, constitui-se por espécies de saber que o tematizam, bem como sobre determinadas práticas disciplinares responsáveis por sua identificação e constituição como algo a ser individualizado para certos tipos de saber. A “analítica do poder” de FOUCAULT questiona sobremaneira a exegese denominada “jurídico-discursivo”, “substancial” ou “essencialista” do poder, opondo o modelo da normalização, pelo qual se pensa o poder enquanto estratégia⁵.

Uma das leituras do modelo “jurídico-discursivo” do poder corresponde àquela em que este aparece como algo que exclui, reprime, interdita e censura. A outra interpretação àquela pela qual o poder se confunde com a ordem inerente a um Estado legítimo. O marxismo apresenta-se como a matriz teórica que melhor expressa a primeira vertente, vez que entende o poder como principal forma de atuação da opressão organizada exercida pelas classes dominantes. Enquanto os filósofos contratualistas, para quem a lei constitui manifestação essencial do poder, remontam à segunda concepção⁶.

³ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. p. 121.

⁴ FONSECA, Ricardo Marcelo. *Modernidade e Contrato de Trabalho*. p. 90-91.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 35.

⁶ FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. p. 195.

Por sua vez, em FOUCAULT nota-se uma visão positiva acerca do poder, este produz tanto a realidade como campos de objetos e rituais da verdade, o próprio indivíduo e o conhecimento se originam nessa produção⁷. Nas palavras do autor, “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”⁸. Ato contínuo, FOUCAULT, em resposta aos contratualistas, pensa o poder como uma guerra perpétua, e não como veículo instaurador da ordem:

Además de un modelo substancial de poder (entendido como cosa), Foucault, en una privilegiada grilla de lectura de las relaciones que en aquel se establecen, refuta el modelo de la Ley. Para él, este tema de la Ley como manifestación radical del poder siembra de obstáculos tanto los enfoques contratualistas y jurídicos como los enfoques marxistas. Cuando la problemática del poder se reduce a la afirmación de los derechos individuales y de los deberes del Estado dentro de un marco republicano, así como cuando se limita a la denuncia de la mentira y la opresión organizadas por las clases dirigentes y poseedoras, el que prevalece es siempre el modelo de la Ley (en un caso, como principio de acuerdo interindividual; em el outro, como instrumento represivo). En consecuencia, los análisis de Foucault tomarán dos direcciones críticas: mostrar, por un lado (en réplica al contractualismo), que el poder no se confunde con la instauración de un orden pacificador de la Ley, sino que es una guerra perpetua; y, por el outro (en réplica al marxismo), que el poder no reprime ni prohíbe, sino que incita y produce⁹.

Partindo destas duas visões críticas em face das interpretações de poder dominantes no pensamento ocidental, FOUCAULT constrói uma exegese de poder na qual este figura como conjunto de mecanismos que possuem na “vida” (e em seus processos) seu principal ponto de incidência. Portanto, não mais predomina uma forma de poder que se exerce sobre a terra e seus produtos, fundamentada em torno e a partir da existência física do soberano¹⁰.

⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. p. 161.

⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*. p. 148.

⁹ GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. p. 105.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 43.

FOUCAULT coloca que uma das características do poder soberano é o arbítrio sobre a vida e a morte do súdito, ou nas próprias palavras do autor “dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver”. Dessa forma, o filósofo entende a assunção da vida pelo poder – “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” – como um dos fenômenos fundamentais do século XIX. Este novo direito que se instala completando este velho direito de soberania acaba por se caracterizar como o direito de fazer viver e deixar morrer¹¹.

FOUCAULT explica a transição do poder soberano à biopolítica e a transformação destas tecnologias de poder a partir da concepção da morte. Isto, pois, em um primeiro momento, havia tamanha ritualização da morte por ser a manifestação de uma passagem de um poder para outro – o do soberano aqui na terra, para o do soberano do além. De sorte que, como a nova técnica de poder visa cada vez menos o direito de fazer morrer e, ao contrário, objetiva sempre mais intervir para fazer viver, a morte – como termo da vida – passa a ser apenas a extremidade do poder, quando o indivíduo escapa a qualquer poder, voltando a si mesmo¹². A desqualificação da morte marcada pelo desuso dos rituais que a acompanhavam explica-se, portanto, pela substituição do velho direito de causar a morte ou deixar viver para um poder de causar a vida ou devolver à morte: “agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’”¹³.

Já a partir do século XVII pode ser localizado o início da organização concreta desse poder sobre a vida. Inicialmente se identifica uma centralidade sobre o corpo do indivíduo; corpo como objeto de intervenção, como máquina, trata-se do eixo das disciplinas. Um pouco mais tarde, o foco passa a ser o corpo como espécie, traspassado pela mecânica da vida e sustento de processos biológicos, tais quais os nascimentos, a procriação, as mortes, as doenças, a

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 285-287.

¹² FOUCAULT, Michel. *Idem*. p. 295-296.

¹³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*. p.151.

longevidade. Este segundo prisma refere-se ao eixo do biopoder, dos mecanismos reguladores da vida, entendidos como biopolítica da população¹⁴.

Quer dizer, os séculos XVII e XVIII foram marcados pelas técnicas de poder essencialmente centradas no corpo individual. Eram, portanto, todos aqueles procedimentos utilizados pelos quais se garantia a distribuição espacial dos corpos e a organização de um campo de visibilidade ao redor destes corpos individuais. Estas técnicas ainda visavam aumentar a força útil destes corpos individuais por meio de exercícios e treinamentos. Ademais, esta tecnologia disciplinar intentava a racionalização e a economia estrita do exercício do poder, através de um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações e de relatórios, nas palavras de FOUCAULT, “a disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício”¹⁵. Já a partir da segunda metade do século XVIII, FOUCAULT identifica algo novo, uma tecnologia de poder não disciplinar, e que concomitantemente não exclui esta primeira¹⁶. “Tratará de outra função que emerge ao mesmo tempo: gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população), e o espaço extenso ou aberto. É lá que ‘tornar provável’ adquire sentido, entre as categorias de poder, e que se introduzem os métodos probabilísticos”¹⁷.

FOUCAULT, portanto, identifica uma transformação dos mecanismos de poder ao vislumbrar um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las, implicando que o direito de morte se desloque, ou ao menos se apóie, nas exigências de um poder que gere a vida e ordene-se em função das determinações deste. Poder-se-ia argumentar a contradição nos argumentos foucaultianos, eis que jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX. Ocorre que este poder de morte apresenta-se como o complemento de um poder que se exerce de forma positiva sobre a vida, o qual empreende sua gestão e majoração, sua multiplicação e exercício sobre ela de controles precisos e de regulações de conjunto. Nas palavras do autor, “a existência em

¹⁴ FOUCAULT, Michel. Idem. p. 151-152.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. p. 143.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 288.

¹⁷ DELEUZE, Gilles. Op cit. p. 80.

questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população”. Assim, as guerras são travadas em nome da existência de todos ou da necessidade de viver, e não mais em nome do soberano a ser defendido¹⁸.

Para FOUCAULT, esse discurso histórico-político das sociedades atrelado à idéia de guerra possui relevância ao passo que se trata de um discurso “de perspectiva”, no qual o “sujeito que fala” ocupa sempre uma posição, deixando vazia a colocação do “sujeito neutro”. Este discurso histórico-político desempenha uma “contra-história”, pois, ao invés de servir para ligar os homens ao poder com base nas representações da grandeza dos acontecimentos e do caráter ininterrupto do direito soberano, faz aparecer o afrontamento dos indivíduos, a disputa entre diferentes grupos e a polaridade das raças¹⁹. Esta análise histórica “põe a nu a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder”²⁰. FOUCAULT, portanto, propõe um deslocamento do papel da guerra no interior do discurso histórico: da guerra como elemento constitutivo da história à guerra como elemento conservador e protetor da sociedade: “vai aparecer, nesse momento, a idéia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é, se vocês preferirem, a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social”²¹. Portanto, a guerra que se trava “em defesa da sociedade” diz respeito aos procedimentos de uma biopolítica.

A biopolítica, portanto, ocupa-se com os fenômenos de série, com o corpo múltiplo, com a população. O seu objeto não é o corpo individual, tampouco o indivíduo tido como sujeito de direitos, nem a sociedade nos moldes formulados pela teoria do direito. Trata-se de algo diverso que escapa tanto do poder disciplinar quanto do poder jurídico, será voltado à população enquanto questão política, biológica e científica. Os mecanismos implementados pela biopolítica não serão a vigilância, a sanção ou o exame – elementos próprios do poder disciplinar –, serão sim as previsões, as estimativas estatísticas, as medições globais, de molde a atuar nos fenômenos gerais (baixar

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*. p. 148-149.

¹⁹ FONSECA, Márcio Alves da. Op cit. p. 202-203.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 132.

²¹ FOUCAULT, Michel. Idem. p. 258.

a mortalidade, estimular a natalidade, encompridar a expectativa de vida, etc.) e não apenas intervir no nível individual da existência das pessoas²².

Esses dois mecanismos supramencionados (disciplina e biopolítica) complementam-se e operam de maneira conjunta, em torno de um elemento que se aplica a ambos, qual seja a norma²³. A noção de norma, como aquela relacionada ao padrão da média, remete a um estilo de racionalidade que exsurge com o advento do Estado do bem-estar social. Isso, pois, a proliferação de políticas públicas visando a melhoria das condições eugênicas das populações operou em busca da estandarização, do controle e da estabilidade social²⁴. Este poder normalizador, portanto, não exclui o poder soberano, mas acaba por complementá-lo em seus pontos falhos²⁵.

De um modo escalonar, FOUCAULT explica que as disciplinas lidavam, grosso modo, apenas com o indivíduo e seu corpo. De sorte que a biopolítica não lida exatamente com a sociedade, tampouco com o indivíduo-corpo, mas sim com um novo corpo, um corpo múltiplo necessariamente numerável se não infinito, precisamente com a noção de população. “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento”²⁶.

O problema da população já havia aparecido antes da efetivação dos mecanismos da biopolítica, mas de uma forma negativa, assinala FOUCAULT. Isso, pois se entendia por “população” o movimento de repovoar território que havia se tornado “deserto” em razão de desastres naturais, epidemias ou guerras.

²² FONSECA, Ricardo Marcelo. *Foucault, o direito e a ‘sociedade de normalização’*. p. 118.

²³ “A norma igualiza e torna cada indivíduo comparável a outro, fornece o parâmetro; é uma maneira de ordenar as multiplicidades, de as articular, de as relacionar consigo de acordo com um princípio de pura referência a si, mas sem nenhum recurso a nenhuma exterioridade. A norma é a medida que permite individualizar incessantemente, tornando essas diversas individualidades comparáveis. A norma é uma maneira particular de resolver o problema da intersubjetividade (...) convém não confundir a norma com a forma de exercício do poder que nela se apoiará e se utilizará. A norma sempre terá um suporte que lhe servirá de substrato. A norma será veiculada através de determinada forma de poder” FONSECA, Ricardo Marcelo. *Modernidade e Contrato de Trabalho*. p. 103-104.

²⁴ MAIA, Antônio Cavalcanti. *Biopoder, biopolítica e o tempo presente*. p. 89.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 297-298.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Idem*. p. 292-293.

Esta perspectiva muda a partir do mercantilismo e do cameralismo, quando a população encontra-se basilar à dinâmica do Estado, passando a ser um elemento condicionante de outros, vez que princípio de riqueza e força produtiva. Com os fisiocratas, a população exsurge como objeto técnico-político de uma gestão, de um governo – passa a ser considerada como conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural²⁷.

A população aparece, portanto, mais como fim e instrumento do governo que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo; como consciente, frente ao governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça. O interesse individual – como consciência de cada indivíduo constituinte da população – e o interesse geral – como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem – constituem o alvo e o instrumento fundamental do governo da população. Nascimento portanto de uma arte ou, em todo caso, de táticas e técnicas absolutamente novas²⁸.

A partir destas especificidades da biopolítica em relação às disciplinas que se constata a importância que o tema do “governo” assumirá para FOUCAULT. Assim, em uma das aulas do curso *Segurança, Território, População*²⁹, a partir de uma literatura que denomina de “anti-Maquível”, FOUCAULT assinala a diferença do que entende por “governo do Estado” daquilo que designará “arte de governar” ou “governamentalidade”. “*O Príncipe* de Maquível é essencialmente um tratado da habilidade do príncipe em conservar seu principado (...) ser hábil em conservar seu principado não é de modo algum possuir a arte de governar”³⁰. O sentido que confere à governamentalidade possui origem na noção de “governo” de La PERRIÈRE, para quem “o governo pode ser definido como uma maneira correta de dispor as

²⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. p. 88-92.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. p. 289.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. p. 117-146.

³⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. p. 280.

coisas para conduzi-las não ao bem comum, mas a um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar”³¹.

Dessa forma, FOUCAULT traz três leituras para a idéia de “governamentalidade”. A primeira delas de que esta seria o conjunto compreendido pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas, que permitem o exercício específico e complexo de poder sobre a população, por principal forma de saber a economia política e por intermédio dos dispositivos de segurança. A segunda interpretação corresponde à tendência típica do Ocidente de um tipo de poder denominado “governo sobre os outros – soberania, disciplina – que implicou no desenvolvimento de toda uma série de saberes e de aparelhos de governo”. Por terceiro, governamentalidade, para FOUCAULT, seria o resultado do processo, pelo qual se constata a governamentalização do Estado de justiça da Idade Média, o qual posteriormente deu margem ao Estado administrativo³².

Por sua dimensão histórica e singular, ao caráter acontecimental da “governamentalidade” somam-se os limites do seu campo de aplicação. Ela não define uma relação de poder qualquer, mas as técnicas de governo subjacentes à formação do Estado moderno. De fato, ela é para o Estado o que as técnicas de segregação [são] para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina [são] para o sistema penal, o que a biopolítica [é] para as instituições médicas (...) A “governamentalidade”, nessa etapa da reflexão de Foucault, é portanto o conceito que permite recortar um domínio específico de relações de poder, em relação ao problema do Estado³³.

FOUCAULT especifica três grandes formas históricas de governamentalidade, ou três cristalizações das artes de governar. A primeira delas corresponde àquela representada pela “razão de Estado”, presente na Idade Clássica³⁴. Em seguida, conforme as lições do autor, o século XVIII traz à

³¹ FONSECA, Márcio Alves da. Op. cit. p. 218.

³² FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. p. 143-144.

³³ SENELLART, Michel. Situação dos Cursos. In. FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. p. 531-532.

³⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. p. 253-ss.

tona uma segunda forma de governamentalidade, o liberalismo³⁵. Por último, uma terceira forma das artes de governar seria o neoliberalismo alemão e americano do pós-guerra³⁶.

A partir das artes de governar, ou, como preferir, das espécies de governamentalidade, vê-se que, para o prisma foucaultiano, “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades”³⁷. Esta idéia, de um governo com foco principal e imediato na conduta dos homens, deve ser buscada no pensamento religioso pré-cristão e cristão. Quer dizer, é na pastoral cristã que FOUCAULT busca o sentido do “governar” identificado nas formas políticas de governamentalidade.

O poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território, é um poder que, por definição, se exerce sobre um rebanho, mais precisamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro. O poder do pastor se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento (...) sendo o poder pastoral, a meu ver, inteiramente definido por seu bem-fazer, ele não tem outra razão de ser senão fazer o bem. É que, de fato, o objetivo essencial para o poder pastoral, é a salvação do rebanho (...) a salvação são, antes de mais nada e essencialmente, os meios de subsistência (...) o poder pastoral é um poder individualizante. Quer dizer, é verdade que o pastor dirige todo o rebanho, mas ele só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar³⁸.

Essa combinação da idéia de pastorado com o cristianismo enseja a aproximação entre o poder e o indivíduo. Isso, pois, em um primeiro momento estabelecem-se laços morais de responsabilidade entre o pastor e cada membro do rebanho, quando aquele aparece responsável pelos atos deste. Este elo de união – entre pastor e rebanho – não decorre de uma consciência de obediência, mas de uma racionalidade que demonstra ser prudente obedecer. Também se parte do pressuposto que o pastor conhece cada membro do rebanho, justamente

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. p. 39-ss.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Idem*. p. 103-ss.

³⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. p. 164.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *Idem*. p. 168-172.

podendo suprir as necessidades individuais destes, vez que as conhece individualmente³⁹. “Nossa governamentalidade, que se forma a partir de então, resulta – não sem rupturas – de uma matriz pastoral, da doutrina da Razão de Estado, do desenvolvimento das técnicas de polícia e da tecnologia do governo, da governamentalização do Estado, além da formação de um discurso de caráter científico e liberal”⁴⁰.

É possível concluir que o poder pastoral possibilita um modelo ímpar de individualização, sustentado nas idéias de salvação e de obediência incondicional à lei, calcado em determinada relação com a verdade, na qual o foco central é a condução das condutas. “O que nos interessa reter das análises de Foucault acerca do poder pastoral é (...) o aspecto da (...) ‘condução da conduta’ dos homens (...), pois é tal aspecto que servirá de referência para Foucault pensar nas formas de governamentalidade política...”⁴¹.

Os sutis mecanismos da governamentalização do indivíduo implicam neste assumir por sua “livre e espontânea decisão”, isto é, reger sua conduta de acordo com os princípios da arte de governar neoliberal tornando-se presa voluntária de processos de individuação controlada flexivelmente pelo mercado.

3) Resistência

Pela narrativa até aqui realizada, procurou-se demonstrar que através da ótica foucaultiana não é possível o sujeito estar fora ou acima das relações de poder, devendo estas serem entendidas como um confronto permanente em um contexto no qual a liberdade existe e resiste, e, portanto, não como uma simples oposição absoluta entre vencedores e vencidos. A questão que permanece a ser debatida nesta parte do trabalho é como, a partir dos desdobramentos da noção de biopolítica, ser capaz de um exercício de liberdade que possibilite a realização da crítica acerca das formas de exercício do poder. Para tanto, oportuno apresentar algumas transformações sofridas pelo conceito foucaultiano

³⁹ LOURENÇO, Frederico Ricardo de Ribeiro e. *Poder e Norma*. p. 58.

⁴⁰ PRADO FILHO, Kleber. *Uma história da governamentalidade*. p. 81-82.

⁴¹ FONSECA, Márcio Alves da. Op. cit. p. 220.

de biopolítica, quando utilizado como tema das pesquisas político-filosóficas de Giorgio AGAMBEN.

A pesquisa de AGAMBEN compara os assassinatos em massa ocorridos com cada vez mais frequência nos séculos XIX e XX à normalização do estado de exceção. No cerne deste vértice identifica-se o princípio político da soberania, responsável por politizar o fenômeno da vida ao incluí-la e excluí-la simultaneamente da esfera jurídica, vez que responsável por aferir o limite entre aquela digna de ser vivida, e aquela exposta à morte. Com base nesta premissa, um determinado regime biopolítico pode tanto garantir o incentivo quanto o massacre da vida, não sendo surpresa a multiplicação das instâncias contemporâneas de extermínio da vida⁴². Assim, para AGAMBEN, o estado de exceção – momento em que a vida nua é concomitantemente excluída da ordem jurídica e nela aprisionada – constitui a regra e o próprio fundamento da organização soberana dos corpos políticos no ocidente. “A criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos”⁴³.

Já se pode, portanto, perceber a distinção do conceito de biopolítica para FOUCAULT e AGAMBEN. Enquanto aquele refere biopolítica à modernidade, este à tradição do pensamento político do ocidente, aduzindo o poder soberano como correlato à definição do corpo político em termos biopolíticos:

...A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo, é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual

⁴² DUARTE, André Macedo. *Biopolítica e resistência*. p. 52.

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. p. 13.

repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político...⁴⁴

Para AGAMBEN, a figura da soberania não pode ser dissociada do estado de exceção. Na exceção, os cidadãos encontram-se expostos ao risco da morte violenta e legalmente justificada em decorrência da própria lei que antes lhe assegurava certas garantias e direitos individuais, pois esta restou suprimida pela própria lei. Por sua vez, sendo o soberano aquele *quem decide sobre o estado de exceção*, este se encontra concomitantemente dentro e fora do ordenamento legal, na medida em que responsável pela sua instituição, também se exime deste ao instaurar este estado de indiferença entre fato e direito. “Essa drástica redefinição da função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora (...) ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito”⁴⁵.

Ao trabalhar a figura do soberano, AGAMBEN acaba por caracterizar o *homo sacer*, simetricamente oposto àquela. No antigo direito romano, o citado termo latino definia o indivíduo que poderia ser morto por qualquer um sem que este ato constituísse um delito, bastando que esta morte não decorresse de um sacrifício religioso ou de um processo jurídico. Ou seja, o *homo sacer* incluía-se na legislação, na exata medida em que se encontrava desprotegido por ela. A partir desta reflexão de conceitos simetricamente inversos entre si, e ambíguos quando tomados individualmente, AGAMBEN assevera que não se pode pensar

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p. 16-17. Apenas para aclarar a citação, oportuno relembrar que AGAMBEN resgata o fato de que os gregos não possuíam um termo único para exprimir a atual exegese da palavra “vida”. Utilizavam o termo *zoé* para exprimir o viver comum a todos os seres vivos, e *bíos* a maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. p. 89.

a figura do soberano sem retomar a do *homo sacer*, de maneira que sempre que se verificar o poder soberano, constatar-se-á a vida nua exposta ao abandono e à morte⁴⁶.

Com base na discussão entre as figuras do *homo sacer* e do soberano, principalmente a partir da complementaridade entre ambas, AGAMBEN aduz ser “chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau”⁴⁷. Neste diapasão, o autor sustenta o estado de natureza, não como uma condição anterior à fundação do Estado, mas como uma potencialidade que habita o seio de todo o Estado constituído, não podendo ser meramente relegada ao seu exterior. Ou seja, em sendo o estado de natureza o estado de exceção sobre o qual opera o arbítrio do poder soberano, passa a ser situação sempre inclusa no núcleo oculto da cidade soberanamente constituída. Dessa forma, portanto, o Estado moderno não extirpa por absoluto o estado de natureza, vez que o soberano acaba por preservar o direito de definir seus súditos como vida nua e assim impor a morte aos cidadãos a cada momento. Ora, o estado de exceção define-se como o instante em que a vida qualificada se torna indiscernível em relação à vida nua, pelo que não se pode interpretar a fundação do Estado em termos de um contrato que encerra o estado de natureza. O que surge com a fundação do Estado não se trata da cidade, mas o bando, o qual mantém reunidos soberano e vida nua.

Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor⁴⁸.

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p. 92.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Idem*. p. 115.

⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. p. 48-49.

O autor constata que a partir do final do século XVIII cada vez mais o estado de exceção vem se tornando regra na estrutura biopolítica moderna do ocidente, tanto pelo número de vezes que é declarado como também pela sua própria duração, cada vez mais longa. Assim, a linha que separa a vida qualificada, que merece ser vivida (*bios*), da mera vida nua, desprovida de garantias e exposta à morte (*zoe*), torna-se tênue e instável. Com base benjaminiana, AGAMBEN observa que o estado de exceção cada vez mais deixa de ser temporário para se figurar como o “efetivo” mecanismo de funcionamento da política: “...se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*”⁴⁹.

AGAMBEN assevera que o estado de exceção cada vez mais se torna regra⁵⁰, assim se vive sob um regime biopolítico paulatinamente mais intenso e saturado, através da constante necessidade de definição daquilo que está dentro da ordem política (vida a ser protegida) e fora (vida matável). Em outras palavras, a atualidade demonstra a dinâmica de proteção e destruição da vida através de sua inclusão excludente do aparato jurídico controlado pelo poder soberano. Todo este debate demonstra a convergência entre regimes políticos distintos: “...e apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares”⁵¹.

O caráter sacro da vida não se mostra oponível ao poder soberano, na medida em que aquele é a própria criação deste. De sorte que a vida sagrada não pode se dissociar do processo pelo qual o soberano traça aquela vida digna de ser vivida e aquela meramente matável⁵². “A grande metáfora do *Leviatã*, cujo

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p. 121.

⁵⁰ O que se comprovaria através de fenômenos como o totalitarismo, campos de extermínio, refugiados, favelas, prisões secretas, dentre outros.

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p. 127.

⁵² O que exsurge quase que como uma ressalva às teorizações foucaultianas, na medida em que FOUCAULT comenta que “contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo (...) o que é reivindicado e serve de objeto é a vida, entendida como as necessidades

corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”⁵³.

AGAMBEN entende nas declarações de direitos a base de fundação da biopolítica moderna, na medida em que representa a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Estabelece-se, por derradeiro, uma correlação entre o portador dos direitos dos homens e o princípio da soberania, no qual se plasma a idéia de nação. A resultante é que portador de soberania não é o cidadão consciente e ativo politicamente, mas a vida nua do homem que nasce em determinado território. Este fato, analisado pelo autor, enseja conseqüências biopolíticas extremas como o nacionalismo xenófobo⁵⁴.

Portanto, com base no pensamento do autor, o que é capturado sob o domínio do Estado de direito é, preliminarmente, o Estado de exceção. Isso, pois, o poder soberano encontra-se fundado sobre a capacidade decisória acerca do Estado de exceção, dessa forma, o campo é a estrutura na qual o Estado de exceção é permanentemente realizado⁵⁵. Assim, deve haver uma gradativa substituição de análise, não mais a cidade, e sim o campo.

Como é possível perceber, AGAMBEN recupera as lições de FOUCAULT quanto à elaboração do conceito de biopolítica. O autor traz à tona os conceitos gregos de *bíos* e *zoé*, a vida politicamente qualificada e a vida nua, como referências iniciais para a genealogia do paradigma político do ocidente. De sorte que para AGAMBEN, o diferencial da modernidade é a politização da vida nua (*zoé*):

A morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação; mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a

fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível (...) Foi a vida, muito mais do que o direito que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito” in FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*. p. 157-158.

⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p. 131.

⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Idem*. p. 134-135.

⁵⁵ CHUEIRI, Vera Karam de. *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*. p. 98.

politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico⁵⁶.

Ao analisar esta relação inclusiva e exclusiva da vida nua na ordem jurídico-política, AGAMBEN lança a proposição de que a vida traz em si o sonho ou o pesadelo da sobrevivência. Quando então, o autor novamente retoma as lições de FOUCAULT que diferencia o biopoder moderno em relação ao poder soberano do velho Estado territorial a partir do cruzamento de duas fórmulas simétricas: *fazer morrer e deixar viver* (característica do poder soberano) e *fazer viver e deixar morrer* (máxima do biopoder). E então insinua uma terceira fórmula que definiria mais especificamente a biopolítica do século XX, não mais *fazer morrer*, tampouco *fazer viver* e sim *fazer sobreviver*. Nas palavras de AGAMBEN:

nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo (...) a ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a zoé e o bíos, o não-homem e o homem: a sobrevivência⁵⁷.

Neste contexto, em seu paradigma de análise, no campo, o biopoder pretendeu produzir o seu “último arcano” na figura do muçulmano, “uma sobrevivência separada de qualquer possibilidade de testemunho, uma espécie de substância biopolítica absoluta que, no seu isolamento, permite que se confira qualquer identidade demográfica, étnica, nacional e política”⁵⁸.

Assim, tendo em vista que o poder político sempre se alicerçar na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida, AGAMBEN reflete sobre a noção de “forma-de-vida”. A saber, uma vida que não pode se dissociar de sua forma, a qual não pode jamais ser apreendida como vida nua, na medida em que seu viver não se refere simplesmente a meros

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p. 12.

⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. p. 155-156.

⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Idem*. p. 156.

“fatos”, mas sim possibilidades de vida, ou seja, de potências de vida. Esta forma-de-vida só é concebível na visão de AGAMBEN a partir de uma política para-estatal, que escape ao jogo biopolítico da soberania⁵⁹. O autor identifica este estágio em que a vida assume-se como vida em potência no que denominou experiência de pensamento, pelo qual se experimenta o pensamento como engajamento absoluto daquele que pensa em seus pensamentos, de tal maneira que a vida, engajada no viver, afirme-se como possibilidade e não como mero fato⁶⁰.

AGAMBEN aduz que esta “forma-de-vida”, ou “vida feliz”, não pode ser associada mecanicamente à vida nua na qual se alicerça o poder soberano, ao contrário, deve ser uma vida que alcançou a perfeição de seu próprio poder e de sua própria comunicabilidade, o que lhe faz uma vida sobre a qual o soberano não possui qualquer espécie de domínio. “This ‘happy life’ should be, rather, an absolutely profane ‘sufficient life’ that has reached the perfection of its own power and of its own communicability – a life over which sovereignty and right no longer have any hold”⁶¹. O que AGAMBEN aparentemente formula é que a vida nua por si só, se admitir como sendo este o seu objetivo, pode ser esta “forma-de-vida” a desafiar o soberano, ou seja, a oferecer resistência. “Uma subjetividade produz-se onde o ser vivo, ao encontrar a linguagem e pondo-se em jogo sem reservas, exhibe em um gesto a própria irredutibilidade a ela. Todo o resto é psicologia e em nenhum lugar na psicologia encontramos algo parecido com um sujeito ético, com uma forma de vida”⁶².

É através dos conceitos de forma-de-vida, de seu uso e a intenção de dar outra concepção à vida nua que AGAMBEN vislumbra possível a transformação da biopolítica em uma nova política: “esta claro que una vida separada de su forma, una vida que se deja subjetivar como nuda vida no estará en condiciones de construir una alternativa al imperio. Lo que no significa que no se puedan traer del éxodo modelos y reflexiones. Pienso, por ejemplo, en los

⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Means without end*. p. 4.

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Idem*. p. 9.

⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *Idem*. p. 114-115. “Esta ‘vida feliz’ deve ser uma ‘vida suficiente’ absolutamente profana, que atingiu a perfeição de seu próprio poder e de sua própria comunicabilidade - uma vida sobre a qual a soberania e o direito não possuem mais qualquer controle” (tradução livre).

⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. p. 63.

conceptos franciscanos de uso y de forma de vida, que son todavía hoy extremadamente interesantes”⁶³.

Já Peter Pál PELBART trabalha a idéia de que o capitalismo rizomático propicia uma nova dinâmica social, na qual todos e qualquer um inventam novos desejos e novas crenças, novas formas de cooperação e novas associações. A invenção, aduz o autor, é a potência do homem comum. Cada inovação, por menor que seja, ao se propagar torna-se quantidade social, ensejando outras invenções e outras imitações. Esta economia afetiva implica em entender a subjetividade não mais como efeito ou superestrutura etérea, mas força viva, quantidade social, potência psíquica e política⁶⁴. Neste diapasão, a vida, ao se desvencilhar de sua exegese predominantemente biológica, ganha amplitude, passando a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado. “Daí a inversão, em parte inspirada em Deleuze, do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como o poder *sobre* a vida, mas como a potência *da* vida”⁶⁵. Ou seja, há uma aposta na capacidade criativa do ser humano, pois mesmo existindo o poder sobre a vida, em contrapartida exsurge uma compreensão do humano que enfatiza o poder da vida.

Em consonância com as tradições de AGAMBEN e de FOUCAULT, pela qual se aferem estratégias de resistência onde existe o poder, NEGRI e HARDT utilizam da nova exegese do conceito de biopolítica, ampliando a maneira de considerar novas possibilidades de resistência. Os autores conferem o alastramento da biopotência plural da multidão, a qual se manifesta em laços de cooperação social, de união afetiva e política, de subversão e escape, de protesto e criação, de inteligência e de desejo, contra o biopoder que produz e reproduz não apenas mercadorias, como também subjetividades e consciências⁶⁶.

Antonio NEGRI e Michael HARDT iniciam o seu debate a partir da identificação e caracterização do Império. Este não se mostra como um centro territorial de poder, tampouco possui fronteiras ou barreiras fixas. Ao contrário, trata-se de um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradativamente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. p. 20.

⁶⁴ PELBART, Peter Pál. *Vida Capital*. p. 23.

⁶⁵ PELBART, Peter Pál. *Idem*. p. 25.

⁶⁶ PELBART, Peter Pál. *Idem*. *Ibidem*.

expansão. O Império não só administra um determinado território com sua população, mas também cria o próprio mundo que ele habita. O objeto do seu governo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder. Todavia, este poder não se exerce verticalmente ou de maneira transcendente, sua lógica é mais horizontal e em rede, entrelaçada ao tecido social, articulando singularidades étnicas, religiosas e minoritárias⁶⁷. O Império de certa forma coincide com a sociedade de controle, tal qual DELEUZE aduziu a partir de FOUCAULT:

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. (...) São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. “Controle” pe o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. (...) Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros confinamentos. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas⁶⁸.

Portanto, por meio de redes flexíveis e moduláveis, o poder amplia seu alcance e intensidade. Dando continuidade aos estudos foucaultianos, HARDT e NEGRI assinalam o poder não como algo repressivo e meramente punitivo, mas que se encarrega da produção da própria vida em sua totalidade. Refere-se à dimensão biopolítica da sociedade de controle, na medida em que figura como uma forma de poder que rege e regulamenta a vida social desde dentro, interpenetrando-a e a reformulando⁶⁹.

Os autores retomam FOUCAULT, quando este aduz que o poder não se confunde com a instauração de uma ordem pacificadora, mas, ao contrário, com uma guerra perpétua, para assinalar outra característica do Império, precisamente de que “a soberania imperial *não* cria a ordem pondo fim à ‘guerra de cada um contra todos’, como pretendia Hobbes, e sim propondo um regime

⁶⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. p. 14-15.

⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. p. 220. Mais sobre a sociedade de controle pode ser visto em HARDT, Michael. *A sociedade mundial de controle*. p. 357-372.

⁶⁹ PELBART, Peter Pál. Op. cit. p. 82.

de administração disciplinar e controle político diretamente baseado em contínuas ações de guerra”⁷⁰. Em outras palavras, a guerra como uma forma de biopoder voltada para a promoção e a regulação da vida social.

A própria noção de vida sofre alterações. Sua definição não mais se restringe aos processos biológicos que afetam a população, passando a incluir a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto da produção material e imaterial contemporânea, como o intelecto geral. Ganha assim uma amplitude na medida em que passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado⁷¹. No que se remete novamente à inversão do termo biopolítica, não mais como o poder *sobre* a vida, mas como a potência *da* vida.

Falamos anteriormente de “biopoder” para explicar como o atual regime de guerra não apenas nos ameaça com a morte como domina a vida, produzindo e reproduzindo todos os aspectos da sociedade. Vamos agora passar do biopoder para a produção biopolítica. Ambos investem a vida social em sua totalidade – donde o prefixo *bio* em comum -, mas o fazem de formas diferentes. O biopoder situa-se acima da sociedade, transcendente, como uma autoridade soberana, e impõe a sua ordem. A produção biopolítica, em contraste, é imanente à sociedade, criando relações e formas sociais através de formas colaborativas de trabalho. A produção biopolítica dará conteúdo a nossa investigação da democracia, que até o momento tem-se mantido excessivamente formal. Também tornará clara a base social sobre a qual é possível hoje dar início a um projeto da multidão⁷².

Os autores possuem nítida influência da idéia foucaultiana de biopolítica e dentro deste quadro, do império, NEGRI afirma que “a produção tornou-se inteiramente biopolítica (...) se a vida tornou-se o motor da produção, então nós exigimos que a multidão – ou seja, os cidadãos do mundo – possa se reapropriar da vida”⁷³. HARDT e NEGRI vislumbram uma revolução dentro do Império e também através do Império, algo que se estende contra todas as estruturas centrais e periféricas do poder, para esvaziá-las e para subtrair ao capital a

⁷⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*. p. 44.

⁷¹ PELBART, Peter Pál. Op cit. p. 83.

⁷² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*. p. 135.

⁷³ NEGRI, Antonio. *De volta*. p. 102.

capacidade produtiva⁷⁴. Neste sentido, os autores invocam o conceito de multidão como o sujeito dessa revolução dentro do Império.

Assim como o Império pode ser compreendido como um “poder em rede”, a noção de multidão também deve ser encarada como uma rede aberta e em expansão, na qual as diferenças são manifestadas de forma livre e igualitária, uma rede que possibilita os meios da convergência para que se possa trabalhar e viver em comum. A multidão não se confunde com outras noções de sujeitos sociais tal qual o povo, as massas e a classe operária. O povo trata-se de uma concepção unitária, que reduz as diferenças da população, a multidão em contrapartida é múltipla. Por sua vez, as massas possuem a essência na indiferença, todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas, na multidão, por outro lado, as diferenças mantêm-se diferentes, sendo o desafio comunicar e agir em comum ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente. Por último, a multidão é um conceito aberto e abrangente que apreende a importância das recentes mudanças na economia global, não sendo restrita, tal qual a expressão classe operária, que, via de regra, restringe-se aos trabalhadores assalariados⁷⁵.

NEGRI trata a multidão como forma de superação da representação, na medida em que entende esta como um conceito de alienação das potências dos cidadãos em prol do poder soberano. Assim, aduz que a pretensão da obra *Império* é dar forma política à expressão da multidão como algo que não seja de alienação da potência produtiva e da liberdade dos sujeitos, o que, por sua vez, necessariamente implica na elaboração de novas idéias e na análise de dispositivos de cooperação que se formam e se estendem através das redes⁷⁶. Dessa forma, os autores constroem o conceito de multidão no limite do Estado: “Esta é a verdadeira possibilidade que temos de dar sentido ao conceito de multidão (...) a multidão se apresentou para nós como limite da soberania (e não mais simplesmente como obstáculo a ela): mas ser limite, e sê-lo em termos biopolíticos, significa ser poderosos. A multidão é potência, sua consistência é constituinte...”⁷⁷.

⁷⁴ NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. p. 42.

⁷⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*. p. 12-13.

⁷⁶ NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. p. 148-149.

⁷⁷ NEGRI, Antonio. *Idem*. p. 152 e 154-155.

Ao invocarem a multidão contra o império, HARDT e NEGRI tratam da resistência ao biopoder, e insistem no fato de que a noção de potência é irredutível ao poder, assim como os muitos ao uno. “O que de fato mantém de pé a singularidade, mesmo quando ela se apresenta sem substância, é a sua capacidade constituinte, sua potência”⁷⁸. Os autores trabalham o poder constituinte como algo inesgotável, entendendo que este vive em busca do seu próprio devir na crise contínua que decorre do confronto entre o trabalho da sociedade com o trabalho morto acumulado pelo poder⁷⁹, dessa maneira defendem que a democracia se apresenta como poder constituinte, poder este expresso pela multidão dos sujeitos singulares que exclui qualquer transferência de poder. O poder constituinte, neste sentido, exclui o fato de qualquer fonte externa ao que é conscientemente definido pela multidão. Ou seja, trata-se de uma democracia sem fundamento, sem limite e sem teleologia. “O poder constituinte é a única forma na qual a democracia pode ser compreendida, se não quisermos negá-la na sua própria definição”⁸⁰.

É o espaço biopolítico da multidão, considerado do ponto de vista do desejo, da produção, do coletivo humano em ação, o ponto de partida para se discutir resistência às estratégias imperiais que se esforçam em neutralizar a potência subjetiva e explosiva da multidão. Mas a multidão também possui outro aspecto, qual seja, o construtivo e ético-político, na medida em que busca conduzir os processos de produção de subjetividade para a constituição de uma solução de substituição social e política efetiva – o que é chamado de poder constituinte pelos autores. Portanto, a desconstrução não é meramente textual, vez que busca a natureza dos acontecimentos para operacionalizar o substrato ontológico das soluções concretas de resistências que recusam a ordem hegemônica⁸¹.

Multidão, império, forma-de-vida, vida nua. O que se pretendeu foi problematizar o tema da resistência ao biopoder, pensando as estratégias de resistência e as tecnologias de poder que operam neste contexto. Neste sentido, a luta pela vida, não apenas em seu sentido biológico, mas também em termos

⁷⁸ NEGRI, Antonio. Idem. p. 159.

⁷⁹ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*. p. 423-425.

⁸⁰ HARDT, Michael; e NEGRI, Antonio. *O trabalho de Dionísio*. p. 199.

⁸¹ PELBART, Peter Pál. Op. cit. p. 85-86.

de condições culturais, econômicas, religiosas, dentre outras, ou seja, o resistir mostra-se como uma das tarefas mais arriscadas e emblemáticas da atualidade.

4) Considerações finais

A biopolítica trata-se do ingresso da vida na seara imbricada das tecnologias e dos cálculos do poder. Caracteriza uma guinada no trato da vida pelo poder soberano, eis que este antes caracterizado pelos espetáculos da morte e pela máxima do *fazer morrer e deixar viver*, passa a então zelar pela vida de seus súditos, e a partir do cálculo, das estatísticas, o brocardo transforma-se, valendo então como *fazer viver e deixar morrer*. Ocorre que apesar da biopolítica se alicerçar na concepção da vida e fortalecer-se por esta crença de trabalhar em prol da vida, o que se observa é uma tecnologia de poder que preponderantemente atua em favor da morte, produzindo-a em larga escala. Isto ocorre na medida em que o entrelaçamento do poder e do conhecimento biológico, de acordo com FOUCAULT, enseja uma nova modalidade de racismo. É o biopoder que possibilita entrada do racismo nos mecanismos de Estado.

Esse racismo caracteriza-se pela separação imposta pelo poder entre aqueles que devem viver e os que devem morrer, assim como pela justificação da eliminação do outro em prol de um suposto e abstrato interesse geral da população. Estas questões ensejam conseqüências, sobretudo no que diz respeito à justificação do homicídio de Estado, em suas diversas modalidades. Sendo certo que este papel homicida não se resume apenas à morte direta, mas também a morte política ou a simples expulsão da comunidade social. Ou seja, confere-se “legitimidade” à eliminação de uns em “prol de outros” a partir da introdução de concepções biopolíticas. Portanto, o racismo, decorrente da inserção da vida na política, ou seja, da biopolítica, implica na eliminação física, às vezes jurídica, na exclusão, na deportação, no simples descaso, na marcante indiferença. O avanço do discurso biopolítico coloca arbitraria e contraditoriamente vidas em situação de risco. Afinal, uma política que se diz alicerçada na vida, marca-se pela banalização da morte.

Dessa forma, oportuna a reflexão acerca de meios de resistência a esta biopolítica. Em outras palavras, importante escancarar a luta contra o racismo e

de fato a favor da vida. Este debate, entretanto, não se figura como sendo dos mais fáceis, eis que não se tem uma total consciência das estratégias e dos poderes em ação. Inclusive, segundo AGAMBEN, verifica-se, em pleno século XX, uma sutil alteração da biopolítica, não mais fazer morrer, ou fazer viver, mas simplesmente fazer sobreviver. Ou seja, relegando a vida nua (e não a vida qualificada) como o máximo a ser almejado e alcançado pelo sujeito.

Assim, a luta que se mostra necessária é não apenas em prol das condições biológicas, da simples vida nua, mas sim da luta pelo poder viver, em favor do somatório de condições culturais, econômicas, religiosas, dentre outras. “Em tempos de Estado-guerra, sociedade de controle, capitais desterritorializados, são os modos de vida que estão na mira dos poderes, tanto simbolicamente como de fato. Resistir, doravante, será uma luta arriscada e dramática. Quem não lutar, pode ser apenas um número a mais na estatística das vítimas ou no cálculo atuarial dos submissos e tolerados”⁸².

As concepções de resistência a partir das lições de AGAMBEN quanto às formas-de-vida, à vida-feliz, bem como com base nos ensinamentos de Michael HARDT e Antonio NEGRI acerca da biopotência da Multidão, reforçam as premissas foucaultianas de que face à biopolítica somente resta lutar pela realização da vida em suas virtualidades, ou seja, pela vida como plenitude do possível. De sorte que não se deve coadunar com a falta de esperança na hora de confrontar esta tecnologia de poder, eis que esta sensação é o seu maior objetivo.

⁸² BRANCO, Guilherme Castelo. *Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência*. p. 88.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Profanações*. Trad.: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Estado de excepción*. Trad.: Flávia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *Estado de Exceção*. Trad.: Iraci D. Poletí. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Means without End: notes on politics*. Translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

BRANCO, Guilherme Castelo. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. in PASSOS, Izabel C. Friche (org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

CHUEIRI, Vera Karam de. Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Crítica da Modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad.: Clausia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. *Conversações: 1972-1990*. Trad.: Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 1992.

DUARTE, André Macedo. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; e VEIGA NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 45-55.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FONSECA, Ricardo Marcelo. Foucault, o direito e a 'sociedade de normalização'. In: _____ (org.). *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

_____. O Poder entre o Direito e a “Norma”: Foucault e Deleuze na Teoria do Estado. In _____. (org.). *Repensando a Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

_____. *Modernidade e Contrato de Trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica*. São Paulo: LTR, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Microfísica do poder*. Trad.: Roberto Machado. 25. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad.: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad.: Raquel Ramallete. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Trad.: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad.: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *Império*. Trad.: Berílio Vargas. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O trabalho de Dionísio: para a crítica ao Estado pós-moderno*. Trad.: Marcello Lino. Juiz de Fora: UFJF – Pautulin, 2004.

HARDT, Michael. A sociedade mundial de controle. In ALLIEZ, Eric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000. p. 357-372.

LOURENÇO, Frederico Ricardo de Ribeiro e. *Poder e Norma: Michel Foucault e a aplicação do direito*. Porto Alegre: Nuria Fabris, 2009.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In NOVAES, Adauto (org.). *O homem máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NEGRI, Antonio. *De volta: entrevistas a Anne Duformantelle*. Trad.: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *Cinco lições sobre Império*. Trad.: Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *O poder constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade*. Trad.: Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PASSOS, Izabel C. Friche. Situando a analítica do poder em Michel Foucault. In. _____. (org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PRADO FILHO, Kleber. *Uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Insular, 2006.

Juventude Frankenstein: da vulnerabilidade à alteridade

*Jackson da Silva Leal**

Resumo: Este trabalho se ocupa de uma abordagem em torno da categoria de análise científica denominada juventude, sua construção histórica e principalmente seus usos políticos e sociais contemporâneos. Trabalha-se a partir de revisão bibliográfica e a partir de um viés crítico reflexivo se busca adensar a discussão envolvendo a categoria, e desvelar algumas das complexidades relacionais do grupo que a compreende. Estrutura-se a abordagem iniciando por um breve histórico e construção da categoria juventude, do contexto e legado recente de promessas descumpridas, perversidades e paradoxos a que foi exposta. Bem como o resultado identitário de tensão/rebelião em que tal situação resulta. Procura-se ainda apresentar um possível paradigma de alteridade insurgente que viabilize a real possibilidade de participação cidadã da juventude na trama político-social moderna, diante da incapacidade que apresenta a modernidade burguesa de equacionar o binômio emancipação/regulação, pendendo fortemente para o pilar da regulação. Traz uma categoria de análise e argumentação denominada *Juventude Frankenstein*, como criatura da modernidade que se volta contra o criador, quando das suas necessidades materiais e imateriais (promessas) insatisfeitas. Sendo esta a metáfora que denota a categoria e viabiliza a análise/estudo (criação de um saber científico) do grupo que pode, senão produzir, ao menos contribuir em muito para um paradigma de sociabilidade pós-moderna,

Abstract: This study focuses on an approach around the category of scientific analysis called youth, its historical construction and especially its contemporary social and political uses. We work from the literature review and from a critical bias is reflective discussion involving thicken the search category, and unveils some of the complexities of the relational group that understands. Structured approach beginning with a brief history and construction of the category youth, and yet the context and recent legacy of broken promises, perversities and paradoxes that was exposed. As well as still the result of tension identity / rebellion in such a situation results. Search is still possible to make a paradigm of otherness that makes possible the insurgent real possibility of civil participation of youth in modern political and social fabric, due to the inability of bourgeois modernity has to equate the binomial emancipation / regulation, depending strongly to the pillar of regulation. Bring a category of analysis and argumentation called Youth Frankenstein, as a creature of modernity which turns against the creator, when their material and immaterial (pledges) dissatisfied. Since this is the metaphor that denotes the category and enables the analysis / study (creation of scientific knowledge) of the group that can only produce, at least to contribute much toward a paradigm of post-modern sociability, insurgent or counter-hegemonic.

* Graduado em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel); advogado inscrito na OAB/RS n. 80.010; mestrando em Política Social (UCPel); bolsista/pesquisador CAPES; membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Questão Social, Acesso à Justiça e Direitos Humanos (UCPel).

contra-hegemônica ou insurgente.

Palavras-chave: Juventude; Participação cidadã; Insurgência; Democracia sem fim; Produção de alteridade.

Key Words: Youth; Citizen participation; Insurgency; Democracy without end; Production of otherness.

*“o primeiro senso é a fuga..
Bom.. na verdade é o medo, daí então a fuga,
evoca-se na sombra uma inquietude,
uma alteridade disfarçada,
inquilina de todos nossos riscos
a juventude plena e sem planos, se esvai..
o parto ocorre, parto-me, parto-me..”
(Amadurecência - Teatro Mágico)*

1) Introdução

Este trabalho se ocupa de uma abordagem em torno da categoria de análise científica denominada juventude, sua construção histórica e principalmente seus usos políticos e sociais contemporâneos.

Inicia-se essa abordagem por um breve histórico e construção da categoria juventude, o contexto e legado recente de promessas descumpridas, perversidades e paradoxos a que foi exposta, e ainda o resultado identitário de tensão/rebelia em que tal situação resulta.

Trabalha-se com a categoria de argumentação denominada *juventude Frankenstein*, que se faz importante para a presente análise, pois, como criatura da modernidade se volta contra esta, quando das suas necessidades materiais e imateriais (promessas) insatisfeitas. Sendo esta a metáfora que denota a categoria e viabiliza a análise/estudo (criação de um saber científico) do grupo que pode, senão produzir, ao menos contribuir em muito para um paradigma de sociabilidade pós-moderna, contra-hegemônica ou insurgente.

Procura-se ainda, que muito embrionariamente, apresentar um possível paradigma de alteridade insurgente que viabilize a real possibilidade de participação cidadã desta juventude na trama político-social moderna. Diante da incapacidade que apresenta a modernidade burguesa de equacionar o binômio emancipação/regulação, pendendo fortemente para o pilar da regulação.

Nesta linha, trabalha-se com a categoria do Estado mestiço, proporcionada por Alessandro Baratta (2007a; 2007b) que trabalha com dinâmicas de alargamento e multiplicação de espaços públicos e de diálogo, que permite visualizar (ou virtualizar) um paradigma de democracia e cidadania sem fim e uma reconstrução da própria política, envolvendo (incluindo) a juventude

como categoria de interesse, ação e saber significativa (não meramente como repositório da bondade da lei).

Trata-se de uma abordagem que tem por objetivo central o adensamento do tema a partir de uma análise e contributo eminentemente epistemológico, e que busca desnudar algumas falácias da modernidade no que diz respeito ao seu pseudo-humanitarismo.

2) Breve relato histórico e construção da categoria

Inicialmente, traz-se uma abordagem histórica que permite visualizar o contexto sociopolítico da categoria juventude e como esta serve ao sistema no ceio da qual foi criada, ou pelo menos deveria servir. E também, o quando esse segmento pode, em alguns momentos, se voltar contra o próprio criador, de acordo com a sua incapacidade de dar conta das promessas feitas, ou efetivar a projeção de modernidade realizada sobre própria criação juventude como um complexo social novo e promissor.

A fim de viabilizar esta análise, se procede a um resgate conceitual da cambiante definição de infância, e da recente história/reflexos na juventude contemporânea e seus desdobramentos no Brasil. Procede-se a esse resgate histórico da infância (ainda que este grupo em específico não seja objeto deste trabalho), pois, tal concepção neste momento engloba a concepção de juventude, dadas a inexistência de categorias científicas e reconhecimento teórico, sendo impossível separar estes dois grupos; e esse histórico se faz importante para compreender algumas dinâmicas modernas, e mesmo para contextualização política, social e cultural do grupo, da categoria a produção de sentidos e os seus desdobramentos históricos e contemporâneos.

A título de nota, convém mencionar que se trata da infância como construção social, e se traz um breve histórico desta categoria, e antes ainda, como grupo, salientando que se até ao desenvolvimento da concepção de infância para a cultura ocidental e seus desdobramentos, bem como algumas influências politico-ideológicas.

Nesta linha, refere-se ainda, que não se faz uma análise mais pormenorizada, por não ser o foco do presente trabalho, mas sim um resgate

ligeiro a título de contextualização (ainda que, incorrendo em castração dos períodos históricos).

Assim, começa-se pela Idade média, entre os séculos XII e XVIII (quando da Revolução Francesa e o início da idade Moderna), as crianças, de acordo com a casta ocupada eram submetidas a dois tipos de tratamento: se filho de camponeses, eram mantidas próximas aos pais realizando pequenas atividades; aos sete anos (como marco de mudança na vida da criança), aprenderia e seguiria o ofício do pai; se menina, seguiria o aprendizado do papel definido à mulher. No caso dos filhos da nobreza, em geral os filhos sequer ficavam próximos aos pais até os sete anos, ficando sob a tutela (ainda que não fosse esta a denominação dada) das amas de leite que criavam as crianças, quando, então, aos sete anos, o menino poderia passar por algum rito de passagem e ingressaria na vida pública junto à figura do pai, assim como a menina também seguiria a sina da mãe, podendo já, inclusive ter seu casamento acertado por conveniências políticas ou econômicas (HEYWOOD, 2004; ARIÈS, 1981).

Convém mencionar que neste período (ainda que extremamente extenso e com diversas mudanças e nuances temporais e culturais), em regra não era dada grande atenção à infância não existindo uma concepção ou preocupação em explicar ou entender o que seria a infância, ou mesmo, a questão do afeto que ao longo de toda ou grande parte da idade media foi inexistente, ou seja, a despreocupação com a infância em termos formais se refletia a partir do desinteresse em termos culturais. Numa perspectiva pura de manutenção do *status quo* político, social e cultural. Segundo Ariès, “a arte medieval desconhecia a infância ou não tentava representá-la. É difícil crer que essa ausência se devesse à incompetência ou à falta de habilidade. É mais provável que não houvesse lugar para a infância nesse mundo” (ARIÈS, 1981, p. 17).

Saliente-se que tal condição se dá em uma pseudo-Europa autossuficiente em termos produtivos e que se propunha e preocupada meramente com a manutenção interna – que diz respeito à proteção em relação às invasões e guerras; e também, com as pestes que dizimavam a população.

Assim, dois elementos característicos da Idade Média explicam ou permitem entender a concepção (ou falta de concepção) em torno do indivíduo que contemporaneamente se conhece como criança – sendo pensado como um adulto em miniatura (ARIÈS, 1981). A inexistência da figura do afeto, em

grande medida pelo afastamento dos pais (ou vice-versa) e a consequente preocupação com a questão utilitária da infância, preocupando-se com estes indivíduos meramente como mão de obra para a economia agrária e pastoril, de produção interna; e, também como força de defesa em caso de invasão externa. Dois elementos que permitiam, inclusive, o extermínio dos indivíduos que não fossem sadios e servissem a essas funções e que resume o trato com a infância no período.

No alvorecer da Idade Moderna que se inicia no século XVIII, iniciam a ocorrer mudanças significativas no paradigma de sociabilidade, no que diz respeito à juventude, a partir de progressos e regressos multidimensionais e interligados, essas dinâmicas alteradoras não seguem marcos estanques, mas se prolongam, permeiam e entrecruzam paradigmas de sociabilidade que vão se moldando ao longo da historicidade. Nesta linha, a título de organização do raciocínio, já no século XVIII, as concepções diante da infância haviam mudado substancialmente. Sobretudo a ideia de aproximação entre as famílias e estes indivíduos, ocupando-se da sua educação e, com isso, gerando a construção de afeto e empatia com estes indivíduos. Sendo, para Ariès (1981) este o principal móvel da mudança cultural para com a infância.

Entretanto, para efeito deste trabalho, adota-se uma postura menos otimista, tendo em vista que tais mudanças se deram, em grande medida, por conta de necessidades político-sociais que foram sendo descobertas com o progresso das ciências e com ela as pretensões políticas e sociais de um paradigma de governabilidade que nascia; o paradigma ocidental burguês.

Nesta linha, com o desenvolvimento das sociedades, a partir das trocas comerciais, as estruturas societárias já não se propunham somente a produção interna, mas também a troca externa (primórdios da exportação) em um mercado ascendente com necessidades de tecnologia (e por isso o investimento em educação formal e especializada) e também de corpos saudáveis para a produção, que era cada vez maior. Período marcado também pela constituição mais sólida e organizada de organismos e estruturas de governo na figura do Estado Monárquico. Assim, diante da necessidade de corpos sadios e mentes dóceis, surge a capacidade estatal de regulamentar tal questão, através das dinâmicas de adestramento e punição (HEYWOOD, 2004).

Essas dinâmicas podiam se dar no plano físico material, como também no plano simbólico-psíquico, tendo em vista o grande poder atribuído à Igreja,

(ainda que em processo de descenso diante da ascensão do conhecimento científico), e a quem coube a função de deificar a infância aproximando de figuras celestiais, assim como também cabe a função de demonizar os indivíduos que não cabem ou não servem ao sistema complexo de governabilidade que se estrutura (Ariès, 1981).

Ainda, Ariès (1981) salienta que existiam imensas diferenças de trato entre as infâncias por conta de questões de classe e gênero, definindo os objetivos a cada um destes indivíduos a partir destes critérios e determinando papéis sociais que se refletiam em primeiro lugar na educação (seu acesso ou não, no caso de menino ou menina), e também do acesso superior ou subalterno (dependendo da classe). Essas questões seriam definidoras dos papéis das diversas infâncias que surgem a partir destas divisões e do consequente trato social.

A partir desse resgate, percebe-se que a concepção de infância não parte de questões puramente biológicas, sequer naturalmente constituídas ou ontológicas, sendo, portanto, mutáveis. Assim, para efeito deste trabalho, parte-se de um pressuposto teórico: a infância como construção social, variante no tempo e no espaço, de acordo com o contexto, ou seja, as necessidades e possibilidades de uso desta categoria política, ideológica e social.

A infância e juventude foram e são entendidas no senso comum e proposta pelas ciências médico-naturais como sendo o período que compreende o desenvolvimento físico, psíquico e moral do indivíduo, concepção esta estanque e determinista, biológica e morfológicamente definida pela natureza dos corpos como algo inquestionável e imutável. Não se refuta, neste trabalho, a existência de uma base natural constituinte das infâncias e juventudes. No entanto, a *contrario sensu* do proposto no bojo das ciências naturais, a infância, e, ainda com ela a juventude, tem sido verificadas como algo cambiante no decorrer dos séculos, demonstrando concepções várias de acordo com as necessidades políticas de cada tempo e lugar, percorrendo procederes que vão do cuidado à educação, e deste ao controle ou cooptação pelo consumo e a sociedade de massa.

Não existindo uma clara passagem ou período entre a infância e a vida adulta. Período este que é um legado da modernidade e denominado de juventude ou adolescência – quando a juventude passa a constituir uma categoria de análise autônoma. Neste sentido, que se pode trazer a juventude

como categoria científica que foi inaugurada/criada na ciência moderna pelo psicólogo Stanley Hall na virada do século XIX para o XX (ano de 1898). Neste sentido, traz Jon Savage (2009, p.82):

O termo definitivo para o hiato entre a infância e idade adulta foi cunhado [...] ele vinha coletando dados havia no mínimo cinco anos e, numa conferência naquele verão, ele deu a primeira definição de idade para o que chamou de adolescência, o estado intermediário que Rousseau havia ao mesmo tempo exaltado e feito advertência a respeito, não era só determinado biologicamente, mas socialmente construído.

Assim, sob a influência da Revolução Burguesa e, sobretudo, após a sedimentação de uma sociedade ocidental e hegemônica, eminentemente industrializada e sob os ímpetus desenvolvimentistas e, ainda, sob o pretenso discurso e deificação de princípios modernos como a liberdade, igualdade e fraternidade, amplia-se e aprimora o discurso acerca da juventude, impulsionados pela necessidade de qualificação para as novas tecnologias e visando maior produtividade e desenvolvimento.

Amplia-se, dessa maneira, em tempo e intensidade, a proteção e o reconhecimento da infância como tal. Passa-se a entender e propagar a infância como sendo uma construção social, definida por elementos conjecturais políticos, sociais e culturais.

A partir disso, vê-se que se parte da juventude como uma concepção plural, cambiante, heterogênea, como período da vida é delimitado pelo contexto e condições à que está exposto o indivíduo. Não se descuida da questão biológica, sendo o indivíduo influenciado por questões hormonais e desdobramentos fisiológicos, formação física, etc [...]; mas, no que tange ao desenvolvimento psíquico e moral do indivíduo, a sua formação se dá atrelada, em grande parte, à sorte/azar de seu contato com o mundo, as formas de se relacionar e as necessidades de ofertar respostas, tais como as exigidas em condições de privações e perversidades do mundo moderno e o acesso à informação proporcionado pela sociedade moderna.

Aborda-se a condição de juventude e o seu trato criminalizante e punitivista na realidade brasileira contemporânea; fazendo-se de suma importância dividir a análise em dois períodos. O primeiro, período pré-democrático, ou de transição para a sociedade moderna brasileira; e, o segundo

pós-Constituição (1988) ou Estatuto da criança e do Adolescente (lei 6.098 - ECA) e o grande passe de mágica (ao menos retórico) liberal.

O primeiro é marcado por um sistema político muito inconstante, alternando entre períodos ditatoriais e democracias (menos que formais e extremamente violentas). Caracterizado pelo forte apelo ao desenvolvimento econômico, no entanto, foi levado à cabo sob forte influência/financiamento externo e através de severa repressão/controle.

No plano da proteção/controle da infância/juventude, delimitava claramente a criação de duas infâncias, uma destinada aos avanços teórico-discursivos, destinadas ao ensino e formação técnico-profissional, para quem estavam reservadas vagas em setores formais da produção e de quem dependia o futuro da nação. Para estas juventudes, foi ampliada a proteção e alargado o período entendido como de (de)formação deste indivíduo.

A sociedade que se pretendia moderna responsabilizava-se por este período de cuidado juvenil. Ao passo que também ficava claro para quem esse avanço não era destinado, para os menores, crianças provenientes de classes desfavorecidas, sem formação educacional formal nem possibilidade de tal, sem perspectiva profissional, em muitos casos sem família responsável, ou quando possuem são tão ou mais desgraçados quanto os filhos tendo sofrido agruras impensáveis, todos amontoados nas nascentes e descontroladas metrópoles brasileiras, situados nas periferias do sistema, das cidades, nas favelas. Ou, como conceitua Edson Passetti,

Nem toda criança ou jovem é menor. Menor é aquele que em decorrência da marginalidade social se encontra, de acordo com o código de menores, em situação irregular [ainda que tal condição legal tenha deixado de existir, a condição material continua viva]. Esta engendra condições para que ele cometa infrações, condutas anti-sociais que no seu conjunto revelam prática delinqüencial. O combate a isso exige uma instituição criada para suprir as deficiências de adaptação decorrentes da vida marginal. Menor é aquela criança ou jovem que vive na marginalidade social, numa situação irregular (PASSETTI, 1985, p. 37).

Seguindo na presente análise, é importante dar atenção às recentes práticas penais para com a juventude na dinâmica brasileira.

O código de menores, também conhecido como Código Mello Matos, de 1927 preconizava o controle dessas camadas de jovens, sob um discurso fortemente moralizador e naturalizante, com prática nitidamente preconceituosa e segregacionista com objetivos de moldagem de corpos aptos ao trabalho exploratório necessário ao contexto desenvolvimentista; e mentes obedientes, acostumados à reprodução de ordens e valores, bem como sujeição ao castigo. Mantendo a ordem da heteronomia que caracteriza o desenvolvimento das práticas judiciais no Brasil, atrelado a epistemologia positivista, distanciada dos objetos de intervenção, que consistiam meramente em corpos que necessitavam de urgente correção e adequação ao paradigma político vigente. Assim, assevera Cezar B. Lima:

A meta do governo e dos setores específicos a ele vinculados, como o sistema de justiça penal juvenil, não é apenas a de conservar o Estado, mas imprimir o reforço e o desenvolvimento contínuo do aparelho estatal. [...] Indivíduos classificados como normais ou perigosos adquirem importância ao Estado se forem capazes de fazer, ainda que em porção irrisória, alguma coisa que resulte em alteração positiva e ajude a ampliar o poder do Estado ou algo negativo, voltando-se contra ele, sua racionalidade e sua força (LIMA, 2008, p. 24).

Nesta estrutura que se insere a categoria de análise teórica e prática do *menor*, em contraposição à criança, segundo a conceituação de Mayalu Matos e Ruth Torralba “menores são aqueles que assaltam, que vivem nas ruas, que vão para os juizados e educandários, enquanto as crianças vivem em famílias ‘estruturadas’, vão à escola e têm um futuro pela frente” (MATOS; TORRALBA, 2002, p. 75). Ou seja, o que se entende por antagonismo de um componente cidadão, e outro, de uma classe inferior (*underclass*¹).

Este, que pode ser multiplicado por milhões, e, de acordo com a diretriz decodificadora de comportamentos, tem uma maior propensão de ser o infrator da lei penal, e a personificação dos medos modernos e o objeto da repressão estatal legitimante do sistema que o alijou.

¹ Termo utilizado por Loic Wacquant (2005; 2008) para se referir a este contingente de subumanos criados e geridos na modernidade a partir da punição.

E o segundo período, quando da promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF88) e do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), quando se inaugura um novo, e atual período, ao menos discursivamente diferente, que compreende e se identifica com a instituição do Estado Democrático de Direito e das democracias burguesas e individualistas, onde são impetradas as atrocidades e são verificadas as mais perversas situações de vida/privação, mesmo que sob um discurso legitimante/humanizador.

Demonstra-se que na prática o modelo atual não se diferencia dos predecessores, e que depende o aval técnico higienista e patologizante das dinâmicas preconizadas pela episteme positiva-punitiva da constante busca pela pureza. Nesta linha, é esclarecedora a abordagem de Cezar Bueno de Lima:

O ato infracional permanece ligado à violação de uma norma jurídica devidamente regulamentada pelo Código Penal. Nesse ponto, a retórica jurídica política contida no ECA não resultou em mudanças efetivas na realidade. Práticas penalizadoras persistem associando ato infracional a crime e medida sócio-educativa a pena, contrariando o perfil pedagógico previsto pelo próprio estatuto. Ou seja, o novo estatuto redimensionou o caráter filantrópico do atendimento a criança e adolescentes, mas permanece definindo a infração como crime ou contravenção penal (LIMA, 2008, p. 107).

Rodeado e permeado por violências estruturais, físicas, morais e identitárias, exclusões de todo tipo, do mercado de trabalho, do acesso a bens de consumo, do direito à ter privacidade e à cultura, a subtração do direito à ter direitos, enquadra-se a situação do jovem no Brasil emergente do século XXI, que comemora a evolução técnico legislativa e discursiva do Estatuto da Criança e do Adolescente. Por sua vez, Maria Lucia Karam diz que, em formações sociais onde, “espaço social e os bens são desigualmente distribuídos, mantendo-se pertinente a indagação de por que razão pessoas desatendidas em suas necessidades reais fundamentais, despojadas de seus direitos básicos, [...], estariam obrigadas a respeitar as leis” (2000, p. 338).

Esta pesquisa se constrói a partir do pressuposto de que esta mudança tenha se dado apenas no plano formal, e no melhor das hipóteses no plano teórico-discursivo, senão apenas mais uma armadilha retórica moderna para

maquiar as reais intencionalidades e projetos de controle/dominação/exploração da sociedade, e, sobretudo dos jovens que internalizam este poder difuso².

Pode-se dizer que o ECA nunca fora aplicado como fora criado, permitindo com que veladamente se mantenha, ou se deteriore ainda mais, as condições dos jovens em instituição de controle, pois a informalidade desta racionalidade facilita este ressurgimento da procedimentalidade eminentemente punitiva que vigorava nos modelos anteriores, tais como o Código Mello Matos, eminentemente ligado ao ideário de periculosidade e, posteriormente o de 1979 e seu ideário higienista. Ambos baseados nos pressupostos importados da Segurança Nacional, do Direito Penal do Inimigo e, assim, de um direito penal do autor. Consoante isto:

Acreditou-se, por motivos óbvios, que o código de Menores de 1979 estava de uma vez por todas sepultado e definitivamente já não era o referencial legislativo que orientava o Estado, a Justiça e a sociedade no atendimento a ser dado a crianças e adolescentes. Contudo, a Justiça vem insistindo em ler o ECA sob a lente encarceradora do Código de Menores, que, no cotidiano da prática judiciária sobreviveu como um cadáver insepulto. Onde o ECA prevê a excepcionalidade, promotores e juízes, pela ação, advogados pela omissão e técnicos pela reconstrução científica da figura do delinqüente apreendem a regra, transformando a internação em regularidade (OLIVEIRA, 1999, p.77).

O consenso punitivo forjado, alimentado e potencializado no seio da sociedade moderna tem se refletido muito clara e cruelmente sobre as camadas jovens da população *outsider*. Reflexo de comportamento que se exterioriza não só no incremento do controle das juventudes, mas também na contenção mais violenta, quando vistos como incontroláveis, o que tem se mostrado em índices de mortalidade; ou simplesmente é a emersão de uma política de, ou pelo menos a tentativa de imunização social, tendo em vista que no Brasil se vive condições

² Pesquisa realizada em Belém do Pará, com os Policiais Militares (472), sendo que 65,4% destes nunca leram o ECA, 69,4% entendem que este fora criado para proteção do infrator, mantendo a racionalidade dos modelos predecessores, do menor em situação irregular e situação de pobreza, 39% não sabiam a faixa etária que define um indivíduo como criança ou adolescente e 76,8% não sabiam a procedimentalidade do ECA (SPOSATO, 2002).

similares a uma guerra civil contra um contingente específico³. Tal conclusão é possível a partir de pesquisas que identificam índices de morte por causas externas com predomínio de vitimação infanto-juvenil⁴.

Assim, jovens são recrutados em diversos setores determinados como criminalidade no país, atraídos pela oportunidade de lucros (ganhos fáceis), em troca dos riscos corridos (vida difícil), com seus sonhos e perspectivas desvanecidas em decorrência da política de isolamento e contenção de determinados grupos, de determinados setores, considerados descartáveis na sociedade do consumo (BATISTA, 2003). Estes jovens, hoje delimitados como os jovens do crime, do tráfico e toda (falta de) sorte de adjetivos para (des)qualificar este contingente crescente de indivíduos que nasceram superfluamente, e por isso são mercadoria descartável, ou seja, não farão falta⁵; foram seduzidos pela possibilidade de poder, respeito, permeados pela ideologia dominante de produtividade, competitividade e do individualismo.

No entanto, apartados dos meios tradicionais para acessar encontros e possibilidades de sucesso pessoal, apartados da educação, ou a acessam apenas em condições mais que precárias, apartados das oportunidades, do mercado de trabalho formal cada vez mais exigente. Situação que os empurra para se utilizar de meios, comodamente aceitos pela fatia médio-superior da população como ilegais, informais e reprimíveis⁶. Como propõe CASTELLS “enviadas para as

³ De acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU), o índice de homicídios acima de 40 para cada cem mil habitantes é indicativo de guerra.

⁴ Pesquisas como as realizadas pelo IBGE (2002) identificam índices de homicídio de 65 em São Paulo e 80 no Rio de Janeiro entre os indivíduos entre 10 à 19 anos. Já a pesquisa realizada por Julita Lemgruber (2004), traz dados de que mais 10% dos homicídios cometidos no Rio de Janeiro seriam de autoria da força policial.

⁵ Dados da Secretaria Especial de Direitos Humanos (2008) demonstram que existiam 880 jovens internados no Rio Grande do Sul, 664 no Rio de Janeiro e 4.328 em São Paulo, ao passo que em semiliberdade 33 (RS), 82 (RJ) e 422 (SP), no total, existem 16.868 jovens cumprindo medida socioeducativa no Brasil, sendo que 3.715 em situação de internação provisória (números não computados nos dados de internação anteriormente apresentados). Outro dado interessante apresentado pela secretaria refere-se ao incremento do controle do crime/punição juvenil e o aumento sensível no cumprimento de medidas socioeducativas em 1996 existiam 4.245 jovens cumprindo algum tipo de medida, no ano de 2008, 16.868, tendo havido um aumento de 397,36% em um lapso temporal de 12 anos.

⁶ Verifica-se que as principais condutas delitivas cometidas são: roubo, furto e tráfico de drogas. Outros dados importantes como, 85,6% é usuário de drogas, 50% não concluiu o ensino fundamental, ou seja, crimes não violentos, que pretendem meramente amenizar a situação de privação deste contingente sempre crescente de jovens, que inclusive relatam ser a situação socioeconômica a primeira motivação para a vida delinquential. Para saber mais, ver pesquisa

ruas para ajudar financeiramente em casa ou acabam por fugir do inferno das suas próprias casas para o inferno de sua não-existência” (2003, p. 199-200).

Neste contexto político social e cultural é que surge, urge ou tenta irromper a *juventude Frankenstein*, caracterizada eminentemente pela rebeldia como propõe Alain Touraine, “não há sujeito senão rebelde, dividido entre a raiva contra o que ele sofre e a esperança da existência, da construção de si mesmo – que é a sua preocupação constante” (TOURAINÉ, 2007, p. 115).

Coloca-se a relação de antagonismo ou de frustração que se cria entre o indivíduo pertencente a este contingente chamado de juventude e a sociedade moderna que seria criada para dar conta dos grandes sonhos de sociabilidade e suas dinâmicas adultocêntricas e moralizantes/repressoras/estigmatizantes. Alessandro Baratta apresenta a concepção adultocêntrica de sociabilidade, nos seguintes termos:

La arrogancia de nosotros, los adultos, que hasta ahora no hemos sabido crear una sociedad madura. Estamos en plena inmadurez histórica. La arrogancia con respecto a los niños es tan injustificable cuanto risible. Risible, si no fuera tan trágica en sus efectos nuestra pretensión de reducirlos a ser similares a nosotros. Es trágica, en efecto, nuestra incapacidad de respetarlos, de aprender de ellos, y es mucho lo que perdemos por no saber aprender de los niños. (BARATTA, 2007, p. 13)

Nesta linha, não linear de acontecimentos, que se dá a revolta da juventude *outsider* contra o próprio criador, a modernidade e seu código cerrado de possibilidades e identidades, atrelados aos interesses políticos de uma minoria dirigente; e, ao sabor das necessidades econômicas dos ideais desenvolvimentistas burgueses.

levada à cabo por Tatiana Yokoy de Souza, realizada na Casa de Semiliberdade (CSL) de Brasília- DF que resultou na obra *Um Estudo Dialógico Sobre Institucionalização e Subjetivação De Adolescentes Em Uma Casa de Semiliberdade*; apresentando tipologias e analisando perfis dos jovens internos (SOUZA, 2008).

3) Do contexto de vulnerabilidades à alteridade emancipatória pós-moderna

Nesse ponto, passa-se à análise da juventude e sua relação complexa com a modernidade⁷; em um contexto, como o apresentado, que se faz paradoxal em termos jurídicos, políticos, culturais e epistemológicos; podendo ser definido como paradoxal, carregando um quadro permeado de vulnerabilidades⁸.

Analisa-se a categoria juventude, ainda que não encerre uma categoria dotada de homogeneidade e organicidade, a contribuição de Alessandro Baratta permite a análise da infância e (se entende que o autor englobou em tal proposta a juventude – que interessa para efeito deste trabalho) como categoria una, classe ou grupo de interesse, ainda que multifacetada e imensamente heterogênea, mas unificadas na condição de subalternidade; constituindo-se, como afirma Baratta (2007) em uma nação (de corpos e identidades) a ser inserida na dinâmica e concepção nova de cidadania para a conformação de um Estado Mestiço de cidadania plurais e democracia instituída pela cidadania instituinte. Nessa linha escreve Alessandro Baratta (2007, p.13):

No soy yo quien ha inventado esta hermosa metáfora: los niños como una de las patrias que concurren a formar el Estado mestizo. La niñez como ciudadanía representa un momento propulsor y una fuente de verdad de los que se alimenta el proyecto de la alianza, la refundación del conjunto de las instituciones públicas según el modelo democrático que me he permitido presentar aquí. [...]El Estado mestizo es el Estado que se alimenta también, y sobre todo, de esta ciudad de los

⁷ “Justamente esse tipo de experiência vital – que envolve tempo e espaço - que é compartilhada por homens de todo o mundo é o que se pode hoje denominar de modernidade, segundo a concepção de Marshall Berman. Consequentemente, ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor, mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos ou o que somos. Caem as fronteiras geográficas e raciais, de classe, de nacionalidade, religião e de ideologia, de modo que a modernidade pode ser vista, por este ângulo, como algo que une a espécie humana, porém é uma unidade paradoxal: despeja a todos num permanente turbilhão de desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia” (SPENGLER, 2010, p. 187).

⁸ “[...] como o resultado negativo da relação entre disponibilidade dos recursos materiais ou simbólicos dos atores, sejam eles indivíduos ou grupos, e o acesso à estrutura de oportunidades sociais, econômicas e culturais que provêm do Estado, do mercado e da sociedade. Esse resultado se traduz em debilidades ou desvantagens para o desempenho e mobilidade social dos atores” (CASTRO; ABRAMOVAY, 2002, p. 29).

niños, una ciudad que es una enorme metrópolis que casi llega a ser tan grande como la mitad de la humanidad. No podemos perder la riqueza potencial contenida en este proceso de refundación del Estado: están en juego no sólo los derechos de los niños, está en juego la existencia de la propia humanidad

Em um contexto de modernidade, como proposto anteriormente, foi o período em que se criou a categoria e a preocupação com a juventude. Entretanto tal preocupação não se deu pela via do reconhecimento, mas primordialmente pela via do risco de tal contingente se tornar um dos grandes, senão o pior inimigo do próprio criador – a modernidade e seu projeto mercadológico de sociabilidade. Tendo em vista que com a modernidade e a sociedade de massa se acirrou de forma aguda a questão social imersa em um mundo de possibilidades, em geral acessíveis pela via do consumo.

Assim, tais acessos são permeados pela imensa desigualdade social e também da capacidade de acessibilidade de tais bens e identidades colocadas à disposição ou impostos a cada indivíduo.

Tal disparidade abismática de capacidades e as necessidades crescentes, complexificado ainda pelo histórico recente de uma carga cultural extremamente moralizante e repressora adultocêntrica, castradora das particularidades identitárias características do período da juventude, ocasiona a formação de uma identidade juvenil altamente reativa, transgressiva e insurgente. Neste sentido assevera Manuel Castells sobre as identidades:

Constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas e construídas, por meio de um processo de individuação [...] em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados [...] a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva e para quem essa identidade é construída são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem (CASTELLS, 1999, p. 23-4)

Nessa linha, é que a partir da formação de identidades transgressoras, passa a modernidade à necessidade de regular e intervir sobre esta identidade, enquadrando-a em constructos jurídicos e regulatórios, em regra, punitivos; a fim de manter a sua ordem dogmático-burguesa dentro dos limites de aceitabilidade de seu mapa cognitivo e instrumentalista. Nesse sentido,

Alessandro Baratta trata da violência como congênita ao Estado e ao Direito moderno, sendo parte de seu código genético, a partir desta dinâmica de monismo jurídico e monopólio do poder de dizer o direito, e as contradições entre o direito e o monopólio da violência oficializada:

Esta contradicción consiste esencialmente en el ocultamiento de la violencia por parte del derecho y, al mismo tiempo, en la reacción mimética, reproductiva, que el derecho tiene en relación con la violencia. [...] Sin embargo, en el derecho y el Estado la violencia sigue siendo inmanente y se reproduce [...] Eligio Resta desarrolló en un reciente trabajo esta tesis recurriendo a la metáfora platónica del pharmakon, que en griego clásico significa, al mismo tiempo, remedio y veneno. Así, el Estado moderno y su derecho se legitimaron como un remedio contra la violencia, pero a su vez, este remedio permitió perpetuar el veneno, es decir, permitió mantener la violencia como el verdadero tejido conectivo de la sociedad sin conseguir ni neutralizarla ni, al menos, monopolizarla en la forma de la violencia legal, ya que la mayor violencia sigue siendo la ilegal. (BARATTA, 2007, p. 9-10)

Assim, é a modernidade que determina ou define toda a sua realidade, ou normalidade de papéis e identidades – sempre sob o crivo de seu rol principiológico positivista ocidental. Fora dos quais, não se pode estar, sob pena de ser considerado inadaptado ou supérfluo.

Em ambos os casos, a intervenção é quase a mesma – intervenção punitiva reintegradora (cooptação) ou aniquiladora. Traz-se, ainda, a contribuição de Maria Lucia Violante, sobre a interiorização de papéis subalternos – adaptar ao lixo, pessoas que dele vieram, e para ele retornarão (com sorte!):

Na pratica, a FEBEM reivindica a legitimidade de, em primeiro lugar, conter, vigiar e punir o menor, a fim de submetê-lo as suas condições anti-sociais de vida e, secundariamente, através da escolarização e profissionalização, leva-lo a se sujeitar às suas condições marginais de sobrevivência, sem recorrer aos chamados atos anti-sociais. Como diz um diretor: dá-se o necessário para que ele tenha um trabalho, pois é melhor o subemprego ao desemprego..., a sociedade também precisa de subempregados...gente para ser lixeiro (VIOLANTE, 1989, p. 88)

Tal postura é possibilitada a partir da crença em seus postulados de competição, produção e eficiência que são tornados ontológicos pelo poder-saber hegemônico que, ademais, não se permite dialogar, apenas impor e testar a capacidade adaptativa do indivíduo humano.

Justificam-se assim as dinâmicas interventivas público-estatais de rotulação de desviante, criminoso ou infrator. Como propõe Howard Becker, “desse ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um infrator. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal” (2008, p. 22).

A partir disto, da juventude como socialmente construída e estruturada, pode-se, claramente, perceber que algumas condutas seguem padrões culturais, epistemológicos, a partir de sistemas mais ou menos rígidos, e com maiores ou menores permeabilidades na sociabilidade tradicional, que, podem ou não serem aceitos, ou incomodarem/afetar quem tem condições de impor as regras para além de seu círculo de influências, ou seja, forçar/impor e policiar a sua obediência/respeito.

Nessa estrutura que se preconiza justamente por esta identidade *outsider*, que por ora importa trazer que a sua incapacidade ou não intencionalidade em se adaptar a este mapa cognitivo hostil – a rebeldia proposta por Touraine (2007); e este é o móvel de um novíssimo paradigma de sociabilidade, de produção de conhecimento e de uma dinâmica político-jurídica mais democrática e digna, pois, calcadas no diálogo, na participação e no reconhecimento do outro, uma pós-modernidade como aduz Santos (1987; 1989).

Vale trazer a análise de Jessé Souza, sobre esta identidade (ainda que irracional), mas transformadora do indivíduo e, sobretudo, tencionadora do sistema, demonstrando que este indivíduo não se adapta e busca meios de subverter e irromper da realidade burguês-capitalista:

O conteúdo irracional dessas escolhas, já que para ele não era passividade ou indiferença o que estava na raiz do comportamento do negro, mas “escolha”, ainda que uma escolha desesperada, sem dúvida, uma espécie de protesto mudo e inarticulado na própria autocondenação ao ostracismo, à dependência e à

autodestruição, era claro para Florestan. No contexto dominante de extrema privação, os códigos desviantes da norma apareciam como afirmação de individualidade e até de heroísmo. Para não ser otário, condenado aos serviços de negro, invariavelmente perigosos e humilhantes os destinos de vagabundo, ladrão ou prostituta ofereciam perspectivas comparativamente maiores (SOUZA, 2003, p. 156-7)

Ou ainda, tal questão axiológica que permeia a sociedade de contradições sociais, políticas e, sobretudo, culturais fica clara na lapidar exposição de Maria Lucia Violante sobre a interiorização imperativa dos valores burgueses, ou pelo menos a adaptação a eles; a partir de fala de técnicos do sistema reintegrador, educador (adestrador), “[...] considerando que o menor tem outros valores, diferentes dos dominantes na sociedade, isto é, diferente dos valores burgueses, acham que... ele deve se adaptar a estes valores vigentes” (VIOLANTE, 1989, p. 97).

Esta postura institucionalizada deixa claro os objetivos da dinâmica reintegradora e também explicam os motivos da escolha do público alvo, ou carecedor de educação, reintegração (adestramento e punição) e em eventuais e drásticos casos, até mesmo extinção.

Com isto o desviante/insurgente também é forçado e impellido constantemente a se adequar, entretanto, pode-se e deve-se pensar que nem todos são aceitos e bem vindos na lógica da legalidade moderna que tem seus requisitos, e por isso se mantém o círculo vicioso e auto-reproduzido da produção de mais e mais *outsiders*, que nada mais são que indivíduos descartáveis na sociedade do lixo reciclável. A grande questão é que o ciclo de reciclagem destes jovens cessou, ou sequer existiu, pois, eles não são matéria prima produtiva/consumidora para a dinâmica da modernidade; reforça-se, assim, o contingente de indivíduos com suas expectativas modernas frustradas, e se alimenta o sentimento de rebeldia e insurgência.

Em que pese esse processo de rotulação/repressão moderna e sua força centrífuga homogeneizante, permeado por sua força centrípeta e antagonica do mercado segregacionista, propugna-se por esta identidade da *juventude Frankenstein*, como sendo um elemento de extrema importância para a construção de um novíssimo paradigma de sociabilidade pós-moderna (SANTOS, 1989).

Sobre a dimensão participativa e que entrelaça o direito e a política, propugna-se por uma novíssima retórica como um processo simultâneo de desconstrução-construção de um mundo de materialidades e sentidos, para viabilizar a transição paradigmática calcada em trocas e diálogos intersubjetivos e interculturais envolvendo a juventude outsider/transgressora.

Assim, se propugna por um direito plural e dialogal, alternativo e acessível, que permita a participação dos próprios envolvidos e dos mais afetados pelas decisões, que não devem partir de cima para baixo, mas serem construídas, de baixo para cima, impregnando e religando a ponte entre o direito e a política, ambos sob a principiologia da igualdade (inclusive na diferença) e da democracia, ou seja, no compartilhamento de saberes e poderes, conformando uma esfera de solidariedade renovada, resignificada. Nesta linha, assevera Fabiana Marion Spengler:

Assim é necessário recordar que enquanto o totalitarismo erradica o conflito e elimina toda a possibilidade de oposição, a democracia baseia-se no pluralismo de opiniões e na sua oposição conflitual. Por conseguinte, a democracia é o regime que, pela primeira vez na história, não se propõe a eliminar os conflitos, e sim torná-los visíveis, esforçando-se para lhes garantir desfecho negociável com a ajuda de procedimentos aceites. Num regime democrático o conflito é, pois, interminável [...] por aí se vê que a democracia moderna é essencialmente transgressiva, não possuindo base estável (2010, p. 230).

Uma autêntica esfera de construção da democracia a partir da participação e fortalecimento da cidadania, instituinte da democracia como fala Vera Regina Pereira de Andrade (2003), não como instância abstrata (menos que) garantida no plano da legalidade positivista ou como algo obtido e acabado; mas como uma construção diária a serviço da construção de alternativas e resolução de conflitos a partir de uma dinâmica dialogal e participativa, envolvendo os próprios envolvidos, reconhecidos como detentores de saber-poder, identidade e alteridade.

Com isso, nesse processo (eternamente inacabado – liminar) de (des)pensar o direito e a política, e (re)ligá-los, para complementar e contribuir com esta interface entre o direito e a política, na sua relação com a juventude traz-se a contribuição de Enrique Dussel (2009), que direciona a lente analítica para a questão da política e seu potencial transformador e emancipatório a partir

da análise do poder e sua legitimidade, bem como complexidades relacionais e institucionais.

Abordagem que direcionada à questão problemática de juventude desviante/outsider é de particular importância. Nesta linha, Enrique Dussel propõe:

Toda corrupción es el fruto de una inversión ontológica fundamental: el tomar a la *potestas* (mero ejercicio delegado del poder de un representante por medio de una institución) como el lugar donde reside la autonomía, la autodeterminación, la soberanía, la autoridad, hasta el uso de dicho ejercicio del poder para el propio beneficio o enriquecimiento). Por ello, los principios normativos son necesarios para clarificar, recordar y explicar esta originaria inversión o desplazamiento de la referencia última del poder (2009, p. 15)

Neste ponto se retoma a abordagem permitida a partir de uma macro-sociologia do desvio, quando da mudança de foco do sistema de Justiça – uma Justiça Penal em paralaxe – tornando-se o centro do pretense discurso de manutenção da ordem, remontando ainda a um discurso legitimante de viés *hobbesiano*⁹ e da quebra do contrato social e do fim da sociedade politicamente organizada sob a égide da teoria *hobbesiana* (centralidade soberana) numa relação gregária com a teoria *lockeana* (liberalismo mercadológico), assim como da ontologização do paradigma de sociabilidade calcado nas dinâmicas violentas a partir desta estrutura sistêmica com sua definição de valores e condutas a serem seguidas e outras a serem reprimidas e punidas.

Assim, a partir da análise do Sistema Penal em Paralaxe e sua mudança estratégica de posição no discurso da modernidade e instrumentalizada pela burocracia e epistemologia positivista weberiana, transforma-se no que Dussel (2009) entende por *potestas*, ou poder institucionalizado e fetichizado, que não encontra qualquer legitimação ou ressonância na cultura popular, dos indivíduos que discursivamente, esse sistema, tem a pretensão de dizer estar defendendo.

Nesse sentido guarda importância o resgate do poder dos indivíduos envolvidos com a esfera público-estatal punitivo weberiana, como elementar

⁹ Fala-se da suposta e alegada perda do equilíbrio e da conseqüente guerra de todos contra todos no caos social, caso a estrutura social perca a sua centralidade.

resgate da ideia de poder legítimo como base de ideia de público (numa acepção dusseliana e que remonta a democracia aristotélica moderna calcada na igualdade e diálogo intercultural e intergeracional). Na acepção fornecida por Dussel (2009, p.54), da *potentia*:

El poder-poner en la existencia a los entes políticos es el tener poder (*potentia*); es decir, el poder es el poder-poner los entes políticos: la *potestas*. El poder ejercer el poder se origina en el querer en el que consiste la voluntad; es decir, sin voluntad no hay poder, ya que la voluntad es la fuerza, la *potentia*, el motor, la condición del poder. Ser-voluntad es el querer por sí de la vida humana en su permanecer y aumentar. El querer de la voluntad asegura a la vida humana en su sobre-vivir en la duración del tiempo. Si la vida pierde el querer vivir queda a la deriva, se encuentra en situación de suicidio. Las mediaciones que constituyen el nivel ontológico de la política, o la totalidad de los entes políticos en tanto políticos, quedan así fundados ontológicamente en la Voluntad de Poder, en el Poder de la Voluntad – es una primera instancia abstracta y general.

Esta *potentia* que surge do sentimento de exclusão e a consequente rebeldia – tornada alteridade insurgente - dos indivíduos que somente tem sido vítimas das dinâmicas sistêmicas do aparato punitivo e reprodutor de sentidos na modernidade burguesa; nas palavras de Dussel (2009, p.65):

De lo que se trata para nosotros es de construir cada categoría por referencia a su fundamento ontológico; es decir, fundarlas con coherencia lógica, para relanzar deconstructivamente dicha crítica de todo el sistema de categorías desde la exterioridad de los oprimidos o excluidos. Esto nos llevaría a exponer el concepto de *hiper-potentia* de una comunidad de oprimidos o excluidos del orden político vigente, que lucharían para su transformación (la nueva *potestas* futura).

Em sequência, a contribuição de Emmanuel Lévinas, permite e ajuda a começar a pensar nos indivíduos como sujeitos que subjazem e vão além dos conceitos e símbolos aos quais geram, dão sentido, pertencem; e, (dês)pensar o complexo paradigma de sociabilidade autoritária humanista-ocidental. Assim escreve Lévinas:

Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o

conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também a simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal. Reportar-se ao ente enquanto ente significa, para Heidegger, deixar-se o ente, compreende-lo como independente da percepção que o descobre e apreende. É por esta compreensão precisamente que ele se dá como ente e não somente como objeto (LÉVINAS, 1997, p. 26-7)

Em relação às juventudes, o processo de conceituação ocasiona o encerramento e castração dos indivíduos/sujeitos a que se refere e que pretende conceituar e compreender. Ainda que permeado de boas intenções, projetando práticas sociais (como políticas ou leis), é dinamizado a partir de uma lógica autoritária; no momento em que se entende como detentor do saber apto a moldar a vida, e, dar (impor) sentido a existência destes sujeitos que se propõe a compreender (domar).

Assim, Emmanuel Lévinas (1997) entende que esse processo de compreensão produzida na dinâmica moderna a partir dessa prática autoritária definitiva e classificatória é uma dinâmica de negação do indivíduo enquanto dotado de vontades, saberes identidades.

O ato de incluir na generalidade que impõe a humanidade, com o que se produz “[a] morte [do indivíduo], o ser vivente entra na totalidade, porem não pensa mais nada. Pensante, o ser que se situa na totalidade não é absorvido nela. Ele existe em relação a uma totalidade, mas permanece aqui, separado da totalidade, eu” (LÉVINAS, 1997, p. 37), não se produz a aceitação do indivíduo como ente em si mesmo, nem mesmo permite a sua emancipação, como sujeito apto a participar da modificação de outrem(s), senão apenas na posição de indivíduos que devem ser modificados, conhecidos, estudados – como objetos.

Para Lévinas, o indivíduo é um ente em si mesmo, e é incapaz de ser apreendido pelo saber de outro indivíduo em sua totalidade, multiplicidade e complexidade. Nesta linha, escreve:

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação. Negação parcial é violência. E esta parcialidade descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em seu poder. A negação depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente,

embora existindo, é parcialmente negado. Não se trata apenas do fato de o ente ser instrumento e utensílio – quer dizer meio; ele é também fim – consumível, é alimento e, no gozo, se oferece, se dá, depende de mim. (LÉVINAS, 1997, p. 31)

A partir deste processo de reconhecimento do indivíduo a partir de sua identidade, de seus saberes, experiências, como Emmanuel Lévinas (1997) propõe, em sua entidade, em sua singularidade, multiplicidade e complexidade. Assim se poderia pensar em resignificar a política como instância de diálogo, de tomada de decisões, como espaço de aceitação do outro e de todos, como iguais em suas diferenças e como indivíduos tornados sujeitos livres.

Também, o resgate legítimo da proximidade da política com a justiça, rompendo com a pseudo-neutralidade tecnicista weberiana que permeia os procedimentos judiciais na modernidade e uma justiça de pequena escala¹⁰ mas que se pretende pretensamente como universal.

Neste sentido, as juventudes como uma categoria, ainda que desorganizada, podem contribuir com as suas entidades identitárias, com seus saberes e sofrimentos historicamente silenciados, com as suas vidas de subalternidade como elemento congregador, permitindo a estes indivíduos retornarem a si e tomarem consciência de sua própria condição (de subalternidade e dominação) a irromperem no real pela rebeldia, como propunha Alain Touraine (2007), transformando-se em categoria, não meramente analítica, mas também de atuação, de contestação, projetando fazer parte ativa na modernidade como protagonista de suas próprias histórias, não apenas na condição de objeto da história e projeção das expectativas adultocêntricas. Desta forma propõe Lévinas:

O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o mantém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica. O pensamento estabelece uma relação com uma exterioridade não assumida. Como pensante, o homem é aquele para quem o

¹⁰ Em nível de detalhamento, como referido por Santos (2000) na Cartografia do Direito.

mundo exterior existe. Em consequência, sua vida dita biológica, sua vida estritamente interior, se ilumina de pensamento (LÉVINAS, 1997, p. 36)

Esta dinâmica de tomada de consciência diante da própria subalternidade, bem como a capacidade e potencialidade do conhecimento que se produz a partir desta dinâmica inter-relacional e intergeracional (tendo em vista que a grande guerra epistemológica se trava entre gerações), leva ao que Dussel (2009) chama de *potentia* existente em todo e qualquer indivíduo por si só, em sua vontade de viver (e aí se inclui a vontade/necessidade de fazer parte e ser reconhecido) transformada em *potestas* legítima, quando a categoria fragmentada e desorganizada, ganha corpo e toma forma simbólica e discursiva, transformando-se em multidimensionalidade humana, de contato, de relações, de saberes e sofrimentos compartilhados e interiorizados, tornando-se política.

Assim um novíssimo paradigma de sociabilidade passa, em grande medida, por processos complexos e abrangentes de modificação e de reafirmação cultural, de tomada de consciência, uma consciência não meramente contemplativa, mas (re)ativa, modificadora, emancipadora.

Emancipação que é tributária da criação e recriação de dinâmicas democráticas a partir de uma perspectiva da democracia construída pelos próprios envolvidos em sua trama diária, e não mais meramente como um projeto de governo, outorgando tal papel aos súditos do Estado, a partir de uma cidadania instituinte, para uma democracia instituída, como propunha Vera Regina Pereira de Andrade (2003).

E ainda, que culmina com a quebra do monopólio de dizer o direito por parte do Estado, onde se empodera as capacidades de dizer o que fazer com as relações conflituosas e as pessoas nele envolvidas, a partir dos próprios envolvidos. Rompendo-se com o binômio entre poder-saber científico e comum, como preconizado na Revolução Paradigmática por Boaventura Sousa Santos (1987; 89).

Nesse sentido, entende-se como dois elementos centrais e intimamente ligados. Primeiro, o empoderamento dos indivíduos em sua capacidade simbólica das entidades juvenis como dotados da potencialidade de produzir saber, e tal saber como legítimo, que produz os sentidos para a vida do próprio indivíduo significativo, assim como representa a quebra das estratégias dominadoras disfarçadas de educação ou reintegração social.

E em segundo, a multidimensionalidade, o inter-relacionamento, o contato permeado pelo diálogo, sendo este um dos grandes nós da problemática da democracia e do paradigma de juridicidade moderna – a incapacidade genética e epistemológica de diálogo –, pois, este impõe o reconhecimento do outro como figura dotada de poder. Assim, traz Lévinas:

Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em mim e em outrem o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de exprimir, nossa alteridade e nossa dualidade. Ela se exerce entre seres, entre substancias que não entram em seus propósitos, mas que os mantêm. Com efeito a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade. Singularidade diferente daquela dos indivíduos que se subsumem sob o conceito ou que articulam seus momentos. O eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável [...] É na palavra entre seres singulares que só vem a constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade. (LÉVINAS, 1997, p. 49-50)

Reafirmando-se a necessidade do diálogo como forma de construir um paradigma de juridicidade de grande escala (Santos, 2000), e também, a partir da coprodução de sentidos e saberes o resgate dos *topoi* comunitários, visto que uma Justiça deve ser não neutra, comprometida e contextualizada com o meio em que se insere.

Com isso, e a partir da multidimensionalidade juvenil subalterna produzir um direito de grande escala¹¹, ou uma micro-governança da justiça a partir de um processo radical de democracia e participação social, refundando a cidadania e a sua capacidade de produzir saber e legitimar conhecimentos produzir na periferia da epistemologia dominante.

Este indivíduo ou grupo de indivíduos heterogêneos, mas unidos por um vínculo de solidariedade que tem como fio condutor a comum condição de exterioridade deste paradigma de modernidade desenvolvimentista que ocupam, estando estes indivíduos fora do mapa cognitivo burguês positivista, fazendo parte da dinâmica contemporânea somente pela via da exclusão e privação.

¹¹ Direito que preconiza o elevado nível de detalhamento, aprofundamento e reflexão sobre cada caso em específico, como proposto por Santos (2000).

Assim, busca-se a maior permeabilidade e capacidade de desenvolvimento dos processos democráticos e dialogais, envolvendo a *Juventude Frankenstein* ou *outsider* nas dinâmicas político-jurídicas como elemento indispensável a um novo paradigma de sociabilidade e de produção de alteridades emancipadoras, um genuíno processo de construção da democracia forjado a partir da participação cidadã. Ou como propõem Negri e Hardt (2005), a transformação em um corpo vivo e monstruoso, heterogêneo e disforme/difuso, mas que se torna a maior aberração para o sistema a partir de suas trocas de experiências, da comunicação de sua luta e constante insurgência intersubjetiva e participação criativa.

Trabalha-se com a retomada do poder de interação, inovação e criatividade inerente ao jovem, permeado pela ludicidade que lhe contém e rico em identidades, alteridades e insurgência.

Desta forma, a juventude tem os componentes necessários para se constituir em grande fonte de poder político, pois é permeada da vontade de viver e também da vontade de constituir poder/voz/individualidade; e neste simples ato de vontade, o poder se constitui como força motriz; que neste primeiro momento é apenas rebeldia. Assim, assevera Touraine, “Só nos tornamos plenamente sujeitos quando aceitamos como nosso ideal reconhecernos – e fazer-nos reconhecer enquanto indivíduos – como seres individuados, que defendem e constroem sua singularidade, e dando, através de nossos atos de resistência, um sentido à nossa existência” (TOURAINÉ, 2007. p. 123).

Assim a juventude subverte a máquina, da qual só tem sido objeto de intervenção e dominação; e pode influir ativamente na construção destas estruturas, podendo se transformar em histórias contadas à luz dos próprios envolvidos, e não meramente analisado como tem sido na lógica positivista-burguesa da dogmática moderna e suas pseudogarantias, certezas petrificadas e suas verdades reais. Faz-se uso novamente das palavras de Fabiana Marion Spengler sobre a necessidade de diálogo com a variedade de tradições culturais, “delineia-se um espaço público de discussão em que se aceita reconstrução crítica das próprias narrativas e o reconhecimento do outro. Esse espaço de discussão revisitado poderá criar uma temporalidade despida do anseio por segurança e certeza, traduzida por um novo tempo democrático” (SPENGLER, 2010, p. 230).

Alessandro Baratta fala em refundação do Estado, da política, da cidadania, todos elementos a conformarem um novíssimo paradigma de sociabilidade, de alargamento e criação de novo espaços públicos, de constituição de cidadanias plurais, na condução do Estado pela democracia e não pela via do único do político (como carreira); nesta linha que Baratta sustenta a criação de um Estado Mestiço, com objetivos não de perpetuação e manutenção de ordem de coisas; mas a construção de alianças para além do Estado e suas lógicas tradicionais, resignificando a ideia fundante e legitimante do contrato social.

el Estado mestizo, un Estado que quiero llamar Estado de ciudadanía plural en el que no hay más extranjeros, víctimas y excluidos. Este Estado de la diversidad, este Estado mestizo también esta construido por medio de operaciones intelectuales que van más allá del horizonte de los derechos de las diversas ciudadanía y que permite valorizar las expectativas correspondientes a cada una de ellas para una nueva manera de leer o administrar los conflictos (BARATTA,2007, p. 12)

Nessa esteira, que se propugna a passagem de uma dinâmica de sociabilidade sistêmica e hegemônica – mantenedora do *status quo* de dominação –, a um paradigma de sociabilidade conformado por campos de lutas, abertas, dialogais, eminentemente políticas e legítimas, pois, subsidiadas por anseios vivos, reais, de alteridades participantes, cidadãos (querer viver – *potentia* – transformada em *potestas*). A efetiva refundação da *ágora*, a ponte entre a *óikos* e *ekléisia*, onde a vida pública e a privada são enriquecidas pelo permanente intercâmbio dialogal e democrático do reconhecimento do outro – capacidade de ouvir e compartilhar espaços. A passagem de um sistema de cima abaixo, para um campo de baixo acima.

4) Considerações finais

À guisa de considerações finais se salienta que este estudo intenta ser como uma microparticipação para abrir brechas no sistema simbólico e material do (anti)Direito e do antidemocrático esvaziamento da política para a

construção em horizonte de reconhecimento das diferenças identitárias e participação política da juventude nas instancias decisórias.

Assim é que se propõe trazer a juventude e sua identidade, grupo e categoria forjadas na modernidade, mas que diante da sua manifesta incapacidade (ou falta de intenção) de dar vazão aos anseios deste contingente heterogêneo e complexo, se torna em um componente que pode ser um dos principais elementos para a irrupção deste paradigma de (indis)sociabilidade através da rebeldia, tornada poder político pelo fundamento maior do querer viver. Assim, fazem-se indispensáveis as palavras de Michel Foucault:

Se as crianças conseguissem que seus protestos, ou simplesmente suas questões, fossem ouvidos em uma escola maternal, isso seria o bastante para explodir o conjunto do sistema de ensino. Na verdade, esse sistema em que vivemos nada pode suportar: daí a fragilidade radical em cada ponto, ao mesmo tempo que sua força global de repressão. A meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar algo fundamental: a indignidade de falar pelos outros. [...] isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas próprias (FOUCAULT, 1979, p. 72)

Este trabalho e esforço, que não é meramente teórico, e sim em um sentido de refundação (através da produção de conhecimento) de um paradigma de sociabilidade através do diálogo, do intercâmbio e do reconhecimento do outro. Troca esta que deve se dar, sobretudo, com os indivíduos que histórica e contemporaneamente apenas têm sido objeto de segregação e sofrimento pela vontade pública bondosamente totalitária.

Por isso, entende-se, como condição de factibilidade e legitimidade de uma pós-modernidade¹² (SANTOS, 1987; 1989) a participação desses indivíduos, forjando no ceio do próprio sistema o móvel para a sua resignificação a partir da sua exterioridade; ou, como se apresentou neste trabalho, a formação de um exército insurgente conformado pelos indivíduos heterogêneos e multifacetados representados na Juventude Frankenstein a irromper pela rebeldia e incapacidade de adequação ao paradigma de mercado do Direito. Nesse sentido, a irrupção parte de dentro do próprio paradigma, mas

¹² No sentido de ultrapassar a modernidade e seu paradigma de sociabilidade.

também da exterioridade de seus seres como entidades significantes, tornados ausentes e subalternos na modernidade ocidental.

Assim, propugna-se pelo processo de tomada de consciência, por parte dos próprios indivíduos, de um retorno a si mesmo, como propunha Alain Touraine (2007), viabilizando a organicidade da *potentia* juvenil que se faz *potestas*, ou seja, em poder político e jurídico que irrompe para a participação e construção social da cidadania vivida em seu percurso, e, assim, refundando a democracia sem fim e a construção de realidades compartilhadas.

Uma dinâmica de participação assim estende seus efeitos de forma profunda e irreversível sobre o paradigma de juridicidade monista e autoritária, se fazendo imperiosa a participação dos indivíduos afetados e interessados na dinâmica decisória, que deve se fazer dialógica, horizontalizada e comprometida, subvertendo-se a pseudoneutralidade científica que legitima a atroz prática penalizante e desumanizante do sistema penal moderno que se traveste de socioeducação.

Referências Bibliográficas

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia. **Jovens em situação de pobreza, vulnerabilidades sociais e violências.** Cadernos de Pesquisa. n.116, 2002. pp. 143-176.

_____. **Por um novo paradigma do fazer políticas: políticas de/para/com juventudes.** Brasília: UNESCO, 2003.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **A Ilusão da Segurança Jurídica.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família.** Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos/ Instituto Carioca de Criminologia, 1999.

_____. **La Niñez Como Arqueología del Futuro.** In: UNICEF. Justicia y Derechos del Niño n. 9. Santiago/Chile, 2007a. pp. 7-15.

_____. **Democracia y Derechos del Niño** In: UNICEF. Justicia y Derechos del Niño n. 9. Santiago/Chile, 2007b. pp.17-25.

BATISTA, Vera Malaguti. **Difíceis Ganhos Fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Revan, 2003.

BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio/ trad.** Maria Luiza X. de Barros. Rio de Janeiro: Zahar editor, 2008.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade/ trad.** Kauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación vol. II: arquitectónica.** Madrid/España: Editorial Trotta, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder / trad.** Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **MULTIDÃO: guerra e democracia na Era do Império./ trad.** Clovis Marques. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2005.

HEYWOOD, Colin. **Uma História da Infância**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

KARAM, Maria Lúcia. **Sistema Penal e publicidade enganosa**. In Revista Brasileira de Ciências Criminais n.52. São Paulo: RT; IBCCRIM, 2005. pp. 158-176.

_____. **Pelo rompimento com as fantasias em torno de delitos e de penas**. In: Revista Brasileira de Ciências Criminais n.29. São Paulo: RT; IBCCRIM, 2000. pp. 331-350.

LEMGRUBER, Julita; RAMOS Sílvia. **Criminalidade e respostas brasileiras à violência**. In: <http://xoomer.virgilio.it/leonildoc/pdf/criminalidade-cor.pdf>. (2004). Acessado em: 09 jan. 2009.

MATOS, Mayalu; TORRALBA, Ruth. **Intervindo nas práticas de alguns personagens que atuam na área da infância e juventude**. In: PIVETES: a produção de infâncias desiguais. Rio de Janeiro: Oficina do Autor; Niterói: Intertexto, 2002. pp.74-82.

MORIN, Edgar. **Rumo ao Abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade**. Tradução de Edgar de Assis Coelho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

OLIVEIRA, Salete Magda de. **Anarquia e dissonâncias abolicionistas**. In: Revista Ponto e Vírgula. n.1, São Paulo: PUC/SP, 2007. pp. 154-160.

_____. **A moral Reformadora e a Prisão de Mentalidades: Adolescentes sob o discurso penalizador**. São Paulo em Perspectiva. vol. 13, n.4, 1999. pp. 75-81.

PASSETTI, Edson. **O que é menor**. São Paulo: editora brasiliense, 1985.

ROSA, Alexandre Morais da. **Introdução Crítica ao Ato Infracional: princípios e garantias constitucionais**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Sociología Jurídica Crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho**. Madrid/España - Bogotá/Colombia: Editorial Trotta / ILSA, 2009.

_____. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **Um discurso sobre as ciências.** Porto: edições Afrontamento, 1987.

SAVAGE, Jon. **A criação da juventude: como o conceito de *teenage* revolucionou o século XX.** / trad. Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

SOUZA, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica.** Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2003.

SOUZA, Tatiana Yokoy de. **Um estudo dialógico sobre institucionalização e subjetivação de adolescentes em uma casa de semiliberdade.** São Paulo: IBCRIM, 2008.

SPENGLER, Fabiana Marion. **Da Jurisdição à Mediação: por uma outra cultura do Tratamento de Conflitos.** Ijuí/RS: Ed. UNIJUI, 2010.

VIOLANTE, Vera Lucia V. **O Dilema do Decente Malandro: a questão da identidade do menor.** São Paulo: Cortez, 1989.

WACQUANT, Loïc. **Os condenados da cidade.** Tradução de Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

_____. **As duas faces do gueto.** Tradução de Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2008.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada** / trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Justicia comunitaria en la Sierra Tarahumara: construcción axiológica y epistemológica

*Amanda Villavicencio Peña**

Resúmen: El pueblo indígena *raramuri* de México, tienen formas propias de resolución de conflictos. Estas formas constituyen parte de su sistema normativo y por tanto, de la multiplicidad normativa en un mismo espacio sociopolítico. En estas formas alternativas de resolver conflictos, se manifiestan principios jurídicos distintos, como el principio de reciprocidad y de comunalidad, que tienen como fuente la cosmovisión indígena *raramuri* en sus relaciones intersubjetivas con la naturaleza, en la que el equilibrio con la macrocomunidad y la estabilidad de la comunidad, se vuelven una misión, sin necesidad de vigilar y castigar como lo hace el derecho oficial.

Palabras clave: Mundo indígena *raramuri*; Resolución de conflictos; Multiplicidad normativa; Comunalidad; Reciprocidad; Sistemas normativos.

Resumo: O povo indígena *raramuri* do México tem formas próprias de resolução dos conflitos. Estas formas constituem parte do seu sistema normativo, ao mesmo tempo em que constituem a multiplicidade normativa num mesmo espaço sociopolítico. Nestas formas alternativas de resolver conflitos, manifestam-se princípios jurídicos diferentes, como o princípio de reciprocidade e de comunalidade, que têm como fonte a concepção indígena *raramuri* nas suas relações intersubjetivas com a natureza, por esta razão o equilíbrio com a macrocomunidade e a estabilidade da comunidade é uma missão, sem precisar vigiar e castigar, como faz o direito oficial.

Palavras-chave: Mundo indígena *raramuri*; Resolução dos conflitos; Multiplicidade normativa; Reciprocidade; Comunalidade; Sistemas normativos.

* Maestría en Derecho con orientación en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho Indígena, Posgrado de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México.

1) Introdução

Este ensayo se desarrolla a partir de los datos documentados, acerca de las formas de resolución de conflictos del Pueblo indígena *rarámuri*, que habitan en la Sierra Madre Occidental en la entidad federativa de Chihuahua en México.

Se aborda el análisis de las construcciones jurídicas de los *rarámuris* basadas en un conocimiento específico y en un contenido axiológico que se concreta con la aplicación en la resolución conflictos que se presentan en la vida cotidiana.

En este sentido, se alude a su cosmovisión *rarámuri*, por tener un papel importante, como fuente de conocimiento que les permite concebir sus valores éticos y elaborar sus procedimientos para entablar juicio cuando es necesario, permitiendo otras construcciones epistemológicas que generan sus propios principios jurídicos.

Así, al conocer parte de su concepción o cosmovisión *rarámuri*, se emplea un enfoque diatópico¹ que permite comprender las peculiaridades de su praxis para resolver conflictos y mantener la estabilidad en la comunidad. Es insoslayable entonces, analizar su conjunto de objetos y relaciones intersubjetivas, tal como son constituidas a partir de sus esquemas conceptuales, prácticas e interacciones con la realidad cotidiana.

Este ejercicio permite conocer lo que León Olive llama mundo², para llegar al mundo jurídico *rarámuri*, en el que se ve reflejadas sus aspiraciones de equilibrio que reproducen su ser a través de sus sistemas normativos propios. Este acercamiento significa una posibilidad de fundamentar y caracterizar interdisciplinariamente el sistema jurídico *rarámuri* como autónomo, entre la

¹ Nicolau Coll, A y Vachon, R. "Etnicidad y derecho: un enfoque diatópico y dialogal del estudio y enseñanza del pluralismo jurídico", *Etnicidad y derecho. Un dialogo postergado entre los científicos sociale*, Serie Cuadernos del instituto, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1996, pp. 274 y 275.

² Olivé, León, *multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 2007, p. 125.

multiplicidad de manifestaciones o practicas normativas en un mismo espacio sociopolítico³, como es el caso de México.

2) La forma de resolución de conflictos entre los rarámuris

Los *rarámuris* son un Pueblo indígena que engloba una vaga región, ubicado en la Sierra Tarahumara, de donde se toma el nombre con el que comúnmente se les conoce. En esta Sierra Madre Occidental se localiza la entidad federativa de Chihuahua, donde se encuentran entre otros, el municipio de Guachochi, lugar poblado por los *rarámuris*.

Las formas de resolución de conflictos entre los *raramuris*, fueron conocidas con mayor detalle, a finales del siglo pasado, por la Sección jurídica del Centro Coordinador Indigenista (CCI) de la sierra Tarahumara, específicamente por abogados como Horacio Laguna Cerda⁴.

Actualmente y a partir del 2001, el artículo 2º Constitucional reconoce la autonomía de los pueblos indígenas para resolver sus conflictos de acuerdo a lo que denomina erróneamente usos y costumbres, pero que no por ello dejan de ser, formas alternativas de resolución de conflictos, que forman parte de sistemas jurídicos alternativos indígenas⁵.

Así, los *rarámuris* al resolver sus conflictos, cuentan con una estructura organizada y vigente⁶, aunque esta se ha vuelto frágil debido a los diversos problemas históricos de desplazamiento y colonización, que los han dejado en condiciones de pobreza incluso de hambruna⁷. Sin embargo, este asunto de la

³ Wolkmer, Carlos Antonio, *Pluralismo Jurídico, fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Sevilla, MAD S. L. 2006, p. 14.

⁴ El Centro Coordinador Indigenista, es una Cede alterna de lo que fue el Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión de Desarrollo Indígena a partir de agosto del 2001. Ver, Laguna Cerda, Horacio "Costumbre Jurídica", *México Indígena*, México, año IV, 2ª época, núm.25, Nov.-Dic. 1998.

⁵ Correas Oscar, Correas, *Derecho Indígena Mexicano I*, México, Coyoacán, 2007, pp 124-126.

⁶ Ver datos generales sobre el pueblo *raramuri* en la siguiente pagina consultada el día 12 de octubre de 2011 en : <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/tarahumaras.pdf>

⁷ Fierro, Luis Alfonso, "Tarahumaras solo comen pinole", *El Universal*, Diario, 28 de noviembre de 2011. Ver en: <http://www.eluniversal.com.mx/estados/83243.html>

pobreza no ha logrado eliminar su propia lógica, empezando por su forma de gobierno, organizada y precedida por el *Siriame*.

El principal deber del *Siriame*, es mantener la justicia, el orden público y la costumbre asegurando así la reproducción de valores. El símbolo de mando del *Siriame* es el bastón de mando (hecho del llamado palo de brasil), con este bastón asiste a los juicios y ceremonias de gobierno.

El *Siriame* siempre es auxiliado por un grupo de funcionarios elegidos por él, mismos que pueden variar según la comunidad *rarámuri*. En el caso de Guachochi existe el segundo gobernador o segundo *Siriame*, y el Mayora.

Otras autoridades con las que cuenta el *Siriame* para el ejercicio de la justicia, son; el general, capitán, jueces y una especie de cuerpo militar formado por el *igapitani* o capitán y los *sineraris*.

El capitán conserva el orden el las *tesgüinadas*⁸, reuniones, asambleas y fiestas, auxiliado por el cuerpo militar o soldados.

También hay una especie de cuerpo de policías que esta formado por los alguaciles llamados *arowashi* o *alawashi* quienes guardan los bastones de mando de los gobernadores y vigilan el orden.

Los juicios se llevan a cabo en presencia del *Siriame*, el alguacil y una especie de consejo de ancianos (jueces) que se sientan en línea frente a ellos, en otra línea se sientan, el acusado y el acusador, alrededor de ellos la comunidad.

Durante todo el juicio el *Siriame* debe de tener su bastón de mando en la mano, invita a todos a que asistan incluyendo a los niños para que vayan aprendiendo.

El *Siriame* interroga al acusado y al acusador, si se trata de mujeres o niños lo hace el Mayora (especialistas en asuntos familiares), pero ante la presencia del gobernador y el público.

Cuando el delito es evidente (flagrante) el acusado debe aceptarlo para llegar a un acuerdo final.

La gente que asiste al juicio puede opinar públicamente y también sugerir que se puede hacer con el acusado. Cuando el acusado acepta su

⁸ Ver glosario.

responsabilidad el gobernador le hace ver las consecuencias de su conducta frente a la comunidad y también pronuncia algún sermón o *Nawesari*⁹ con el fin de recordarle al acusado que se debe de conducir con respeto hacia la comunidad.

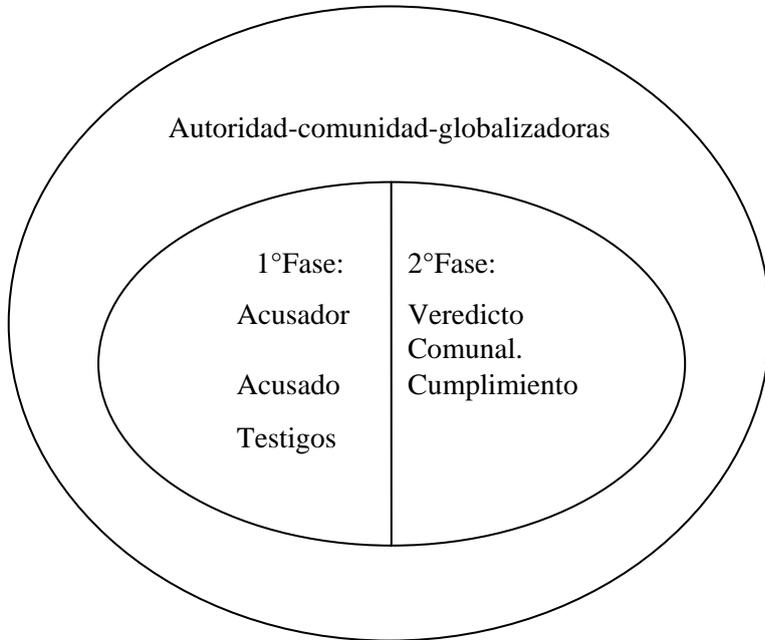
El gobernador pregunta al acusador que pide en retribución al delito. Dicha retribución puede ser en dinero o especie, y una vez que se negocia se llega a un acuerdo final.

La retribución se puede dar de inmediato o en plazos, o bien se puede exhortar a que se devuelva el bien cuando se trata de un robo. Así al final del juicio, todos los presentes manifiestan su acuerdo en el veredicto y el acusador acepta el pago. El acusado y el acusador se saludan públicamente y a también saludan a las autoridades y a la comunidad.

El juicio termina con un sermón del *Siriame* en el que pide a la comunidad que en adelante no se hablara mal de acusado.

De lo anterior se observa; la composición del cuerpo de autoridades y comunidad que intervienen en el juicio actuando como globalizadoras, el desarrollo del mismo, y el veredicto que concluye el proceso, lo cual se puede sintetizar en el siguiente esquema.

⁹ Ver glosario.



En juicio, como se muestra en el cuadro, se da en un solo momento, lo que implica un grado de eficacia que permite la justicia mas o menos pronta.

Pero ¿Qué es lo que hace que este juicio se realice de la forma descrita?. Para responder a esta interrogante, es necesario conocer diversos elementos que se relacionan con el sentido y criterios que aplican los *rarámuris*. De estos elementos debemos partir para comprender el sentido *rarámuri* de los actos que se asimilan a la impartición de justicia. Situarnos en su mundo, es desde donde podemos comprender, solo una parte de su sistema jurídico que se manifiesta en la forma de resolución de conflictos.

3) La conciencia y saber rarámuri, autoridades, comunidad y sanción como elementos que determinan la naturaleza del juicio

En relación al apartado anterior, se puede observar el procedimiento que llevan a cabo los *rarámuris* para impartir justicia y resolver conflictos. Este juicio tiene características peculiares, diferenciadas de las fases de un juicio como lo conocemos en el mundo occidental, a excepción de los procedimientos como el laboral cuyo procedimiento se puede llevar en una sola audiencia y que se regirse por principio de derecho social, pero que aun así, obedece a algunas lógicas occidentales que se enseñan en la mayoría de las facultades de Derecho y que se identifica como el derecho oficial o dominante.

Las particularidades del juicio raramuri, empiezan con la forma en que se organizan y constituyen las autoridades que participan en él y que también tienen otras funciones, a saber son¹⁰: a) *Siriame*, gobernador en cada ranchería *rarámuri*; b) Segundo *Siriame*, auxilia al gobernador cuando este no se encuentra presente; c) Grupo de ancianos, son una especie de jueces; d) *Mayora*, consejero sobre temas familiares; e) General, es parte del cuerpo de vigilancia; f) Capitán, parte del cuerpo de vigilancia; g) *Sinareris*, es una especie de cuerpo militar; h) *Arowashis* o *alawashis*, son una especie de cuerpos policíacos. Ellos forman parte de lo que se podría considerar el gobierno y sus auxiliares, en las rancherías en que se encuentran agrupadas las comunidades indígenas *rarámuri*.

La relación entre las autoridades y la comunidad, es de común unidad, que se fortalece en la convivencia diaria. En el caso del *Siriame* (gobernador), quien además se está encargado de convocar a juicio con la colaboración de sus auxiliares, es quien a su vez preside las ceremonias religiosas y conversas con la comunidad dándoles consejos para una buena interacción entre los miembros de la familia y en las actividades de trabajo o *tesgüinadas* o reuniones de trabajo.

El *Siriame* es merecedor de respeto ya que tiene una función específica al desarrollar: administrar y procurar la justicia, así como preservar la cultura para que la comunidad se mantenga estable, lo cual desempeña junto con sus colaboradores que tienen funciones determinadas.

¹⁰ Sariegos Rodríguez, Juana Luis, *El indigenismo en la Tarahumara*, México, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 pp. 105-107.

El *Siriame* es elegido por consenso en las reuniones realizadas dominicalmente, considerando sus cualidades y principalmente por la conciencia que tenga de pertenecer y ser *rarámuri*, así como la buena reputación de que goza en la comunidad. A estas cualidades, se agrega el poseer la virtud de la palabra ya que en el caso específico del *Siriame*, pronunciará los *Nawesari* o sermones en las ceremonias religiosas, reuniones y en los juicios que se llevan de forma oral. Estos requisitos que se acaban de mencionar, son esenciales para desempeñar los cargos, especialmente de la conciencia de ser *rarámuri*.

Dicha conciencia se adquiere en la praxis cotidiana, implica un conocimiento que constituye su saber, el cual se explica por su cosmogonía que se encuentra estrechamente ligada a la naturaleza como más alto grado de respeto por su grandeza.

Por ende, este criterio no solo se considera para la elección del *Siriame* sino también para que éste elija a sus colaboradores. El mismo criterio se emplea por ejemplo, para la elección del consejo de ancianos que tienen una función similar a la de jueces pero que actúan como un grupo colegiado. En el caso del consejo de ancianos, se consideran también porque a través de los años conocen los principios éticos que rigen a la comunidad así como su capacidad adquirida por la experiencia en resolver los conflictos, guardando un conocimiento que es respetado y apreciado en la comunidad¹¹.

Ahora bien, profundizando en el origen de la conciencia *rarámuri*, se entiende que esta surge de la convivencia íntima que mantienen con la naturaleza como principal fuente de sabiduría en su vida diaria, pues se reconocen como parte de ella, junto con los animales, plantas y minerales que les enseñan mucho con su existencia compartida sobre el mismo espacio.

Así, el dominio del conocimiento que se tenga sobre el funcionamiento entre naturaleza y *rarámuri*, forma la conciencia como parte de la misma en un macrocosmos. La naturaleza genera saber y conciencia, genera aquello que

¹¹ Es importante mencionar que entre otros pueblos indígenas de México como el Tzotzil, se considera a las personas mayores o ancianas, como sujetos con poderes mágicos, pues sus años de vida son una señal de sabiduría que los hace mágicos y crea un poder que produce calor, teniendo mayor aptitud para tomar decisiones, su larga vida es una de las formas de adquirir la poderes mágicos cuando no les son donados desde su nacimiento. Ver Guiteras, Calixta, *Los peligros del alma*, México, Fondo de cultura Económica, 1965.

constituye criterio para considerar a un *rarámuri*, como conveniente para tomar la responsabilidad y dirección en una comunidad.

Conocer la naturaleza y ser su aprendiz, implica transmitir el saber mediante el ejercicio y ejemplo como hombre que gobierna y procura justicia, como *Siriame* o auxiliar que traerá la estabilidad para seguir funcionando en comunidad y trascender como lo han hecho el pueblo raramuri hasta ahora, a pesar de las restricciones que impone el actual artículo 2° de la Constitución Federal de México, a los sistemas normativos indígenas, que en el caso específico de la resolución de conflicto, las resoluciones de los pueblos indígenas serán validadas por jueces federales según indique la ley ¹².

Por otra parte, se puede observar que en la resolución de conflictos, el *Siriame* como parte que preside el juicio junto con los auxiliares, actúa a la vez ejemplifica ante la comunidad, pues así es el sistema de enseñanza como aprendiz de la naturaleza según se verá en el siguiente apartado.

Lo mismo hace el consejo de ancianos y por ende, la comunidad esta aprendiendo y al mismo tiempo ejemplificando, en especial a los de menos experiencia que son los niños que presencian el juicio, reproduciendo esta practica y haciendo efectivos los valores éticos para perpetuarlos como principios de justicia.

Uno de estos principios tiene que ver, con que el juicio que entablan, no pretende vigilar permanentemente y castigar¹³, sino promover el ejemplo de lo que el *Siriame* habla en los *Nawesari* o sermones, con el fin de mantener la estabilidad en la comunidad y no causar problemas. En este ejercicio del *Siriame* como orador ante la comunidad promueve el respeto, por ello es importante que en el juicio *rarámuri* se den dos características principales como parte del procedimiento: el carácter público y la circularidad comunitaria.

1) El carácter público. Existe una participación de la comunidad no solo como simple espectador o grupo selecto de unos pocos, sino como factor de decisión y acuerdo al tener voz y voto que permite generar experiencia y conocimiento de la actividad de juzgar, para que pueda ejemplificarlo incluso al

¹² Carbonell, Miguel, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Porrúa, 2010, p. 4.

¹³ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, 35° edición, México, Siglo Veintiuno, 2008, pp. 116-117.

interior de su familia, también las autoridades ponen un ejemplo, lo mismo el acusado por estar en público, todos los presentes interactúan públicamente.

2) La circularidad comunitaria. Esta característica, radica en una igualdad democrática¹⁴ de la palabra e influencia de decisión al momento del juicio, ya que si bien es cierto que el *Siriame* tiene una categoría reconocida por su función de guía gobernador, además de presidir las ceremonias religiosas, y procurar justicia, también lo es, que en el momento del juicio, su jerarquía es simbólica y de respeto, más que de poder de dominación o imposición.

La presencia simbólica y de respeto, se denota en que la comunidad es participe en el juicio, al aportar la diversidad de opiniones que pueden influir en lo que pueda decidir el acusador para pedir la retribución, fungiendo a su vez como una especie de defensor colectivo, al verter opiniones sin que asista a nadie de forma personal la decisión, pues la comunidad es la que respalda el veredicto.

Así, por virtud de estas dos características, se da la participación de la comunidad, en un nivel de nivel de igualdad entre el *Siriame*, consejo de ancianos y la comunidad diferenciándose cada uno por sus propias opiniones que son consensadas.

Por lo tanto, en el momento del juicio tanto en la primera como en segunda fase, se da un nivel que podría considerarse de igualdad, sin que se diluyan las categorías de las autoridades, no así cuando se trata de ceremonias de tipo religioso en donde el *Siriame* muestra un poder distinto, al ser el único portador de la palabra y control del *Nawesari* como se verá mas adelante.

Posteriormente en la segunda fase el carácter público está influyendo en los fines del juicio, pues como se mostro en el esquema del apartado anterior, es la fase de la resolución o pronunciamiento comunitario que consiste en una especie de sanción, acordada entre el responsable, la autoridad y la comunidad. El juicio poniendo el ejemplo de responder por sus actos ante el juicio de la comunidad.

Así, la sanción puede consistir en diferentes formas de pagar o compensar, desde una cantidad de dinero o en especie, aunque también

¹⁴ Entendida la democracia en su sentido etimológico como poder del pueblo, la cual se podría traducir también como democracia comunitaria.

devolviendo lo robado si es el caso. Esto reitera que la finalidad no es el castigo sino la retribución recíproca que incluso compensa en bien dañado y la ofensa a la comunidad¹⁵, por ello responde públicamente reintegrándose nuevamente a su vida familiar y actividades diarias una vez que cumple con la sanción, sin la necesidad de ser privado de su libertad.

Se percibe así, como fin último, el hecho de lograr nuevamente la estabilidad existente hasta antes de la comisión de la falta juzgada como inconveniente, incorrecta o inadecuada a la forma de vida de la comunidad.

Así pues, su forma de resolución de conflictos tiene como misión, mantener una estabilidad en la comunidad, que permita seguir viviendo en la tranquilidad de poder desarrollar sus actividades tanto de trabajo como religiosas, y para ello se constituye el juicio que se denomina en esta investigación como : juicio público comunitario¹⁶.

Por último y no menos importante es, que durante todo el desarrollo del juicio público comunitario hay una solemnidad para llevarlos a cabo, misma que se genera también por el respeto que existe hacia el *Siriame*, los ancianos y demás auxiliares. No hay necesidad de que la comunidad sea constreñida a mantener este respeto por alguna norma que este forzosamente escrita.

Dicha solemnidad, se comprende en el mundo *rarámuri* como respeto. Esta conducta de respeto en el juicio, sorprendió incluso a Carl Lumholtz, quien al ver por primera vez este acto, manifestó: “Ningún tribunal de los lugares Civilizados impone tanto respeto y obediencia como el constituido por aquellos hombres que con sencilla gravedad se sentaban al pie de la pared en ruinas, provistos de sus varas y con una solemnidad...”¹⁷

¹⁵ Otro ejemplo de sanción se puede referir a la comentada por el Álvaro Salgado ponente en las XVIII Jornadas Lascacianas Internacionales celebradas del 12 al 15 de noviembre de 2008, destacando que, que en una comunidad *rarámuri* presencié un juicio de un caso por robo de dos mazorcas de maíz, en el que la sanción al autor, fue sembrar dos costales de maíz.

¹⁶ Cabe mencionar que los juicios oficiales regulados por el sistema dominante, proveniente del Estado Federal Mexicano o entidades federativas, tienen en algunos caso el carácter de público, pero se trata solo de el acto de presencia como observados en juicios considerados de interés público en determinadas materias del Derecho como la rama familiar. Por el contrario, el carácter público del juicio comunitario *rarámuri* implica una participación e interacción entre quienes presencian el juicio y la autoridad.

¹⁷ Lumholtz, Carl, *México Desconocido* traducido por Balbino Dávalos, Nueva York, Editorial Nueva York Charles Scribner's Sons, 1904 Tomo I, p. 139.

En este sentido el juicio está provisto de solemnidad o respeto, de la que poco sabemos, pero a la que se hace alusión, tomando como referente a los actos jurídicos oficiales, aun considerando que existen fuentes documentadas sobre los juicios entre raramuris, desde la época colonial¹⁸, por lo que continúa siendo imprescindible, introducimos en su mundo.

Como sea que fuere, hay ahora un contenido de conocimiento indígena que va más allá de la formas oficiales que guarda la resolución de conflictos y que implica un fondo de carácter epistemológico, construido a partir de la percepción de su entorno que constituye su realidad, misma que ha tenido consecuencias efectivas en la comunidad¹⁹.

Los juicios públicos comunitarios, les han permitido a los *rarámuris* mantener una estabilidad interna al seguir empleando su forma propia (entendida como un derecho propio)²⁰ de resolver conflictos, contribuyendo a la vez a mantener una autonomía que fortalece la cohesión de su centro de vida social que es la comunidad, mediante la eficacia de su juicio que se construye bajo sus conceptos, practicas y conocimiento.

4) La cosmogonía constructora de los valores éticos reflejados en la forma y fines de resolver los conflictos

En el capítulo anterior se hizo mención de uno de los principales aspectos de la cosmovisión *rarámuri* que influye en su conciencia de ser y por tanto en las dinámicas jurídicas del juicio, es decir, la relación con la naturaleza.

Esta relación implica su conocimiento y conciencia esencial para ser hombre guía que procure la estabilidad y equilibrio en la comunidad, perpetuando los valores y conocimiento a través del ejemplo de respeto a la comunidad en el juicio público comunitario.

¹⁸ Ver, Velasco Rivero, Pedro J. *Danzar o morir*, México, ITESO, 2006.

¹⁹ Oleive, León, *Op. Cit.*, nota 2, p. 143.

²⁰ Cruz Rueda, Elisa “Principios generales del Derecho Indígena” *Hacia sistemas jurídicas plurales*, Colombia, Konrad Adenauer Stiftung, 2008, p. 29.

La cosmovisión o concepción raramuri, se vuelve la fuente de sus principios, que difícilmente se separan de su estilo de vida y que permea su visión del derecho que aplican en su forma de resolución de conflictos, considerando que este derecho es un conjunto de normas no escritas que difícilmente podemos identificar sino hasta el momento en que se observan sus conductas²¹, ya sea en los juicios, pero también en otras manifestaciones que identificamos como manifestaciones culturales.

Estas manifestaciones culturales, son también el ejercicio y reproducción de su poder para mantener el equilibrio en la comunidad, y seguir cumpliendo con sus funciones, por ello el equilibrio es considerado una misión.²²

Este equilibrio tiene que ver con sus relaciones intersubjetivas que entablan con el reino de la naturaleza. María Elena Orozco Hidalgo, considera que “El tarahumara [raramuri] se ubica y se integra en un contexto de animación universal al cual no trata de modificar sino de entender”²³

Dicho en otras palabras, poseen un sentido de animismo que se encuentra en la concepción que tienen acerca sobre la naturaleza, de la cual se consideran parte. Para comprender el animismo de la concepción rarámuri, las expediciones de Carl Lumholtz proporcionan descripciones muy específicas, cuando narra que para ellos, los animales no son en modo alguno seres inferiores sino que creen que entienden la magia, que son poseedores de amplio saber, por ello los rarámuris aseguran que los animales los enseñaron a bailar²⁴, tal como lo hacen en la actualidad.

En tal virtud, la danza es algo serio y de gran importancia ceremonial, la palabra con que expresan bailar, es *nolavoa*, que significa literalmente trabajar. Si los rarámuris no cumplieran con esta misión del trabajo mediante la danza, el Padre Sol podría bajar para quemar al mundo, por ello su danza es la columna que sostiene el cielo²⁵.

²¹ Correias, Oscar, *Introducción a la sociología jurídica*, México, Fontamara, 2007, p. 92.

²² Montemayor, Carlos, *Los tarahumaras, pueblos de estrellas y barrancas*, México, Aldus 1999, p. 49.

²³ Orozco Hidalgo, María Elena, *Los tarahumara una sociedad futura*, México, Secretaria de Desarrollo Comercial y Turístico y Instituto Chihuahuense de Cultura, 2002 p. 57.

²⁴ Lumholtz Carl, *Op. Cit.*, nota 17, pp. 324, 325.

²⁵ Montemayor, Carlos, *Op. Cit.*, p. 49.

Nunca piden a su Dios que les perdone los pecados que hayan cometido; lo que le piden es lluvia, pues con ella están seguros de comer y librarse de todo mal. Así danzando y bebiendo *tesgüino* expresan todos sus deseos a los dioses, según dijo un *rarámuri* a Lumholtz “pedimos con la danza y con la jícara”²⁶.

En otro aspecto, la relación del *rarámuri* con la naturaleza es de respeto al reino vegetal. Esto se entiende cuando se observa que han compartido ancestralmente el espacio de la diversidad botánica en la sierra, han mantenido un respeto también ancestral, a las plantas porque dicen los *rarámuris* que si insultarán a una planta, esta podría vengarse²⁷. Por ello, una de las plantas con especial importancia es el *Jículi* (Peyote), el hermano gemelo de *Tata Dios*, por ello lo llaman tío.

Consideran al *Jiculi*, tan virtuoso como protector del pueblo, que se le guarda en un *chiquihute* especial para que no vea cosas indebidas, y si lo descuidan o alguien lo robara, creen que puede estar seguro de perder la razón si no lo restituye a quien lo hurtó. También deben cuidar y alimentar al peyote poniéndole una ofrenda de comida que incluye al *tesgüino* porque si lo descuidan podría devorar las almas de los *rarámuris*²⁸.

Por otra parte, también explica el *rarámuri* que el Sol es la fuente que ánima, dando vida a todo lo que existe, afirman que el Sol es el padre que otorga el alma y la Luna, la madre que da un cuerpo, por ello todo cuerpo tiene un alma²⁹ aun los minerales.

Hasta aquí podemos identificar varios aspectos cosmogónicos, que caracterizan valores que se vuelven principio interiorizados como principios éticos, a los que dan categorías diversas; en primer término dan una vital importancia al Sol considerándolo un Dios creador de vida y una madre Luna que reviste de cuerpo al *anima*, por otro lado, los animales también son importantes porque les enseñan a danzar entre otras cosas, por estar dotados de saber, y finalmente las plantas los protegen; por todo ello los *rarámuris* son recíprocos, con lo que la naturaleza les da, todos son interdependientes.

²⁶ Lumholtz, *Op. Cit.*, nota 17, p. 327.

²⁷ *Ibidem*, p. 15.

²⁸ *Ibidem*, p. 354.

²⁹ Orozco Hidalgo, María Elena, *Op. Cit.*, nota 23, p. 58.

Así a partir de estas nociones raramuris, la lógica parece ser la siguiente; el alma y cuerpo se alimentan gracias a que la danza aprendida de los animales, danza que hace llover y los mantienen con vida, evadiendo el peligro gracias a la protección que le brinda el *Jículi* y otras plantas. En consecuencia los *rarámuris* se organizan para mantener el equilibrio, dándoles danza para que el sol no baje y los queme, aprendiendo de los animales y alimentando con *tesgüino* al *Jículi* para que los proteja.

Por ende, la comunidad tiene que estar organizada para cumplir con estas tareas de suma importancia, y con ello mantener su vida que no sería posible sin la ayuda de los demás habitantes de su pueblo, danzan juntos, hacen las ceremonias juntos y trabajan juntos, así, cuando surge un problema, también lo resuelven juntos acudiendo al juicio público comunitario reproduciendo la relación en la que todos son parte y todos tienen una tarea a desempeñar con la finalidad de mantener estabilidad en el seno de la comunidad.

El principio del macrocosmos que forman con la naturaleza es la reciprocidad con ella, y por lo tanto también la reciprocidad entre los *rarámuris* a nivel de un microcosmos. Se da cuando se recibe y se recibe cuando se da, tal como lo hacen con el reino natural y este con ellos. Esta reciprocidad se observa en conductas tan simples como las cotidianas, mediante la práctica de la *Korima*, observada por Antonio Artaud³⁰, en la que pedir es solo una conducta para dar en otro momento de forma recíproca.

Así, los *rarámuri* en base a su conocimiento cosmogónico tienen muy claras sus funciones que consideran misiones, y por ello se reúnen cuando las circunstancias lo ameritan es decir para los actos ceremoniales que como ya mencione tienen funciones para ellos vitales como el seguir reproduciendo su comunidad, por el contrario, evitan los conflictos al guardar cierta distancia, manteniendo su casa alejada una de otra.³¹

El trabajo de cultivo y cosechas realizado en las llamas *tesgüinadas*, es una función determinada y en ella se deben conducir con responsabilidad, si no, para ello están los auxiliares del *Siriame* en caso de sucesos indeseables.

³⁰ Artaud, Antoine, *México y viaje al país de los tarahumaras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 302-303.

³¹ *Idem.*

Debe existir un respeto tanto a la persona como a lo que le pertenece como fruto de trabajo, por eso en la ceremonia del *Tutuburi*³² cuando presentan a un recién nacido, se le pide al Sol con un *Nawesari* que otorgue de su luz, para que camine bien en su paso por esta vida, conozca la naturaleza y lleve a la práctica sus principios morales, cumpliendo con sus ritos ceremoniales.

Así la comunidad fomenta su estabilidad, respetando al otro y aprendiendo de los otros. El ejemplo y aprendizaje recíprocos, es entonces fundamental para mantener el equilibrio en la comunidad como lo mantienen con la naturaleza, y cuando rompen con ello causando un daño a otro, como robar o pelear en la *tegüinadas*, se tiene que procesar en el juicio público comunitario en donde se le exhorta al acusado en forma tacita y expresa a aprender y dar el ejemplo cuando reconoce su culpabilidad si sabe que lo es, y escuchando la palabra del *Siriame*, misma que se extiende a la vida cotidiana a través del *Nawésari* pronunciado de una forma verbal u oral.

Estos *Nawesari*, por su contenido axiológico son auténticos código éticos generadores inmediatos de principios jurídicos *raramuris*. Se trata de una especie un Código ético oral, trascendente en la memoria³³, reflejado en los actos y reproducido en el juicio público comunitario *raramuri*.

Los *Nawésaris* expresan mucho de la reciprocidad y comunalidad que deriva de su cosmovisión *rarámuri*; así los tienen claro que deben de cumplir las tareas que les permiten conservar una vida de tranquilidad y equilibrio microcósmico en la comunidad y macrocósmico con la naturaleza, incluso para no tener la necesidad de acudir al juicio público comunitario.

Ahora bien, si de la cosmogonía animista se desprende que hay reciprocidad entre unos y otros porque todos son parte de una comunidad, se debe consolidar la reciprocidad caminando bien como lo afirma el *Nawesari*.

Ahora bien, recapitulando acerca de la cosmovisión del pueblo indígena en cuestión, se identifica como una fuente cosmogónica de principio guías en el juicio público comunitario, así como los fines del mismo. Es esto lo que hace autónomo al citado juicio, coexistiendo con otras formas de resolución de conflictos de otros sistemas jurídicos.

³² Ver glosario.

³³ Ver contenido del Código Ético, *Nawesari* en el anexo 1.

Así, esta breve introducción al mundo raramuri, contribuye al entendimiento y construcción de un nuevo paradigma plural del Derecho, superando lo que se creía única alternativa de impartición de justicia es decir el juicio clásico conocido en el sistema oficial como por ejemplo en el Derecho Civil, Penal o Familiar.

Se observa por el contrario, que en la comunidad *rarámuri*, en lo que respecta a su Código ético oral *Nawesari* y la forma de resolver conflictos, esta implícito el principio de la comunalidad entendida como “una forma de pensamiento y una actitud en torno a la comunidad [derivada de la cosmogonía]. En este sentido la comunalidad es el principio de unidad básica y central de cualquier conducta y proyecto ...”³⁴

En este sentido, el principio de comunalidad en la participación para realizar la tarea jurisdiccional y en el Código ético oral *Nawesari*, que se comparte en público durante el juicio o ceremonias religiosas , y por el cual se rige la conducta que ha de mantener el orden al interior de la comunidad, constituye una muestra de que es posible romper con las estructuras dicotómicas o binomios ³⁵ en que se ha venido dividiendo o clasificando los diferentes campos de acción en la vida humana, entre ellos, en la formas de resolver los conflictos de forma tradicional en el derecho oficial.

En otras palabras, en la dinámica del juicio público comunitario *rarámuri*, no se encuentra el binomio de autoridad-ciudadano en el que uno de ellos muestra el carácter dominante de constreñir al otro, que podría ser la autoridad obligando al acusado, sino que por su interacción interdependiente dentro y fuera del juicio, como cohabitante de la comunidad *rarámuri* , existe un respeto y un sentido ético para someterse al juicio, incluso para admitir la culpa por voz del responsable, de ahí que el principio de la comunalidad disuelve la tajante división bipartita.

El concepto del juicio público comunitario, refleja en su dinámica, la concepción que el *rarámuri* tiene de sí mismo y de su entorno, buscando y ejercitando cotidianamente la misión del equilibrio que mantiene también su ejercicio de poder comunal.

³⁴ Cruz Rueda Elisa “Principios generales del Derecho indígena” *Hacia sistemas jurídicos plurales*, Colombia, Honrad Audenauer Stiftung, 2008, p. 8.

³⁵ Sousa Santos, Boaventura de, *Critica a la razón indolente*, Bilbao, Descleé, 2003, p. 97.

5) Conclusiones

Primera, en esta investigación se considera la forma de resolución de conflictos entre *rarámuris* como parte de sus sistemas normativos por su eficacia y reconocimiento en el artículo 2º de la Constitución federal mexicana, a pesar de contener puntos restrictivos, cuando considera la validación de las resoluciones, por los jueces federales según considere la ley.

Segunda, la forma de resolución de conflictos entre los raramuris, refleja la aplicación de principios jurídicos distintos cuya construcción epistemológica y axiológica proviene de su cosmovisión como pueblo raramuri, en la que su fuente de saber es la naturaleza con la que se da un proceso de enseñanza aprendizaje, a partir del ejemplo observado en la reciprocidad entre raramuri, animales y plantas, en la que todos son sujetos bajo una concepción animista y por lo tanto son una parte de una misma macrocomunidad cósmica.

Tercera, esta reciprocidad y comunalidad se vuelven principios jurídicos aplicados en la praxis del juicio que se caracteriza como público: en el que todos participan, tienen voz y voto para emitir propuestas de resolución o veredicto, y como; comunitario: porque existe una igualdad democratizadora en el momento del juicio, pues todos son participes incluso los niños al observar el ejemplo. Actúan jueces (consejo de ancianos), autoridad y comunidad, como el reflejo de la macro comunidad cósmica, pero en la microcomunidad *rarámuri*.

Cuarta, esta Forma de Resolver los conflictos lleva al cumplimiento de la misión *rarámuri*: el equilibrio y la realización de las funciones comunitarias entre comunidad y con la macrocomunidad cósmica, lo cual se estipula claramente en el Código ético oral *rarámuri*, denominado *Newesari*. Esto considerando que no todo el derecho de los pueblos originarios o indígenas como el de los *raramuris*, se encuentra escrito sino que se percibe en la eficacia y reconocimiento de los destinatarios de la norma.

Quinto, entonces el juicio público comunitario se erige como una forma alternativa de resolución de conflictos con principios propios emanadas de fuentes distintas a las de las formas oficiales. Por otra parte cuestiona por sí mismo, la eficacia del derecho oficial, pues con características como las mencionadas en esta investigación, sin vigilar y castigar, han podido mantener estabilidad y equilibrio entre los miembros de su comunidad, pues el veredicto

del juicio es una reciprocidad comunal. Esto corrobora que hay una multiplicidad de manifestaciones normativas.

6) Glosario

Chiquihuite: Sesto tejido con tiras de cascara de caña, para colocar tortillas.

Korima: Se puede traducir como comparte. Con esta palabra el tarahumara, solicita ayuda económica o en especie, para alimentarse cuando no tiene que comer, sabiendo que en su momento, recíprocamente actuara, con quien lo necesite.

Nawésari: Sermón tradicional pronunciados afuera de las iglesias en las reuniones dominicales, o en ocasiones de bodas, funerales, alguna festividad tradicional o en los juicios.

Onorúame: Fuerza creadora en cada uno de los seres existentes del universo.

Rarámuri: Nombre que se dan así mismos, los equívocamente llamados tarahumaras. Colectivamente forman un pueblo llamado constitucionalmente, Pueblo indígena, aunque en la praxis, ellos se autodenominan como Pueblo _Originario pero que se reconocen como Pueblo originario, principalmente a partir del siglo XXI. Raramuri significa: el que camina bien.

CARBONELL, Miguel, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, Porrúa, 2010, p. 4.

Tesgüino: Bebida Sagrada, hecha de maíz fermentado y utilizado en todas las ceremonias o en algunas reuniones.

Tesgüinada: reuniones de trabajo en los que se realiza el cultivo o cosecha y se bebe tesgüino

Tutuburi: Ceremonia donde se pide ayuda a algún elemento de la naturaleza, para diversos casos.

Referências Bibliográficas

ARTAUD Antonin. *México y viaje al país de los tarahumaras*. México Fondo de Cultura Económica, 1992.

CORREAS, Oscar. **Introducción a la sociología jurídica**. México, Fontamara, 2007
Correas ____ *Derecho Indígena Mexicano I*, México, Coyoacán, 2007.

COLLIER, Jane, “Justicia Popular en Zinacantan”. **America indígena**. XXL, México, III-INI, 1982.

HUBER Rudolf, y otros (coordinadores). **Hacia sistemas jurídicos plurales**. Colombia, Konrad Adenauer Stiftung, 2008.

FALK Moore, Sally. “Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949-199” **The journal of the Royal Anthropological institute**, s. p. i., 2001,

FIERRO, Luis Alfonso, “Tarahumaras solo comen pinole”. **El Universal**. Diario, 28 de noviembre de 2011.

FOUCAULT, Michel. **La verdad y las formas jurídicas**. 2º edición, México, México, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar**. 35 edición, México, siglo XXI 2008.

LAGUNA Cerda, Horacio “Costumbre Jurídica” **México Indígena**. México, año IV, 2ª época, núm.25, Nov.-Dic. 1998.

LUMHOLTZ Carl. **El México Desconocido**. traducido por Balbino Dávalos, Nueva York editorial Nueva York Charles Scribner’s Sons, 1904 Tomo I otra Editora nacional, México 1970.

NICOLAU Coll, A y Vachon, R. “Etnicidad y derecho: un enfoque diatópico y dialogal del estudio y enseñanza del pluralismo jurídico”, **Etnicidad y derecho. Un dialogo postergado entre los científicos sociales**, Serie Cuadernos del instituto, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1996.

MONTEMAYOR Carlos. **Los tarahumaras, pueblo de estrellas y barrancas**. 2º edición, México, ALDUS 1999.

OLIVÉ León. **Multiculturalismo y pluralismo**. Paidós, México, 2007.

- ORDÓÑEZ Cifuentes, José Emilio. R. **Derecho Indígena en Mesoamérica**. México 2007.
- OROZCO Hidalgo, María Elena. **Tarahumara una antigua sociedad futura**. Chihuahua México, Secretaria de Desarrollo Comercial y turístico, Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2006.
- OST, Francois y Michel Van de Kerchove. **Elementos para una teoría crítica del Derecho**. Colombia, Universidad de Colombia, 2001.
- SOUSA, Santos, Boaventura De. **Crítica de la razón indolente, Contra el desprecio de la *experiencia***. Bilbao, Descée, 2003.
- SARIEGO Rodríguez, Juan Luis. **El indigenismo en la Tarahumara**. México, Instituto Nacional Indigenista y consejo Nacional para la cultura y las Artes, 2002.
- SÁNCHEZ Botero, Esther.” Construcciones epistemológicas para el análisis de sistemas de derecho propio y de las justicias indígenas”. **Doxa**. Número 25, 2002.
- TEUBNER, Gunther. “El Derecho como sujeto epistémico: hacia una epistemología constructivista del derecho”. **Doxa**. Número 25, 2002.
- TIGAR Michael y Levy R. Madeleine. **El Derecho y el acenso del Capitalismo**. México, Siglo Veintiuno, 1983.
- VELASCO RIVERO, Pedro J. **Danzar o morir**. México, ITESO, 2006.
- WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico de una nueva cultura del Derecho**, Sevilla, MAD S. L., 2006.

7) Anexo 1

Para ejemplificar lo que llamo código ético oral cito un Nawésari el cual fue traducido en la investigación de María Elena Orozco Hidalgo:

“Caminen muy bien revísense [...] alomejor andan mal. Caminen muy serios y despacio. Convivan con sus familias y familiares. Den buenos consejo y ejemplos a sus hijos, no los regañen. Lo mismo les digo para sus nueras y yernos. Llevenlos por un buen camino. Compartan con su familia lo poquito que tengan, coman juntos y en paz. Así lo digo yo.

Caminen sin pleitos, a donde vayan a gusto. No hablen mal de la gente [...] No piensen mal de nadie, al contrario siempre piensen bien. Únanse y vivan a gusto. Si sus niños aprenden, mándelos a la escuela, los maestros los enseñan. No hablen mal de ellos.

Así lo digo yo.

Los que hagan *tesgüino*, si van a trabajar trabajen bien. Cultiven con amor la tierra. En este periodo, cuiden y junten a sus animales porque pueden perjudicar la siembra.

Los que bailan, bailen bien ...como debe ser para que sea un buen año. Para que llueva bastante y levante bastante cosecha. Este año ya esta pasando. Vivan a gusto los días que les quedan para vivir. *Onorúame* da la fuerza a todo en cada día que pase, sea un buen día, el nos protege y vigila nuestros actos.

Lleguen siempre contentos a su casa, duerman a gusto.

Los que se portan mal, obedecen al diablo. De Ustedes depende el camino que elijan para pasar el año.

En todos nuestros pueblos, se da el mismo consejo cada domingo. También un curandero dice lo mismo. Así como dicen ellos, dicen los gobernadores. Desde los antiguos, este mismo consejo se nos da. Desde que nació el mundo, este mismo consejo llevamos. Así es.

Por ahora nomas este poquito les digo yo”.

*Crítica Política à
Captura*

*As novas tendências da Universidade desnecessária ou
como afundar nas ruínas da educação: os cursos
“Minter” e “Dinter” pagos na pós-graduação brasileira*

*Adailton Pires Costa**

*Fundos privados
fundações públicas
fundamos um universo
privado no público
da universidade afundada
de um povo privado
em público!*

Há alguns anos são denunciadas as irregularidades da existência de cursos de especialização pagos dentro da Universidade pública, filtrados de aparente “legalidade” pelos canais obscuros das famigeradas fundações. Hoje, esse instrumento de lucro privado no espaço público está “fora de moda”, embora continue ocorrendo. Uma das novas tendências da Universidade pública brasileira é o surgimento dos Mestrados e Doutorados Interinstitucionais (Minter e Dinter) *pagos*, que são realizados com recursos públicos fora da sede das Universidades públicas, em parceria com Universidades privadas, “comunitárias”, etc.

Essa tendência é a expressão evidente de como a Universidade pública está servindo muito mais ao Capital e a busca privada desenfreada por lucro do que às necessidades do povo brasileiro ou ao desenvolvimento do país. Ao preço da destruição da educação pública de qualidade, qualquer proposta nova de reestruturação de ensino, pesquisa e extensão no Brasil está sob a desconfiança prévia e permanente da população em face do desvirtuamento intrínseco dos lindos objetivos inscritos nos projetos educacionais apresentados nos Diários Oficiais, como acontece com os mencionados Minter e Dinter.

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Área de Concentração em Teoria, Filosofia e História do Direito. Bolsista do CNPQ.

Os Projetos de Minter e Dinter foram justificados pela Portaria 67/2005 da CAPES com o objetivo principal de

redução das desigualdades regionais e intra-regionais no que diz respeito à capacitação dos docentes do ensino superior, formação e consolidação de grupos de pesquisa, expansão e fortalecimento da pós-graduação, bem como a indução da formação de pessoal de alto nível necessário para o desenvolvimento do País.¹

Os objetivos originais dos projetos Minter e Dinter seriam louváveis e belos, se não fossem a forma como são aplicados na prática. Os projetos são estabelecidos, em sua grande parte, com instituições educacionais do interior dos Estados do Sul/Sudeste, não obstante a ausência de mestres e doutores estar, de forma esmagadora, nas regiões Norte-Nordeste do país. Também foi esquecido pelos técnicos da CAPES que em alguns cursos de pós-graduação do Brasil, professores somente se deslocam de suas regiões para os rincões do país se forem muito bem remunerados.

Mas como o Projeto estabelecido pela CAPES não previa nada sobre a gratuidade na oferta dos Minter e Dinter, muitos cursos de pós-graduação ao redor do país resolveram, seguindo o costume das especializações pagas e cobrar algumas taxas – por exemplo, 30 parcelas de R\$ 1.298,66 - para oferecerem no interior dos Estados esta bela dádiva dos supostos centros de excelência da pós-graduação pública do Brasil.

Como as caixas de pandora das fundações dentro das universidades continuavam abertas, resolveu-se utilizar delas para mais uma vez obter lucro sobre as ruínas da educação de qualidade no país. Nesses projetos, vem se destacando, inclusive, alguns Cursos de Pós-Graduação em Direito.

¹ Portaria CAPES nº 067, de 14 de setembro de 2005. Anexo - Cautelas e condicionantes para o desenvolvimento de projetos Dinter - CAPES – DAV. Outros objetivos estão previstos no Edital Capes 13- 2011 (Chamada pública de novas propostas de mestrado e doutorado interinstitucionais, minter/dinter nacional e internacional): “a) viabilizar a formação de mestres e doutores fora dos centros consolidados de ensino e pesquisa, com igual padrão de qualidade.”; c) contribuir para a criação e fortalecimento, nas instituições atendidas, de temas de pesquisas que respondam a necessidades regionais e ampliem o comprometimento institucional com o desenvolvimento da região;

Muitos professores que ensinam belos princípios jurídicos na Universidade estão se tornando mestres em violar esses mesmos princípios, como a violação ao “princípio da gratuidade do ensino público em estabelecimento oficiais” que está previsto explicitamente no artigo 206, IV, da Constituição Federal.

A cobrança de mensalidades dos alunos matriculados em cursos oferecidos pelos Projetos de Minter e Dinter, como vem acontecendo no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC, é a expressão da mercantilização do ensino nas Universidades, quando este deveria ser público e gratuito.

Além das violações de caráter finalístico e principiológico, elencam-se, ainda, outros inúmeros prejuízos que estes Projetos acarretam para a qualidade da educação nos mestrados brasileiros. Por experiência própria, destaco alguns prejuízos que os projetos Minter e Dinter estão acarretando nos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina:

- a) Reduzem o número de vagas dos Programas de mestrado na sede. Isso aconteceu no ano de 2011 no Mestrado em Direito da UFSC (PPGD), nos quais foram reduzidas de 35 para 30 as vagas do Mestrado; enquanto que, por outro lado, foram aprovados em reunião do colegiado² um Minter com 25 vagas e um Dinter com 10 vagas;
- b) Retiram os professores das atividades efetivas na graduação e na pós-graduação na sede. Não é raro ver no quadro de horários dos cursos de graduação e pós-graduação em direito professores com carga horária concentrada em um dia ou, no máximo, dois dias na semana, tudo para ficar o resto da semana em viagens Brasil afora. E não é incomum ver professores deixarem suas aulas da graduação nas mãos de monitores e orientandos do mestrado;
- c) Redução no número de orientações de cada professor em relação aos alunos mestrandos e doutorandos da sede: na última seleção do Doutorado em Direito do PPGD/UFSC, em 2011, alguns professores inscritos no Programa de Doutorado

² Ata nº 02 de 03 de agosto de 2011 da Reunião do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito- UFSC.

não ofereceram vagas de orientação no edital³ porque tinham programado preenchê-las com o Projeto Dinter previsto para 2012⁴;

d) Ausência de publicidade na divulgação das informações dos processos seletivos: por se utilizarem da intermediação de Fundações públicas, os Projetos Dinter e Minter não têm a mesma publicidade e transparência existentes nos processos de seleção de Mestrado e Doutorado na sede (ainda que insuficientes);

e) A prioridade dada a esses projetos tem produzido modificações de conteúdo na graduação e pós-graduação regulares na sede, afetando grades curriculares, programas de disciplinas e objetos de pesquisa, reduzindo os temas de caráter crítico em favor de assuntos de interesse do mercado;

Verifica-se, portanto, que os Projetos Minter e Dinter têm acarretado inúmeros prejuízos à pós-graduação oferecida na sede, comprometendo seriamente a qualidade de desempenho do ensino, da pesquisa e extensão nos cursos de graduação e pós-graduação oferecidos pelas universidades públicas.

Esses prejuízos já vêm sendo denunciados há alguns anos por diversos mestrados representantes discentes que passaram pelo PPGD/UFSC. Inclusive, os representantes discentes dos mestrados do ano de 2007 formularam em 30 de maio de 2008 um voto no qual denunciavam tais irregularidades e também as obscuridades na implementação desses projetos:

Os Representantes Discentes dos mestrados do ano de 2007, em voto contrário aos processos de Minter que tramitavam no PPGD, afirmaram que “a partir dos pedidos de realização de MINTER, que datam, inclusive, do ano de 2006 (23080.014441/2007-26 - UNEB - Universidade do Estado da Bahia), percebe-se que não foi realizado, em momento algum, debate público sobre a viabilidade de tal programa para aqueles que efetivamente atuam no CPGD.” Assim, eles solicitaram que ocorresse “publicamente um debate sobre o tema, que envolva docentes e discentes e que promova uma decisão coerente com a política pública de ensino e com as metas de qualidade acadêmica.”

³ Há uma regra de que cada professor somente pode ter, no máximo, oito orientandos na pós-graduação (http://www.semesp.org.br/portal/pdfs/juridico2012/Portarias/Port_1_040112.pdf).

⁴ Na data de 15/02/2012 foi aprovado no Colegiado Delegado do Programa de Pós-Graduação da UFSC a implementação do Curso de Doutorado Interinstitucional (DINTER).

Como visto, segundo os relatos dos mestrados de 2007/8 do PPGD/UFSC, faltou um debate público sobre a necessidade de implantação ou não dos Projetos Minter e Dinter. Atualmente não é diferente, pois os projetos têm sido aprovados a “toque de caixa”, sem qualquer consulta ampla à comunidade acadêmica. Essa falta de transparência é só mais um de tantos problemas e desvirtuamentos que permeiam os Projetos Minter e Dinter e que colocam em crise os programas de pós-graduação do país.

Perante esse retrato funesto das novas tendências da Universidade Pública brasileira, devemos nos questionar: qual a real necessidade desses programas de ensino interinstitucional pagos nos cursos de pós-graduação do país? A quem interessam tais projetos? Para qual tipo de Universidade eles contribuem?

Na rapidez em que a globalização econômica exige, a implantação desses Projetos Minter e Dinter nas pós-graduações das Universidades Públicas brasileiras representa mais uma moda privatizante de captura dos recursos públicos fornecidos pelo povo brasileiro pobre, que vê cada vez mais distante a implantação de um projeto de *Universidade* crítica e popular realmente *Necessária* para o nosso país.

O Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC e seus inimigos

*Marcel Soares de Souza**

Este texto não se pretende poético. Dele tomarão distância metáforas, metonímias, imagens, rimas, citações de clássicos da literatura universal e trechos de canções da MPB. Opto por um texto *seco*, não por desprezo à arte ou às estilísticas da escrita – a contrário, são recursos dos quais freqüentemente me valho –, mas por pensar que o momento que um dos mais tradicionais cursos de pós-graduação do país atravessa demanda um discurso sem floreios.

Os elementos que compõem contexto geral da crise dos programas de pós-graduação nas universidades públicas do Brasil – produtivismo desvairado, ritmo de chão de fábrica, perda do potencial crítico, crescimento desenfreado de cursos pagos, compressão do tempo de pesquisa, burocratização, ausência de impacto social – adquire, nos únicos Mestrado e Doutorado públicos de Santa Catarina, determinações peculiares.

A estrutura de poder atualmente montada no PPGD/UFSC vem, cada vez mais, impondo que qualquer um que a ela se oponha seja imediatamente classificado como *inimigo* a ser combatido e excluído – se não excluído do próprio Programa, afastado de qualquer possibilidade de participar das decisões sobre seu destino.

É preciso afirmar, de início, que a legitimidade e o prestígio de que o Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC hoje ainda desfruta não foram dados *a priori* ou por concessão divina. A referência que os cursos de Mestrado e Doutorado desta Ilha de Santa Catarina vieram a se tornar deveu-se a um sem número de figuras (estudantes e professores) que, embora não comungassem de uma atitude teórica e mesmo ideológica homogênea, construíram aqui um espaço de crítica à dogmática jurídica em diversas frentes (epistemologia, teoria política, psicanálise, sociologia jurídica, ensino jurídico, entre outras) e

* Mestrando em “Teoria, Filosofia e História do Direito” pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisa o direito no pensamento marxista.

tornaram a UFSC um lócus de arejamento do pensamento jurídico de então, que insistia em se fechar sobre si mesmo, dos estertores da ditadura militar brasileira ao início do processo de distensão democrática.

Não é preciso grande esforço filosófico-político para que saibamos que, no mapa ideológico do pensamento jurídico, a dogmática ocupa o lugar da *direita*, comprometida com a reprodução dos padrões de sociabilidade de produção vigentes. É evidente que nem toda crítica ao pensamento jurídico dogmático pode ser considerada progressista, mas o fato é que o PPGD/UFSC se estabeleceu como referência do pensamento jurídico crítico nacional.

Pouco importa, ao menos aqui, discutir minúcias históricas ou biográficas do período, ou perscrutar o que possa ter sido a *essência* daqueles tempos. Se, ao menos no plano da *aparência*, é inegável que Florianópolis constituiu uma *Escola Crítica*, foi um aparência “efeitual”, que gerou conseqüências e resultados consideráveis: a consolidação da crítica ao positivismo jurídico, a abertura do pensamento jurídico à crítica social, a tentativa de compreensão do direito a partir de dimensões mais amplas. Tais resultados não se restringiram, contudo, ao plano das ideias, mas se desdobraram as práticas concretas de militantes, professores, advogados e operadores do direito, como no caso do surgimento do *Movimento do Direito Alternativo* (MDA), dos projetos agrupados sob *O direito achado na rua** e mesmo de iniciativas difusas que, a partir de movimentos de crítica ao direito, engendraram perspectivas de engajamento político.

Em trajetória semelhante, a criação do grupo PET-Direito na UFSC, obedeceu em grande medida a esse movimento de crítica.

O então Programa Especial de Treinamento buscou a formação de quadros para o magistério superior no âmbito dos cursos de graduação. Sob sua primeira tutoria, a cargo de Luiz Alberto Warat, os *petianos*, com ênfase na pesquisa, dedicavam-se a estudar o direito a partir de referências, por assim dizer, *externas*: epistemologia, semiologia, teoria social.

Nas palavras do próprio Warat, o PET não foi somente o espaço em que o direito era virado do avesso, mas também um grupo em que as subjetividades

* Embora se saiba que a perspectiva do *Direito Achado na Rua*, sob a referência de Lyra Filho, tenha primeiro florescido na Universidade de Brasília, a perspectiva crítica lyriana encontrou aqui muitos interlocutores.

dos estudantes de direito poderiam aflorar, vez que aprisionadas pelo tradicionalismo muitas vezes repressor dos cursos de direito.

O tempo passou e o PET, já Programa de Educação Tutorial, reestruturado normativamente a partir de 2005, passou a desempenhar as funções pelas quais a própria Universidade deveria primar: ensino, pesquisa e extensão.

O grupo de estudantes que passou a se consolidar no PET, então, se dedicou à pesquisa jurídica nos marcos da teoria política marxista, da criminologia crítica e da sociologia do direito. Esse mesmo grupo passou a se envolver na luta política cotidiana do Centro de Ciências Jurídicas: reformas curriculares, representação nos colegiados, manifestos, campanhas, eleições para o Centro Acadêmico foram alguns dos vários momentos em que a atuação de estudantes ligados ao PET se fez forte. Em questão, uma compreensão essencial a todos aqueles que se dedicam à pesquisa *de esquerda* no direito: a *práxis* constitui o momento-chave de mediação entre teoria e prática. Em outras palavras, à crítica das instituições jurídicas que o trabalho de pesquisa encaminhava, deveria se seguir a atuação organizada e consciente no cotidiano dos corredores do CCJ.

É nesse contexto que começa a se verificar um fenômeno, a certo modo, novo: a política de sistemática rejeição ao ingresso de estudantes do PET no PPGD-UFSC.

Como se viu, portanto, o ímpeto inicial de criação do PET-Direito e o espírito da chamada Escola Crítica que se desenvolveu em Florianópolis muito tinham em comum: a valorização da Academia e da carreira docente, a crítica à dogmática jurídica, a ênfase na interdisciplinariedade para a compreensão do fenômeno jurídico. Compreende-se, assim, como os programas de Mestrado e Doutorado em Direito da UFSC foram, por muito tempo, uma espécie de continuação natural das trajetórias acadêmicas iniciadas por estudantes petianos.

Isso se verifica até o momento em que a atuação política de petianos passa a confrontar os interesses dos grupos de poder que se alternavam – e, por vezes, se imiscuíam – no comando do Centro de Ciências Jurídicas e do Curso de Pós-Graduação em Direito da UFSC.

A definição do PET como *inimigo* do Programa de Mestrado em Direito da UFSC obedece a um movimento duplo.

Por um lado, o ingresso de um petiano no então CPGD, no ano de 2009, que passa a integrar a Representação Discente, com atuação combativa e contrária aos interesses da maioria do corpo docente em várias oportunidades. Como exemplos, o caso do Minter-Chapecó (seleção realizada atropelando toda a forma exigida pelo regimento em virtude do compromisso financeiro); a reforma do Regimento (elaborado pelo alto e, em virtude das reivindicações da Representação Discente, com um projeto apresentado um dia após o fim do mandato); Seleções de Mestrado e Doutorado (além dos expurgos recorrentes, chegou a ocorrer uma republicação de lista de aprovados, mudando classificações de candidatos – fato denunciado); mudança das áreas de concentração e linhas de pesquisa (em dez minutos, para agradar a CAPES, mudaram-se as áreas de concentração e linhas de pesquisa do curso sem qualquer debate e participação discente – houve a *abdução* do recurso).

De outro, a intensificação a atuação do coletivo de estudantes *Até o fim!*, muitos deles petianos, que desde a gestão *O tempo não pára*, que ocupou a diretoria do Centro Acadêmico XI de Fevereiro entre os anos de 2007 e 2008, vinha se posicionando e atuando com críticas severas ao funcionamento das fundações de apoio na Universidade, ao oferecimento de cursos pagos, à distribuição e à perpetuação do poder nas mesmas mãos no CCJ e à ausência de um projeto político-pedagógico claro na Faculdade.

Foi assim que, na seleção para ingressantes em 2010, dois petianos foram prontamente repelidos do processo seletivo pelas comissões avaliadoras. Registre-se – pois este não é espaço para não-me-toques – que tais estudantes possuíam muito mais acúmulo teórico e disposição para a vida acadêmica do que boa parte dos candidatos então aprovados. E não se trata de conspiracionismo. A rejeição sistemática aos petianos foi praticamente explícita, sendo que as manobras para a reprovação de um dos candidatos envolveram inclusive a atribuição de nota por parte de um docente que sequer compunha a banca examinadora, o que acabou gerando a judicialização do processo seletivo daquele ano.

Eu mesmo, na seleção de ingressantes para o ano de 2011, fui vítima de uma generosa perseguição que envolveu desde a rasura de notas que obtive em prova escrita até o sumiço dos originais da mesma prova. Não obstante, obtive a décima-primeira colocação (eram dez as vagas) e, após a desistência de uma das candidatas aprovadas, meu chamamento foi protelado ao extremo sob pretextos

burocráticos. Cogitou-se, até mesmo, em documento enviado à Procuradoria da UFSC, que eu não fosse chamado a integrar o Programa.

No último processo seletivo (para o ano de 2012), a lógica não se alterou. Dos quatro petianos inscritos no certame, *nenhum* restou aprovado. Novamente, candidatos com perfil acadêmico e crítico, características das quais, a cada ano que passa, o PPGD/UFSC se afasta mais.

Nada mais natural.

O outrora lar da escola crítica vem se convertendo em uma grande pós-graduação *lato sensu*. Salvo honrosas exceções, as discussões acadêmicas e o potencial crítico deram lugar a um contexto de penumbra, do qual as pautas das reuniões colegiadas são a maior expressão. As grandes questões postas são: quando será o próximo Mestrado Interinstitucional (MINTER)? Quantas vagas terei no próximo DINTER? Que tal criarmos um Colegiado Delegado para evitarmos que os eternos chatos atrasem nossas políticas? Vamos incentivar, muito mais a torto do que a direito, as passagens diretas para o Doutorado! A CAPES quer mais doutores!

Todos aqueles que já dispuseram de seu precioso tempo para assistir a alguma reunião colegiada do PPGD/UFSC hão de convir no sentimento de que boa parte do corpo docente tem a auto-imagem de infalível e insuperável, participa das reuniões com absoluta falta de vontade, mas não deixa de chegar cedo quando o assunto diz respeito a seu interesse imediato, e toma como a mais alta afronta qualquer manifestação em contrário, principalmente quando advinda de algum estudante, *inimigo*, ou professor, *chato*, *maluco* ou *histérica* (nesse ponto, o gênero conta).

É o retrato mais bem acabado de um projeto de eliminação progressiva do pensamento crítico, notadamente quando tal crítica não se restringe aos textos e livros, mas avança rumo à contestação das atitudes promovidas pelo *estafe* do Programa.

Mais do que o tão acalentado *anti-marxismo*, um velho conhecido, o impulso da definição do *inimigo* passa pelo horror a qualquer tipo de contestação. Afinal, a atuação prático-política dos estudantes que hoje são repelidos defendeu, via de regra, bandeiras de cariz republicano, com vistas a uma universidade democrática, que pudesse realmente cumprir suas funções de produção e irradiação do conhecimento, de alinhamento a um projeto de

transformação das históricas condições sociais brasileiras e que não fosse simplesmente uma sucursal de interesses privados e da afirmação de pequenas grandes vaidades.

Bem distante de suas concepções fundadoras, o PPGD, hoje, busca preferencialmente um perfil de pós-graduando silente, para quem o Mestrado e o Doutorado não significam os primeiros passos de uma carreira acadêmica e de uma perspectiva transformadora, mas tão somente um ornamento curricular. Descumpro aqui a promessa inicial, já que o brinquedo linguístico fica irresistível: a Teoria Crítica, aquela de Adorno, que tanto impulsionou o que aqui se produziu converteu-se em mero adorno da histórica de uma cultura crítica em franca decadência.

Trata-se, portanto, de um processo que se retroalimenta. O pensamento crítico se distancia e, com ele, as contestações do projeto posto, o que permite que corram a plenos pulmões os maiores objetivos contemporâneos: relatórios para a CAPES, livros vazios a perder de vista, prazos, formulários e boas oportunidades para se ganhar prestígio e dinheiro. Compreende-se, quem sabe, o anti-marxismo: *alienação* e *reificação* são conceitos demasiadamente adequados ao fim de explicar o contexto.

Não acuso esse curso, como poderia dar a entender, de não ser marxista ou mesmo *de esquerda*. Valorosos mestrandos e doutorandos que por aqui passaram, mesmo não se filiando a tais tradições, combateram sem trégua a precarização do Programa. A questão é de outra ordem e diz respeito ao abandono da própria Academia e dos anseios que nortearam por muito tempo os rumos do PPGD/UFSC.

Um segundo descumprimento da promessa inicial se faz necessário, agora via Kafka: no fundo, tudo não passava de *um grande negócio*. A crítica foi capturada.

Dedico este texto a todos os camaradas que resistiram e resistem ao longo de todos esses anos. Em especial, a Moisés Alves Soares, Marcel Mangili Laurindo, Adailton Pires Costa, Carolina Duarte Zambonato, Rafael Cataneo Becker, Marina Delgado Caume, Eduardo Granzotto Mello e Pedro Eduardo Zini Davoglio.