

FILOSOFIA, DIREITO E POLÍTICA

ADAIR ADAMS
FÁBIO CÉSAR JUNGES
ROSE BRITO
(ORGANIZADORES)



CADERNOS
**Miroslav
Milovic**
VOLUME 2



INSTITUTO FEDERAL
Rio Grande do Sul
Campus Vacaria



ADAIR ADAMS
FÁBIO CÉSAR JUNGES
ROSE BRITO
(ORGANIZADORES)

FILOSOFIA, DIREITO E POLÍTICA

COLEÇÃO
CADERNOS MIROSLAV MILOVIC
VOLUME 2

Editora Ilustração
Santo Ângelo – Brasil
2026



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Capa: Carlos Ernesto

Revisão: Os autores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

R296p

Filosofia, Direito e Política: a Obra de Mirolsav Milovic
- Volume 2 [recurso eletrônico] / organizadores Adair Adams,
Fábio César Junges, Rose Brito. – 1. ed. – Bento Gonçalves:
IFRS, 2026.

1 arquivo em PDF (246 p.) – (Coleção Obra de
Miroslav Milovic V. 2)

ISBN 978-65-5950-274-5 (Livro digital)

DOI 10.46550/978-65-5950-274-5

1. Filosofia. 2. Direito. 3. Política. 4. Educação. 5.
Democracia 6. Milovic, Miroslav I. Adams, Adair, org. II.
Junges, Fábio César, org. III. Brito, Rose., org.

CDU (online): 37.091:028

Catalogação na publicação: Aline_Terra_Silveira CRB10/1933



Crossref



Título
Filosofia, Direito e Política: A Obra de
Mirolsav
Milovic - Volume 2

Organização
Adair Adams
Fábio César Junges
Rose Brito

© dos organizadores
1ª edição
2026

Conselho Editorial do IFRS

Aline Terra Silveira
Núbia Marta Laux
Cimara Valim de Melo
Greice da Silva Lorenzzetti Andreis
Daniela Nicoletti Fávero
Maria Cristina Caminha de Castilhos França
Deloize Lorenzet
Erik Schuler
Iury de Almeida Accordi
Eduardo Girotto
Carla Alves
Ivan Carlos Bagnara
Vanessa Faria de Souza
Marcelo Vianna
Marília Bonzanini Bossle
Émerson dos Santos Passari
Sandra Cristina Porsche
Maristela de Godoy
Fernando Henrique Batista Machado
Cristina Copstein Cuchiana
Carlos Alencar Souza Alves Junior
Victor Dos Santos Pereira
Samantha Dias de Lima
Marli Daniel
Gustavo Simões Teixeira
Luana Tiburi Dani Gauer
Jaqueline Rosa da Cunha

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

Esta obra recebeu recurso do Instituto Federal do Rio Grande do Sul – IFRS, por meio do edital EDITAL PROPI 03/2026 AUXÍLIO À PUBLICAÇÃO DE PRODUTOS BIBLIOGRÁFICOS.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
Adair Adams	
Fábio César Junges	
Rose Brito	
Capítulo 1 - PRAVO NA TELO KOD NIČEA I FUKOA.....	13
Miroslav Milovic	
Capítulo 2 - O TERROR CONTINUA SENDO O CAMINHO MAIS CURTO PARA A IMORTALIDADE	21
Georgia Amitrano	
Capítulo 3 - A GEOFILOSOFIA COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE MIROSLAV MILOVIC E CAROLINA MARIA DE JESUS: HOSPITALIDADE E DECOLONIALISMO	41
Paulo Irineu Barreto Fernandes	
Capítulo 4 - UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE RESPONSABILIDADE, CRÍTICA E DESOBEDIÊNCIA	57
Cassiana Lopes Stephan	
Capítulo 5 - HANNAH ARENDT E O DIREITO: ENTRE O CONSENSO E O DISSENSO NAS LEITURAS DE CELSO LAFER E MIROSLAV MILOVIC.....	71
Álvaro Regiani	
Capítulo 6 - PARA PENSAR UMA JURISPRUDÊNCIA DOS CORPOS.....	91
Murilo Duarte Costa Corrêa	
Capítulo 7 - DEVIR-MULHER, DEVIR-MUNDO	105
Antonio Cangiano	

Capítulo 8 - UM ANDROID BASEADO EM BLOCKCHAIN: A LEX CRIPTOGRÁFICA E OS NOVOS MONSTROS POSSÍVEIS NO DIREITO	131
---	-----

Priscila Pedrosa

Capítulo 9 - REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA URBANA PLENA ENQUANTO CONTRIBUTO À POTENCIALIDADE DO DIREITO À CIDADE	151
--	-----

Lívia Oliveira Almeida

Pedro Lucas Formiga de Almeida

Anderson Henrique Vieira

Capítulo 10 - O COLONIALISMO SOB O PRISMA DA DIALÉTICA HEGELIANA	173
--	-----

Julia Zucchi Natour

Andressa Lobato Guimarães

Felipe Augusto Medeiros de Lima

Capítulo 11 - UMA ANÁLISE SOBRE O TEXTO DE MIROSLAV MILOVIC: “NECRÓPOLE DA VIDA NUA: PARALELISMO ENTRE AGAMBEN E PAHOR” E A RELAÇÃO COM A DECISÃO JUDICIAL SOBRE O “ÍNDIO TANARU”	183
---	-----

Myllena Elias Costa

Lara Giovana Feitosa Pereira

Capítulo 12 - A QUESTÃO DO JOVEM INFRATOR E A CRIMINOLOGIA CRÍTICA: O PUNITIVISMO PENAL É A SOLUÇÃO?	197
--	-----

Rayssa Almeida

João Arthur Braga

Thalyne Gabriele Beserra Lira

Capítulo 13 - ANÁLISE DO DRAMA SUL COREANO “JUVENILE JUSTICE” À LUZ DO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE E SUA RELAÇÃO ACERCA DA CRIMINALIDADE INFANTIL NO BRASIL	209
--	-----

Ana Clara Vieira Abrantes

Ana Clara Trajano Bezerra

Capítulo 14 - CONTRACOLONIALISMO EM CONFLUÊNCIA,
MIROSLAV MILOVIC E ANTÔNIO BISPO DOS SANTOS.....223

Rose Dayanne

Capítulo 15 - RESENHA DO TEXTO DEMOCRACIA E
IDENTIDADE DE MIROSLAV MILOVIC235

Ávilla Letícia Soares Vieira

Francielly Lidiane de Sousa

Capítulo 16 - REVISITANDO AS LEITURAS RICOEURIANAS
SOBRE JUSTIÇA243

Manoel Coracy Saboia Dias

APRESENTAÇÃO

Adair Adams
Fábio César Junges
Rose Brito

A obra do filósofo Miroslav Milovic tem como uma de suas teses a compreensão de que a democracia e a república não são conquistas definitivas; exigem constante vigilância e participação ativa. Valores como liberdade, pluralidade de interpretações e o direito à palavra nos espaços de decisão constituem pilares dessas formas de organização política. Para preservá-los, é necessário enfrentar os dogmatismos alimentados pela polarização cotidiana, inclusive aqueles que se infiltram no meio acadêmico, bem como questionar discursos que se apresentam como dialógicos, mas que ocultam posições autorreferenciadas como moralmente superiores. O poder político, em uma sociedade democrática, deve fundamentar-se em argumentos e normas que regulem a vida coletiva, e não na imposição da força ou na violência.

A política, em suas múltiplas dimensões, é uma construção histórica e humana, não uma característica natural da espécie. Por isso, seu aprendizado é indispensável. À escola compete oferecer aos estudantes condições para compreender essa convenção social e, a partir dela, desenvolver uma postura reflexiva diante das convicções familiares e culturais que os formaram. A educação, enquanto tempo e espaço de formação, deve apresentar o mundo em sua complexidade, possibilitando que os sujeitos escolham conscientemente seus caminhos de atuação política, sem impor modelos fechados de vida.

A política se constrói por meio da linguagem, pois é através dela que se estabelecem relações, argumentos e formas de reconhecimento. Quem domina os conceitos fundamentais acerca do ser humano e de suas formas de vida adquire poder simbólico sobre a interpretação da realidade. A linguagem, nesse sentido, não é apenas instrumento de comunicação, mas também meio de constituição do possível e do proibido, do aceitável e do contestável. Como esses sentidos variam no tempo e no espaço, tornam-se campo de disputas, pois deles dependem as ações e interações sociais.

Neste segundo volume, há um conjunto de textos que exploram os desafios contemporâneos sobre a articulação entre política, direito e filosofia, na perspectiva de enfrentamento das apostas violentas na estruturação da sociedade. Como afirmou Bertold Brecht, *a cadela do fascismo sempre está no cio*. Manter a república e a democracia com base nos direitos humanos exige um estado de vigilância, de reflexão e articulação constantes. Esse é um dos pontos mais destacados na obra e vida do Miroslav.

O Brasil vive um momento de tensionamento político acentuado, em que algumas pautas que não são republicanas passaram a ocupar a arena das intenções e falas das pessoas. Tensões sempre estiveram presentes na organização das sociedades ao longo da história. Com as novas tecnologias da comunicação e a difusão das mídias sociais, há um agravamento pela manipulação em massa por meio de *fake news*. Os debates apresentados neste volume indiciam a importância de um diálogo mais aberto com a comunidade sobre a política, seu sentido, sua organização e finalidades, e a necessidade de aprimorar o conjunto de leis que podem garantir a democracia e qualificar a república.

Desejamos uma ótima leitura a todos(as)! Que este volume possa mobilizar mais pessoas a pensar a democracia, a república e o direito brasileiros.

Capítulo 1

PRAVO NA TELO KOD NIČEA I FUKOA

Miroslav Milovic¹

In memoriam

In this text I intend to analyze Nietzsche's theory through the re-construction of three concepts, namely those of: Law, Body and Justice. Initiating a discussion with the concept of Law does not mean that it can be found in the beginning of the Nietzsche's thought. Law is oppression; "with the word Law, one practices phariseism."² For Nietzsche the philosophy of Law "still hasn't even met its own fundamental principles".³

The question is why the Law has not yet known its own foundations? Do these foundations exist? By articulating these foundations, we might be able to oppose the Law as a practice of oppression and understand it as a liberating practice instead. Nietzsche and Law. The absence of Nietzsche's thought from the Law Schools indicates that we are still very far away from such discussions.

To understand the question of law in Nietzsche one can remember the question of a possible ontological difference present in his work. The message of his book *Human, All Too Human* is that we have reduced our nature to a culture. Thus, we surrender ourselves to the culture and its truths, forgetting the dynamic and fluxes of our own nature.

When Nietzsche reflects on culture, what he has in mind are Moral and Law. Culture is a specific, constant domination of fear over desire⁴. It constitutes the moral, he continues, saying that the culture, as a social articulation, means organisation of the weak⁵ or an articulation of equality that castrates the fluxes and potentiality of our nature.

1 Serbo-Brazilian philosopher, born in 1955 in Čačak, Serbia. He worked as a Professor of philosophy in Serbia, Turkey, Spain, Japan and Brazil. He held a position of the Associate professor at the Faculty of Law, University of Brasilia. He died in 2021 in Recife, Brazil, due to the complications related to COVID-19 virus infection.

2 Nietzsche, F., *Escritos sobre Direito*, Rio de Janeiro, 2011, p. 252.

3 Ibid., p. 141.

4 Ibid., p. 211.

5 Ibid., p. 179.

According to the laws, the Law and life are the consequences of morality. Therefore, the Law does not affirm us, but, rather it represents a specific denial of our life. From the very beginning, the Law is a practice of cultural nihilism. Even the concepts that, almost, affirm us – such as free will, Nietzsche understands within the scope of nihilism. For example, in order to think about the guilt and the possibility of reconstruction and preservation of society, we have invented the concept of free will.

While on the possible ontological side Nietzsche puts nature, individuals, the Zarathustra's speech, on the ontic side we will find culture, morals and law. According to Nietzsche, understanding of equality and universalism also stems from the construction of the ontic world. Hence, he affirms that we, *immoralists*, need to abolish the notion of guilt and punishment¹; a message that reaches Derrida. We must say 'Yes' to ourselves in the situation of tradition and modernity, where we had become domestic animals.

Therefore, this possible ontological dimension in Nietzsche includes the transvaluation of all values – with force, with hammer – in order to be able to think and reinvent our own lives. Culture, Moral and Law: Affirmations of our own lives. What does this mean? Is this still a possible project?

The second concept we announce here can help us to continue this discussion. It is the concept of body.

Philosophy, thinks Nietzsche, is “a poor understanding of the body”². Since the beginning of the path of culture, the body has been seen as an enemy; just like an affirmation in Plato's *Alcibiades* that man is a soul.³ Therefore, according to Nietzsche and following this possible affirmation of ontology, in the sense of our own nature, we need to reinvent the body, to think the body as our guiding idea.

As we have seen, thinking with our nature means leaving fluxes without reification. At this point, Nietzsche is following Boscovich, who while talking about science, liberates us from substances. “Boscovich has taught us to abjure the belief in the last thing (...) the belief in ‘substance’, in ‘matter’, in the earth-residuum, and particle- atom.”⁴At this point, it is

1 Ibid., p. 348.

2 Nietzsche, *A gaia ciência*, São Paulo, 2017, Preface, p. 2.

3 Plato, *Alcibiades*, 128 d–130 b.

4 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, New York, 1966, p. 20.

clear that Nietzsche is not a materialist nor he is one of the idealists who invented the ways of culture, but forgetting the dynamics of nature itself.

Nietzsche, therefore, is beyond materialism and idealism, beyond the reifications of nature. He is not replacing a spiritual world with a material one, which is at the bottom of Heidegger's criticism: Nietzsche is much more radical than what Heidegger thinks he is.

In regards to the question of body, criticism of consciousness emerges¹. Consciousness as linked to the language or as a possibility of thinking about the past and absent things; beyond of what is here and now that abandons the natural spontaneity. The natural, or how, in other words, Nietzsche sees the natural instincts, remains internalized² and forgotten. This almost sets forth the reading that in Heidegger announces the forgetfulness of being.

Consciousness can only interpret the fluxes.³ It is only an interpretation, a mere text. Or perhaps one can't even say text because there is no text of the being. Nor there is the being, but only interpretations. Thus, only in the illustrative sense, we can talk about ontology in Nietzsche.

Rather, one can merely follow the hermeneutics path, articulating becoming, and not being.⁴ Consciousness is nothing but a symbolization of the body.⁵ Symbolizing the non-identical, the fluxes, what is Dionysian, is the path of culture. Psychoanalysis will later oppose this castration of nature within the symbolic order. Freud will confirm the presence of Nietzsche in his work. In fact, on the level of consciousness, the question of metaphor demonstrates a certain transposition of the unconscious activities of instincts.⁶

What confronts us with the culture is the body. "The body puts us in front of the multiple, the diverse, the non-permanent, the non-essential [...]"⁷ The body is the great reason, writes Nietzsche in the introduction to *Thus Spoke Zarathustra* entitled "On the Despisers of the Body".

1 For a brilliant reconstruction of this critique, see Barrenechea, M.A., *Nietzsche e o corpo*, Rio de Janeiro, 2017.

2 Nietzsche, F., *A gaia ciência*, São Paulo, 2017, Preface, p. 16.

3 Milović uses this term to refer to the state of being as being "in flux", or just "a flux", understood as a continuum. See: Nietzsche, *The Gay Science*, aphorisms 111 and 112. Translator's note.

4 See a brilliant reconstruction of this point in: Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1992.

5 Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1992, p. 199.

6 Ibid., p. 60.

7 De Barrenechea, M., A., *Nietzsche e o corpo*, Rio de Janeiro, 2017, p. 111.

In this reinvention of nature, of bodies, Nietzsche also searches for the meaning of justice. One has to take justice out of the field of culture and identities and think justice through its connectedness with the processes of nature. In other words, one has to reframe the concept of justice. It is connected with the nature itself, with *Amor fati*, with the affirmation of our life. Justice, beautifully expressed by Sarah Kofman, is the justification of life.¹ It is the affirmation of life against the injustices of culture and our conscience.

Talking about Spinoza now, one question comes to mind: How the questions of body and potency (*potentia*) reach the discussion about women? At this point we may reassume this debate. In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche says: “Comparing man and woman on the whole, one may say woman would not have the genius for finery if she did not have an instinct for a *secondary* role.”² And he adds: “[...] I think it is a real friend of women that counsels them today: *muller taceatde muliere!* [Woman should be silent about woman!]”³

Questioning the reification of nature’s processes, Nietzsche, instead of re-examining this space, could ask himself why he still leaves women within this space of identities, in this phallogentric space. The absence of the essence of woman or the gender difference, which Derrida puts in this context⁴, could be reconsidered.

Let us now reflect on how Foucault follows Nietzsche’s steps.

Foucault’s reading of the Greeks is different. It is not Nietzschean. Foucault wants to think of Greek philosophy as “not just logos, but also *ergon*”.⁵ In other words, Foucault does not want to think of Platonic philosophy, as the beginning of logocentrism, for instance. This interpretation begins with Nietzsche and reaches over to Derrida.

Philosophy is in the practices; “the reality of philosophy is the practices of phi- losophy”⁶, says Foucault. Thus, *The Government of Self and Others* can be understood as an explicit criticism of Derrida’s philosophy. Perhaps, in these practices⁷, we can fathom Greek understanding of

1 Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1992, p. 202.

2 Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil*, New York, 1966, aphorism 145, p. 89.

3 Ibid., aphorism 232, p. 164.

4 Derrida, J., *Esporas. Os estilos de Nietzsche*, Rio de Janeiro, 2013, p. 89.

5 Foucault, M., *The Government of Self and Others*, New York, 2010, p. 227.

6 Ibid., p. 239.

7 Here Foucault refers to *tekhne* (the art of oneself). Translator’s note.

freedom¹, but in one anti-Hegelian key, because freedom for Hegel is a particular modern occurrence. So, we have to understand these practices.

The beginning of this reading may be the context of the book *The Hermeneutics of the Subject*, that is, the moment when the young Greek aristocrats wonder how to exercise political power, how to govern others. At this moment, says Foucault, in Plato's *Alcibiades*, "the care of the self emerges."² Or, better, in the section 127e, of this dialogue, the "necessity, or rather an imperative 'take care of thyself'" appears.³

Plato's answer is well-known: Taking care of oneself means taking care of one's own soul. And, to the question of the soul, in all its complexity, Plato adds questions of the relation to the metaphysics of the world, social questions and questions concerning the State. Taking care of oneself includes the social sphere; the others. At this point we can see how the relation between taking care of oneself and taking care of others emerges, where taking care of oneself essentially means taking care of others. "The *epimeleia heautou* is an attitude towards the self, others, and the world"⁴, says Foucault.

He understands this Greek attitude as a specific break with the pastoral power of the Jews. This power is related as souls are related to a divine authority. At this point, according to Foucault, we still do not have the possibility to talk about subjectivity of a direct action, which, as we have seen, includes the questions of metaphysics and the questions of the social. Pastoral power was later established by the Christians in the III and IV centuries. Here, the care of oneself can be understood as a specific renunciation of oneself, *metanoia*, the overcoming of the Greek reason.

For Foucault, this question runs through "all Greek, Hellenistic and Roman philosophy, as well as Christian spirituality."⁵ This aforementioned difference, between Greek attitude - *epiméleia heautoû* that includes the opening to the world, and the Christian attitude - *metanoia*, which is marked by abstinence and the life of asceticism, could be seen great historical examples of the care of oneself.

Here the question of the body appears. Or, rather, it appears and disappears. In this sense, we can talk about specific dialectic of body at the

1 Foucault, M., *The Hermeneutics of the Subject*, New York, 2005 p. 447.

2 Ibid., p. 31.

3 Ibid., p. 46.

4 Ibid., p. 10.

5 Ibid., p. 11.

beginning of the reconstruction of the care of oneself. We can talk about the submissive body. In Plato, the soul surpasses the body and readings of *Alcibiades* are explicit. But, according to Foucault, for Plato, virtue passes through the body to become active. “In Plato [...] gymnastics provides the training of these two virtues, courage and self-control.”¹ At the beginning of the restoration of Christian pastoral power this tendency disappears. Gymnastics disappears because the soul is affirmed “not by gymnastics, but by abstinence”², by the body of abstinence or by renouncing itself.

Different understanding of body and, perhaps, another dialectic of body appears in late modernity and still continues even today. Instead of talking about the submissive body, we can talk about a specific submission to the body. Today the good life does not include metaphysical or moral questions, but it includes health issues. Levels of glucose and cholesterol are more important than moral issues. Today we have entered in the realm of somatic culture. The body took place of morality. We are in the gyms, with headphones on, cultivating a specific autism and not an openness to the world and to the social. Or, in Francisco Ortega’s words, following Foucault, “we lost the world and we gained the body.”³

Why does this happen? Why this somatic culture creates apolitical identities? Here Foucault talks about the new disciplinary power that determines societies from the XVIII century onwards. This new form of society that even appears as something that protects us and takes care of our security, is fundamentally controlling and determining us. Foucault, detecting the capillaries of micro-powers, talks, for example, how the ATMs also allow to “control how they were used”⁴, or how the credit cards are advertised as the possibility of capitalist enjoyment without limits and without money, which control us in the same way.

This control includes the bodies as well. Foucault says that “from the nineteenth century onward, the body acquired a completely different signification; it was no longer something to be tortured but something to be moulded, reformed, corrected [...]”⁵

1 Ibid., p. 428.

2 Ibid., loc. cit.

3 Ortega, F., ‘Da ascese à bio-ascese’. In Rago, M., Orlandi, L.B.L, Viegas-Neto (Eds.), *Imagens de Foucault e Deleuze*, Rio de Janeiro, 2002, p. 173.

4 Foucault, M., ‘Truth and Juridical Forms’. In Faubion, J.D. (Ed.), *Power. Essential works of Foucault 1954-1984*, London, 2000, p. 81.

5 Ibid., p. 82.

In this context, the second dialectic of the body emerges. We are in the somatic culture, subjected to the body, but within a culture that disciplines and normalizes us. How to rethink and reframe the body? What would be ‘the right to body’?

Return to the (one)self, says Foucault, was never dominant as it was in Hellenistic and Roman times.¹ Capitalism, among other things, is the manipulation of our desires that always comes as imposition and not as an affirmation of our potentiality, in the Spinoza’s sense. This alienation only becomes more radical. As Sueli Rolnik puts it: “In the contemporary reinvention of capitalism, the distance between product and consumption disappears: the consumer himself becomes the raw material and the product of his own processing.”²

Foucault articulates a concept which will later inspire Agamben: The form of life. With Christians we learn that life must be regulated, says Foucault. Here the rule of life appears, *regula vitae*. But life does not obey rules, but “really the forms”.³ The form of life, as Agamben will later understand, is our decision about life, and not life exposed to social norms. Ultimately, it is not the law that creates practices, including erotic ones. It is life itself. Thus, the point is not to create more laws in the future, but to affirm our own freedom, our own power.

For Foucault, this is also the possibility of rethinking subjectivity itself. “It is not power, but the subject, that is the general theme of my research”,⁴ he writes in *The Subject and Power*. We have seen how the possible subjectivity of direct action is reduced in positivist modernity to the questions of knowledge and the reproduction of laws. Reinventing this subjectivity today means putting yourself beyond the identity culture of bodies and of the world.

References

Nietzsche, F., *Escritos sobre Direito*, Rio de Janeiro, 2011.

Nietzsche, F., *A gaia ciência*, Preface, São Paulo: LaFonte, 2017.

1 Foucault, M., *The hermeneutics of the Subject*, New York, 2005, p. 253.

2 Rolnik, S., ‘Despachos no museu’. In Rago, M., Orlandi, L.B.L., Viegas-Neto (Eds.), *Imagens de Foucault e Deleuze*, Rio de Janeiro, 2002, p. 310.

3 Foucault, M., *The Hermeneutics of the Subject*, New York, 2005, p. 484.

4 Foucault, M., ‘The Subject and Power’. In Faubion, J.D. (Ed.), *Power. Essential works of Foucault 1954-1984*, London, 2000, p. 327.

- Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil*, New York: Vintage Books, 1966.
- Plato, *Alcibiades*, 128 d – 130 b.
- Barrenechea, M.A., *Nietzsche e o corpo*, Rio de Janeiro, 2017.
- Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1992.
- Derrida, J., *Esporas. Os estilos de Nietzsche*, Rio de Janeiro, 2013.
- Foucault, M., *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982-1983*, London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Foucault, M., *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*, London: Palgrave Macmillan, 2005.
- Foucault, M., The Subject and Power. In Faubion, J.D. (Ed.), *Power. Essential works of Foucault 1954-1984*, London, 2000.
- Foucault, M., 'Truth and Juridical Forms'. In Faubion, J.D. (Ed.), *Power. Essential works of Foucault 1954-1984*, London, 2000.
- Ortega, F., 'Da ascese à bio-ascese'. In Rago, M., Orlandi, L.B.L, Viegas-Neto (Eds.), *Imagens de Foucault e Deleuze*, Rio de Janeiro, 2002.
- Rolnik, S., 'Despachos no museu'. In Rago, M., Orlandi, L.B.L, Viegas-Neto (Eds.), *Imagens de Foucault e Deleuze*.

Capítulo 2

O TERROR CONTINUA SENDO O CAMINHO MAIS CURTO PARA A IMORTALIDADE¹

Georgia Amitrano²

Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil

Introdução

O mundo é um lugar perigoso para se viver, não exatamente por causa das pessoas que são más, mas por causa das pessoas que não fazem nada quanto a isso

Albert Einstein

Impossível para alguém que possui sua vida acadêmica pautada nos estudos do terrorismo e das exclusões não se sensibilizar com os atos de terror perpetrados nas duas últimas guerras do século XXI, a saber: a guerra da Ucrânia-Rússia e a, infelizmente recente, guerra Israel-Palestina. Diante das imagens chocantes da última semana, entendo que a Filosofia deva se pronunciar. Conceitos como os de *Europa*, *Ocidente*, *terror*, *terrorismo*, *colonização* e o *Outro* como um *Ser sem Ser* parecem necessários para esta análise.

Dada a quantidade de situações as quais a Guerra nos impõe, circunscrevo esta análise-problema apenas na tentativa de me curvar diante daquilo que me assombra, a Guerra que eclodiu no sábado, 07 de Outubro; ou seja, o Conflito, se assim se pode chamar, Israel-Palestina

Entretanto, antes de qualquer análise, é necessário entender que não sou especialista em “Oriente Médio”. Tal ausência de especialidade, todavia, não me nega a possibilidade de problematizar as questões que envolvem o terror no mundo contemporâneo. Mais ainda — e talvez,

1 O resumo de 1600 palavras desse artigo foi apresentado e publicado pelo Le Monde Diplomatique em Outubro de 2023, com o título “A filosofia precisa se pronunciar acerca do terror”.

2 Professora do PPGFIL-UFU e do Instituto de Filosofia IFILO-UFU.

contrariando alguns pares, dentro e fora da área — me sinto compelida a trazer os conceitos, aquilo que nos fortalece filosoficamente, bem como o entendimento — seja no olhar midiático, seja no pouco espaço que intelectuais competentes possuem nesta mídia — das bases simbólicas, entendidas como ocidentais/europeias, que fomentam as práticas de terror e do terrorismo, que hoje se dão na região daquele que um dia fora chamado de Ásia Ocidental. Donde começar pela problematização do próprio nome da localização geográfica, a qual é hodiernamente designada *Oriente Médio*. *Nomear*, assim, implica uma ação colonialista europeia, haja vista surgir de uma denominação inglesa, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, cuja intenção era determinar os povos, circunscrevendo-os a uma dada região entre o Mar Vermelho e o império inglês nas índias.

Ora, o nomear é fundamental aqui. Digo isso na medida em que retirar o ocidente do termo geográfico não apenas tem implicações nas diferenças geográficas e culturais; mas, antes, designa um olhar para fora daquela Europa husserliana que transcende um continente. Lembrando que para Husserl¹ é fundamental definir o conjunto de características que constitui o *espírito* de um povo e que este se deve a um local específico de nascimento. Local este que constitui o patamar de valores e crenças. Ora, a Europa designa o ocidente e tem sua origem, seguindo a referência husserliana, na Grécia Antiga. Donde a retirada do Ocidental da Ásia ser fundamental para a exclusão daqueles que não podem ser reconhecidos como europeus e, portanto, seu *Ser* se encontrar em xeque, haja vista o entendimento de valores advindos de uma Grécia, cuja característica, neste caso, é a de dividir o mundo entre civilizados e bárbaros. De antemão, já há o problema posto, o do *Nome*. Há um nomear que exclui aquele que não é lido como Europeu e, portanto, não é civilizado, comportando-se como um bárbaro. Entretanto, há um *para além* nesse ato de nomear, pois, a despeito da região geográfica, o Estado de Israel é forjado a partir de um sionismo advindo da tal Europa no sentido husserliano, cujo caráter civilizatório transcende o Continente. A formação do Estado de Israel traz consigo, para além da terra santa, os valores daquele nascimento anterior, que se respalda tanto na filosofia quanto nas ciências europeias. Donde ser importante guardar esta questão aqui colocada; afinal, dela derivam apoios a um ou a outro lado no conflito Israel-Palestina, bem como outra nomeação fundamental no conflito, a de terrorista. E é de terror e terrorismo que almejo falar.

1 HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Do terror ao terrorismo: *nuances* do contemporâneo

É fundamental um pequeno percurso histórico para compreendermos os registros do que hoje chamamos de atentados terroristas. Não creio que possamos nomear com essa qualificação eventos datados antes da Revolução Francesa; todavia, a prática perpetrada é a do terror e as ações ocorridas seriam chamadas, nos tempos atuais, de atos terroristas.

Ora, o primeiro registro histórico de um grupo organizado que cometia atentados data do ano 6 d.C.; ou seja, falamos do século I da era Cristã. Estes sujeitos eram tidos como um grupo radical de judeus, denominados Sicarii; também conhecidos como “homens de punhal”, justamente “por portarem essa arma branca debaixo de suas vestes, com a qual investiam sobre as suas vítimas”, tal qual afirma Rodrigo Carneiro Gomes¹. Apesar das análises nomearem o grupo como terrorista, me sinto desconfortável com tal leitura, haja vista, como afirma Brant, seus eventos datarem do ano 6, em que foi organizado o primeiro levante contra a ocupação romana, bem como a do ano 73, quando o grupo Sicarii comete suicídio coletivo².

Este meu desconforto se dá por variados motivos, mas aquele que me suscita maior desconfiança está relacionado a certos eventos que só podem ocorrer na medida que Estados Modernos começam a se formar e se fortalecer.

Mas vamos às definições. O termo *terror*, muito bem descrito em nossa língua, o português, designa

1. Qualidade de terrível. 2. Grave perturbação trazida por perigo imediato, real ou não; medo, pavor. 3. Pessoa ou coisa que aterroriza.
4. Período da Revolução Francesa, compreendido entre 31 de maio de 1793 a 27 de julho de 1794, em que se cometeram muitos morticínios. 5. Regime Político de arbitrariedades³.

Todavia, a despeito dessa primeira conceituação, há dados históricos. E como o português é uma língua latina, o termo advém da expressão francesa *terreur*, que vem do latim *terror*. Segundo Leonardo Brant, por volta de 1335, o conceito francês de *terreur* aparece e designa “um medo

1 GOMES, Rodrigo Carneiro. *Críticas à lei de enfrentamento ao terrorismo e seus avanços*. 2016. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2016-abr-05/academia-policia-criticas-lei-enfrentamento-terrorismo-avancos> . Acesso em: 10 set. 2022

2 BRANT, Leonardo Nemer Caldeira. *Terrorismo e Direito: os impactos do terrorismo na comunidade internacional e no Brasil*. BRANT, Leonardo Nemer Caldeira (coord). Rio de Janeiro: Forense, 2003, p.417.

3 *Dicionário Prático da Língua Portuguesa*, 10ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 2005, p. 912.

ou uma ansiedade extrema, correspondendo, com mais frequência, a uma ameaça vagamente percebida, pouco familiar e largamente imprevisível”. Observando esse primeiro conceito, verifica-se o fato de nele já estar contido a ideia de ‘ameaça’ e ‘medo’.

Nesse meu percalço histórico, entendo que a própria história é viva e contínua, donde as conotações se amplificarem na medida que o mundo europeu se altera. Donde não é de se espantar que os novos contornos do termo se deem na própria França. Estamos falando do séc. XVIII, na turbulência da Revolução Francesa. E, atendo-me ao nosso *dicionário de língua portuguesa*, o termo *terror* também designa um dado período da Revolução Francesa, mais precisamente o *Terror Jacobino*. Este terror possui uma lógica que se perpetua no imaginário simbólico do ocidente, o qual lhe dá um caráter positivo. Essa acepção positiva do terror — simbólica, é sempre importante destacar — tem implicações constantes naquilo que designam como ações terroristas ou não. Afinal, tudo depende do caráter europeu de quem o pratica.

O Terror como manutenção da do Estado: a legitimação do crime

A lembrança é fundamental nesse ponto; afinal, a emergência do Terror foi uma consequência no processo revolucionário francês e sua caracterização se deu como virtude. O Reino do Terror jacobino significava uma maneira política encontrada para institucionalizar e dar direcionamento à reação defensiva e à vontade punitiva. Todavia, não como atuação antidemocrática; antes, se dá como uma ação (muito comum nos discursos das ditaduras da América Latina) contra os inimigos da pátria.

É com Saint-Just e Robespierre que encontramos alguns dos mais importantes princípios ideológicos do Governo Revolucionário de 1789. Numa referência a ambos, é preciso distinguir a ordem revolucionária da ordem constitucional. Ora, o Terror emerge, no contexto da Revolução Francesa, como um método sacrificial, cuja finalidade é a paz. Daí surgir a necessidade da distinção entre o governo revolucionário e o constitucional, donde a violência, como princípio de terror, é justificada. Robespierre afirma¹:

1 Ata sobre os princípios do governo revolucionário, de 25 de dezembro de 1793 (5 de nivoso do ano II),

A finalidade do governo constitucional é conservar a República; a do governo revolucionário é fundá-la. A revolução é a guerra da liberdade contra seus inimigos; a constituição é o regime da liberdade vitoriosa e pacífica. O Governo revolucionário necessita de uma atividade extraordinária, justamente porque está em guerra. Ele está submetido a regras menos uniformes e menos rigorosas porque as circunstâncias nas quais se encontra são tempestuosas e incertas, e, sobretudo, porque é forçado a empregar permanentemente recursos novos e rápidos para perigos novos e urgentes. O governo constitucional se ocupa principalmente da liberdade civil; e o revolucionário, da liberdade pública. Sob o regime constitucional, basta praticamente proteger os indivíduos contra o abuso do poder público; sob o regime revolucionário, o próprio poder público está obrigado a se defender contra as facções que o atacam. O governo revolucionário deve aos bons cidadãos toda a proteção nacional; aos inimigos do povo, deve somente a morte (ROBESPIERRE, 2000, p. 273)¹.

O que se verifica é o fato de que o regime constitucional se satisfaz ao proteger os indivíduos, cidadãos, contra os abusos do poder público; entretanto, sob a égide do regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a se defender contra todas as facções que o atacam. O governo revolucionário deve aos bons cidadãos — ironicamente chamados hoje de cidadãos de bem — toda a proteção nacional; aos inimigos do povo deve somente a morte. Em outras palavras, o conceito de inimigo emerge de modo contumaz.

Nesse contexto, Robespierre²³, em um dos seus discursos mais famosos na época da Convenção, aproxima o terror à virtude

Se a mola do governo popular na paz é a virtude, a mola do governo popular em revolução é ao mesmo tempo, a virtude e o terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror não é outra coisa senão a justiça pronta, severa, inflexível; esta é, portanto, uma emanação da virtude; é menos um princípio particular do que uma consequência do princípio geral

- 1 O discurso é feito em nome do Comitê de Salvação Pública, que Robespierre presidia desde 27 de julho de 1793, e foi endereçado à Convenção Nacional quando da discussão sobre o Comitê de Clemência, proposto por Camille Desmoulins. Tal conselho, não se contrapondo à política do Terror do Tribunal Revolucionário, constituía, no entanto, uma tentativa de impedir a hipertrofia das condenações por meio da distinção dos “suspeitos” dentre os “inimigos”. ROBESPIERRE, M. *Pour le bonheur et pour la liberté: discours [1789-1794]*. Paris: La Fabrique, 2000.
- 2 ROBESPIERRE, Maximilien. *Discursos e relatórios na Convenção*. Tradução de Maria Helena Franco Martins, apresentação de João Batista Natali. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999
- 3 _____. *Virtude e Terror*. Traduzido por José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

da democracia, aplicada às mais prementes necessidades da pátria (ROBESPIERRE 1999:149).

Robespierre afirma que tal situação é circunstancial, dado o momento político; afinal, não é “ao coração dos patriotas ou dos infelizes que se deve levar o terror; é ao covil dos bandidos, estrangeiros, onde são repartidos os despojos, e onde se bebe o sangue do povo francês” (ROBESPIERRE 1999: 138). Mais uma vez observa-se o conceito de inimigo, dando-lhe a conotação de inimigo público.

A morte do rei — ou de qualquer grupo ou pessoa entendida como hostil — poder ser assumida como necessária para a constituição de um espaço livre, igualitário e, melhor ainda, justo. Nesse sentido, a violência irrompe tanto no pensamento quanto na ação revolucionária, como sendo uma etapa necessária para a construção de um reino de virtudes.

Esta primeira análise do terror se torna decisiva na medida que se mantém. Afinal, é o dito Ocidente, na caracterização da Europa extra geográfica que dita as regras de ações entendidas como terroristas ou não. Se há virtude no *Terror*, logo entende-se que há parâmetros maleáveis, o que faz de determinados grupos, ou melhor, Estados soberanos, apartados da qualidade de terroristas. É por esta razão que como filósofa necessito me ater às conceituações, pois são os conceitos que darão a tangente daquilo a que muitos genocidas e assassinos tentaram e tentam escapar.

Ora, é fato que na Filosofia, o tema do terrorismo não foi tão abordado antes dos anos de 1970. Algumas claras exceções, como Hannah Arendt e Albert Camus, trataram da questão. Ainda podemos falar de Sartre e Merleau-Ponty. Em *As Moscas*, Sartre, por exemplo, referindo-se aos horrores do verão de 1941¹, afirma que “o drama verdadeiro que eu queria mostrar era o do terrorista que, matando alemães em plena rua, provocava a execução de cinquenta reféns”. Sartre aponta para a tragicidade moderna cujo centro está no enigma da liberdade. Sem discordar de Sartre, afastome dele, pois, como já apontado, na Filosofia, o tema é menos recorrente.

Ademais, há uma profusão de definições, as quais, na ausência de um consenso conceitual e dada a historicidade — relembando que o conceito de *terrorismo* advém da definição de *terror*, bem como a noção de Europa apontada no início desta análise —podem assentir que aquilo

1 Em 22 de agosto de 1941 um oficial alemão é assassinado por um desconhecido na estação de Barbés. Pucheu, diante disso, o ministro do Interior do governo de Vichy cede às pressões do General von Stülpnagel e cria decretos que permitem condenar inocentes, com prioridade para judeus e comunistas. Dez reféns são assassinados em 16 de setembro em Paris. COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

que é terrorismo para uns é, para outros, a dimensão de um soldado de libertação¹ (PRIORATZ, 2013). Dito isso, a classificação de Carl Schmitt entre “amigos e inimigos”, que será observada posteriormente, é crucial, haja vista o fato de inimigos políticos tenderem a serem hostilizados e, normalmente, impossíveis de conciliação. Diante deste dilema, portanto, é necessário um recorte, sendo por esta razão que me apoio nas teorias mais utilizadas dada sua amplitude de conceituação.

Portanto, é com autores como Michael Walzer² que o tema parece ganhar amplo destaque. Para Walzer³, “o terrorismo é a morte deliberada de pessoas inocentes, de forma aleatória, a fim de espalhar o medo através de toda uma população e forçar a mão dos seus líderes políticos”. (WALZER 2004:130)

Há de se ressaltar que Walzer é um teórico da Justiça. Sua teoria da justiça foi sistematicamente formulada em uma obra chamada *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*, mas Walzer vai além disso. Não está em jogo, aqui, discordâncias com aspectos liberais; antes, me interesse pelo aspecto da pluralidade civilizatória e sua capacidade de obediência e desobediência. Consequentemente, sua definição de terrorismo.

A partir de uma análise sobre a atualidade, retomar um texto implica olhar para sua contemporaneidade, donde as questões postuladas se apresentam. Em Filosofia Política, após o aparecimento dos Estados Modernos, uma questão-problema se coloca, a saber: “há o dever de obedecer ao estado instituído?”. Todavia, esta pergunta só cabe na medida que pensamos no Estado europeu, naquele sentido extra geográfico já posto. Esquece-se todo o aspecto colonizador ou ditatorial premente. Onde surgir a necessidade de se alterar a pergunta, “há o dever de desobediência a esse Estado?”. Ultrapassando a noção de Estado, a pergunta pode ser moral. Eu a reconstruo, na medida que o Estado tanto pode ser opressor quanto oprimido. Disso deriva uma ampliação da própria pergunta, ou seja, “há uma obrigação moral de desobedecer?”

1 PRIMORATZ, Igor. *Terrorism: A philosophical Investigation*. Malden MA: USA, Polity Press, 2013.

2 Michael Walzer foi um filósofo estadunidense que ficou conhecido nos anos 70 por sua obra *Esferas da Justiça*. O livro em questão abre um debate sobre Justiça e coloca Walzer na lista dos “comunitaristas”, grupo crítico ao liberalismo.

3 WALZER, Michael. *Arguing about war*, New Haven 2004.

Com esta estrutura questionadora, deparo-me com uma afirmação forte no texto de Walzer¹

Muitos filósofos políticos têm insistido em que a obrigação fundamental é obedecer às leis da sociedade organizada maior e de que se é membro. Para a maioria das pessoas, essa sociedade é o estado. [...], Mas a existência de uma obrigação fundamental de obediência significa apenas que a desobediência deve ser sempre justificada. (WALZER, 1977, p.20).

Escapando do sistema europeu de Estado, o qual ainda mantém o terror com virtude, mesmo que não o explicita, seria viável pensar a desobediência violenta como moral? Esta questão não foi cabalmente respondida. Ora, para além das guerrilhas e das guerras civis, as ações terroristas emergem desde antes da I Guerra Mundial, se intensificando na Europa geográfica de décadas passadas. Nos anos 60 e 70 do século XX, IRA e ETA foram os mais ativos grupos terroristas na Europa e ambos compartilhavam da mesma visão, a saber: ser preciso usar a violência a fim de conquistar seus objetivos políticos, dentre eles a Liberdade.

Ao tratarmos, então, de ações terroristas, falamos de ambiguidades, pois estas são também pensadas a partir do caráter de resistência a um dado opressor. Todavia, esta questão é mais que controversa; afinal, falamos de execução, assassinatos, tortura física e psicológica, crimes contra civis e inocentes.

Apoiando-me, portanto, no conceito do próprio Walzer², temos “o terrorismo [como] a morte deliberada de pessoas inocentes, de forma aleatória, a fim de espalhar o medo através de toda uma população e forçar a mão dos seus líderes políticos. (WALZER 2004: 130)

O terrorismo, assim, tende apenas ao emprego do terror. Ele não possui legitimação moral, haja vista não observar as questões humanitárias e todos os envolvidos, tais como: a vida, em seu caráter físico e subjetivo, a liberdade e os direitos daqueles que conhecemos por inocentes, as vítimas que não se encontram envolvidas na desobediência violenta, etc.

A prática do terror, desse modo, só poderia existir como último recurso. Todavia,

1 WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. _____. *Das obrigações políticas: Ensaio sobre desobediência, guerra e cidadania*. Tradução: Helena Maria Camacho Martins Pereira. Editora Zahar: Rio de Janeiro, 1977

2 WALZER, Michael. *Arguing about war*, New Haven 2004.

‘último recurso’ só é último em termos de noção; o recurso ao terror é ideologicamente o último, mas não é o último numa série real de ações, é apenas o último em termos de desculpa. Na realidade, a maioria das pessoas que recomendam uma política de terrorismo, recomendam-na como uma primeira instância¹. (WALZER apud VAZ, 2006, p.98).

Ora, me volto novamente à conceituação de Walzer, “O terrorismo é a morte deliberada de pessoas inocentes, de forma aleatória, a fim de espalhar o medo através de toda uma população e forçar a mão dos seus líderes políticos”; observando-a, percebo ainda carências, o que me obriga à amplitude do Conceito. E, dentre os vários conceitos e análises filosóficas existentes² sobre o tema, o de Igor Primoratz parece ser o que é mais amplamente aceito, ou pelo menos discutido por seus pares.

É importante salientar que do ponto de vista filosófico, o debate é bem mais complexo. Igor Primoratz (2004) argumenta que o próprio termo, *terrorismo*, traz consigo uma multiplicidade de usos, e tal variedade de aplicações, dados os contextos históricos e geográficos de cada caso, cria uma confusão considerável na análise e na consideração das ações perpetradas; “como resultado, discutir o terrorismo e a série de questões morais, políticas e jurídicas que ele levanta é difícil e muitas vezes frustrante” (PRIMORATZ, 2004).

Mas o que me interessa, para fora dessa contextualização, é, nesse momento a conceituação de Primoratz. Para o filósofo, terrorismo é “o uso deliberado de violência, ou ameaça de seu uso, contra pessoas inocentes, com o objetivo de intimidar algumas outras pessoas em um curso de ação que de outra forma não seria necessário”³. (PRIMORATZ 2004: 24)

1 VAZ, Nuno Mira. *Guerra Justa em tempo de Terrorismo: reflexão em louvor de Michael Walzer*. Nação e Defesa. 3º serie. nº 113. p. 91-106. Primavera. 2006. Disponível em: http://comun.rcaap.pt/bitstream/123456789/1111/1/NeD113_NunoMiraVaz.pdf. Acesso em: 13 outubro de 2023

2 Richard Jackson (JACKSON, R. *Critical Terrorism Studies: a new research agenda*. London: Routledge, 2009) resalta o fato de que “os estudos sobre terrorismo realmente fornecem um julgamento autoritário sobre quem pode legitimamente ser morto, torturado, processado ou encarcerado pelo Estado em nome do contraterrorismo” (JACKSON, 2009, p. 249); e David Rodin (RODIN, David. *War and self-defense*. New York: Oxford University Press, 2002), um dos principais revisionistas da Teoria da Guerra Justa, adverte que “até conseguirmos uma compreensão clara e coerente de quais são as características moralmente relevantes do terrorismo, não podemos esperar desenvolver uma resposta moral apropriada à “guerra ao terrorismo” (RODIN, 2002, p. 752).

3 PRIMORATZ, Igor. “What is Terrorism?”, in *Terrorism*. The Philosophical Issue, Houndmills 2004.

Primoratz, de certo modo, amplia Walzer e retoma o conceito de terror, *terreur*, de 1335. Para além da morte física, o medo e a ameaça prementes, tal qual, se assim se pode chamar, a entrevista da brasileira, em 13 de outubro, na escola em Gaza. Aos prantos, Shahed Al-Banna, de 18 anos, dizia “eu não quero morrer”.

*“A situação está desesperadora, está difícil. As crianças estão chorando. Eu estou em uma escola. E a irmã da igreja disse que a escola não é mais um lugar seguro. Não podemos mais ficar aqui, os israelenses vão atacar todos os lugares”*¹, disse Shahed.

Deve-se frisar que Primoratz, um filósofo israelense, visa, dentre outras coisas, classificar ações terroristas daquelas que não se conformam neste caso. Ele o faz na medida que desloca alvo e objetivo. O primeiro, o alvo, é de interesse secundário. Donde ser importante salientar que o fato de os alvos serem inocentes é um traço característico do terrorismo. As vítimas do terror são incapazes de reação, não fazem parte do contexto político, sendo secundárias na ação. Estão vulneráveis e sem reação aos ataques. A função destas vítimas é tão somente servir a uma agenda imposta pelos terroristas.

Essa análise da prática do *terror* agora se vincula ao próprio ato terrorista do sábado, 7 de outubro. Porém, antes do fato histórico recente, é fundamental entender o caráter da violência e como esse se estende ao terror praticado. Ademais, a dimensão do inimigo não pode ser negligenciada. Outros pontos deveriam, em igual importância, serem elencados; todavia, dado o recorte, algumas dessas questões aparecerão de modo superficial aqui.

A violência no domínio da política: a impossibilidade da paz em meio ao inimigo

*O homem é o único ser vivo que planeja, a extinção da própria espécie. Os animais lutam, mas não fazem guerra. O homem é o único primata que planeja o extermínio dentro de sua própria espécie e o executa entusiasticamente e em grandes dimensões Enzenberger*²

1 <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/10/13/nao-quero-morrer-diz-jovem-brasileira-que-vive-em-gaza.ghtml> Acesso em: 13 outubro de 2023.

2 ENZENSBERGER, H.M. *Guerra civil*, São Paulo: Cia das Letras, 1995.

Na impossibilidade do acolhimento da face do outro, na outridade radical que lhe cabe, o que nos resta? Em um primeiro momento, eu poderia dizer, a exclusão desse *Outro*. Um *Outro* que em sua essência é inimigo, e sobre o inimigo recai toda a violência.

Em *Sobre a violência*¹, Hannah Arendt analisa a questão da violência no domínio da política. Para a filósofa, há uma distinção clara entre poder e violência que, apesar de comumente igualizados, não dizem da mesma coisa. Muito ao contrário, enquanto o poder precisa de números, a violência necessita de implementos, propiciados pela tecnologia². Ainda, ao tratar da violência, Hannah Arendt aponta para o fato de ser senso comum atribuí-la à raiva, na forma irracional que a animalidade a referenda, pois há a minimização da condição humana; todavia, esta raiva é patológica, diz respeito, comparativamente a qualquer sentimento humano.

Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados — tais como os campos de concentração, a tortura, a fome —, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas a sua ausência conspícua (ARENDT 2011: p. 81)

De fato, aquilo que não nos saltaria às vistas emerge na tentativa de eliminação do outro. Afinal, muito embora a violência não necessite de números para ser eficiente, é em sua modalidade coletiva que aparece sua característica mais ameaçadora. Tal característica se dá, na realidade, no individualismo, no seu caráter subjetivista, pois este é o primeiro valor a desaparecer, ou, dito de outro modo, um valor que se tenta eliminar. No lugar das subjetividades individuais, o que se verifica é uma conexão grupal. Mas, ao me atentar ao que venho aqui falar, no caso do *terrorismo*, grupos políticos explícitos ou não, o que se vê é o rompimento com a sociedade, bem como o que se revela é uma comunidade da violência. Afinal, como nos alerta Hannah Arendt,

uma vez que um homem é admitido, ele sucumbirá ao encantamento inebriante da prática da violência [que] amarra os homens em um todo coeso, pois cada indivíduo forma um elo violento na grande cadeia, torna-se uma parte do grande organismo da violência em expansão (ARENDT 2011:86)

1 ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

2 “A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*.

O equívoco da análise da violência está no fato de se crer, como dito, que há um irracionalismo, uma animalidade na violência. Ao contrário, a natureza instrumental da violência é racional; afinal, esta se torna eficiente na medida que atinge um fim e o justifica. Mas essa eficiência só se realiza em curto prazo. Pois,

se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao status quo em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento (ARENDT 2011:100-101)

Filosoficamente, *Política*, no sentido a ela concedido desde Aristóteles, e que vige até hoje, está dada no conceito de ação. Em outras palavras, Política é a liberdade na ação discursiva entre mulheres e homens dentro da esfera pública. Donde a violência não poder ser compreendida como o que legitima e dá significado a uma comunidade política como um todo. A violência, por si mesma, não é capaz de justificar ou legitimar nada. A legitimação da comunidade política é dada por meio da comunicação e do consentimento. A violência, contrária do Poder, é por natureza instrumental; e como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma¹. (ARENDT, 2006, p. 128-129)

A partir desta análise, muito breve, sobre a violência, acredito que a noção de inimigo possa ser observada. Afinal, como dito, se política é liberdade e violência é incapaz de justificar a si mesma, há de se encontrar aquilo ou aquele que justifique a ação violenta. Nada é mais favorável que o conceito de inimigo público.

Destarte, é a partir de *O conceito de Político*, de Carl Schmitt, que me sinto confortável para encaminhar essa análise. Nesta obra, Schmitt nomeia e conceitua categorias políticas específicas, tais como: amigo-inimigo, guerra, Estado e soberania. Apesar de a leitura schmittiana apontar para o fato de que a determinação do conceito de político decorrer da identificação das categorias especificamente políticas, dado que o agente tem seus próprios critérios — os quais se tornam eficazes ou não diante de domínios diversos e independentes —, compreendo que as noções de

1 ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

inimizade são importantes para a justificativa de determinadas formas de violência, as quais o *terrorismo* está ancorado.

Diz Schmitt¹,

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócio com ele. Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro “desinteressado”, e, portanto, “imparcial”. (SCHMITT 1992: 52.)

Portanto, é com o binômio *amigo-inimigo* que se tem uma explicação *plausível, mas não única*, do redirecionamento da dimensão discursiva da política para ação violenta. Em outras palavras, o *télos* da política consistiria, a partir da construção teórica schmittiana, na defesa e inclusão dos considerados ‘amigos’ e no combate e exclusão daqueles tidos como inimigos². Inimigo, assim, é aquele ao qual se considera um inimigo público, pois tudo que refere a tal conjunto de pessoas, especialmente a um povo inteiro, torna-se por isto mesmo, público. À vista disso, a guerra emerge, segundo Schmitt, como modalidade normativa das tensões existentes; ou seja, da inimizade. Isso decorre do fato desta tensão se dar como “negação ontológica de outro ser” ou “realização extrema da inimizade”.

Diante do exposto algumas conclusões podem ser elencadas na observação desse conflito Israel-Palestina; as leituras diferenciadas de *terrorismo* para cada grupo e a justificativa da reação de cada qual frente à violência exercida.

1 SCHMITT, Carl. *O conceito de Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

2 Faz-se mister apontar para o fato que o inimigo não deve ser concebido como o adversário por quem guardamos ódio ou rancor; antes, este diz respeito àquele que representa um dado conjunto de homens cuja possibilidade real se contrapõe a um conjunto semelhante.

Considerações: para além do Hamas

Como salientei no início deste texto, não possuo qualquer intenção de me fazer passar por especialista sobre o a crise do “Oriente Médio”. De fato, a partir dos estudos do conceito de *Terrorismo* e *Terror*, minha compreensão se dá na perspectiva daquilo que é conceituado, buscando entender esse ultrapassar o direito à defesa quando atacado, no caso de Israel; bem como um olhar para o fato de que em ambos, Hamas e o Governo de Israel, se perpetra atos de terror e terrorismo. Diante disso, sou obrigada, rapidamente, a fazer uma retrospectiva histórica desta crise, a qual pode muito bem ser melhor esclarecida a partir dos especialistas.

A História por trás da inimizade

O ano base escolhido para essa retrospectiva histórica é o de 1992, início das conversações sobre o processo de paz em Oslo; e, com essa data, andarei para frente e para trás no tempo histórico.

É importante frisar que o conflito Israel-Palestina se arrasta há décadas; sendo anterior a própria formação do Estado de Israel. Há toda uma reação à formação do Estado de Israel na região. Historicamente, o ano de 1897 é uma data também crucial. Neste ano há o primeiro Congresso Sionista, que ocorre na Basileia, Suíça. O congresso marca o início do movimento que reivindica um estado para os judeus na Palestina. Essa região, a qual hoje chamamos “Oriente Médio”, não é escolhida ao acaso; antes, há a defesa dos judeus a partir do fato de que viviam lá até serem expulsos pelo Império Romano no século I d.C. Esta questão se torna crucial na medida que encontramos, para alguns especialistas, o fato de o primeiro registro histórico de um grupo organizado que cometia atentados terroristas se dar neste período, com o já citado grupo radical de judeus, o Sicarii. Importante aqui salientar que descrição terrorista deste grupo não se isola das bases morais de uma sociedade, a qual por mais de um milênio compreendeu judeus como suspeitos e, em alguns casos, toleráveis, como na famosa *Carta acerca da Tolerância*, de Locke. Ainda, o movimento, hoje denominado antissionista, pregou, seja na inquisição seja no nazismo, a eliminação do povo judeu. Donde aferir — para aquele que, outrora, fora considerado menos humano que outros grupos — a esses sujeitos a qualidade de terrorista, em um período que sequer o termo existe, pode ser algo a ser confrontado.

A dimensão de o *Outro* ser considerado ausente de *Ser* é marca neste confronto. Onde, nesse primeiro momento, visualizamos a necessidade de observar esta constatação quanto ao povo judeu. Mas a história é contínua e não estática.

A maior crise genocida antissemita que conhecemos se dá no holocausto judeu, mas como vimos, esta circunstância possui sua historicidade. E a formação do Estado de Israel já é pensada desde o final do século XIX, com o advento do sionismo¹. Neste mesmo período, já pelas primeiras décadas do século XX, começamos a compreender outros sujeitos apartados de *Ser*, mais precisamente, na região que deixou de ser Ásia Ocidental para passar a ser *nomeada* de Oriente Médio². Importante reforçar o conceito de Europa, civilização e bárbaros, bem como as consequências colonialistas e imperialistas desse período. Sem adentrar propriamente no tema do imperialismo e colonização, a ideia da exclusão do *Outro* pode muito bem ser observada neste contexto na medida que em abril de 1920, a França e o Reino Unido deram início a uma conferência em uma pequena cidade na Riviera italiana, com o objetivo de formalizar a divisão do Oriente Médio otomano³. O detalhe está no fato de tal divisão entre as duas grandes potências coloniais já ter sido acertada quatro anos antes em uma reunião secreta na qual, com o consentimento da Rússia, o francês François Georges-Picot e o britânico Sir Mark Sykes negociaram o famoso Acordo de Sykes-Picot. É importante lembrar que deste período, judeus espalhados pelo mundo começaram a migrar em massa para a Palestina. Eles justificavam a ocupação mencionando a Declaração Balfour, de 1917, um apoio formal do Reino Unido ao sionismo.

A observância destas relações políticas entre grupos destituídos de sua humanidade ganha um olhar jurídico mais eficiente, bem como um

-
- 1 Desenvolvida pelo jornalista húngaro e ativista judeu Theodor Herzl, a tese era que a sobrevivência do povo judeu — então espalhado pelo mundo — dependia da formação de um país. Essa nação deveria se erguer sobre a Palestina, região onde a terra de Israel existiu, segundo a Bíblia.
 - 2 A população local era formada por árabes e muçulmanos, que viviam sob o domínio do Império Otomano, a mais poderosa organização política islâmica da história. As coisas começaram a mudar em 1922, quando o império caiu e os britânicos assumiram o controle da região. Oficialmente, o império deixou de existir em 1º de novembro de 1922, quando o cargo de sultão foi abolido e a república da Turquia nasceu. Depois de liderar uma revolução republicana, Mustafa Kemal Atatürk, considerado “o pai da Turquia moderna”, tornou-se seu primeiro presidente.
 - 3 Os franceses ficariam com o Líbano e a Síria, enquanto os britânicos assumiriam o controle do Iraque e da Palestina, conforme acordado na conferência de San Remo, realizada de 19 a 26 de abril de 1920.

clamor mundial, frente ao terror abismal perpetrado pelo Nazismo¹. A necessidade de escapar da morte iminente faz com que a migração judaica para a região palestina se intensifique nas décadas de 1930 e 1940². A grande maioria migratória judaica tem consigo um olhar europeu extra geográfico; donde, por mais que estejam na região dita “Oriente Médio”, sua conformidade política é europeia. E, dada esta conformidade, o *Ser do Ouro* é negado. Em ambos os casos, o inimigo público emerge, seja com relação aos Palestinos, seja com relação ao povo judeu. A situação se tornou insustentável em uma dimensão tal que um conflito territorial aberto culminou em tragédia humana, a qual foi caracterizada por violentos deslocamentos populacionais, a exemplo da expulsão de palestinos de Israel e de judeus dos países árabes. Com o nascimento do Estado de Israel, simultaneamente, houve a interdição do projeto palestino de independência.

Um Epílogo triste: assassinos podem ser juízes

Não há conceitos soltos, deslocados da história. Nesse sentido, é fundamental resgatar os conceitos de Europa, como designação do ocidente, de inimigo, de outridade e, conseqüentemente, a observação do que seja prática do terror e suas especificações diante do conflito que está causando morticínio tanto para israelenses quanto para palestinos. As imagens brutais não podem ter um lado apenas na sustentação de que aquele atacado possui o direito de defesa. E, por mais que eu tenha horror à Guerra, ela não deixará de existir; e, já que ela existe, as regras devem ser jogadas de modo limpo, e não com limpeza étnica. O conflito, assim, pelas telas midiáticas, demonstra o quanto está pautado pela negação do *Outro*, um *outro* que é inimigo na essência e, por esta razão mesma, lhe cabe a morte, mas não sem antes lhe implementar todo medo e terror. O ato de terror perpetrado diante de inocentes se torna ato de terrorismo. Donde a característica de contra-ataque, retaliação ou qualquer meio de defesa ou ataque em tempos de guerra declarada, deixar de ser uma defesa; antes se manifesta como escalada do terror.

1 “A Segunda Guerra Mundial, caracterizada como um conflito em estado de guerra total, após seis anos de conflito, fez mais de 60 milhões de mortos. Alguns estudiosos acreditam em até 70 milhões. Desses, em torno de seis milhões de judeus morreram nos campos.

2 Ao final da 2ª Guerra, a população judaica já representava um terço da população local daquela região.

Ao pensarmos para fora da Palestina, mas circunscrevendo a situação ao Hamas, esquece-se que o Hamas é formado a partir de palestinos, cuja existência e essência é lida, por Israel, como inimiga. E inimigos podem desaparecer. Não obstante, o mesmo ocorre entre o Hamas e os judeus. Eu troco as nomeações, palestinos por Hamas e Estado de Israel por Judeus propositadamente, haja vista eu querer mostrar a duplicidade da negação, mas apresentando também a duplicidade de cada grupo.

Ora, se judeus foram *Outros* desterritorializados e desprovidos de Ser para uma dada Europa, hoje o Estado de Israel configura uma Europa extra geográfica. Todavia, ao ser essa Europa, o Estado de Israel traz consigo, não apenas o olhar dos demais grupos da região do Oriente Médio como aquele que invade um espaço na reivindicação de uma terra prometida; mas, antes, se apresenta como o colonizador que destitui um povo, uma etnia, ou mais de sua existência. Torna-se, portanto, inimigo. Mas o invasor da terra prometida não é, simbolicamente, o europeu, mesmo que este a tenha invadido como colônia; o invasor é o palestino, que sequer deve ter o direito a seu Estado nação, haja vista ser engolfado no termo árabe. A inimizade pública se manifesta na violência. Uma violência que reduz os sujeitos a corpos passíveis do morticínio, sujeitos passíveis de serem violados no aspecto físico e psicológico.

O Hamas ataca inocentes e civis, em um violento ato de terrorismo. Na ação do contra-ataque, Israel vitima civis e impõe o medo em Gaza. A tensão histórica das várias negações da existência do *Outro*, palestinos e judeus, acaba por validar a sentença arendtiana, pois os desígnios das ações bélicas não possuem qualquer resultado que não medo e o terror. Onde a sentença se manter: “Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político” (ARENDT 2011:100).

E, falando sobre terror, devo me reportar a Primoratz e Walzer. Para o primeiro, terrorismo é “o uso deliberado de violência, ou ameaça de seu uso, contra pessoas inocentes, com o objetivo de intimidar algumas outras pessoas em um curso de ação que de outra forma não seria necessário”; para o segundo, “O terrorismo é a morte deliberada de pessoas inocentes, de forma aleatória, a fim de espalhar o medo através de toda uma população e forçar a mão dos seus líderes políticos”. Ainda com Walzer, “o recurso ao terror é ideologicamente o último, mas não é o último numa série real de ações, é apenas o último em termos de desculpa”.

Na minha observação, a *desculpa* é o conceito chave, para ambos os lados, na manutenção do terror. Isso se dá na medida da negação do outro. Impossibilitados de falar abertamente de genocídios, aplicam o terror na tentativa da dupla eliminação.

Finalizo com a análise acerca do terror de um argelino, Albert Camus. Em suas obras, Camus observa a prática do terror. Sem me debruçar sobre as mesmas, trago aqui algumas sentenças, as quais me servem como aparato de tentativa de conclusão ou cenas de um epílogo, cujos desdobramentos podem, infelizmente se configurará em próximos capítulos nada agradáveis de se analisar em um futuro próximo. Afinal, como disse Camus¹,

O terror continua sendo o caminho mais curto para a imortalidade. [...] Para milhares de solitários hoje o poder, por significar o sofrimento do outro, confessa a necessidade do outro. O terror é a homenagem que solitários rancorosos acabam rendendo à fraternidade dos homens. (CAMUS 1996: 283).

Em suas obras mais políticas, Albert Camus manifesta suas preocupações ético-políticas a partir de um determinado evento histórico, o nazismo. Todavia, seu olhar, apesar de partir desse evento particular, não se atém a ele. A observação camusiana faz um deslocamento em vista da preocupação com a legitimação do terror e com ruptura da liberdade. Estes dois conceitos são

advindos de uma necessidade de se dizer “quem é humano ou não”, inerente a um pensamento que emerge no século XX. É por esta razão que a problemática da ‘revolta’ não se reduz ao fenômeno ‘nazi’; antes, examina as justificativas da legitimação do crime de morte e das práticas de terror que possuem, na filosofia, um álibi concreto² (AMITRANO 2014: 31).

Ao fim, se há algo que a Filosofia possa fazer valer numa situação de Guerra, na qual o terror e a negação de humanos emergem, será a problematização diante do contexto da falta do diálogo, da falta de uma política de liberdade, no melhor sentido filosófico; donde ser fundamental compreender conceitos e informar da impossibilidade paz. A paz, na amplitude entre violência e terror – físicos ou simbólicos — tem se perpetuado como guerra. A base dessa paz só se dá na relação de inimizade, haja vista o inimigo sempre ser passível de eliminação. Enquanto as

1 CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

2 AMITRANO, Georgina Cristina. *Albert Camus: um pensador em tempos sombrio*. Uberlândia: 2014.

questões conceituais se mantiverem como mero aparato de justificativa de horrores, a própria Filosofia continuará a servir para tudo, inclusive transformar assassinos em juízes¹. (CAMUS 1996: 13)

Referências

AMITRANO, Georgia Cristina. *Albert Camus: um pensador em tempos sombrio*. Uberlândia: 2014.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

BRANT, Leonardo Nemer Caldeira. *Terrorismo e Direito: os impactos do terrorismo na comunidade internacional e no Brasil*. BRANT, Leonardo Nemer Caldeira (coord). Rio de Janeiro: Forense, 2003, p.417.

CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

Dicionário Prático da Língua Portuguesa, 10ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 2005, p. 912.

ENZENSBERGER, H.M. *Guerra civil*, São Paulo: Cia das Letras, 1995.

<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/10/13/nao-quero-morrer-diz-jovem-brasileira-que-vive-em-gaza.ghtml> Acesso em: 13 outubro de 2023

GOMES, Rodrigo Carneiro. *Críticas à lei de enfrentamento ao terrorismo e seus avanços*. 2016. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2016-abr-05/academia-policia-criticas-lei-enfrentamento-terrorismo-avancos> . Acesso em: 10 set. 2022

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

JACKSON, R. *Critical Terrorism Studies: a new research agenda*. London:

1 “Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável, a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes”

Routledge, 2009 RODIN, David. *War and self-defense*. New York: Oxford University Press, 2002

PRIMORATZ, Igor. "What is Terrorism?", in *Terrorism*. The Philosophical Issue, Houndmills 2004.

PRIMORATZ, Igor. *Terrorism: A philosophical Investigation*. Malden MA: USA, Polity Press, 2013.

ROBESPIERRE, M. *Virtude e Terror*. Traduzido por José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ROBESPIERRE, M. *Discursos e relatórios na Convenção*. Tradução de Maria Helena Franco Martins, apresentação de João Batista Natali. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999

ROBESPIERRE, M. *Pour le bonheur et pour la liberté: discours [1789-1794]*. Paris: La Fabrique, 2000.

SCHMITT, Carl. *O conceito de Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

VAZ, Nuno Mira. *Guerra Justa em tempo de Terrorismo: reflexão em louvor de Michael Walzer*. Nação e Defesa. 3º serie. nº 113. p. 91-106. Primavera. 2006. Disponível em: http://comum.rcaap.pt/bitstream/123456789/11111/1/NeD113_NunoMiraVaz.pdf. Acesso em: 13 outubro de 2023

WALZER, Michael. *Arguing about war*, New Haven 2004.

WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, Michael. *Das obrigações políticas: Ensaio sobre desobediência, guerra e cidadania*. Tradução: Helena Maria Camacho Martins Pereira. Editora Zahar: Rio de Janeiro, 1977.

Capítulo 3

A GEOFILOSOFIA COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE MIROSLAV MILOVIC E CAROLINA MARIA DE JESUS: HOSPITALIDADE E DECOLONIALISMO¹

Paulo Irineu Barreto Fernandes²

Instituto Federal do Triângulo Mineiro, Uberlândia, MG, Brasil

Introdução

O objetivo deste artigo é, a partir de uma perspectiva geofilosófica, estabelecer uma relação entre reflexões presentes em escritos de Miroslav Milovic e Carolina Maria de Jesus, tendo como ponto comum a crítica ao modelo de desenvolvimento adotado pelo ocidente, marcadamente patriarcal, hegemônico e opressivo. A hipótese defendida é a de que as razões que levaram Milovic a se aproximar de uma filosofia que privilegia a hospitalidade, em resposta à hostilidade própria dos processos que determinam a sociedade capitalista, se assemelham às razões que levaram Carolina Maria de Jesus a produzir uma obra profundamente decolonialista, embora não se possa afirmar que sejam os mesmos condicionantes que os moveram. E, embora os escritos de Carolina situam-se no âmbito da literatura e os de Miroslav, na filosofia, pretende-se também demonstrar que ambos se encontram na geofilosofia, entendida como ferramenta interpretativa, ou mesmo como uma abordagem teórica que busca refletir sobre, e descrever, a relação entre o pensamento, a terra e as categorias geográficas.

O conceito de geofilosofia aqui utilizado é o que está presente na obra de Deleuze e Guattari, mais especificamente no texto “Geofilosofia”,

1 Este artigo contém ideias desenvolvidas pelo autor durante a redação de sua tese de doutoramento no Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, sob a orientação da Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano, defendida em dezembro de 2023.

2 Professor de Filosofia no Instituto Federal do Triângulo Mineiro - Campus Uberlândia.

do livro *O que é a Filosofia?* (1991). Segundo os próprios autores, a geofilosofia analisa e interpreta “como o pensamento se realiza na relação entre o território e a terra”. Dessa forma, a geofilosofia expressa a relação de imanência entre terra e pensamento, combinando as duas palavras igualmente, no sentido em que todo pensamento remete, de forma imanente e horizontal, ao lugar, ao território, à paisagem, dentre outros.

E, pensando a partir de uma perspectiva geofilosófica, uma das discussões mais frequentes e atuais nos escritos do contexto das ciências humanas é aquela que versa sobre a existência de um grande número de pessoas destituídas de moradia, teto e lugar, no mundo contemporâneo. O que evidencia um mundo hostil para muitos: estrangeiros, exilados, expatriados, apátridas, migrantes, banidos, escravizados. No entanto, o mundo pode também se revelar hostil para outros, ainda que seja por motivos não tão manifestos. Ou seja, o mundo pode ser hostil também para os que são hostis e que praticam os mais diversos tipos de preconceitos, sobretudo devido ao fato de que, para eles, o outro não existe, ou não é considerado. E, tudo indica, esse é um problema para o qual nem mesmo Heidegger, que escreveu exaustivamente sobre a condição de *ser no mundo*, apresentou encaminhamentos satisfatórios, como pode ser evidenciado na citação a seguir, de Miroslav Milovic:

Mas também, dentro da filosofia de Heidegger, Lévinas não encontra a possibilidade de afirmar o *Outro*. A estrutura existencial do *ser-aí* permanece fechada no seu próprio mundo; a possibilidade da intersubjetividade torna-se apenas uma “promessa” que Heidegger nunca vai elaborar. No final das contas, o *ser-aí* fica sozinho. [...] Uma forma de egoísmo, talvez o egoísmo europeu, determina a posição de Heidegger. (Milovic, 2004, p. 118).

A mera confrontação das afirmações acima, de Milovic, a respeito da percepção de Lévinas sobre Heidegger, poderia sugerir uma dúvida em relação ao real papel dos escritos de Heidegger para a geofilosofia, pois são afirmações que contrastam com o visto até aqui. No entanto, apenas em um contexto marcado por uma relação dual e, em alguns casos, maniqueísta, é que poderia surgir essa dúvida. Quando feita a partir de uma percepção rizomática e não dicotômica, que é o propósito destes estudos, a – aparente – contradição torna-se perfeitamente plausível, uma vez que o objetivo não é paralisar o movimento, mas acompanhá-lo. Nesse caso, podemos afirmar que coube a Heidegger uma fértil contribuição à geofilosofia, no que tange ao lugar do ser (subjetividade) no mundo, mas faltou-lhe, ainda, a percepção de uma intersubjetividade entre possíveis diferentes reais. Essa

ausência, de acordo com Lévinas e Milovic, pode ter contribuído para a elaboração, ou supervalorização, de um *devoir-europeu*, que se sobrepõe sobre um *devoir-terra*. E Deleuze e Guattari também não deixaram essa ausência passar sem ser percebida. Eles a acusaram: “Heidegger se perdeu nos caminhos da reterritorialização [...] Ele se enganou de povo, de terra, de sangue. Pois a raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida” (D&G, 1992, p. 141).

O resultado dessa supervalorização tem custado caro para o desenvolvimento da sociedade como um todo, pois torna a percepção do outro um ato extraordinário, no sentido literal da palavra: há momentos em que aparece como um ato de solidariedade e compaixão e há momentos em que aparece como ato subversivo; mas a relação continua sendo pensada de forma dicotômica. Não há, por definição, um lugar para o *outro* dentro da formulação *eu*; a não ser como um estranho.

Como forma de ilustrar as afirmações acima, propomos o poema *Sentimento de Mundo*, de Carlos Drummond de Andrade, bastante pertinente e representativo. Cito alguns trechos:

Tenho apenas duas mãos
e o sentimento do mundo,
mas estou cheio de escravos,
minhas lembranças escorrem
e o corpo transige
na confluência do amor. [...]
Quando os corpos passarem,
eu ficarei sozinho
desafiando a recordação
do sineiro, da viúva e do microscopista
que habitavam a barraca
e não foram encontrados
ao amanhecer
esse amanhecer
mais noite que a noite. (Andrade, 2016, p. 11).

Faz-se necessário, ainda, apresentar um pensamento para o qual o ser também possa ser pensado no encontro com o outro, não

apenas formalmente, mas também em uma formulação na qual se dê o reconhecimento do outro, no âmbito ontológico. Para Miroslav Milovic, em Lévinas nós podemos encontrar essa formulação.

Milovic e a Casa de Lévinas

Assim como Nietzsche e Heidegger, Lévinas é um dos autores recorrentes nos estudos geofilosóficos, sobretudo em virtude de um dos seus conceitos: a “filosofia da alteridade” que, por sua vez, remete à reciprocidade e à hospitalidade, temas caros em uma abordagem geofilosófica.

Sobre Lévinas, Caterina Resta escreve¹:

Lévinas indica-nos o caminho para um outro homem, para uma humanidade de um outro homem, no signo de uma responsabilidade imensurável e de um dever ineludível, fechando a época de uma ética e de uma política - quiçá, também uma teologia - fundadas no princípio masculino da maestria e da soberania, para ceder lugar ao feminino do acolhimento e da hospitalidade. Humanismo do outro homem, humanismo do outro do homem, se no feminino - como sustentou o próprio Lévinas - estivermos dispostos a reconhecer o valor de uma alteridade radicalmente irredutível ao Mesmo. (Resta, 2008, p. 96).

Destacamos, na citação acima, a crítica ao modelo de desenvolvimento centrado no masculino que pauta a história do ocidente e que tem causado muitos sofrimentos, uma vez que privilegia a força e o domínio, em detrimento da reciprocidade e da alteridade.

Lévinas também aparece em *O que é a Filosofia?*, de Deleuze e Guattari, uma única vez, em uma nota de rodapé, quando os autores estão apresentando e desconstruindo a dicotomia entre transcendência e imanência. Deleuze e Guattari, tanto quanto Lévinas, não colaboram com essa dicotomia, mas, de forma pioneira, procuram colocar os termos em uma condição diferente. Embora advoguem pela segunda, que é, acima de tudo, o fundamento do conceito “geofilosofia”, não o fazem em detrimento da primeira: a filosofia é, antes de tudo, uma geofilosofia, uma vez que

1 Lévinas ci indica la strada per un altro uomo, per un'umanità dell'altro uomo, nel segno di una responsabilità smisurata e di un dovere ineludibili, chiudendo l'epoca de un'etica e di una politica - forse anche di una teologia - improntate al principio maschile della padronanza e della sovranità, per cedere il passo a quello femminile dell'accoglienza e dell'ospitalità. Umanismo dell'altro uomo, umanismo dell'altra dell'uomo, se al femminile - come ha sostenuto lo stesso Lévinas - siamo disposti a riconoscere il valore de un'alterità radicalmente irriducibile allo Stesso. (Tradução nossa).

a relação do pensamento se dá, a princípio, com a Terra e com os seus elementos:

É preciso concluir, daí, por uma oposição radical entre as figuras e os conceitos? A maior parte das tentativas de determinar suas diferenças exprimem somente juízos de humor, que se contentam em desvalorizar um dos dois termos: ora se dá aos conceitos o prestígio da razão, enquanto as figuras são remetidas à noite do irracional e a seus símbolos; ora se dá às figuras os privilégios da vida espiritual, enquanto que os conceitos são remetidos aos movimentos artificiais de um entendimento morto. E todavia inquietantes afinidades aparecem, sobre um plano de imanência que parece comum¹. O pensamento chinês inscreve sobre o plano, numa espécie de ir e vir, os movimentos diagramáticos de um pensamento - Natureza, yin e yang, e os hexagramas são os cortes do plano, as ordenadas intensivas destes movimentos infinitos, com seus componentes em traços contínuos e descontínuos. Mas tais correspondências não excluem uma fronteira, mesmo que difícil de discernir. É que as figuras são projeções sobre o plano, que implicam algo de vertical ou de transcendente; os conceitos, em contrapartida, só implicam vizinhanças e conjugações sobre o horizonte. (D&G, 1992, p. 120).

A alusão a “outras” filosofias, para além da matriz grega, é também uma preocupação geofilosófica, pois remete à possibilidade de cada povo, cultura e lugar produzirem um pensamento próprio e legítimo. Ao mesmo tempo, busca um rompimento com a tradição dominante no desenvolvimento do pensamento ocidental, conforme já citado acima.

A respeito de Lévinas e do alcance das formulações heideggerianas, encontramos em Milovic a seguinte afirmação:

... parece que toda a história da filosofia comete uma injustiça profunda, tematizando várias formas do Mesmo e esquecendo o Outro. Como tematizar o *Outro*? Podemos imaginar a relação de simetria entre Mesmo e Outro, mas neste caso a dúvida é saber se assim se afirma a posição autêntica dos *outros*. Outra alternativa seria a posição assimétrica em favor do Mesmo, o que a filosofia representa

1 Certos autores retomam hoje, sobre novas bases, a questão propriamente filosófica, liberando-se dos estereótipos hegelianos ou heideggerianos: sobre uma filosofia judaica, os trabalhos de Lévinas e em torno de Lévinas (Les cahiers de la nuit surveillée, n° 3, 1984); sobre uma filosofia islâmica, em função dos trabalhos de Corbin, cf. Jambet (La logique des Orientaux, Ed. du Seuil) e Lardreau (Discours philosophique et dis-cours spirituel, Ed. du Seuil); sobre uma filosofia hindu, em função de Masson-Oursel, cf. a aproximação de Roger-Pol Droit (Uoubli de l'Inde, P.U.F.); sobre uma filosofia chinesa, os estudos de François Cheng (Vide et plein, Ed. du Seuil) e de François Jullien (Procès ou création, Ed. du Seuil); sobre uma filosofia japonesa, cf. René de Ceccaty e Nakamura (Mille ans de littérature japonaise, e a tradução comentada do monge Dôgen, Ed. de la Différence). (Nota de D&G).

até hoje. A terceira alternativa seria a assimetria em favor do Outro. Essa é a perspectiva de Lévinas. [...] § A diferença ontológica entre o ente e o ser precisa ser superada exatamente com as estruturas éticas que faltam em Heidegger. (Milovic, 2004, p. 117, 118).

O que mais preocupa Milovic é o quanto o mundo se torna perigoso na ausência de uma percepção do *outro*, dentro do *eu*. Todos os conceitos compreensivos já desenvolvidos na história da humanidade, tais como: liberdade, comunidade, reciprocidade, alteridade, dentre outros, caem por terra, no âmbito prático, enquanto, em âmbito conceitual, permanece a distância. Isso não se dá, necessariamente, pelo fato de não existir uma relação tácita entre conceito e prática, mas, acima de tudo, porque mesmo os discursos inclusivos ainda privilegiam um *eu* que inclui um *outro*. Ou seja, a reflexão que interessa é a que propõe Lévinas, de acordo com Milovic:

Então, onde esconder-se neste mundo perigoso, onde encontrar lugares seguros? Seguramente não na casa de um utilitarista cujo cálculo nos pode extraditar aos criminosos. Seguramente não na casa de um kantiano que sempre tem de dizer a verdade. Eu teria muitas dúvidas sobre a casa de um habermasiano, porque tudo pode acontecer com a nossa vida até encontrarmos uma solução discursiva. Teria também muitas dúvidas na casa de um pós-moderno, orientado pela perfeição estética da sua própria vida. O único lugar seguro parece a casa de Lévinas, aberta a Outrem... (Milovic, 2004, p. 119).

Nesse parágrafo, profundamente geofilosófico, Milovic sintetiza o sentimento da geofilosofia, para o qual a Terra deveria ser essa “Casa de Lévinas”, aberta e segura para todos. E o geofilosofar¹, por consequência, é toda reflexão que possa nos conduzir ao outro, ainda que de forma – considerada – subversiva, como afirma Baldino:

[...] (a assunção do ponto de vista da vítima e do delinquente em lugar do da comunidade e do Estado - a geofilosofia indica uma vítima absoluta, um paradigma de vítima: os ἰδιώτης, os excluídos do pensamento comum, mas também o ser que se sustenta por si, o privado, o doméstico, o camponês, a mulher, o excluído da comunidade política e, finalmente, o excluído da comunidade histórica, ou seja, o ser desprovido de passado e futuro). (Baldino, 2013, s/p).

1 Conceito introduzido pelo autor em sua tese “Por uma Terra de (e para) todos: introdução ao geofilosofar”, defendida em dezembro de 2023, sob a orientação da Profa. Dra. Georgina Cristina Amitrano, no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Mais uma vez está em destaque a íntima relação entre as preocupações geofilosóficas e a percepção do outro, sempre visto na imagem – ou representação – do excluído. E, em Lévinas, as indagações geofilosóficas aparecem na forma de uma *filosofia da diferença*, ou *filosofia da alteridade*, que coloca o outro como o protagonista. Em uma sociedade civil estabelecida, o Estado não deve ser avaliado e julgado pela maneira como são tratados os privilegiados, os que são entendidos como iguais. O Estado, ao contrário, deve ser avaliado pela maneira como trata os injustiçados e excluídos. Trata-se de uma questão ética. De fato, o que Lévinas está propondo é uma reconciliação entre a política e a ética. Que a política e a ética estejam divorciadas é algo que sabemos desde Maquiavel. A tarefa agora é reconciliá-las. Por isso, Milovic, ao descrever o que seria “estar na casa de Lévinas”, afirma:

A casa de Lévinas é quase uma casa virtual, algo que se encontra no caminho de uma vida nômade, sem essência. É uma possibilidade. A ética só existe nessa possibilidade da hospitalidade. [...] A ética ganha o primado novamente, mas não no sentido kantiano. Sem os pressupostos éticos, a política deforma os indivíduos, julgando-os segundo os critérios universais, julgando-os como se fossem ausentes. Sem os pressupostos éticos elaborados no sentido de Lévinas, a política fica sob a forma da universalidade anônima. A política nos chega do Outro, do estrangeiro. A relação com o Outro é a justiça, é a sociedade. (Milovic, 2004, p. 120).

A casa de Lévinas não é a casa de Kant, do imperativo categórico, para o qual a justiça pretende ser tão universal que dificilmente pode ser aplicada ao indivíduo excluído e acaba por ser sempre a justiça, e a ética, dos iguais. Em Lévinas, de acordo com Milovic, o novo centro da filosofia é o Outro e se a ética não o contemplar, ela também se torna, ou continua, metafísica; portanto: hegemônica e colonial. Uma maneira de romper com essa supremacia foi apresentada como *pensamento decolonial*, no qual é possível perceber preocupações que dialogam com a geofilosofia.

Geofilosofia e decolonialismo

A expressão “pensamento decolonial” e o termo “geofilosofia”, embora não haja um consenso, surgiram em um mesmo contexto histórico, mas em diferentes regiões geográficas, e é difícil determinar, com precisão, qual deles surgiu primeiro. Enquanto atribui-se a autoria do termo *geofilosofia* a Deleuze e Guattari, no livro *O Que é a Filosofia?*, de 1991

(edição francesa); atribui-se a autoria de “pensamento decolonial” a Anibal Quijano, *no artigo Colonialidad Y Modernidad/Racionalidad*, de 1992:

A crítica ao paradigma europeu de racionalidade/modernidade é indispensável, mais ainda, urgente. Mas é duvidoso que o caminho consista na simples negação de todas as suas categorias; na dissolução da realidade no discurso; na pura negação da ideia e da perspectiva da totalidade no conhecimento. Longe disso, é preciso desfazer os vínculos da racionalidade/modernidade com a colonialidade, em primeiro lugar, e em última instância com todo o poder não constituído na livre decisão de pessoas livres. É a instrumentalização da razão para o poder, colonial em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassou nas promessas libertadoras da modernidade. A alternativa, portanto, é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial. Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a uma troca de experiências e significados, como fundamento de uma outra racionalidade que possa reivindicar, com legitimidade, alguma universalidade. Bem, nada menos racional, finalmente, do que a afirmação de que a visão de mundo específica de um determinado grupo étnico se impõe como racionalidade universal, ainda que tal grupo étnico seja chamado de Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é reivindicar para um provincianismo o título de universalidade¹. (Quijano, 1992, p. 20).

Podemos dizer que a expressão “outra racionalidade”, que consta na citação acima, está, para o pensamento decolonial, na mesma perspectiva em que a expressão “nova terra”, amplamente utilizada por Deleuze e Guattari, está para a geofilosofia.

A geofilosofia e o pensamento decolonial são termos independentes que surgiram a partir de indagações próprias e não pretendemos postular uma relação identitária entre ambos. No entanto, são duas

1 La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituído en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (Tradução nossa).

formas de pensamento e de abordagem teórica que apresentam um ponto comum que nos interessa: a denúncia contra os abusos do colonialismo e do imperialismo, cuja expressão mais destacada, no atual mundo globalizado, é o eurocentrismo e os seus desdobramentos, no contexto da ordem capitalista.

Assim, defendemos a hipótese de que exista, na geofilosofia de Deleuze e Guattari, o anúncio de um pensamento decolonial que não foi desenvolvido por eles, nos mesmos termos em que o decolonialismo foi trabalhado pelos autores que a ele se dedicam especificamente. E essa hipótese pode ser confirmada em alguns escritos dos dois autores franceses, como no trecho a seguir:

O *Spatium imperiale* do Estado, ou a *extensio política* da cidade, é menos um princípio territorial que uma desterritorialização, que captamos ao vivo quando o Estado se apropria do território dos grupos locais, ou então quando a cidade ignora sua hinterlândia; a reterritorialização se faz num caso sobre o palácio e seus estoques, no outro sobre a ágora e as rotas mercantis. § Nos Estados imperiais, a desterritorialização é de transcendência: ela tende a se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente celeste da terra. O território tornou-se terra deserta, mas um Estrangeiro celeste vem refundar o território ou reterritorializar a terra. Na cidade, ao contrário, a desterritorialização é de imanência: ela libera um Autóctone, isto é, uma potência da terra que segue um componente marítimo, que passa por sob as águas para refundar o território (o Erecteion, templo de Atena e de Poseidon). (D&G, 1992, p. 114).

A colonização é, também, uma das formas de apropriação do território, a qual implica em desterritorializações e reterritorializações sucessivas. Ao mesmo tempo, a colonização inclui os estrangeiros e os autóctones. Há casos em que a desterritorialização, provocada pelo colonizador, acontece de forma vertical e hierárquica; e há casos em que ela ocorre na imanência, horizontalmente. Assim como a desterritorialização pode ser absoluta ou relativa, mas não em uma relação necessária entre verticalidade e horizontalidade:

O liame mais profundo, durante um período muito curto, existiu entre a cidade democrática, a colonização, o mar e um novo imperialismo, que não via mais no mar um limite de seu território ou um obstáculo a sua empresa, mas um banho de imanência ampliada. Tudo isso, e principalmente o liame da filosofia com a Grécia, parece fora de dúvida, mas marcado por desvios e por contingência... § Física, psicológica ou social, a desterritorialização é relativa na medida em que concerne à relação histórica da terra com os territórios que nela se desenham ou se apagam, sua relação geológica com eras e

catástrofes, sua relação astronômica com o cosmos e o sistema estelar do qual faz parte. Mas a desterritorialização é absoluta quando a terra entra no puro plano de imanência de um pensamento — Ser, de um pensamento — Natureza com movimentos diagramáticos infinitos. (D&G, 1992, p. 116).

É importante salientar que, de acordo com Deleuze e Guattari, não há uma relação necessária entre a desterritorialização absoluta e a verticalidade, assim como não há uma relação necessária entre a desterritorialização relativa e a horizontalidade, embora essas sejam as inferências mais intuitivas, às quais o pensamento nos conduz. Enquanto a desterritorialização relativa faz referência às relações da terra consigo mesma, com sua história, geologia, posição espacial e com os seus territórios, em constante mutação; a desterritorialização absoluta remete ao pensamento sobre a terra, quando ela é transformada no “Ser de um pensamento” (*Ibid.*, p. 117).

Nesse sentido, quando uma desterritorialização é relativa, ela tanto pode ser imanente (horizontal) quanto transcendente (vertical). Quando ela é transcendente, o seu componente vertical, que pode ser, por exemplo, um elemento de uma cultura, deve “inclinarse ou sofrer uma espécie de rotação para se inscrever sobre o plano do pensamento-Natureza sempre imanente: é segundo uma espiral, que a vertical celeste pousa sobre a horizontal do plano do pensamento” (*Ibidem*). Isso implica em que tudo que envolve a terra é, de fato, imanência. Não são os elementos telúricos que estão abstraídos em um pensamento, mas é o pensamento que se projeta sobre um plano de imanência: “... a transcendência que se projeta sobre o plano de imanência o ladrilha ou o povoa de Figuras. É uma sabedoria, ou uma religião, pouco importa” (*Ibid.*, 1992, p. 118).

Por essas razões, podemos inferir, embora não esteja explícito no texto dos autores franceses, que, assim como as desterritorializações, a colonização também pode ser relativa ou absoluta. A colonização relativa é a invasão material, a chegada do colonizador, com suas consequências e desdobramentos físicos, geralmente nefastos. A colonização absoluta, por sua vez, são os desdobramentos imateriais da colonização relativa, a aculturação, a assimilação dos caracteres simbólicos do colonizador, por parte do colonizado. É por isso que se faz necessário não apenas descolonizar,

mas é preciso também decolonizar¹. Encontramos a decolonização na obra de Carolina Maria de Jesus.

A escrita decolonial de Carolina Maria de Jesus

São apresentados, neste tópico, alguns traços geofilosóficos e decoloniais da escrita de Carolina Maria de Jesus, a partir dos quais a autora rejeita a territorialização que lhe é imposta por ser negra e, por consequência, da própria condição em que se encontram todos os negros, relegados a um lugar inferior pelos que se sentem superiores. Carolina pretende reterritorializar o sentimento de pertencer à *condição negra*, trazendo esse sentimento para um lugar não deslocado ou periférico, mas protagonista. Ela se impõe, não aceita a suposta inferioridade imputada aos negros, conforme é possível verificar no texto a seguir, já apresentado anteriormente e ao qual dedicaremos, neste ponto da reflexão, uma atenção maior:

... Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me: § _ É uma pena você ser preta. § Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde póe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnação, eu quero voltar sempre preta. § ... Um dia um branco disse-me: § _ Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece a sua origem. § O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém. (Jesus, 1960, p. 64).

Nesse caso, apresenta-se também uma aproximação entre características da geofilosofia e os estudos decoloniais, centrada, sobretudo, na crítica ao eurocentrismo. O orgulho de pertencer às etnias negras foi minado durante séculos, sob as mais injustificadas razões, que nunca foram

1 Os termos “descolonizar” e “decolonizar”, e suas correspondentes variações, poderiam ser usados sem grandes discussões, embora nem sempre possam ser usados no mesmo sentido. Neste artigo, optou-se por uma ênfase maior na expressão “decolonizar” (decolonização, decolonial), ao invés de “descolonizar”, pois nos parece a mais adequada ao propósito de acrescentar os elementos geofilosóficos, existenciais e imateriais da questão, penetrando a própria existência das pessoas, em seus lugares e em seu cotidiano. Espera-se que o texto também auxilie na compreensão da abrangência desses termos.

demonstradas, sob qualquer aspecto, seja pela biologia, pela história, pela antropologia, dentre outras ciências. Não foram demonstradas porque não são reais. Pelo contrário, alguns ramos da ciência e do conhecimento humanos, como a antropologia e a história natural, demonstram uma anterioridade dos povos negros em muitos aspectos, conforme se lê na citação a seguir:

Sem dúvida, a razão básica para isso é que Heródoto, após relatar seu testemunho ocular nos informando que os Egípcios eram Pretos, então, demonstrou, com honestidade rara (para um Grego), que a Grécia tomou emprestado do Egito, todos os elementos de sua civilização, mesmo o culto dos deuses, e que o Egito foi o berço da civilização (Diop, 1974, s/nº).

É isso o que faz Carolina, quando afirma: “...eu quero voltar sempre negra” (Jesus, 1960, p. 64). Ela desterritorializa a primazia branca, que se pretende superior, e no seu lugar coloca a condição negra como o sentimento mais auspicioso. E é assim que se dá a relação entre os escritos de Carolina e os de Milovic, aqui apresentados. Em Carolina, a crítica à hegemonia colonialista aparece como uma recusa em aceitar um lugar subalterno, que se apresenta como hostilidade, como rejeição, como colonização. Ela subverte a colonização em três aspectos: a condição de mulher, o fato de ser negra e de ser pobre. Mulher, negra, pobre, em uma sociedade misógena, racista, etnista e aporofóbica. Em Miroslav, por sua vez, o apelo à hospitalidade surge como resposta à hostilidade, tanto em seu sentido físico e material, quanto em seus aspectos subjetivos e imateriais. O que é o manifesto de Carolina Maria de Jesus, senão o grito contra a hostilidade para com as chamadas minorias. E, ainda no texto de Miroslav, podemos ir mais longe ainda. Não seria também a atitude de Carolina um ato de transvaloração dos valores pré-estabelecidos por essa sociedade hegemônica? Milovic escreve, fazendo alusão a Nietzsche: “A transvaloração é exatamente essa mudança das origens normativas” (Milovic, 2004, p. 115).

Considerações finais

Ainda hoje, passados 60 anos, as afirmações de Carolina se apresentam como revolucionárias. Fala-se em tolerância para com as minorias, entre elas estão os negros, o que é importante, mas a tolerância ainda põe o branco como o superior, o que “tolera” o diferente. O discurso de Carolina vai além: não pede nada aos brancos hegemônicos, mas rejeita

a sua suposta supremacia. Trata-se, portanto, de uma geofilosofia: “Na perspectiva da geofilosofia, o ponto de partida de Carolina é o sofrimento, a defesa diária da vida de uma, então, favelada, que busca superar sua situação através da escrita”. (Fernandes, 2022, p. 237).

No livro “Quarto de Despejo”, Carolina antecipa algumas preocupações hoje presentes na geofilosofia e no pensamento decolonial, o que corresponde também a uma desterritorialização, seguida de uma reterritorialização de formas consagradas da narrativa: a redação do livro valoriza o conteúdo, em comparação com a forma, o que, de certa maneira, subverte a tradição clássica, sem, no entanto, comprometer a obra. Do ponto de vista geofilosófico, temos um exemplo de uma autora que não se adequou à forma e às exigências coloniais, mas fez com que essas a ela se adequassem. Vejamos a seguinte citação, de Deleuze e Guattari, e a comparemos com a atitude de Carolina:

Quem pode manter e gerar a miséria, e a desterritorialização-
reterritorialização das favelas, salvo polícias e exércitos poderosos
que coexistem com as democracias? Que social-democracia não dá
a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto?
(D&G, 1992, p. 139).

Carolina ousou desterritorializar aqueles que desterritorializam, pois a forma decolonial não desterritorializa Carolina; é Carolina quem a desterritorializa. Carolina Maria e a favela estão em “Quarto de despejo” de duas maneiras: no conteúdo e na forma. Vejamos sobre a citação a seguir:

Quem deve dirigir é quem tem capacidade. Quem tem dó e amizade
ao povo. Quem governa o nosso país é quem tem dinheiro, quem
não sabe o que é fome, a dor, e a aflição do pobre. Se a maioria
revoltar-se, o que pode fazer a minoria? Eu estou ao lado do pobre,
que é o braço. Braço desnutrido. Precisamos livrar o país dos
políticos açambarcadores. (Jesus, 1960, p. 39).

É uma pena que gerações de brasileiros tenham sido privadas da experiência de conhecerem a obra de Carolina Maria de Jesus, que apenas recentemente tornou-se de conhecimento do grande público. Esse é um fato que evidencia, mais uma vez, o caráter hegemônico, patriarcal e masculinizado de nossa cultura.

Pensemos em quantos de nós, brasileiros, que frequentamos as escolas nas décadas de 1960 a 2000 e no quanto nos foi oferecido em termos de cultura, filosofia, literatura e arte, tanto do Brasil quanto de outros países e nada, absolutamente nada, nos foi oferecido sobre essa importante escritora que ousou desterritorializar o preconceito. Não

podemos responsabilizar os nossos mestres e mestras, pois, provavelmente, também não a conheciam, a não ser um número muito restrito; mas podemos responsabilizar, por completo, os meios de comunicação e a mídia de então, que tão seletivamente determinaram o que deveria, ou não, ser de interesse geral. E, ao nos privarmos do conhecimento de Carolina Maria de Jesus, nos privaram de toda a sua extensa obra, que inclui literatura em prosa, poesia, crônicas, roteiros de peças e música. E é em uma singela e crítica composição musical de Carolina que estão os versos a seguir:

O Pobre e o Rico

É triste a condição do pobre na terra

Rico quer guerra

Pobre vai na guerra

Rico quer paz

Pobre vive em paz

Rico vai na frente

Pobre vai atrás

Rico faz guerra, pobre não sabe porque

Pobre vai na guerra tem que morrer

Pobre só pensa no arroz e no feijão

Pobre só pensa no arroz e no feijão

Pobre não envolve nos negócio da nação

Pobre não tem nada com a desorganização

Pobre e rico vence a batalha

Na sua pátria rico ganha medalha

O seu nome percorre o espaço

Pobre não ganha nem uma divisa no braço

Pobre e rico são feridos
Porque a guerra é uma coisa brutal
Só que o pobre nunca é promovido
Rico chega a Marechal
Rico chega a Marechal
Ohhhh Ohhh Ohhh (Carolina Maria de Jesus)

Assim, o “Quarto de despejo” (a obra de Carolina) subverte o quarto de despejo (social) e quem é despejado é o colonial, hegemônico, masculino. Isso é grandioso. Conhecemos poucos casos assim.

Quanto a Miroslav Milovic, podemos afirmar que vivenciou na própria pele os conceitos que permeiam a sua obra. Combateu a hostilidade contra o considerado diferente, à qual ele próprio vivenciou, sendo levado a encontrar hospitalidade e liberdade em outros lugares e países que o acolheram, entre os quais, o Brasil. E, a despeito do seu falecimento, em 2021, a sua obra continua viva, pulsante e cada vez mais urgente. Como afirmou Rose Dayanne Santos de Brito, a respeito de Miro: A potência do seu pensamento resplandece além das fronteiras da Iugoslávia, da Sérvia e do Brasil. Peço aos leitores que dialoguem, escutem e leiam seus escritos, para que Miroslav Milovic, filósofo eterno, “não morra, fique no mundo. (Brito, 2022, p. 197).

Concluo com a seguinte reflexão: o *Quarto de Despejo*, de Carolina, encontra um lugar diferente, e acolhedor, na *Casa de Lévinas*, de Miroslav.

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Sentimento de Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BALDINO, Marco. **Che cos'è la geofilosofia?**. Rivista Italiana di Geofilosofia. Maggio-2013. Disponível em: http://www.kasparhauser.net/Ateliers/geofilosofia/baldino_geofilosofia.html. Acesso em: 26 jul. 2023.

BRITO, Rose Dayanne Santos de. Miroslav Milovic por vir. In: **Dossiê Miroslav Milovic: direito como potência**. Vários autores. São Paulo: Editora Max Limonad, 2022.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O Que é a Filosofia?** Tradu-

ção de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit (édition électronique), 2013. Disponível em <https://www.pdfdrive.com/quest-ce-que-la-philosophie-d194478376.html>. Acesso em: 08 mai. 2022.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: Myth or Reality.** A Origem Africana da Civilização: Mito ou Realidade. Traduzido para o Português a partir da tradução inglesa de Mercer Cook. EUA: Lawrence Hill & Co., 1974.

FERNANDES, Paulo Irineu Barreto. Ser mulher não é não ser homem: um estudo geofilosófico sobre a decolonização da pessoa feminina. In: **Entre apagamentos, rastros e pegadas: mulheres que existem.** AMI-TRANO, Georgia; FREITAS, Luciano S. de; CARMO, Natália Amorim do. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2022, pp. 225-243.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo:** diário de uma favelada. São Paulo: Editora Ática, 2019.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença.** Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

QUINJANO, Aníbal. Colonidad Y Modernidad/racionalidad. In: **Perú Indíg.** 13(29): 11-20, 1992.

Capítulo 4

UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE RESPONSABILIDADE, CRÍTICA E DESOBEDIÊNCIA¹

Cassiana Lopes Stephan²

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Em busca de outros pressupostos

Na obra *Direito como Potência*, Milovic explica que se buscarmos por outros pressupostos para o direito que não aqueles estanciados em uma universalidade absoluta, fechada em si mesma, restrita a uma Humanidade homogênea e homogeneizante que desconsidera a pluralidade do mundo ao qual pertencemos, talvez sejamos capazes de confrontar o “direito como prática de opressão e entender o direito como prática libertadora.” (MILOVIC, 2023, p.49) A partir dessa afirmação de Milovic, perguntamo-nos: mas que pressupostos seriam esses que se constituem como uma alternativa aos pressupostos tradicionais de um direito ainda ancorado no moralismo universalista do sujeito de bem? Que pressupostos seriam esses que fariam com o que o direito fosse praticado, no cotidiano das instituições e no cotidiano das vidas de cada um de nós, como a instância de uma justiça que não é cega, de uma justiça que enxerga a realidade daqueles que desviam, refletida ou irrefletidamente, das codificações jurídico-políticas dos corpos e das mentes? Há justiça para os desviados, transviados, delinquentes, marginalizados? Há justiça para os que não portam as máscaras brancas, muito brancas, dos cidadãos de bem? Como nos mostra Milovic, “o direito e a vida conforme a lei é a consequência da moralidade. Assim o direito não nos afirma, mas significa

- 1 O presente texto foi parcialmente apresentado na ocasião do III Colóquio Internacional Miroslav Milovic, que aconteceu nos dias 23 e 24 de novembro de 2023 e foi transmitido pelo canal do Youtube do Grupo de Pesquisa Miroslav Milovic. Além disso, parte desse material também já fora publicado na Revista Húmus/UFMA, em 2022, com o título “De Butler a Foucault: um ensaio sobre a transformação crítica de nós mesmos”.
- 2 Pós-doutora em Filosofia, na área de Ética e Política, pela UFPR. E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br

uma específica negação da vida.” (*Ibidem.*, p.50) Mais precisamente, de acordo com Milovic, o direito calcado na moralidade e no moralismo consiste em uma negação de nossa potência crítica e da própria potência crítica do direito, sem a qual somos incapazes de experienciar e de salvaguardar a dimensão criativa de nossas existências, convencionalmente mortificadas pelas demandas do código, as quais em geral subscrevem as demandas do mercado que, por sua vez, alimenta-se da radical desigualdade entre os corpos e mentes que importam (geralmente dos sujeitos que portam as máscaras brancas típicas dos cidadãos de bem) e os corpos e mentes que não importam (geralmente dos sujeitos que difratam a lógica do neoliberalismo estruturado no racismo, machismo, homofobia e classismo por conveniência).

Em *Direito como Potência*, Miroslav Milovic nos mostra que o direito vigente se funda em pressupostos morais e que talvez seja o caso de buscarmos por pressupostos alternativos ao direito moral na ética. A ética surge, portanto, como um contraponto da moralidade normativa e codificadora que está à serviço do imperialismo neoliberal (ou ainda, do imperialismo de mercado). Desse modo, a ética nos permite ressignificar a experiência da justiça. Segundo Milovic, nossa tarefa ético-política é a de buscar por pressupostos alternativos ao direito praticado como opressão e essa tarefa coaduna com a busca pela ressignificação da justiça que deveria se ligar não ao mercado adornado com os moralismos do humano de bem, mas sim “à afirmação de nossa vida. A justiça, nas belas palavras de Sarah Kofman é a justificação da vida. É a afirmação da vida contra as injustiças da cultura e de nossa consciência” moralista e moralizante (*Ibidem.*, p.52).

Se seguimos as pistas deixadas por Miroslav Milovic, somos capazes de afirmar que o direito praticado como opressão encontra seus pressupostos no moralismo, ao passo que o direito como prática libertadora encontra seus pressupostos na ética. O direito que se alinha à ética mobiliza uma prática jurídica e de justiça que se orienta a partir do princípio do cuidado, o qual abrange o si, os outros e o mundo – para nos remetermos às bases foucaultianas do pensamento de Milovic. Além de contemplar a alteridade, o direito que se alinha à ética também abarca a responsabilidade, mas não a responsabilidade abstrata em relação à lei que se funda na moralidade humana demasiado humana do cidadão de bem, e sim a responsabilidade que leva em consideração a diversidade do mundo ao qual pertencemos e a complexidade das circunstâncias psíquicas e sociais que nos abarcam. Nesse sentido, no sentido do direito como prática libertadora, a justiça nem sempre se manifesta na obediência

ao código moral de tipo abstrato, ou seja, ao código cuja universalidade suplanta a materialidade das circunstâncias. Nesse sentido, no sentido do direito como prática libertadora, a revolta não é necessariamente inútil e a desobediência não é necessariamente irresponsável.

Com esse panorama miroslaviano em mente, refletiremos a seguir sobre a tensão entre o caráter opressor da moral, que se atrelaria ao direito como catalizador da normatividade, e o caráter libertador da ética, que se vincularia ao direito como propulsor do cuidado em relação à diversidade tal que experienciada sob o bojo da alteridade. Para tanto, redimensionaremos a questão aberta por Miroslav Milovic, que pergunta pela potência libertadora do direito, por meio da articulação da noção de “responsabilidade”, como interpretada a partir de Frédéric Gros, Judith Butler e Michel Foucault. Mais especificamente, para pensarmos a responsabilidade no que se refere à prática libertadora do direito, que afirma as potencialidades críticas da existência, recorreremos a Frédéric Gros, perguntando-nos em que medida seria responsável desobedecer às normas vigentes em nossa cultura, ou melhor, se e quando seria responsável desobedecer ao direito moralista e moralizante praticado como opressão. Em seguida, indicaremos em que medida o caráter opressor da moral se vincularia à responsabilidade abstrata, analisada por Judith Butler na esteira de Adorno, e à moral voltada ao código, analisada por Michel Foucault. Além disso, também indicaremos em que medida o caráter libertador da ética se atrelaria à responsabilidade ética, nas vias abertas por Butler, e à moral voltada à ética, nas vias abertas por Foucault por meio da interpretação da antiga concepção de cuidado de si. Concebemos que o entrecruzamento entre Gros, Butler e Foucault nos permite vislumbrar, a partir da ética, quais seriam os pressupostos que orientariam a prática libertadora do direito, assim como proposta por Miroslav Milovic.

Vejam, então, em que medida a ética entrecruza a responsabilidade, a crítica e a desobediência, oferecendo-nos, por meio desses três elementos, pressupostos outros à prática do direito e da justiça, pressupostos que resistem ao tradicionalismo anacrônico da moral.

Os três elementos da ética

O exercício crítico da autarquia ou da autarquia como crítica nos faz distinguir entre aquilo que depende e aquilo que não depende de nós, como teria dito o estoico Epicteto (EPICTETO, *Encheiridion*, 2012,

1.1, p. 14), mas também nos faz perceber que nem tudo o que acontece está sob nossa alçada e, portanto, que se apropriar de si mesmo não é dar-se conta de toda e qualquer condição que constitui e modifica o si. A apropriação de si se deve tanto à perspectiva do modo pelo qual nos circunscrevemos no mundo quanto à perspectiva de que o mundo, e com ele os outros, circunscrevem-nos de formas que por vezes nos escapam. Como explica Butler ao interpretar Foucault, “nem toda a condição do sujeito está aberta à revisão, visto que as condições de sua formação nem sempre são recuperáveis ou reconhecíveis, mesmo que elas vivam, enigmaticamente, nos impulsos que nos são próprios.” (BUTLER, 2005, p.134) A concepção de que nem tudo o que nos acontece está ou deve estar sob nosso controle, abre-nos à percepção do mundo e dos outros que dele participam, isto é, descentraliza-nos de nós mesmos e mostra que a prática da autarquia se articula à crítica na medida em que essa nos insere em um complexo jogo de responsabilização, o qual pode ser pensado a partir de três determinações indicadas por Frédéric Gros na tentativa de responder à questão que pergunta “até qual ponto desobedecer é responsável?” (GROS, 2017, p.2015)

Trata-se, em primeiro lugar, da responsabilidade absoluta ou da responsabilidade pelo acontecimento, explicada por Gros através de uma provocação de Epicteto que diz: “isto que depende de você, não é o que te acontece *em si*. Não dominamos o curso das coisas. As doenças e as riquezas, a felicidade dos próximos ou os sucessos pessoais, a reputação e os reconhecimentos sociais, os prazeres e os desprazeres [...]. O que absolutamente depende de mim, no entanto, é o *sentido* que vou dar a isto que me acontece.” (*Ibidem.*, p.207-208). Em segundo lugar, Gros fala da figura da responsabilidade infinita ou da responsabilidade pelo frágil e, “dessa vez, eu sou colocado na presença de um ser vulnerável: uma criança frágil, uma pessoa desamparada, um anônimo que chora. Difícil de passar por seu caminho, impossível de pensar em passar por seu caminho. [...] Eu me encontro *prisioneiro* do sofrimento do outro. [...] Eu sinto pesar sobre meus ombros, a carga de ter que lhe ajudar e de ter que lhe proteger infinitamente.” (*Ibidem.*, p.209) Em seguida, Gros nos conduz à responsabilidade global ou à responsabilidade pelo mundo como a ideia de que “nós somos solidários às injustiças produzidas aqui e lá. Solidários no sentido de que não é possível, *a um certo nível do ser*, fingir que elas não nos concernem. [...] Então, impossível de permanecer indiferente, impossível de agir como se o distanciamento geográfico, a distância social, a impotência política pudessem nos isentar de reagir no

mundo.” (*Ibidem.*, p.210) Frédéric Gros também nos explica que podemos pensar a responsabilidade como a falta em relação “a uma instância que me ultrapassa, que me transcende, uma superioridade maiúscula (Deus, o Juiz, a Lei, a Sociedade, minha Consciência, etc.).” (*Ibidem.*, p.209) Sabemos que este aspecto da responsabilidade ainda nos perpassa, na medida em que nem sempre nos desvencilhamos, completa ou parcialmente, da prepotência pré-ontológica desses Outros que representam a superioridade maiúscula. Contudo, gostaria de indicar que a responsabilidade como falta é suscetível à variação das circunstâncias sociais e que os símbolos que absolutizam o social sob o bojo da transcendência ou da superioridade maiúscula podem ser destituídos de sua prepotência metafísico-ontológica, conforme a qual a violência é, muitas vezes, perpetrada em nome da aplicação e do respeito às normas ou aos códigos.

A responsabilidade como falta nem sempre está em consonância com os outros feixes da responsabilização, ou seja, paradoxalmente, responsabilizar-se pela falta pode implicar na desresponsabilização pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo, de tal modo que neste ponto talvez seja preciso desobedecer para ser responsável. Dito de outro modo, neste ponto precisamos desobedecer às normas fundamentadas na superioridade maiúscula de Deus, da Razão, do Juiz, da Lei, da Sociedade e da Consciência moralista e moralizante, por exemplo, para simultaneamente nos responsabilizarmos pelo sentido que damos àquilo que nos acontece, pela vulnerabilidade que nos circunda e pela pluralidade do mundo no qual habitamos. Os três primeiros feixes da responsabilização (responsabilização pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo), quando vinculados criticamente, parecem concordar entre si e nessa concordância confrontar, transgredir e subverter os termos da responsabilidade como falta. Existe tanto uma complementaridade entre a responsabilidade pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo quanto uma tensão entre estas e a responsabilidade como falta, a qual estaria atrelada sobretudo, para recuperarmos Milovic, ao direito cujo pressuposto é a moral e não prioritariamente a ética. O complexo jogo entre complementaridade e tensão pode ser deslindado através da crítica, já que ela nos faz refletir sobre o modo pelo qual nos constituímos e nos desconstituímos em nossas relações com os outros, com os esquemas de inteligibilidade que as estanciam, com o mundo no qual nos circunstancializamos e que, ao mesmo tempo, nos circunstancializa – não para traçar nossos destinos e sim para nos interpelar.

A partir disso, somos capazes de entender que a crítica não revela aquilo que definitivamente somos: pelo contrário, ela nos mostra que não somos nada de definitivo à medida que traz à tona alguns de nossos traços relacionais, os quais são ao mesmo tempo sociais e psíquicos. Logo, também somos capazes de entender que a autarquia não tem por finalidade a absoluta soberania de si por si mesmo, ou melhor, não se trata de um autocontrole obsessivo e egoísta. Diferentemente, trata-se de dominar por meio da crítica o si que já é sempre outro, ou ainda, o si que graças à crítica se torna outro em meio ao complexo jogo da responsabilização. Podemos dizer que a crítica é incitada no âmbito da sociabilização e que ela é praticada por amor e por ódio, mas jamais por medo. Se temos medo de não sermos amados, dificilmente nos arriscamos em nome de nós mesmos, dos outros e da pluralidade do mundo, isto é, dificilmente nos responsabilizamos por nós mesmos como partes de um mundo plural que, enquanto tal, também abarca a vulnerabilidade. Se partimos de Milovic, poderíamos dizer que o medo impede a prática ética do direito libertador e alimenta a prática moral do direito opressor.

Por certo, é estranho afirmar que a crítica incita em nós a autarquia e, ao mesmo tempo, a percepção de que nem tudo o que nos acontece, nem tudo o que nos tangencia e nem tudo o que nos circunscreve está sob nosso controle. Tal afirmação parece paradoxal, pois como poderíamos ser autárquicos se existem esquemas, pessoas, coisas e acontecimentos que incidem sobre nosso modo de viver e que, no entanto, não podem ser recuperados pela crítica? Nesse sentido, a crítica não nos desresponsabilizaria de nós mesmos, ou melhor, de tais aspectos de nós mesmos e das relações mundanas que os constituem? Talvez possamos dizer que a crítica não nos responsabiliza pelo nosso passado, pelos detalhes de nosso passado, os quais compõem a história de nossa infância que muitas vezes preferimos esquecer ou que simplesmente não lembramos. A crítica tampouco nos responsabiliza pelo nosso futuro, pois ela não nos garante um destino, seja ele pessoal ou social. Então, de modo geral, a crítica nos mostra que o passado e o futuro não dependem de nós, que nosso esforço é desperdiçado se insistimos em desvelar traços remotos daquilo que vivemos, se nos ativermos a aspectos que nos causam remorso, saudade ou nostalgia e se nos fixarmos ansiosamente à expectativa de um porvir que desencadeia em nós a frustração, visto que esse tão esperado amanhã nunca chega. A crítica nos responsabiliza pela nossa interação com o tempo presente, isto é, pela maneira através da qual nos transformamos no presente e com o presente. Isso significa, como explica Butler a partir de Adorno, que a crítica nos

responsabiliza pelo mundo no qual agimos hoje e pelo mundo que hoje decorre de nossas ações. Portanto, praticar a autarquia é tomar posse de si hoje, no mundo de hoje e para o mundo de hoje, pois somente o presente depende de nós. De acordo com Butler:

Para Adorno, a questão do que eu devo fazer está implicada à análise social do mundo no qual o meu fazer toma forma e tem efeitos. Na perspectiva de Adorno, uma ética da responsabilidade não leva em consideração apenas “o fim e a intenção” de minha ação, mas a “forma do mundo que dela resulta” (*PMP*, 172).¹ Para ele, a questão de como se viver uma boa vida em uma má vida, de como persistir subjetivamente em uma boa vida quando o mundo é miseravelmente organizado, é um modo diferente de afirmar que o valor moral não pode ser considerado à parte de suas condições e consequências. (BUTLER, 2005, p.133)

No trecho de *Problems of Moral Philosophy* (2000) referenciado por Butler, Adorno estabelece uma importante diferenciação, a partir da análise da peça *The Wild Duck* de Henrik Ibsen, entre a ética da convicção ou moralidade abstrata e a ética da responsabilidade. De modo geral, a responsabilidade como falta, tal que descrita acima por meio de Frédéric Gros (GROS, 2017, p.207 e p.209), articula-se àquilo que Adorno entende por ética da convicção ou por moralidade abstrata, a qual pode ser compreendida, em termos foucaultianos, como a moral voltada ao código (FOUCAULT, 2012, pp.38-39) e, em termos miroslovianos, como a prática opressora do direito. (MIROSLAV, 2023, p.49-50) Para Adorno, assim como mostra Butler, a ética da convicção ou a moral voltada ao código não pode ser caracterizada como uma ética da responsabilidade, pois esta não depende apenas da ação que se ajusta a uma convicção pura, isto é, da ação que concorda com a convicção em Deus, na Razão, na Lei, no Juiz, na Sociedade ou na Consciência moralista e moralizante. Diferentemente, a ética da responsabilidade inclui a reflexão do fim e da intenção. Conforme Adorno – e aqui retomamos a passagem citada por Butler:

O que é significado por isto [pela ética da responsabilidade] é uma ética na qual a cada passo que você dá – a cada passo em que você se imagina satisfazendo a demanda do que é bom e correto – simultaneamente você reflete sobre o efeito da sua ação e sobre se o objetivo perspectivado será atingido. Em outras palavras, você não está agindo apenas por pura convicção, mas você inclui o fim e a

1 A passagem de Adorno citada por Butler não está na página 172: verifiquei a mesma edição utilizada pela autora, a saber, a versão de 2001 de *Problems of Moral Philosophy*, e percebi que o referido trecho está, na verdade, na página 162.

intenção e, até mesmo, a forma do mundo que dela [da ação] resulta como fatores positivos em suas considerações. Na peça [*The Wild Duck*], esta é a posição tomada pelo cínico Relling, que a expressa inteligivelmente. (ADORNO, 2001, p.162)

A partir disso, talvez seja possível dizer que a responsabilidade como falta se atrela à ética da convicção, a qual consiste na moralidade abstrata ou na moral voltada ao código, que se constitui como o pressuposto do direito praticado como opressão. Então, parece que a responsabilidade como falta pode ser entendida como uma responsabilidade moral, ou melhor, como a responsabilidade que é parametrizada tanto pela conformidade ao código quanto pela culpa de tipo abstrata, a qual decorre da transgressão e da subversão da norma, do código, das leis. A culpa abstrata parece ser estanciada pela religião, pela psicanálise, pela jurisprudência e pela política. Em geral, trata-se, como explica Gros, de uma espécie de angústia que prende o si, que o encurrala, fazendo-o se despir, perante o “Olho, do conjunto de sua pessoa”, fazendo-o jurar dizer a verdade e somente a verdade perante a figura crucificada do filho de Deus (GROS, 2017, p.209).

Por outro lado, a responsabilidade ética – atinente à ética da responsabilidade ou à moral voltada à ética, se pensamos a partir das interpretações foucaultianas acerca do antigo princípio do cuidado de si (FOUCAULT, 2012, pp.38-39), que parece se constituir, na teoria mirosloviana da justiça, como o pressuposto da prática libertadora do direito – articula-se à reflexão das intenções e do fim da ação no mundo, ou seja, da circunstância social que a faz emergir e na qual ela intervém. Neste caso, a reflexão parece mesclar a meditação sobre a sociabilização com a imaginação concernente à reverberação da ação no mundo e, assim, à imagem do próprio mundo. Logo, a culpa que daí decorre não é abstrata, mas sim social, tendo em vista que se trata da angústia que se segue à falta de domínio de si no que tange àquilo que espontaneamente nos acontece, à falta de amor pelo outro em vulnerabilidade e à falta de mundo como pluralidade. As três modalidades da culpa social podem ser pensadas em relação aos três feixes da responsabilização descritos por Gros, isto é, em relação à responsabilidade pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo. Com base nisso, supomos que o preceito ético da estética da existência, tal que proposto por Michel Foucault, corresponde à ética da responsabilidade e abarca a responsabilização no que diz respeito à complementaridade destas três modalidades, de cuja composição parece despontar o pressuposto

ético da prática libertadora do direito, assim como proposta por Miroslav Milovic.

O fato da crítica nos responsabilizar pelo tempo presente e nos desresponsabilizar pelo passado e pelo futuro não quer dizer que necessariamente devamos recalcar o nosso passado e deixar de vislumbrar o nosso futuro, seja no âmbito pessoal ou no social. Para que possamos viver o presente não devemos nos prender àquilo que se foi e à espera pelo que será, mas o passado e o futuro precisam ser respectivamente rememorados e perspectivados na medida em que a crise vivida no presente manifesta a urgência de tais movimentos meditativos. Em certo sentido, é isto que Foucault faz quando, mediante a moderna crise da moral, recupera o passado da cultura do cuidado de si, permitindo-nos perceber a estética da existência como uma alternativa para o presente e para o futuro que dele se segue, já que o preceito que prescreve a estilização da existência consiste em um princípio ético que, ao ser adotado, contempla o esforço de uma vida inteira, inclusive de uma vida comprometida com a prática libertadora do direito, para fazermos menção a Milovic. Em certo sentido é isto que também fazemos quando, mediante uma crise que nunca é exclusivamente pessoal – pois ela sempre é minha e dos outros ou minha e do Outro –, relatamos tanto para nós mesmos quanto para os outros, nos mais diversos contextos relacionais que nos abarcam, aspectos de nossa história e partes de nossos sonhos, experienciados enquanto dormimos e enquanto nos mantemos acordados, ou ainda, em alguns casos, para nos mantermos acordados.

Ademais, se a crítica nos responsabiliza por nós mesmos e pelo mundo em que hoje vivemos, então ela nos responsabiliza pelos outros com os quais compartilhamos a nossa existência. Mas, como podemos ser responsáveis por nós, pelo mundo e por todos ao mesmo tempo, quer dizer, neste tempo que é o presente? E quanto aos outros pelos quais nos responsabilizamos, eles estão isentos da prática da autarquia? Essas questões remontam à pergunta que Butler se coloca a partir de Adorno, a saber, como viver uma boa vida em um mundo que é miseravelmente organizado? (BUTLER, 2005, p.133) Para tais perguntas não há uma única resposta e por esse motivo a crítica se mantém como um trabalho contínuo, dado que a todo momento o complexo jogo da responsabilização se modifica, sobretudo se constantemente nos esforçamos para nos mantermos responsáveis por nós mesmos como parte de um mundo plural. Nesse sentido, constantemente interpelamos e somos interpelados pelos outros, de modo a nos responsabilizarmos e nos desresponsabilizarmos

por uma determinada escolha, relação e acontecimento, sem nos atermos às justificativas filantrópicas do bom cristão ou do cidadão de bem, pois, como diz Gros, não se trata de “despertar a piedade, de animar a compaixão [de tipo cristã].” (GROS, 2017, p.209) A responsabilidade por si como parte do mundo plural possui uma dimensão ético-política que, muitas vezes, confronta os pressupostos codificadores ou codificados da piedade e da compaixão filantrópicas, as quais podem ganhar contornos paternalistas e, portanto, colonizadores até menos – ou talvez sobretudo – no âmbito da jurisprudência.

Além disso, ninguém está isento da autarquia, mas nem todos buscam a autarquia, nem todos conseguem buscar a autarquia ou talvez, na verdade, a maioria não queira a autarquia, pois de modo geral as pessoas insistem em se identificar ao Outro e simultaneamente em acreditar e exigir a Sua tutela. Da mesma forma que as pessoas não querem a autarquia elas também não querem um mundo plural e isso significa, em termos foucaultianos, que as pessoas não querem cuidar de si mesmas, não querem cuidar dos outros e não querem cuidar do mundo – não querem estetizar a própria existência.¹ Isso também significa, em termos miroslovianos,

1 O preceito que prescreve a estética da existência, assim como o que prescrevia o cuidado de si no período helenístico-romano, ao mesmo tempo em que se generaliza também se elitiza, ou seja, todos podem estetizar suas próprias existências, mas nem todos querem agir de tal forma. O princípio da estética da existência, que historicamente remonta ao cuidado de si helenístico-romano, não corresponde a um dever universal, absoluto e obrigatório que precisa ser compulsoriamente aplicado na forma da Lei. Como explica Foucault, a eticidade do cuidado de si não se deve à sua codificação: “‘Ocupa-te contigo mesmo e ponto final’ significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo o mundo. A questão que eu gostaria de colocar, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é [a seguinte]: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma espécie de lei ética universal? Você me conhece bem para saber que responderei imediatamente: não. [...] Primeiramente, é preciso observar que essa universalização, ainda que tenha ocorrido, ainda que se tenha formulado o ‘cuida de ti mesmo’ como uma lei geral, é, com certeza, inteiramente fictícia. Pois, de fato, uma semelhante prescrição (ocupar-se consigo mesmo) só pode ser aplicada por um número evidentemente muito limitado de indivíduos. [...] O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram esse modo de vida e os outros.” (FOUCAULT, 2010, p.101-102; cf. também FOUCAULT, 2017, p.35) É, portanto, nesse sentido que a questão adorno-butleriana, relativa a como se viver uma boa vida em um mundo que é miseravelmente organizado, persiste sem uma resposta definitiva no decorrer da existência do indivíduo que busca estilizar a si mesmo e que busca, portanto, experimentar o direito como uma prática libertadora, para nos remetermos às trilhas abertas por Milovic. A resposta varia de acordo com a circunstância na qual se encontra aquele que por ela pergunta. Em outras palavras, hoje a minha resposta para esta questão pode ser diferente daquela que doravante ofereci ou compilei e certamente a minha resposta é diferente da de outrem, visto que cada vida em sua especificidade possui suas próprias urgências, as quais por vezes confluem entre sujeitos diferentes e por vezes não. Contudo, isso não significa que uma urgência exclui a outra, pois quando problematizadas sob o escopo da perspectiva de que o mundo é plural, elas acabam se entrecruzando ou se

que muitos ainda se apegam à prática do direito como opressão, prática anacrônica e violenta que coloca em risco a pluralidade cósmica. Para a maioria, tanto faz se vivemos em um mundo miserável e inclusive muitos pensam, embora não o profiram em voz alta, já que se o proferissem cometeriam uma blasfêmia contra Deus e contra o Estado: *O importante é que o mundo não seja miserável para mim!* E nesta sentença devemos entender a expressão “miserável” em termos econômicos, ou seja, trata-se evidentemente para grande parcela da população de dinheiro mascarado de moralidade e não de ética.

Tais pessoas pensam que a liberdade está no consumo e a felicidade no bem-estar, no entanto, parece-nos que a miséria do mundo se deve justamente a este mal-entendido cometido pelo sujeito interesseiro, ou melhor, pelo sujeito de interesse¹: por um lado, a busca pela liberdade de consumo nos torna cada vez mais escravos de nós mesmos e das arapucas armadas pelo Outro em sua pretensão pré-ontológica; por outro lado, a busca da felicidade como bem-estar é tão doentia quanto as doenças que dela resultam e que fazem da medicina um dos negócios mais lucrativos do mundo moderno. Tanto é assim que, como nos explica Milovic, hoje a vida boa inclui tão somente questões de saúde:

Importa o nível da glicemia e do colesterol mais do que as questões da moralidade [de tipo ética]. Entramos hoje na cultura somática. O corpo está agora no lugar da moralidade [de tipo ética]. Estamos nas academias, com fones de ouvido, cultivando um específico autismo e não uma abertura para o mundo e para o social. Ou, com as belas palavras do Francisco Ortega, seguindo Foucault, “perdemos o mundo e ganhamos o corpo.” (MILOVIC, 2023, p.55)

De fato, não podemos nos responsabilizar por aqueles que não querem a autarquia ou por aqueles que fingem a autarquia, porém isso não significa que não há mais nada a ser feito. Ainda hoje nós podemos atuar no mundo de outra maneira, sem atribuir a liberdade ao consumo e a felicidade ao bem-estar. Podemos nos responsabilizar pelos outros não no sentido missionário e sim como um estoico, como um bom amigo estoico que se mostra à disposição daquele que com ele quer se modificar. Nós também podemos nos responsabilizar pelos animais e, partilhando com eles o mundo da melhor forma possível, responsabilizarmo-nos por nossa própria animalidade, como um cínico o faria. Podemos nos responsabilizar

interpelando, seja na proximidade ou na distância.

1 Sobre o sujeito de interesse, cf. a aula de 28 de março de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica*. (FOUCAULT, 2008, pp.365-395)

por outros modos de amar que não envolvam o sacrifício. Podemos buscar a autarquia mesmo que os outros em torno de nós não a busquem e, para tanto, temos que aprender a nos abandonar ao outro com o qual nos constituímos na diferença e, ao mesmo tempo, aprender a abandonar o outro que conosco não quer viver a autarquia e que, ademais, tenta extirpar de nós este esforço, desvalorizando-nos e deslegitimando-nos seja no âmbito da vida psíquica, da vida privada ou da vida pública.

Então, precisamos nos revoltar contra nós mesmos e contra aquilo e aqueles que se introjetaram ou que introjetamos em nosso âmago em razão de um narcisismo precário de tipo tirânico, de um narcisismo precário de verniz neoliberal. Precisamos expulsá-los de nós como um cristão expulsa de si o Diabo. Somente assim conseguiremos salvaguardar o mundo em sua pluralidade, somente assim conseguiremos...

Às vezes, isso tudo parece impossível, não é? Mas saibam, ainda é possível. Agora é possível: é agora ou nunca? Não. É agora e somente agora. É já.

Agora ou nunca? Já!

O senso de urgência que percorre as filosofias éticas de Gros, Butler e Foucault também percorre o pensamento de Milovic, que incessantemente pergunta: “O direito ainda pode ser um lugar da justiça? Como podemos transformar o direito da prática de opressão em prática libertadora?” (MILOVIC, 2023, p.92) Em suma, trata-se de questionar: como e quando podemos transformar o direito em prática libertadora? De um ponto de vista miroslaviano, a única resposta possível a essa questão parece ser: agora, já!

Assim sendo, para caracterizar a urgência que nos une aqui e acolá, conectando-nos e reconectando-nos ao pensamento de Milovic, faz-se interessante recuperar um trecho de *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector. A partir da personagem G.H., Lispector diz: “Mas o instante, o instante este – a atualidade – isso não é imaginável, entre a atualidade e eu não há intervalo: é agora, em mim. [...] o que eu nunca havia experimentado era o choque com o momento chamado ‘já’. Hoje me exige hoje mesmo.” (LISPECTOR, 2020, p.76)

Ora, ao pensar na potência libertadora do direito, Milovic não nos joga na direção de um futuro utópico, mas no mergulha no *hoje que exige hoje mesmo*. Se há, portanto, uma orientação normativa, uma demanda

ou uma exigência atrelada à prática libertadora do direito, esta muito provavelmente se vincula aos três elementos da ética aqui apresentados através de Gros, Butler e Foucault, autores que, com Milovic, permitem-nos problematizar a urgência da busca por pressupostos do direito como prática libertadora. Os três elementos se referem, como vimos, à responsabilidade, à crítica e à desobediência – desobediência que extravasa os limites da moralidade, mas jamais os da ética comprometida com o cuidado do si para consigo, do si para com os outros e do si para com o mundo. A ética comprometida com o cuidado permite que coloquemos em operação a prática não abstrata da justiça, ou melhor, permite que a justiça funcione em nome da salvaguarda da diferença nesse e para esse mundo e não mais em nome da homogeneização da Humanidade atrofiada pela máscara branca do neoliberalismo do sujeito de bem.

Por conseguinte, isso significa que, para Milovic, o direito comprometido com o cuidado não pode se reduzir a um maquinário de perpetuação normativo da desigualdade e da violência tipicamente neoliberais. Nesse sentido, a potência do direito, cujo pressuposto concerne à ética, repousa no bojo reflexivo da crítica, isto é, o direito como potência libertadora se manifesta na luta pela preservação e proteção da pluralidade cósmico-democrática, a qual se encontra cada vez mais ameaçada pelas pulsões imperialistas e tirânicas do capitalismo neoliberal, pulsões mercadológicas que, muitas vezes, travestem-se de fundamentalismo étnico e religioso.

Sonhamos, junto a Milovic, com um hoje que exige hoje mesmo a subversão das regras do jogo jurídico da colonização e do imperialismo. Sonhamos, junto a Milovic, com um hoje que exige hoje mesmo a aliança ética do direito com a transformação radical de nossa condição política e social na atualidade. É nesse sentido que tentamos indicar, por meio da combinação entre Gros, Foucault, Butler e Milovic, algumas pistas reais acerca desse sonho que se mistura com a vigília. Não se trata, com efeito, de esgotar a análise acerca da tensão entre o direito como prática da opressão e, por outro lado, o direito como prática libertadora, mas antes de mostrar em que medida a problematização de Milovic se insere na discussão contemporânea acerca da crise da moral e da potencialização da ética como um campo de orientação jurídico e político.

Referências

- ADORNO, Theodor. **Problems of Moral Philosophy**. Translated by Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2000.
- BUTLER, Judith. **Giving an Account of Oneself**. New York: Fordham University Press, 2005.
- EPICTETO. **O Encheirídion de Epicteto**. Edição bilíngue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GROS, Frédéric. **Désobéir**. Paris: Albin Michel, 2017.
- IBSEN, Henrik. **The Wild Duck**. Translated by Eleanor Marx Aveling. Boston: Walter H. Baker & Co, 1900. Disponível em <https://www.marxists.org/reference/archive/ibsen/wild-duck/wild-duck.pdf>.
- LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- MILOVIC, Miroslav. **Direito como Potência**. Santo Ângelo: Metrics, 2023, pp.49-58.

Capítulo 5

HANNAH ARENDT E O DIREITO: ENTRE O CONSENSO E O DISSENSO NAS LEITURAS DE CELSO LAFER E MIROSLAV MILOVIC

Álvaro Regiani

Universidade Estadual de Goiás, GO Brasil

Certa vez, a filósofa Karin A. Fry escreveu, “Hannah Arendt começou uma conversa, e agora cabe a nós continuá-la” (FRY, 2010, p. 20). Ao fundamentar a perspectiva deste artigo nesta frase, interpretou-se o dizer de Fry, em consonância com os efeitos das tramas liberais que costurou uma imagem liberal de Hannah Arendt por décadas, no Brasil. Desse modo, procurou-se analisar a recepção dessa divulgação pública entre 1990 e 2000. A discussão em vigor, centra-se no protagonismo de Celso Lafer, durante a sua atuação nos governos de Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso. Neste íterim, ocorreu uma mudança no posicionamento de Lafer, em relação à Arendt, ela deixa de ser uma liberal pluralista e passa a ser uma pensadora da ruptura e do juízo reflexivo que constrói consensos, tal qual, exemplificado abaixo:

Hannah Arendt explora e destaca a relevância do juízo reflexivo, como um modo de lidar com o específico sem perder o horizonte do seu significado geral. Por isso, o julgar é uma faculdade indispensável para a ação política na modalidade do juízo prospectivo e para o pensador e o historiador, na modalidade do juízo retrospectivo, numa época como a nossa, na qual a ruptura entre o passado e o futuro tornou os “universais” fugidos. O julgar é assim o nexo entre a teoria e a prática e a condição de possibilidade do pensar e do agir *without bannisters*. É por meio do juízo reflexivo que Hannah Arendt extrai e alcança as especificidades exemplares dos acontecimentos, uma universalidade de reflexão que é a marca dos *fermenta cognitions* da atualidade de seu legado intelectual (LAFER, 2005, p. 168).

Na releitura de Celso Lafer, Hannah Arendt não ficava mais ao centro-liberal e, sim, próxima à social-democracia. A questão que se coloca é: Por que? Um dos motivos para esse deslocamento, pode ser, primeiro,

explicado pelo contexto político-intelectual após a queda do muro de Berlim em 1989, bem como pela ampliação dos debates acadêmicos sobre Arendt, no Brasil. Um terceiro fator, situa-se entre o pragmatismo político e a adesão partidária de Lafer ao Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Por fim, explica-se, a grande circulação de ideias em um cenário democrático e pós-autoritário que, apesar da heterogeneidade de projetos, opiniões e programas políticos em trânsito, ocorreu uma tendência “centrípete e homogeneizadora”, para ficar com a definição do próprio Lafer, que culminou com a globalização (LAFER, 2018, p. 80).

Neste sentido, interpreta-se a crônica política dos anos 1990 e 2000, em paralelo com a popularização acadêmica da obra de Hannah Arendt para, assim, compreender os tons e as matizes da imagem liberal que recaiu sobre a autora. Em oposição às duas perspectivas, interpretou-se outros dois diálogos com Arendt, a primeira feita pelo filósofo Miroslav Milovic, ele dialoga com Arendt, a partir da pergunta sobre os outros. Para o filósofo, Arendt não considerava a política uma condição inata dos seres humanos, a política poderia surgir *entre* homens, mas necessitava de um mundo interposto entre eles. Desse modo, o mundo em comum permite que a política esteja em um domínio, onde se permite o aparecimento das diferenças. Isto, por si só, condiciona uma ontologia. Por meio desta inquietação filosófica, Milovic pensa a fenomenologia a partir da diferença, como um caminho contrário à reificação ou ao consenso.

Do direito ao consenso, uma Hannah Arendt liberal

No final dos anos 80, muito por conta da tradução de *A condição humana*, Hannah Arendt começou a ser popularizada nos meios acadêmicos brasileiros. Com o peso da ampla divulgação na mídia impressa e da autoridade intelectual, principalmente, de Celso Lafer, foi se construindo um imaginário de sentidos fixos e de ideias cristalizadas sobre a filósofa. Na exposição que fez de Arendt, Celso Lafer a interpretou entre o direito e a política, o que permitiu constituir uma filosofia-jurídica de base liberal.

Na época Celso Lafer era um empresário à frente do complexo industrial Metal Leve LTDA, formado em direito na USP, pós-graduou-se na Universidade de Cornell em 1965, sendo aluno de Hannah Arendt. Entusiasmado com o que aprendeu, Lafer escreveu introduções, prefácios e posfácios para as traduções brasileiras, além de divulgar na imprensa escrita, suas opiniões sobre a vida e a obra de sua ex-professora. Na década

de 90, ocupou as pastas ministeriais das Relações Exteriores nos governos Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso.

A imagem liberal da autora, disseminada em publicações acadêmicas e em artigos de jornais, sinteticamente, seguiram algumas temáticas: a crítica ao Estado pela ação política; a desconfiança em relação às ideologias, especialmente, a marxista; a valorização da Revolução e da República dos Estados Unidos em detrimento da Revolução Francesa e Russa; a definição da política em um ordenamento socialmente definido pelo campo jurídico; e, por fim, a defesa do pluralismo político. Celso Lafer contribuiu para incorporar temáticas liberais na perspectiva de Hannah Arendt, exemplificadas em seu artigo “Isaiah Berlim e Hannah Arendt”. Escrito originalmente para o jornal O Estado de S. Paulo e publicado em 20 de dezembro de 1997 e, seis anos depois, incorporado à reedição do livro *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder* (1979), o artigo, inicialmente, narra um encontro de Celso Lafer com o renomado intelectual liberal Isaiah Berlim sobre a importância de Hannah Arendt:

Isaiah Berlim não tinha boa opinião a respeito da obra de Hannah Arendt. ‘Eu não tenho grande respeito pelas ideias dessa Senhora’, observou no depoimento-livro dado a R. Jahanbegloo. Foi também, o que, *en passant* [a propósito], me disse, no final dos anos 1980, quase no mesmo tom, sabedor que eu havia sido seu aluno quando, acompanhado por José Guilherme Merquior, tive o privilégio de com ele dialogar, num encontro no seu clube londrino, o renomado ‘Athenaeum’. O Comentário de Sir Isaiah brotou no correr de uma grande conversa sobre ideias e pessoas - sedutora e encantatória, como era a sua reputação para o bom papo. Naquela ocasião, esbocei alguns argumentos em defesa da relevância da obra de Hannah Arendt e falei, um pouco, de quão fascinante era ela como professora, mas este foi um tópico numa discussão muito mais abrangente. De resto, pensando hoje em voz alta, se Auden, que foi um grande admirador de Hannah Arendt e um poeta e intelectual que Isaiah Berlin apreciava não o convenceu que ela era uma pensadora original e estimulante - como se lê no depoimento coligido por Jahanbegloo - não seria eu que conseguiria fazê-lo (LAFER, 2005, p. 139).

A despeito do que já tinha escrito, Celso Lafer apresenta uma primeira distinção entre Hannah Arendt e os pensadores liberais que ele, usualmente, trabalhou¹. Arendt, passava a ter afinidades com o liberalismo,

1 Ver, principalmente, o artigo de Celso Lafer, “O moderno conceito de liberdade” (1980) que parte da compreensão de Isaiah Berlin sobre as liberdades positiva e negativa e chega à Hannah Arendt, sem nenhuma distinção entre os dois autores. Igualmente, em outro texto “A reconstrução dos direitos humanos: A contribuição de Hannah Arendt” que integra o livro

embora não deixasse de ter características modelares próximas: “O que desejo indicar é que entre Hannah Arendt e Isaiah Berlin existem mais afinidades do que este último suspeitava ou admitiria e que estas afinidades, no meu entender, só adicionam qualidade à sua obra” (LAFER, 2005, p. 140).

Com o reconhecimento de Hannah Arendt, no meio universitário brasileiro, suas reflexões deixaram de estar localizadas no campo da filosofia do direito, como inicialmente foi elaborado por Celso Lafer, ou, exclusivamente, na filosofia. O pensamento político de Arendt, gradualmente, foi incorporada aos diversos ramos das ciências humanas dada a circularidade de ideias acadêmicas¹. De fato, associar Arendt a qualquer estrutura de pensamento não é um problema, afinal novas leituras enriquecem a singularidade de sua obra. Mas, a questão colocada não é ‘adicionar qualidade à sua obra’ e sim, a natureza e a finalidade dessa soma. Assim, a distinção entre Arendt e Isaiah Berlin, fica clara quando Celso Lafer, descreve a tradição intelectual de onde partiram:

Começo tentando uma explicação das diferenças que, a meu ver, explicam a resistência mental de Isaiah Berlin em relação a Hannah Arendt. Como ela mesma disse, em conhecida carta a Scholem de 1963, o seu ponto-de-partida foi a filosofia alemã [...]. O existencialismo alemão, a fenomenologia, a discussão ontológica, a hermenêutica dos significados se mesclam de maneira original, porém num inquieto e nem sempre consistente amálgama, na sua maneira de compreender o mundo. Esse inquieto amálgama parece a Sir Isaiah ‘um rio de livre associação metafísica’. Nasce nas obscuridades da filosofia alemã e deságua nas escuras florestas heideggerianas, que ele explicitamente não aprecia. [...] Sir Isaiah se formou e viveu praticamente a maior parte de sua longa vida em Oxford. Lá participou, nos anos 1930, com encantamento intelectual, das atividades da escola analítica inglesa [...]. Foi com este ponto-de-partida que iniciou a sua trajetória intelectual, examinando conceitos e categorias com o rigor de um *insider*, ainda que crítico, do positivismo lógico. Considerava, na época, que fora

Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder (2005), Lafer retrata Arendt imersa na teoria do direito: “Para Hannah Arendt, a ruptura no plano jurídico surge quando a lógica do razoável que permeia a reflexão jurídica não consegue dar conta da não-razoabilidade que caracteriza uma experiência como a totalitária” (LAFER, 2005, pp. 111-112).

- 1 Neste contexto de circulação de ideias, mas não de recepção, destaca-se as publicações de Nádia Souki, *Hannah Arendt e a banalidade do mal* (1998); André Duarte, *O pensamento a sombra da ruptura - política e filosofia em Hannah Arendt* (2000); Eugênia Sales Wagner, *Hannah Arendt & Karl Marx: O mundo do trabalho* (2000); *Hannah Arendt - diálogos, reflexões, memórias* (2001) organizado por Eduardo Jardim Moraes e Newton Bignotto; *Transpondo o abismo - Hannah Arendt entre a filosofia e a política* coordenado por Adriano Correia (2002).

dos círculos de Oxford, Cambridge e Viena, não havia muito o que aprender (LAFER, 2005, pp. 140-141).

Neste comentário sobre as diferenças existentes entre as tradições do pensamento ocidental, Hannah Arendt e Isaiah Berlin, estariam em lados opostos, pela “preocupação metodológica” e com as “regras de rigor e possibilidade de verificação”, advinda da escola analítica inglesa. Desse modo, a tradição liberal inglesa que Berlin, “tem como um dos fios condutores de sua reflexão”, começa com “Locke e continuando com Hume e Stuart Mill edificou argumentos políticos e econômicos lastrados numa teoria do conhecimento”. O que seria um contraponto, às “brumas da filosofia alemã, na qual Hannah Arendt se formou. Daí a intransitiva incompatibilidade dos respectivos pontos-de-partida” (LAFER, 2005, p. 141).

A atenção dada à ‘intransitiva incompatibilidade’, apresentava-se como um dilema a ser superado. Solucionado, evidentemente, por Celso Lafer e unido pelo pano de fundo de sua perspectiva teórica-política, o pluralismo jurídico-liberal: “a tradição inglesa, no entanto, não esgota as múltiplas vertentes do liberalismo e não dá conta também da complexidade da obra de Isaiah Berlin”. Além da vertente francesa do liberalismo, citada no artigo por Lafer, Berlin também dialogava com as “culturas anglo-americana, a russa, a alemã, a francesa e a italiana”, para elaborar “no corpus de sua obra, não um eclético relativismo mas o que pode ser qualificado como um ‘pluralismo objetivo’” (LAFER, 2005, pp. 141-142).

Mesmo em 1997, o pluralismo jurídico-político ainda era um projeto à procura de concretude e, sobretudo, de intelectuais para fazerem corpo a esta empreitada. Prova disso, foi o jogo de escalas feito por Celso Lafer, quando indicou, especificamente, na obra de Isaiah Berlin o ‘pluralismo objetivo’, não demonstrou o conteúdo dessa ideia e retornou com a doutrina liberal:

No âmbito do seu pluralismo, [...], inspirado pelos ideais da Ilustração, afirma, na melhor linha do doutrina liberal, os temas da liberdade, da dignidade do ser humano, da identidade e do reconhecimento e explora com sabedoria, erudição e empatia pelo movimento das ideias às possibilidades do diálogo entre culturas e pensadores. Reconhece, no entanto, por exemplo no ensaio “*The pursuit of the ideal*” que valores da mais alta importância por exemplo da liberdade, igualdade, identidade individual e coletiva podem chocar-se. A razão pode amainar o desencontro entre valores positivos, inclusive através do encaminhamento pacífico de

trade-offs [trocas] mas não elimina este tipo de conflito axiológico posto que a verdade não é uma mas múltipla (LAFER, 2005, pp. 142-143).

Ao recorrer à John Gray, um intérprete de Isaiah Berlin, Celso Lafer o define como um “liberal agonístico”, cuja característica de estar pronto para um “embate de valores”, o que não invalida uma “auto-contenção quase estóica à boa maneira de sua formação inglesa”. Através dessas polidas adjetivações, Lafer “aproxima” Berlin de Hannah Arendt: “vejo uma afinidade entre o seu ‘agon’ liberal e o existencialismo que permeia a reflexão arendtiana. É precisamente o alcance desta aproximação o que passo, a seguir, a explorar” (LAFER, 2005, p. 143).

Sob o pano de fundo liberal, Celso Lafer aproxima Isaiah Berlin e Hannah Arendt, biograficamente, sob os termos historiográficos empregados por Plutarco, em “As vidas paralelas”, pelo qual duas distintas figuras históricas, tanto temporalmente quanto espacialmente, são condicionados por um paralelismo entre suas trajetórias: “porque ela era um *outsider* em contraste com Isaiah Berlin, que era um *insider*”, explica Lafer, mas, se encontraram na convergência da metáfora dos corrimões:

Não existe, observa ele em *The sense of Reality*, método seguro para distinguir o real do ilusório. Não há uma chave-mestra que inequivocamente possa abrir as portas do conhecimento. Tudo, no século XX, foi posto em questão pelas consequências trazidas pelas ações violentas e inéditas de Lenin, Stalin e Hitler. Os corrimões que os construtores dos sistemas do século XIX edificaram para nos apoiarmos se revelaram insuficientes para aguentar a pressão dos fatos. É curioso apontar, para indicar a convergência, que a metáfora de que ele se vale - a fragilidade dos corrimões (*bannisters*) -, é a mesma utilizada por Hannah Arendt (LAFER, 2005, p. 145).

Contudo, o paralelismo se encerra aí, em uma frase que se conecta à uma metáfora. Sobre o ‘corrimão’ de Isaiah Berlin, Celso Lafer não aprofundou neste texto. Mas, o de Hannah Arendt, ele explicou que “em função da ruptura perderam-se estes corrimões que nos ajudam a não cair da escada. Daí ter ela se visto na contingência de pensar sem “*a bannister*”, acrescentando que isto em alemão equivaleria a “*Denken ohne Geländer*” [pensar sem corrimões] (LAFER, 2005, p. 145). O ‘pensar sem corrimões’, em tradução livre, indica uma perspectiva na construção de uma compreensão equivalente aos “exercícios da imaginação” de Arendt que Lafer, como ex-aluno dela, conhecia bem porque ajudou a divulgar no Brasil:

‘Bannister’, em inglês, é uma corruptela de ‘baluster’, em português ‘balaústre’. A palavra traduz, no contexto das afinidades que identifico em Hannah Arendt e Isaiah Berlin, a ideia de que ambos, por caminhos diferentes, chegaram à conclusão de que é preciso enfrentar a realidade sem a proteção dos corrimões ou grades de apoio, em função da precariedade comprovada das ‘chaves’ do pensamento (LAFER, 2005, p. 145).

Sob o ponto de vista de Hannah Arendt, Celso Lafer não estaria mais correto em sua compreensão do “pensar sem corrimões”. Contudo, uma ferramenta teórica similar, mas com finalidade bem diferente das que Arendt emprega, também é utilizada de forma a pensar a suspeição ideológica: a pretensa neutralidade liberal. Nem é preciso ir muito longe para identifica-lá, no próprio texto de Lafer, ela já se encontra: “no entanto, cada um a seu modo e na boa vertente do melhor do pluralismo, ambos produziram música da mais alta qualidade, num século de muita cacofonia intelectual” (LAFER, 2005, p. 148).

Nesta lógica, o pano de fundo conceitual constituído por meio do pensamento político de Hannah Arendt, visava torná-la uma referência para um projeto reformista, ordenado por meio de uma estrutura político-jurídica, o pluralismo democrático. No interior desse quadro legal, teoricamente, haveria a possibilidade de recriação de um domínio público, onde os homens negociariam, divergiam ou se associariam, mas de forma consensual, aceitando assim, os princípios do mercado e da democracia. Estes dois últimos primados, manteriam coeso o sistema político pelas salvaguardas que limitam a ação estatal.

De fato, Celso Lafer fez uma escolha de palavras instigantes para sua conclusão, apesar de distinguir entre um e outro, é típico da reflexão liberal indicar o consenso como solução de conflitos por meio da suspensão ideológica. Dito de forma mais clara, há uma necessidade de invisibilizar, ocultar e deslocar qualquer tipo de conflito social ou político para assim, assegurar uma ordem, no caso, a jurídica, cujo radical dessa tese se encontra no juízo:

Liberdade e pluralismo são preocupações compartilhadas pelos dois da mesma forma que os dilemas inerentes à sua afirmação no mundo contemporâneo. Neste sentido, o ‘agon’ liberal de Isaiah Berlin e o existencialismo de Hannah Arendt confluem para fazer do juízo, base da escolha problemática, o tema recorrente comum de seus respectivos percursos intelectuais. Ambos se dedicaram a avaliar e entender a singularidade de pessoas e situações, muito conscientes da relevância e da importância da natureza deste tipo de

conhecimento, que não pode contar com as ‘grades-de-apoio’ dos ‘universais’ fugidos (LAFER, 2005, p. 146).

Desse modo, a ‘liberdade’ e o ‘pluralismo’ estruturam uma concepção de indivíduo e de sociedade civil organizada, como valores-fonte para a emanção do poder. Contrapostas pelo Estado ou pelos ‘universais fugidos’, identificados como agentes causadores do conflito e do dissenso. De um modo geral, transparece em vários textos de Celso Lafer, uma imagem sempre recorrente de Hannah Arendt, a pensadora do consenso por não aderir ao liberalismo ou ao socialismo. Lafer, repetidas vezes, faz uma pequena biografia de Arendt, da judia-apátrida com consciência de pária que passou a vida sem se encaixar até estabelecer os fundamentos do juízo, como um princípio para estabilizar e assegurar o mundo público. Tal qual, ele descreve no fim do seu texto:

No juízo reflexivo e racionante kantiano, ela estava encontrando um caminho epistemológico para lidar através da exemplaridade com o julgar não apenas a singularidade de uma obra de arte, mas também uma situação histórica ou uma conjuntura política, para qual não existe, à disposição, o corrimão de um universal. ‘Teoria’ e ‘Prática’ se aproximam através do good judgement, do juízo bem sucedido, que estabelece a mediação entre o particular e os ‘universais’ fugidos (LAFER, 2005, p. 148).

No entrelaçamento entre a fenomenologia política com a filosofia do direito, Celso Lafer, aos poucos, tomou para si o pensamento de Hannah Arendt e o moldou para o que ele desejava encontrar nele, o consenso liberal. “Só que Hannah Arendt não é pensadora do consenso”, tal qual interpreta o filósofo Miroslav Milovic, no artigo “Política e pluralismo: considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe” (2010).¹ Ainda segundo ele, “Arendt inicia o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger” e por isso, a “política faz a diferença, política cria a ontologia, a possibilidade de Novo” (MILOVIC, 2010, p. 157).

Da diferença ontológica às possibilidades do Novo

Na interpretação de Miroslav Milovic, Hannah Arendt pensa a dignidade da política pelos “motivos heideggerianos” e por isso “ela

1 Há uma versão deste artigo publicada na Revista Cult, para mais, ver: MILOVIC, Miroslav. A condição humana na modernidade. Cult. São Paulo, v. 116, p. 47-51, 2007. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br> Acesso em 16 de Jun. de 2021.

volta ao mundo grego, onde a política nasceu”. O sentido originário que Arendt toma de Martin Heidegger, articula “a diferença entre o privado e o público”, porque os gregos separaram “a vida, a natureza, da política”. Desse modo, na leitura de Milovic, Arendt distingue “a vida de uma elaboração metafísica e ligado à vida à condição humana” (MILOVIC, 2010, p. 157).

O que, de acordo com Miroslav Milovic, significa pensar a política separada da “metafísica” e do “essencialismo”, posicionando-a no “lugar da ruptura com a metafísica” e, efetivamente, de sua inversão produzida pela modernidade (MILOVIC, 2010, p. 157). Provavelmente, Milovic referia-se ao entrelaçamento da política no domínio social durante a modernidade que oculta a primeira, transformando-a em um aspecto ligado ao trabalho e à vida biológica. Por caminhos distintos Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Judith Butler, entendem que o projeto moderno é o da “sobrevivência”, em sentido já anunciado por Thomas Hobbes no século XVII. A partir dessas constatações, Milovic entende que “para os gregos, podemos nos lembrar, o projeto político não era a sobrevivência, mas viver bem, realizar o geral na nossa vida em quem sabe, aproximar-se assim ao mundo eterno do próprio divino” (MILOVIC, 2010, p. 157).

Na identificação da experiência grega como origem e o sentido da política, encontram-se os elementos centrais do pertencimento do indivíduo ao mundo humano. Sob este aspecto, a política escapa ao reino da necessidade, tal como Hannah Arendt elaborou, e torna-se um ponto de inflexão para a modernidade no qual o sujeito torna-se uma entidade privada e autônoma. O mundo moderno, “aproximando o privado e a natureza à política, anunciará uma específica despolitização”, argumenta Miroslav Milovic, pois este “é o mundo sem política, o mundo da economia e das condições de sobrevivência” (MILOVIC, 2010, p. 157).

Recuperar esse domínio político ou “voltar para a política além da racionalidade”, era o “projeto de Hannah Arendt”, tal qual compreende Miroslav Milovic. Mas, não como afirmação da metafísica na política e sim através da “herança heideggeriana” (MILOVIC, 2010, p. 158). A centralidade dada por Milovic ao diálogo entre Arendt e Heidegger, aponta para uma dimensão da política pouco abordada, mesmo entre seus comentadores. A política como expressão fenomênica e cuja raiz encontra-se na separação entre ser e aparência:

Hannah Arendt acredita que a separação platônica entre o ser e a aparência marca um passo histórico não só para a vida dos gregos, mas para todo o caminho posterior da civilização. A desvalorização da aparência e a afirmação do ser são aspectos da reviravolta na

vida dos gregos e do Ocidente europeu. Com isso, tem início uma específica tirania da razão e dos padrões na nossa vida. A estrutura já determinada, estática entre o ser e a aparência, tem consequências catastróficas para o próprio pensamento (MILOVIC, 2010, pp. 158-159).

Centrado na discussão do pensar, Miroslav Milovic segue com Hannah Arendt, para explorar a tensão entre o não pensar e a concretude dos acontecimentos políticos aos quais eram contemporâneos: “nesse mundo tão ordenado, quase não temos que pensar mais. O pensamento não muda a estrutura dominante do ser. Essa inabilidade do pensamento termina, no último momento, nas catástrofes políticas do nosso século” (MILOVIC, 2010, p. 159). Em oposição ao não-pensar, Arendt, expressava “que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles devem permanecer ligados, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDT, 2005, p. 41).

A necessidade de lidar com o pensar, retoma a pergunta que inicia a reflexão de Miroslav Milovic, onde situar os “outros” no projeto moderno? Ou mesmo, se um pensamento que considere os outros já se torna um limite para a modernidade? Em leitura sua sobre Jürgen Habermas, de que a alteridade em Heidegger permanece como promessa, Milovic pretende superar essa dicotomia. Mas, percebe com Emmanuel Levinas, que há uma geopolítica na filosofia heideggeriana. Bem como, há também em Husserl, um lugar privilegiado para a Europa, desse modo, ele interroga: “o que dizer sobre a tradição européia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro?” (MILOVIC, 2010, p. 155).

Ainda que provisória, Miroslav Milovic encontra uma resposta em Hannah Arendt, “contrária às dificuldades husserlianas e heideggerianas sobre os outros, a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os outros são pressupostos e não só consequência de uma reflexão solitária”. Na raiz desse questionamento, Milovic centra sua reflexão no livro *O conceito de amor em Santo Agostinho*, lá, argumenta, “Arendt vai se liberar da ontologia heideggeriana ligada à morte e procura uma afirmação dos outros, dos próximos”. Mas, ressalta que “Arendt sabe que Stº Agostinho não vai ligar a liberdade à política. A liberdade para ele não é tanto um projeto político. Assim a modernidade vai herdar essa dimensão não política da liberdade advinda do cristianismo” (MILOVIC, 2010, p. 159).

Nessa reconstrução histórica da trajetória intelectual de Hannah Arendt, Miroslav Milovic não vê dificuldade em dimensionar outro ponto de ancoragem da autora, a filosofia de kantiana. Kant, como interpreta o

Milovic, “não é tanto um pensador político” e a política em sentido kantiano aparece “relacionada à doutrina do direito”, bem como à “liberdade é uma experiência interior, luterana”. Contudo, como ele observa, “quando a política aparece na filosofia kantiana é sempre relacionada à doutrina do direito. Não existe a política, pensa Kant, que articula a nossa liberdade” (MILOVIC, 2010, p. 159). Apesar desse aparente contraponto, Arendt não busca a doutrina do direito para explicar a política, mas apenas o juízo:

Com a faculdade estética do juízo, o ponto, pensa Kant, é como compreendemos a natureza e não o que ela é em si mesma. A questão ‘o que é a natureza?’ é uma pergunta cognitiva e, portanto, não pertence à Terceira Crítica. A natureza existiria mesmo se não houvesse nenhum sujeito transcendental. Ela só não seria determinada conceitualmente. Mas sem o sujeito a natureza não seria bela. Ainda assim, aquilo que torna o discurso possível sobre o belo não é mais o pensamento teórico. Enquanto as condições de possibilidade da experiência, no que diz respeito à forma, podem ser buscadas na razão, as condições referentes ao conteúdo são fundamentadas pela relação geral das faculdades espirituais (MILOVIC, 2010, p. 159-160).

A faculdade de julgar em Hannah Arendt é um passo além de Kant, dado que essa “implícita intersubjetividade do juízo”, não é “fundamentada nos conceitos” e significa que “a possibilidade do prático, ou político, não depende da racionalidade” (MILOVIC, 2010, p. 160). Esta compreensão implica uma reavaliação da articulação entre a perspectiva de Hannah Arendt, com os projetos de racionalidade, aqui exemplificados, no pluralismo liberal e na filosofia do direito. Desse modo, ao explorar essa tensão entre a intersubjetividade e a não-racionalidade, Miroslav Milovic, faz uma importante crítica à autora:

Temos a separação entre o teórico e o prático que Habermas depois vai criticar, porque essa separação cria as condições de uma forte estetização da política. Estetização da política pode significar a política desligada das pessoas, o que Arendt coloca, falando sobre a modernidade, mas pode ser a política desligada da teoria e dos argumentos (MILOVIC, 2010, p. 160).

Em parte, há limites na formulação de Hannah Arendt, o que não invalida a sua busca em localizar “lugares privilegiados na política”, por meio dessa “articulação intersubjetiva”. Mas, por outro lado, há a constatação que Arendt, não é uma “pensadora do consenso”. Ao considerar isso Miroslav Milovic, faz uma reflexão sobre o conflito da ex-Iugoslávia, o seu país de origem, que “mostra o perigo das soluções consensuais que

excluem a política”. O comunismo, argumenta, “postulou certo consenso, a solidariedade ou irmandade dos povos dentro do universal projeto da sua realização. Assim, os verdadeiros conflitos entre povos nunca chegaram à articulação política” (MILOVIC, 2010, p. 160).

Após “a morte de Tito, o conflito aberto apareceu. O governo dele não conseguiu, nas palavras de Mouffe, transformar o antagonismo no agonismo, transformar o conflito numa competição política”. Em outro diálogo, com Chantal Mouffe, Miroslav Milovic utiliza a concepção “antifundamentalista da política” para falar “sobre os perigos de uma teoria que procura as soluções consensuais e assim marginaliza os verdadeiros conflitos” (MILOVIC, 2010, p. 160). Esta reflexão, permitiu a Milovic, pensar como o “consenso esconde conflitos” e assim, questioná-lo:

Aqui a gente chega até o ponto nevrálgico da discussão: por um lado, pensar a intersubjetividade na política pode criar as condições de reificação. Por outro lado, sem a intersubjetividade, sem a possibilidade do julgar junto aos outros, facilmente se chega até a banalidade do mal (MILOVIC, 2010, p. 160).

Este último questionamento deixa aberto para futuras reflexões a “desconstrução das identidades políticas” (MILOVIC, 2010, p. 160). O importante aqui, é perceber o hiato formado entre a filosofia jurídica de Celso Lafer e a filosofia crítica de Miroslav Milovic, enquanto o primeiro, toma a identidade liberal como possibilidade para a política e, conseqüentemente, a democracia, o segundo, parte da desconstrução identitária para afirmar o “Outro” na política. Contudo, o compromisso teórico e político de Milovic através Hannah Arendt, foi bem distinto dos objetivos perseguidos por um representante da elite brasileira.

Pluralidade humana

Embora Hannah Arendt continue sendo citada como uma autoridade filosófica nos debates sobre as liberdades positiva e negativa, ela não partilhava do entendimento político liberal. Segundo suas concepções, a valorização do trabalho da era moderna, somou-se à substituição da política pela administração. O que acarretou uma gestão das necessidades biológicas em paralelo, com a maximização do consumo. Esses dois fatores, criaram um impedimento para a fundação e para a preservação de corpos políticos. Nos termos de Arendt, a vitória do *animal laborans* com a emancipação do domínio social, ofuscou os mundos público e privado.

Em sua definição, o domínio público seria distinto do domínio privado, este último como um princípio para a filosofia liberal, separou a economia da política e “não possui nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade” (ARENDT, 2020, p. 263). Hannah Arendt acreditava que o que impediria o alargamento do domínio social englobado pela economia, seria o poder-popular organizado contra os interesses privados na dimensão pública. Tal qual ela expressou em novembro de 1972, em um congresso em sua homenagem, “A obra de Hannah Arendt”.

Ela deveria ser o destaque do evento, mas recusou e preferiu discutir com os demais participantes, temas de suas reflexões. Dentre as várias perguntas feitas, o teórico das relações internacionais Hans Morgenthau, levantou a questão: “O que é você? É uma conservadora? Uma liberal? Qual sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?”. Em resposta, Hannah Arendt disse: “Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa” e ponderou que “você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê”. Segundo Arendt, nenhum desses posicionamentos ideológicos iluminariam qualquer tipo de coisa, mas afirmava que “nunca fui uma comunista” e, principalmente, “nunca fui liberal. Quando disse que não fui, esqueci [de mencionar isso]. Nunca acreditei no liberalismo” (ARENDT, 2010, p. 157).

A sua refutação ao liberalismo e ao socialismo partiam de pressupostas diferentes, como ela explicou em outro momento na conferência: “venho de um contexto socialista” (ARENDT, 2010, p. 157). Sabe-se que a mãe dela e seu segundo esposo Heinrich Blücher, eram comunistas. Bem como, Hannah Arendt, nutria simpatias por Rosa Luxemburgo e por movimentos revolucionários espontâneos. Porém, como ela explicou: “se eu disser que nunca fui socialista ou comunista - algo absolutamente presumível para toda a minha geração, de tal modo que eu raramente conheci alguém que nunca tenha se comprometido - vocês podem ver que eu nunca senti a necessidade de me comprometer” (ARENDT, 2010, p. 128).

Desse modo, a falta de ‘comprometimento’ dela com o comunismo, não estava ligada a uma suposta adesão ao liberalismo e sim por não concordar com seus últimos efeitos. Posicionando-se de modo a-liberal e, muitas vezes anti-liberal, principalmente, contra o alargamento do domínio social, a despolitização do mundo e a valorização do trabalho com um fim em si mesmo. Em outra interlocução, a escritora Mary McCarthy, somou a

pergunta de Hans Morgenthau e a questionou de forma específica: “Onde você se situa frente ao capitalismo?” Com ironia, ela respondeu: “Não compartilho do grande entusiasmo de Marx em relação ao capitalismo”. Admitia, contudo, que “em um sentido Marx estava inteiramente correto: o desenvolvimento lógico do capitalismo é o socialismo”. Mas, como afirmou, a expropriação gradual que tornou a lei do capitalismo não teria os mesmos fins ansiados por Marx, pois “o resultado final do processo é o inferno e não o paraíso” (ARENDT, 2010, p. 158).

O ‘inferno’, a que Hannah Arendt se referiu, foi o resultado da intensificação do capitalismo com a expropriação das leis e a “ascensão da sociedade de massas”. A expropriação e a massificação, apesar de distintas, constituíram-se como elementos da cristalização totalitária, a primeira pelo aumento da burocracia estatal e, a última, com a impossibilidade da distinção entre as singularidades, pois a pluralidade humana foi reduzida “à imagem de um único homem” (ARENDT, 2010, p. 126).

Ainda nessas considerações, a expropriação e a massificação são efeitos do alargamento do domínio social e a consequente diminuição dos mundos público e privado no início do capitalismo. Com o surgimento do domínio social ocorreu o reposicionamento dos valores hierárquicos das atividades humanas, o trabalho foi colocado acima da obra e da ação. Assim, a política foi substituída pela administração e o mundo comum foi transformado em reino das necessidades, onde os homens se tornam supérfluos. Todos esses fatores minaram a durabilidade do mundo, mas conforme Hannah Arendt ponderou: “não podemos permitir que caia em pedaços [o mundo comum]. Isto significa que a ‘administração das coisas’, que Engels pensou ser uma ideia tão maravilhosa e que efetivamente é uma ideia horrível, é ainda uma necessidade” (ARENDT, 2010, p. 150).

Como a expansão do capitalismo, segue apenas a lógica da expropriação e o consumo de tudo e de todos, com o tempo, esse sistema levaria a perda total da espontaneidade humana. Assim, nenhuma ideologia política existente, como o conservadorismo, o liberalismo ou mesmo o socialismo, podiam pôr fim a essa lógica utilitária que desemboca na dominação totalitária. De forma contrária, o pensamento político de Hannah Arendt, estava fundamentada em um pensar sem corrimões ideológicos, atrelado à uma experiência teórica, no qual a novidade e a natalidade, poderiam ser ferramentas para se pensar novos caminhos políticos:

Viver em uma esfera política sem autoridade nem consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana (ARENDT, 2005, p. 187).

Distinta do pluralismo liberal, a pluralidade humana que Hannah Arendt defende não foi uma variante do conservadorismo, do liberalismo ou do socialismo, o seu pensamento político, sobretudo, ocupa-se da recuperação do domínio público pelo direito à coexistência e a co-habitação em um mundo comum. Tal qual, indicou Judith Butler: “a coabitação era uma precondição da vida política, e embora, até certo ponto, possamos escolher com quem coabitar a Terra. Essa coabitação continua sendo a condição não escolhida de todas as decisões políticas, se tais decisões não forem genocidas” (BUTLER, 2017, p. 104).

Em síntese, a recuperação do mundo comum foi um dos aspectos centrais no pensamento político de Hannah Arendt, contra o que ela chamou de vitória do *animal laborans*. Ou seja, o alargamento do domínio privado no domínio público em favorecimento das necessidades biológicas por meio da intensificação do consumo capitalista. Na explicação do filósofo Adriano Correia: “o *animal laborans*, por sua atividade e suas aspirações, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo homo faber” (CORREIA, 2007, p. 43).

Considerações finais

O sentido de orientação advindo de um pensar sobre um conteúdo empírico concreto, desloca o sentido ‘estático da estrutura já determinada’ e por isso, “pensar a política, junto com a fenomenologia, significa pensá-la sem a identidade” (MILOVIC, 2010, p. 159). Sobre esta específica consideração, interpreta-se o ponto conflitante entre a perspectiva de Miroslav Milovic e os comentadores liberais de Hannah Arendt, representados em Celso Lafer. No último, como visto até aqui, há todo um modelo coerente centrado em um sujeito cognoscente que utiliza da palavra e da criatividade para agir politicamente. Este mesmo sujeito, ao seguir os princípios do pluralismo jurídico, objetiva a redistribuição equitativa dos bens sociais para não cair nas armadilhas do totalitarismo ou do socialismo. Em síntese, o ponto de vista de Lafer, centra-se em um aspecto administrativo-jurídico da política, o consenso.

Evidentemente, Celso Lafer parte de Hannah Arendt para a sua compreensão, por isso a gestão política é marcada por toda sorte de conflitos, mas dentro de um corpo jurídico ordenado. Desse modo, nesta comunidade organizada, a ação política exprime uma ação dialógica, por se constituir de uma vontade coletiva. Na leitura de Lafer:

Poder, para Hannah Arendt, é a capacidade humana de agir em conjunto, deriva da concordância de muitos quanto a um curso comum de ação e tem, na aptidão persuasória da iniciativa, um dos seus elementos fundamentais. O poder é, neste sentido, inerente à condição humana, situa-se no campo da ação (LAFER, 2005, p. 182).

A referência acima, encontra-se no artigo “Na confluência entre o pensar e o agir: Sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt” (2003), apresentado por Celso Lafer, em um colóquio sobre Arendt em 2002 e, também, integra o livro *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Nele, além de explorar teoricamente os conceitos de Arendt, Lafer relata o seu agir e viver seguindo seguindo o conceito arendtiano de poder:

O conceito arendtiano de poder é revelador das características da diplomacia multilateral, como algo distinto da diplomacia bilateral. Com efeito, a diplomacia multilateral tem um espaço público: o de uma organização internacional; nela vale a aptidão persuasória da iniciativa dos delegados; quando bem sucedida, gera a ação conjunta de atores da vida internacional que pode criar o novo, proveniente de coligações de geometria variável. O poder da ação conjunta permite dar efetividade às normas de mútua colaboração, que são a moldura jurídica de uma organização internacional. Estas observações provêm do teste do conceito arendtiano de poder com a minha *living experience* [experiência de vida] em Genebra, com a diplomacia multilateral, na Organização Mundial do Comércio, na ONU e em outros organismos internacionais no período (1995-1998) em que fui Embaixador, Chefe da Missão brasileira (LAFER, 2005, p. 182).

Seguindo suas palavras, o emprego do conceito de poder de Hannah Arendt, na administração dos negócios estrangeiros reflete, do ponto de vista prático ao teórico, os usos que Celso Lafer fez do pensamento político de Arendt, uma instrumentalização, seja um procedimento ou uma técnica. Contudo, isto não desmerece a importância de agir seguindo a perspectiva de Arendt, pelo contrário amplia a dimensão de usos dos conceitos. O que se coloca em questão, são os efeitos desses diálogos e os interesses na construção desse viés no contexto político brasileiro.

Ao iluminar a recepção e os usos da fenomenologia política de Hannah Arendt, objetivou-se compreender como várias e distintas perspectivas confluíram para uma homogeneidade cimentada pelo ideário da livre iniciativa. Desse modo, destacou-se Celso Lafer, como o principal protagonista da associação entre o pensamento político da autora e o liberalismo. Entretanto, dado o cenário de transformações político-partidárias, definir o corpo da obra de Lafer apenas sob este signo ideológico, deixaria muitas dúvidas e suspeições.

Neste sentido, interpreta-se que nem sempre há coerência entre a teoria e a prática, mas isto não implica a ausência de algo tácito para a compreensão da cultura política. As ideias que permitem congregiar uma perspectiva ou mesmo possibilitar novas leituras, articulam uma experiência passível de ser analisada. Assim, sustenta-se que Celso Lafer, fez essa leitura de Arendt porque acreditava nelas e, isto também explica, porque ao longo de décadas ele alterou tão pouco sua associação entre Arendt e o liberalismo, conforme exemplificado no relato abaixo:

Outra experiência vivida com o conceito arendtiano de poder foi no correr da crise de 1992 do governo Collor. As denúncias de corrupção que desencadearam a crise levaram muitos ministros a seriamente cogitar demitir-se. Entre eles, eu, que ocupava a pasta das Relações Exteriores, assumida em abril de 1992 no bojo de uma grande reforma ministerial, empreendida pelo Presidente com o objetivo de ampliar o seu apoio e levar adiante um declarado projeto de modernização ameaçado pelo desgaste do seu governo. A hipótese da demissão foi substituída por um compromisso de governabilidade firmado em 25 de agosto de 1992 por todos os Ministros e Secretários de governo. O documento, que era um ‘Comunicado à Nação’, fruto da iniciativa de Marcílio Marques Moreira (Ministro da Economia) e Célio Borja (Ministro da Justiça), dizia basicamente que o Ministério ficaria no seu posto até o desfecho da crise, colaborando para manter a indispensável governabilidade para que a situação fosse encaminhada e resolvida no âmbito da Constituição e das instituições democráticas. *O compromisso de governabilidade, ao modo arendtiano, gerou poder pela iniciativa da ação conjunta do Ministério que concordou com um curso comum de ação e se manteve unido neste propósito.* O Ministério criou, assim, uma esfera de poder própria, independente do Presidente, derivada da condição coletiva de sua credibilidade pública. Gerou-se, desta maneira, uma instância de poder - o Gabinete - consentida na prática pelo Presidente e de natureza extraordinária, no preciso sentido de que escapava à ordem natural de um regime presidencialista. No vazio proveniente da erosão acelerada do prestígio do Presidente,

o Ministério, como um todo, conseguiu suficiente crédito político próprio para desempenhar, graças ao poder da ação conjunta, um papel estabilizador, logrando suficiente autonomia para arbitrar o cotidiano, até o desfecho da crise. Esta se resolveu, como é sabido, com o afastamento do Presidente, sem violência e sem percalços institucionais, políticos e econômicos, dentro das regras do jogo da democracia (LAFER, 2005, pp. 183-184, *Grifos nossos*).

A crença na governabilidade amparada em sua interpretação do poder em Hannah Arendt, vale não só para sua atuação política como ministro, mas também para os aspectos de sua trajetória intelectual. Lafer, como representante da parcela de uma elite, objetivou uma transformação dentro ‘das regras do jogo’, o que não poderia ser de outro modo, porque ele, objetivava manter, sobretudo, a coerência com a ordem jurídica-institucional.

Como visto até aqui, a localização de Hannah Arendt neste entrelaçamento entre a política e a administração, atendia a determinados interesses e teve sua projeção ratificada por diversos autores ao longo de quase 50 anos. Entretanto, essa imagem liberal de Arendt não é única e se soma à outras possíveis, algo próximo, do que ela defendia, tal qual formulado por Miroslav Milovic: “no projeto arendtiano, onde não existe uma identidade originária da política, nós não somos os seres políticos por natureza. A política pode ou não acontecer entre nós” (MILOVIC, 2010, p. 159). Ou para ficar com Arendt, “os homens são seres condicionados”, porque “tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDT, 2020, p. 11).

Referências

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13º ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020

ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº2, ago/dez-2010.

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

CORREIA, Adriano. Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007

FRY, Karin A. Compreender Hannah Arendt. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LAFER, Celso. Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder. 2º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

LAFER, Celso. Relações internacionais, política externa e diplomacia brasileira: Pensamento e ação. Vol 1 e 2. Brasília: FUNAG, 2018.

MILOVIC, Miroslav. Política e pluralismo: Considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe. In. NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010.

Capítulo 6

PARA PENSAR UMA JURISPRUDÊNCIA DOS CORPOS¹

Murilo Duarte Costa Corrêa²

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, PR, Brasil

A partir de Miro

Quando Miroslav Milovic escreveu *Direito do simulacro* (Milovic, 2022), o fez como um resumo e à guisa de encerramento de um curso que Miro ministrou, e que teve lugar na Universidade de Brasília. Este curso, em franco diálogo com a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, tematizava um “direito da potência” – tema que talvez não soasse estranho se pensássemos em Espinosa e em seu desafio ao Direito Natural clássico (Deleuze, 2008a), mas que pensado junto a Deleuze e Guattari poderia parecer fora de lugar.

Muitos estudiosos de Deleuze e Guattari talvez o ignorem, mas, com seu gesto, Miro prolongava sabiamente uma das trilhas que havia sido aberta por Félix Guattari (2022) nos seus *années d’hiver*: evitar manter sobre o direito uma concepção jurídicista e estreita demais. Pensar o direito e a sua prática em sentidos cada vez mais ampliados, como um verdadeiro *equipamento coletivo* no coração do qual os grupos de usuários tensionam, recriam e subvertem instituições; assim, o direito poderia se transformar em uma verdadeira máquina de enunciação coletiva.

Desse modo, o curso e o texto de Miro tornavam possível voltar a Deleuze e Guattari para pensar “o direito da potência”. Poderíamos imaginar que se tratava do velho tema da democracia Espinosana – única forma absoluta de governo da multidão por ela mesma, tal como a democracia aparece nas inacabadas linhas do *Tratado Político*. Uma obra, que, como a de Miro, foi precocemente interrompida. Mas a face noturna do texto

1 Conferência apresentada no III Colóquio Internacional Miroslav Milovic, Universidade de Brasília (UnB), em 23 de novembro de 2023.

2 Professor Associado de Teoria Política na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

de Miro nos permite redescobrir não apenas “o direito da potência”, mas também especular a “potência do direito”: uma fulguração que segue incômoda tanto para dogmatas de uma filosofia sem imaginação política, quanto para críticos cuja ideologia parece ser o paradoxo do incansável cansaço niilista.

Em *Direito do simulacro*, Miro problematizava a ética do desejo na psicanálise, bem como a virada antiedipiana que Deleuze e Guattari realizaram na teoria do inconsciente, a qual havia sido despertada pela psicanálise freudiana e reproposta em termos estruturalistas por Lacan – psicanalista francês estelar de quem Guattari havia sido pupilo e amigo, ao menos até chegar ao ponto de uma ruptura incontornável e definitiva (Dosse, 2010).

O que Miro descobre ali? Uma série de coisas interessantes, com as quais eu não poderia estar mais de acordo. E eu só tenho a agradecer aos organizadores do *Congresso Internacional Miroslav Milovic*, porque o amável convite que me fizeram para falar esta noite veio acompanhado de um dom generoso: este belo texto de Miro sobre o direito em Deleuze – texto que eu até então desconhecia.

E eu os agradeço ainda uma vez, porque algumas das direções que Miro encontrava em 2018 coincidem com direções que eu mesmo busco na filosofia do direito de Deleuze desde 2008, e que pouco a pouco foram amadurecendo na leitura a contrapelo da literatura secundária sobre Deleuze e o direito. Portanto, este é, para mim, dos mais generosos encontros de composição!

Essas direções são cruciais para *A jurisprudência dos corpos: Deleuze e o direito*, título provisório do livro que condensa 15 anos de trabalho no tema e, escrito recente, aguarda sua (espero que não muito distante) publicação. Essa ressonância acidental, que pouco a pouco se condensa numa zona de indeterminação entre a mirada de Miro e a minha, acaba por fazer com que Miro anonimamente se presentifique neste livro por vir – ainda que, para meu infortúnio, eu só tenha podido ler seu *Direito do simulacro* há poucos dias, e postumamente.

Prolongamentos

Situemos, então, as direções que Miro descobre, e com as quais não posso deixar de sentir uma viva e profunda afinidade. A pergunta que Miro se faz é sobre como a imanência da vida, as teias de multiplicidades que

se comunicam rizomaticamente, as diferenças que, desembaraçando-se de toda forma do Idêntico, produzem mais e outras diferenças, permitiriam ainda hoje falar do sujeito.

Trata-se de uma questão que se torna ainda mais especial hoje, quando parecemos ter abandonado com Deleuze e Guattari não o espanto psicanalítico com a descoberta do inconsciente e do desejo, mas sua ortodoxia topológica ou linguageira.

Isso nos fazia passar, como Deleuze e Guattari reconheceram, da determinação das sínteses próprias ao inconsciente – projeto ainda kantiano do Anti-Édipo – ao avanço pós-kantiano e anti-hegeliano de *Mil Platôs*, o qual viria a dar em “uma teoria das multiplicidades por elas mesmas”, como eles mesmos mais tarde descreveriam o seu movimento (Deleuze e Guattari, 1995, p. 08). Mais do que isso, a partir de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1995, p. 08) passam a dizer que “As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito”.

Pousado sobre este travessão – esse emaranhado de fios de fazer balançar funâmbulo – é que Miro se pergunta: se Hegel e Marx chegaram a teorias sociais a partir de perguntas sobre o sujeito, seria ainda o caso de chegar a uma teoria social em Deleuze e Guattari? “Talvez o próprio desejo ou as máquinas desejanter criem a subjetividade” (Milovic, 2018), especulava Miro com perspicaz intuição.

Em paralelo, e quase simultaneamente, em um texto escrito entre 2016 e 2017 em uma temporada em Bruxelas (Corrêa, 2018), eu apontava a lacuna que havia encontrado na literatura secundária, anglófona e francófona, sobre Deleuze e o direito. Todo o problema – sintam, aqui, um pouco do perfume de Miro rescender! – era que, de todo um mundo de gente que havia escrito sobre Deleuze e o direito até então, quase ninguém havia cogitado se perguntar de que modo a noção deleuziana de direito poderia ser problematizada na dimensão da *literalidade* própria (Zourabichvili, 2005) em que Deleuze a postulou: uma jurisprudência que opera por prolongamento de singularidades; operada não por juízes, mas por grupos de usuários – ponto no qual passaríamos do direito à política, através da tomada de contato com problemas precisos.

Isso implicaria ter de pensar pelo menos três coisas em estrita conexão. Três coisas nada comuns ao pensamento tradicional do direito, e um tanto cripto-filosóficas na própria obra de Deleuze:

[1] a integração entre uma teoria das multiplicidades “como tais” a uma filosofia do processo e da individuação. Isso se desenvolve em um direito não-antropocêntrico e pós-hilemórfico, que se concretiza em uma teoria das operações (ou em uma alagmática) dos agenciamentos jurídicos. Isto é, um direito que já não orbita a pretenciosa excepcionalidade antroponômica que liga a Antiguidade à modernidade caucasianas e ocidentais, mas também um direito cuja forma de operar por agenciamentos dispensa espetacularmente todo recurso a dimorfismos entre matéria (ou conteúdo) e forma, inspirando-se na filosofia da individuação, ou do transindividual (Combes, 2017), de Gilbert Simondon (2020). Dito de outro modo, um direito no qual nem a excepcionalidade do humano, nem o substancialismo lastreado no composto do par matéria-forma, constituem mais a norma; sequer os agentes eficazes das transformações do direito. Eis a via imensa que se abre para repensar o por vir das atribuições de sujeitos, subjetividades e subjetivações no direito. Um oceano de transduções e modulações usinando as subjetivações no campo social – e social, aqui, como em Gabriel Tarde (1893), designa toda e qualquer sociedade, pouco importando que ela provenha de uma associação humana ou não-humana, que envolva micro-organismos, florestas, silício, energia, campos quânticos ou constelações de astros distantes (Bennett, 2010). Gentes e agentes de todo o tipo *contam* aqui, porque o ser é uma imensa ecologia de relações que o direito ajuda a tramar. Isto é, ser não já como substância, mas como política que precede a ontologia.

[2] se esta jurisprudência não é operada por juízes, mas por grupos de usuários que podem passar do direito à política, isso implica integrar – como fez Guattari (2004) – uma teoria dos grupos¹ a uma teoria das instituições, compreendendo-a como multiplicação anárquica de grupos de usuários. Isso também impõe pensar uma analítica militante, uma clínica interna à dinâmica dos próprios grupos, que não apenas os alerta contra sua cristalização em identidades fechadas e de fachada, mas, ao mesmo tempo, os mantém mutantes e abertos a comunicações transversais com o Fora e com outros grupos de usuários. Aqui, Tarde (1893) e Simondon (2020) nos ajudam a sair do que pode parecer um certo antropomorfismo guattariano. “Grupos de usuários” têm certamente uma conotação política, militante, situada nas experiências tanto do período da *Libération* e do pós-guerra Francês quanto do pós-maio de 1968. A nosso ver, porém, ela poderia muito bem ser apenas uma outra expressão para agenciamentos de coletivos de relações e de singularidades que vão se tramando e *in-formando* como coisas, pessoas, textos,

1 De outra forma, também presente em Simondon (2020), ao modo da relação dinâmica e processual entre as dimensões do *pré* e do *transindividual* mobilizada pelos processos de individuação.

técnicas, relações, palavras de ordem etc., e que se agenciam. Toda uma multiplicidade de modos sociais de existir que não implicam qualquer forma de sociedade ou comunidade *a priori*, mas que exprimem suas relações sob a forma de ecologias e regimes de compossibilidade.

[3] eis o que nos leva, com a intercessão de Gabriel Tarde (1895), a uma filosofia do campo social que, sem totalizar, ponha para comunicar a vida repetitiva e monumental do direito à fortuna das suas invenções revolucionárias e anônimas numa ecologia de compossibilidades e tensões estruturais cambiantes.

Localmente, por meio de problemas precisos, formulados nos termos tensos e metaestáveis que suscitam subjetivações emergentes, grupos de usuários vão se confrontar com equipamentos coletivos, com agenciamentos jurídicos que se trata de transduzir.

É na medida em que a singularidade de tais grupos se vê implicada em processos de disparação e tensionamento com os diagramas de poder e de desejo em que se encontram envolvidos, que as transformações do direito podem ocorrer. Verdadeiras invenções jurídicas pontuais, ou até mesmo *saltos* que alteram o repetitivo plano de referência de todo um sistema.

Muitas vezes, na medida em que o direito contém (no duplo sentido de abranger e delimitar) os esquematismos das lutas, ele também envolve a possibilidade de um expressionismo das lutas, da composição e expressão de novos modos de existência cuja singularidade tensiona um meio e o transduz, organizando uma nova ecologia de relações e compossíveis.

Tudo isso nos deixa ver que é inteiramente possível pensar o direito como jurisprudência, ou como quisera Miro (e eu acrescento um termo), *operação* da “diferença que produz diferenças” (Milovic, 2022, p. 18) – quase como num eco da ideia batesoniana de informação (Bateson, 1979).

Nómos dos encontros

Alguém bem-intencionado poderia levantar o problema dos valores e da moral, que por tanto tempo deu o tom de tudo o que a Filosofia do Direito canônica pôde produzir – especialmente, quando situada no debate jusnaturalista do século XVI em diante. De fato, desdobrar a ideia de uma jurisprudência sob a forma que Deleuze (2008b) a propôs – “criadora”, “verdadeira filosofia do direito”, entregue a “grupos de usuários” – parece

defrontar-nos com um direito que teria perdido sua dimensão valorativa e moral.

Isso torna necessário enunciar, mas principalmente, *ultrapassar* a acertada constatação de que a ideia de justo será pensada aqui sem recurso ao transcendental, e em proveito de uma visão construtivista. Mas o problema não é a justiça, ou o justo, na sua dimensão moral e do juízo de Deus (Deleuze, 1997).

O problema passa a estar na composição ecológica entre corpos e meios, singularidades e sistemas, germens e estruturas. Em outras palavras, a questão reside em fazer a *heterogênese* (Guattari, 1992) dos problemas e alternativas modais ali onde olhamos para o sistema de direito e as soluções parecem inteiramente prontas, acabadas e previstas – mas sua adoção mesma poderia sugerir a perturbadora continuação de uma tensão irresolúvel. O avanço dentro de um estado de metaestabilidade, pré-revolucionário.

Ao que me parece, não é por acaso que Miro sugeriu que o problema de um direito da potência (e também da potência do direito, acrescento) se desenvolve na dimensão da ética, e não da moral. É que a dimensão da moral remete ao sistema do juízo de Deus, da abstração legal grega – uma só Lei e um só *Logos*, a da Ideia de Bem, ou a da forma pura vazia e indeterminada das leis, para todos os casos.

Deleuze (2006) nos força a lembrar que, para além de Atenas, há Jerusalém. A ética, em sentido espinosano, remete à mecânica dos encontros e à dinâmica da violência pática e afetiva dos casos, das relações precisas e corpóreas de composição e decomposição da existência.

Não há uma só Lei e um só *Lógos*, mas um sem-número de práticas e operações da jurisprudência dos corpos – manobras contextualizadas, sutis e sinuosas – a fim de captar o *nómos* dos casos que emanam da violência dos encontros. Sob a ontogênese, há toda uma produção dos corpos e dos seres da qual as quantidades intensivas de potência decorrem sem os preceder. Aqui, falamos de “quantidades intensivas” para não dizer “valores”, que emanam das leis de composição que os corpos destilam nas paixões consequentes dos seus encontros.

Os encontros ditam as leis afetivas da vida na medida em que distribuem quantidades intensivas de potência entre os corpos que vão se compondo em tramas de relações. Isso significa dizer que *a visão ética do mundo* corresponde a uma jurisprudência dos corpos, uma distribuição de suas relações, uma composição de suas ecologias: a definição sempre aberta

de regimes de compossibilidade que definem regiões inteiras, e modos heterogêneos do existir.

Em *Espinosa e o problema da expressão*, mas também no curso sobre Espinosa, Deleuze (2017 e 2008a) retoma o questionamento espinosano dirigido à tradição antiga e medieval cristã do Direito Natural, e propõe esta visão ética do mundo. Ela desafia uma visão moral do mundo que por toda parte domina as teorias da união entre alma e corpo, ao mesmo tempo em que os entristece e incapacita a ambos, conservando-os por toda parte separados daquilo que eles podem. Que o corpo seja o centro de toda pergunta sobre a ética, e de todo rechaço da moral, é prenhe de consequências.

O fato de não sabermos o que pode um corpo tem uma significação tanto jurídica quanto ética. Roubando a Simondon uma expressão que lhe era cara, os corpos manifestam uma significação *axiontológica* segundo a qual os valores (em termos éticos, não morais) decorrem de um ser que já não se define pela “iminência” do ser – esteja ela nos contornos geométricos, ópticos e táteis do *Eidos* platônico, esteja ela na estatuária do hilemorfismo aristotélico, que explica o ser através da tomada de forma de uma matéria inerte e impotente, como se o ser se tratasse de uma escultura (Deleuze, 2009, p. 191).

O ser do corpo, e também o seu direito, vão se definir precisamente pela potência de um tal corpo em Espinosa. Pelas quantidades intensivas de que está carregado. Não por seus valores, mas por suas valências. Esse é o direito da potência e a potência do direito, que só vale na medida em que se prolonga e se desenvolve em uma jurisprudência relacional, isto é, uma jurisprudência dos corpos.

A essência de um corpo é a sua potência. Seu ser é tudo o que ele pode – o conjunto de devires das suas paixões, das suas relações de afetos, das suas forças para repelir encontros destrutivos que ameaçam decompô-lo, mas que podem, também, prometer sua amplificação em novas relações de composição e aumento de potência – e, assim, ampliar a liberdade e o direito que exprimem a potência de um corpo. Espinosa (2009) chamava a isso o “encontrar-se sob a jurisdição de si próprio”. Potência é apenas uma outra forma de dizer liberdade (e vice-versa, a liberdade não é senão uma forma de dizer potência).

Num nível ontológico e prático, ou ético, todos os corpos se desenvolvem segundo uma jurisprudência – que não é nem pode ser um sistema de precedentes, de valores ou normas preexistentes, mas designa

um sistema prático de encontros, composições, lentas descobertas éticas sobre o que se nos afigura útil ou ameaçador. Experimentação perigosa num campo imediatamente aberto, relacional e social em que os corpos se tramam, e no qual se lhes atribuem sujeitos *no* direito.

Trata-se de uma verdadeira fabricação ecológica (ecogênese), de uma genuína individuação coletiva que acontece no processamento de relações às quais os termos não preexistem. As relações que aí se tramam e determinam, nessa *imensa* jurisprudência dos corpos, são constitutivas de seus termos. *Elas* é que os fazem existir.

Um corpo é porque *consiste* naquilo que ele pode. Fora desse poder, alheio a esta jurisdição de si próprio (a esta “jurisprudência” de si mesmo), ele pouco ou nada é na medida em que pouco ou nada pode. Mas ser aquilo que se pode significa também ter o direito àquilo que se é. Eis a equação “essência = potência”.

Corpos e instituições

Quando lemos Foucault, fica mais do que evidente que as instituições moldam ou podem moldar corpos, sejam eles individuais ou coletivos, pessoas ou populações e massas. Mas aqui se trata de perguntar talvez pelo inverso. Podem os corpos, isto é, a potência, *fazer instituições*? Esta é uma outra forma de perguntar *como os corpos*, definidos pela potência de afetar e de serem afetados, configurando um meio em que se distribuem de forma sempre tensa – entre disparação e compossibilidade –, podem fazer jurisprudência? Especialmente quando, segundo certa tradição do direito natural e do contratualismo modernos, as instituições são aquelas que parecem pôr os freios, os limites e os contornos àquilo que os corpos podem? Não é precisamente esta uma acepção moderna de lei como limite que vai chegar até a psicanálise (ainda que carregada de possíveis sublimados)?

É aqui que Hume, Espinosa e Bergson se cruzam para Deleuze, na leitura pelo avesso da tradição do direito natural cujas premissas antigas remontam ao idealismo platônico e ao hilemorfismo aristotélico, e cujos desenvolvimentos modernos nos entregam a forma pura, vazia, indeterminada e já culpada da lei kantiana (Deleuze, 2009; Deleuze e Guattari, 1975).

Em *Instintos e instituições* (1955), Deleuze fala da relação entre experiência individual e meio circundante na qual a primeira (a experiência

individual) é levada a cabo: “o instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível” (Deleuze, 2006, p. 29), ele escreve.

As instituições descrevem um mundo inteiramente original, interposto entre o indivíduo e o mundo exterior, no qual se elaboram meios artificiais de satisfação de tendências naturais. Assim, a instituição do matrimônio organiza a satisfação da sexualidade; a propriedade satisfaz a tendência à avidez. E assim por diante.

Trata-se de um mundo de modos e de arranjos recíprocos que os tornam possíveis, numa espécie de meio de cultura indecível nos termos da cisão Natureza/Cultura. Um pouco como os cães são geneticamente adaptados a usos humanos através das sucessivas seleções experimentais que constituem o *breeding*.

Como os cães de *agility* de Donna Haraway (2022), as instituições não são inteiramente nem seres da natureza, nem montagens exclusivas da cultura. Nem mesmo agenciam um campo ao outro, mantendo-os reciprocamente isolados. As instituições e os cães de *agility* (ou os gatos domésticos – máquinas de caçar altamente “socializáveis”) não reconhecem distinções desse tipo, nem operam por categorias metafísicas.

Mas o que distingue as instituições das leis? Enquanto as leis são sistemas de limitação por contrato (seu corpo pode, mas de algum modo você consentiu que ele não deve e, logo, a lei o proíbe), as instituições são meios organizados de satisfação de tendências naturais (você pode – tanto pode, que a lei o proíbe! –, mas talvez você possa “assim, ou assado”, ou então “daquele outro jeito” mais ou menos oblíquo e desviado...). As leis, que marcam a imagem negativa do social e do político cristalizado em tiranias, esmagam toda avidez dos instintos, proibindo-os, restringindo-os, limitando-os.

Por outro lado, as instituições prolongam a avidez das tendências e as satisfazem através da invenção de desvios, configurando meios oblíquos de satisfação – ainda que isso implique que as tendências não sejam satisfeitas em si mesmas e diretamente, mas mediatamente e em outra coisa, implicando um modelo a respeito do qual permanecemos inconscientes.

Isso significa que as instituições também maltratam e sublimam as tendências à sua maneira. Por isso tento fazer, muitas vezes sem sucesso, com que minha gata se interesse por caçar brinquedos apropriados ao invés das minhas pernas. No brincar, que é o simular a caça, tentamos fazer uma instituição, minha gata e eu. Uma que conserva suas tendências de perseguição satisfeitas e minhas pernas intactas. É uma questão de ecologia

doméstica. Não de harmonia, mas de *compossibilidade*: mundos e possíveis que não se limitam, nem se anulam, mas precisam coexistir em paralelo, sem se destruir, compondo um com o outro tanto quanto possível. Sei que este é um exemplo *home-made*, mas podemos extrapolá-lo o quanto quisermos. É um pouco a mesma questão por toda parte. Configurar um sistema mundial, talvez ultra-terreno, de potências e impotências.

O que está em jogo é o que Brian Massumi (2017, p. 142) já observou em *O que os animais nos ensinam sobre política*. Precisamos reconhecer que “A estrutura da política humana não é tudo o que está em vigor. Há uma sobra de política animal [...]” e, ousado acrescentar, uma “sobra de política” que bascula todas essas categorias (humano, animal, natureza, cultura, vivo, não-vivo, sujeito, objeto, matéria-forma etc.).

De algumas décadas para cá, os etnólogos nos ensinaram a navegar entre elas como nunca, mas toda essa circunavegação precisa ser uma maneira de estourar os moldes e as molduras da nossa imaginação política, constrangida pelos quadros da nossa cultura opositiva à natureza. O pensamento indígena de Kopenawa (2015), Krenak (2020) e tantxs outrxs, nos ajudam a atravessar na direção de outras modulações e, com sorte, de outros ritmos vitais e planetários.

Mas voltemos a Espinosa. Quando definimos a essência de um corpo pela sua potência, definimos seu ser de acordo com o desenvolvimento das quantidades intensivas que o fazem consistir em seu modo. Isto é, definimos um corpo da mesma forma como definimos as instituições: não pelos contornos geométricos de sua imagem óptica e tátil, nem pelos contornos da sua forma escultural, mas pela sua tendência – pela sua passagem ao limite. Sua capacidade de amplificar-se em um meio determinado.

Então, o corpo é a potência que desenvolve a sua tendência tentando ultrapassar seu limite. E o que é a potência? Ora, “a potência é a tendência mesma, ou o esforço na medida em que se tende até um limite” (Deleuze, 2008a, p. 373). Isso define também o *conatus*, o esforço por perseverar no seu próprio ser, ampliando suas forças, acumulando quantidades intensivas que aumentam sua potência de agir.

Por outro lado, a potência de um corpo vai precisar se configurar também de acordo com as restrições que encontra em um determinado meio – restrições cuja origem coincide com o desenvolvimento mais ou menos livre da potência dos demais corpos, seguindo as direções das suas respectivas tendências e movimentos de passagem ao limite. Por isso, dizemos que *as relações constituem os termos*: os termos são configurados

pelas relações, como em um sistema distribuído de potências e impotências; sistema que varia sem parar de acordo com as dinâmicas dos encontros compositivos e destrutivos de relações e de corpos que aí se processam.

É dessa forma que esses corpos, no desenvolvimento mais ou menos livre, mais ou menos constrangido, de suas potências – esforçando-se por ampliá-las ao máximo, até o seu limite e além dele – convergem para formar instituições segundo uma verdadeira jurisprudência dos corpos. Um modo coletivo do estar-junto, capaz de inventar meios artificiais (isto é, meios oblíquos e indiretos) de satisfação das tendências das quais esses corpos são portadores. Tendências que só o instinto poderia satisfazer diretamente, sem mediações, e que as instituições frustram ao mesmo tempo em que satisfazem indiretamente. Mas isto é exatamente o oposto de um limite. É, antes, uma invenção, um prolongamento, uma criação relacional.

Isso franqueia toda uma gama de possibilidades de invenções coletivas. Por meio de usos desviados, práticas sinuosas, elaborações de meios indiretos de satisfação, grupos de usuários podem inventar relicários cada vez mais vastos de instituições que não existiram sempre, e não existirão para sempre.

Podem inventar conjuntos sempre mais heterogêneos de equipamentos coletivos que modulam subjetividades, mas que, reciprocamente, podem, aqui e ali, de maneira contextual, mudar de figura através dos processos de subjetivação; dos usos subversivos que tais equipamentos conhecem quando os grupos de usuários os tomam como meios de expressão. Eis um traço de união, um laço, se assim quiserem, entre uma teoria dos grupos e uma teoria das instituições.

Um direito sem imagem

Não cessamos ouvir dizer que Deleuze nos prometeria uma outra imagem do direito. Na verdade, a noção deleuziana do direito nos ensina a fugir de toda imagem do direito – esta ou outra, para reencontrar o direito mesmo: o direito da potência, e também a potência do direito. Por isso, tudo o que Deleuze disse sobre o direito sob o ponto de vista clínico, ou de uma visão ética do mundo, não se presta exatamente a uma filosofia do direito sem ser também uma introdução à jurisprudência dos corpos. Outro direito e outra filosofia não há.

Eis o que nos faz fugir da dupla imagem enganadora que nos foi legada pela República de Platão (2011), e que serviu tão bem aos propósitos

católicos no medievo. Por um lado, o *Eidos* e o Bem dando forma à Lei – forma que só a competência dos sábios saberia dar. Por outro, a imagem do direito como a da lei que é a conveniência do mais forte, expressão da violência e da imoderação do sofista.

Na jurisprudência dos corpos não há lugar nem para Sócrates, nem para Trasímaco. Nem para o *Lógos*, nem para a *Hybris*. Nem para a superioridade do sábio, nem para a vileza da conveniência do mais forte e do seu desejo desenfreado de poder que a lei transformaria em Necessidade e automatismo naturais. Nem o rei-filósofo, nem o sofista-tirânico que faz do desejo uma pulsão de poder, e inaugura um automatismo deveras ocidental que explica sobretudo a servidão voluntária (Boétie, 1982), sequestrando os possíveis do desejo social.

Um direito do simulacro como Miro sonhou não nos conduz, pois, à falsa imagem do direito – mas à potência do falso *através* do direito; às ficções alternativas que o direito opera e que constituem o real dos corpos, tramados na variedade de suas relações. Um direito sem imagem que contém um esquematismo e um expressionismo das lutas que ainda não sabemos nomear, porque as singularidades que as farão avançar ainda fermentam no silêncio e na penumbra.

Estamos na presença de precursores sombrios, portanto. Todo um tema deleuziano, mas também tardiano, das multidões de inventores anônimos que captam uma intersecção de repetições e as transformam em uma invenção mínima e poderosa, capaz de mudar tudo. É na esperança de ter feito um pouco disso essa noite – conjurando os poderes diabólicos da repetição – que repito Miro. Repito Deleuze-Guattari e alguns dos seus intercessores. Repito minha gata e seu brinquedo de caça. Repito o judeu de olhos tristes e pele citrina que fabrica Deus na penumbra. Espinosa. Agora é a vez de vocês. Muito obrigado.

Referências

Bateson, G. *Mind and nature: a necessary unity*. New York: E. P. Dutton, 1979.

Bennett, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Combes, Muriel. *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus, 2017.

Corrêa, M. D. C. “O real do direito: sobre a filosofia do direito de Gilles Deleuze”. *Rev. Direito, Estado, Sociedade* (PUC-Rio), n. 53, jul/dez/2018, p. 182-205. Disponível em: <http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/art%207%20direito%2053.pdf>

Deleuze, G. *A ilha deserta* e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2006.

Deleuze, G. *Conversações* (1972-1990). São Paulo: Editora 34, 2008b.

Deleuze, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. 2. ed. Buenos Aires: Cactus, 2008a.

Deleuze, G. Guattari, F. *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

Deleuze, G. Guattari, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

Deleuze, G. *Proust e os signos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Deleuze, G. *Sacher-masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2009.

Dosse, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*. Biografia cruzada. São Paulo: ArtMed, 2010.

Espinosa, B. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

Guattari, F. *Os anos de inverno* (1980-1985). São Paulo: n-1 edições, 2022.

Guattari, F. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

Haraway, D. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das

Letras, 2020.

La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária*, ou o contra um. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Massumi, B. *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

Milovic, M. Direito do simulacro. Ágoras. Revista científica do G-TEIA. vol. 2, n. 1, p. 14-21. Disponível em: <http://www.agoras.ufc.br/index.php/agoras/article/view/37>

Platon. *Œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011.

Simondon, G. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34,, 2020.

Tarde, G. *La logique sociale*. Paris: Félix Alcan, 1985.

Tarde, G. *Monadologie et sociologie*. Paris: Félix Alcan, 1983.

Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify/n-1 edições, 2015.

Zourabichvili, F. “Deleuze e a questão da literalidade”. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, Set./Dez. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/rCq7rmCfTSTG6fBhDdPzDTw>

Capítulo 7

DEVIR-MULHER, DEVIR-MUNDO

Antonio Cangiano

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Introdução

“Longe se vai Sonhando demais. Mas onde se chega assim. Vou descobrir o que me faz sentir. Eu, caçador de mim”. (Trecho da música “Caçador de Mim” interpretada por Milton Nascimento, letra Sergio Magrão).

Não é fácil em nosso mundo atual expor conceitos que não estejam no plano molar¹ de nossas vidas. Esse artigo pretende trazer ao pensamento outro plano, o molecular, aquele que move os desejos. As redes sociais prendem nossa atenção com um besteirol de recognições supérfluas feitas por imagens, frases, falas e vídeos como, por exemplo, nos *TikToks*, *Facebooks*, *Zaps* etc., forças agregadas pelo falso empoderamento que temos quando interagimos e damos *likes* ou *dislikes* que motivam nossa libido, nossa imaginação e agimos digitalmente sem, no entanto, atualizarmos conhecimentos adequados em nossa existência, o que incrementa o besteirol que expulsa o pensamento racional de nossa natureza para a vida.

Quer queiramos ou não as redes prendem nossa atenção, inclusive são fundamento de modelos de negócios do capitalismo de vigilância², sem nos darmos conta dos afetos que estão em jogo, nem das consequências que nos impedem de pensar adequadamente, conforme Espinoza (1677) nos faz conhecer em sua obra intitulada “Ética”.

1 Molar: Deleuze usa esse termo no plano estético e político, tendo como fonte a química. No senso estrito, “molar” é o agregado da matéria sem considerar as propriedades atômicas ou de movimento. Molar é compreendido como pertencer à massa, território, contingência, substância telúrica. Na sociedade molar é o plano organizado do desejo, registrado nos corpos pela moral, pela religião e pelo Estado capitalista. A organização e controle dos desejos conforme axiomas e axiomática capitalista, respectivamente, que capturam os desejos em máquinas de consumo, máquinas sociais e impõem a sujeição social e a submissão maquínica, ou seja, organização molar (Deleuze, Guattari, 2011, p. 373).

2 ZUBOFF, S. A Era do Capitalismo de Vigilância. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Para pensarmos adequadamente é necessário estar na espreita dos acontecimentos molares que motivem encontros com o nosso interior, rompendo o torpor do pensamento molar cotidiano, para que possamos vibrar pensando com a filosofia, a arte e a ciência. Romper com o caos cotidiano do convívio estriado, normatizado por regras cristalizadas, organizadas, neurotizadas e irracionais em nossos corpos, desde crianças.

Para este artigo revisitamos Deleuze e Guattari em sua obra *Mil Platôs* – vol. 4, objetivamente com forte referência no capítulo 10 intitulado “1730 – Devir-intenso, Devir-animal, devir-imperceptível”¹. Com inspiração na filosofia política dos autores, eles trabalham o devir-mulher e o devir-criança em devires-imperceptíveis, fortemente fundados no devir-mulher, que de modos múltiplos de infinitas forças estão presentes no devir mundo, ou seja, o mundo em movimento em relação aos conflitos perceptíveis e imperceptíveis que acontecem interativamente nos planos molar e molecular.²

O conceito de devir-imperceptível tem uma jornada na filosofia que se inicia pelos Epicuristas no conceito de movimento, passam por Espinoza no conceito de afetos, Henri Bergson³ em “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, Nietzsche no conceito de “Eterno Retorno”, Deleuze com imagem e movimento e Guattari com as máquinas desejanças. Este artigo fundado nessas filosofias tem o risco de não se fazer suficiente para uma completa visão do devir-imperceptível que é fundado nos afetos que movimentam o devir-mulher e afetam o devir-mundo.

Para facilitar a apropriação desse pensamento, o foco será quase que inteiramente na obra “*Mil Platôs* – vol. 4” (Deleuze, Guattari, 2012), com algumas referências em Silvia Federici e Hannah Arendt com os conceitos de “Bruxa” (Federici, 2019) e “Amor Mundi” (Arendt, 2014 *apud* Maia, Reinaldo, 2019)⁴ respectivamente. Para melhor compreender o exposto

1 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs* – vol. 4. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 11-120.

2 Molecular: oposto ao molar. Conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari, (2011, p. 373) que provém desde Lucrécio. Não se pode ver as moléculas e Deleuze e Guattari utilizam esse conceito para os movimentos vibratórios, fluxos intensos de subjetividades. Movimento intenso do corpo sem órgãos, molecular, não organizado, que transforma o comportamento de indivíduos. Sensibilidade para tocar o animismo químico de todos os entes, vivos ou inertes, “como ação do fogo, da água, ou dos ventos na Terra. Força da natureza em nós, que sentimos e percebemos intuitivamente em nossa hecicidade (singularidade).

3 BERGSON, H. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Tradução Maria Adriana Camargo Capello. São Paulo: Edipro, 2020.

4 MAIA; A. G. B.; REINALDO, F. J. O. Amor Mundi: Uma resposta radical a uma desesperança política radical. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 10, n. 3, p. 59-72, 2019. Disponível em: <https://>

é importante a leitura das notas de rodapé das páginas (recomendamos pesquisas autônomas sobre as palavras usadas, por conterem conceitos importantes) em que, sinteticamente, é apresentado o conceito expresso nessas palavras, no presente contexto.

O devir-imperceptível¹ escapa de representações da linguagem e da percepção molar, porém ocorrem na vida, no plano de imanência, no plano molecular imperceptível e quando são percebidos (organizados pelo pensamento) estão já no plano molar consciente, ou seja, representados de preferência com conceitos, perceptos ou funções cientificamente (empiricamente) comprovadas e passíveis de serem expressos em linguagem, em políticas, em direitos, imprescindíveis para também acontecerem e se atualizarem no direito, impactando o devir-mundo perceptível molar.

Em movimentos ininterruptos do devir-imperceptível em que se elaboram coletivamente processos de afetos mútuos moleculares com desdobramentos molares em trocas coletivas que ocorrem em nossas existências. Esse movimento que se processa entre o molar e o molecular é contínuo com vetores de devires-imperceptíveis que tentaremos mostrar neste trabalho.

Temos o hábito de pensar no espaço, na imobilidade na qual as coisas nos parecem estar, sem perceber o movimento inerente-contínuo a todas as coisas, inertes ou vivas da natureza, sempre em movimentos, os quais não percebemos ou mal percebemos, ou nos remetem a insignificantes percepções das multiplicidades laterais e corporais que vibram em partículas com infinitos movimentos, em infinitas diferenciações, o puro devir imperceptível.

Este artigo tem 6 sessões sendo a primeira sessão a exposição dos conceitos de devir, plano de imanência (molecular), plano de transcendência ou de organização (molar), o processo de conflito e a composição dos planos. A sessão 2 expõe o conceito molecular de partículas, movimento, vibrações que nos afetam com movimentos e

periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49132/28693. Acesso em: 10 set. 2023.

1 Devir: *devenir* (em francês), conceito Deleuziano (Deleuze, Guattari, 2012) que ocorre ininterruptamente entre forças atuais imanentes e rizomáticas, que impulsionam vetores (resultantes) que nunca se configuram porque estão em infinito movimento. Resultados parciais de devires, configuram-se em acontecimentos atuais, que tomam formas molares, com consequências de agenciamentos que podem mudar o curso da imanência e de outros novos devires. Em contraste com a filosofia tradicional arborescente (raiz, tronco, galhos e folhas hierarquicamente organizados) descartiano, o rizoma: redes de linhas e radículas de forças ativas na natureza de todas as coisas no infinito Cosmos.

repousos, velocidades e lentidões e o movimento do corpo sem órgãos. A sessão 3 traz uma percepção da luta das mulheres, o campo de resistência e a resiliência feminina, o corpo da menina, o corpo da mulher. A sessão 4 mostra a pesquisa contextual da mulher atual, em confronto com o neoliberalismo, as afecções negativas e a resistência, com referência às obras de Silvia Federici, “Mulheres e Caça às Bruxas. Da idade média aos dias atuais”¹ e “Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva”² e a relação com o *amor mundi* (Arendt, 2014 *apud* Maia, Reinaldo, 2019). A sessão 5 apresenta os conceitos de devir-mulher, de longitude coletiva da mulher no mundo, submissa às lateralidades patriarcais molares e o devir-mundo feminino em heterogênese³, em processo corrente no mundo molar patriarcal majoritário e, finalizando, as últimas considerações para o pensamento inovador do devir-mundo feminino.

Devir: conceito de Devir - Plano de imanência – plano de transcendência ou de organização

O conceito devir não é trivial na obra de D&G e na leitura do capítulo 10, da obra Mil Platôs – vol. 4 (Deleuze Guattari, 2012), os filósofos franceses colocam referências de arte, música, filmes, livros e citações de outros autores para conceituar algo de difícil representação na linguagem. Devir (*Devenir* em francês, *Becoming* em inglês) não é conceito transcendental, não está cristalizado em uma definição facilmente lida em um dicionário, não é estrutural, é rizomático.

Devir está posicionado em todo cosmos conhecido, movimento entre coisas, forças entre coisas, entre entes, entre conceitos. Pura produção da diferença em composição com a repetição, sempre diferente. Nosso pensamento, nossa imaginação nos motivam a pensar na imobilidade,

1 FEDERICI, S. Mulheres e caça às bruxas. Da idade média aos dias atuais. Tradução Heci Regina Candiani. 1ª ed., v. 1. São Paulo: Boitempo, 2019.

2 FEDERICI, S. Calibã e a bruxa: Mulheres corpo e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

3 Heterogênese: o que está fora do pensamento, ou seja, produção infinita de acontecimentos externos aos corpos necessários ao ato de pensar. A heterogênese se processa no plano molecular, portanto não está fora nem dentro dos corpos (corpos vivos ou inertes – entes) possuem intensidades, vibrações, que podem produzir o novo. Têm a característica de infinitas diferenças que podem produzir acontecimentos, sempre externos, que dadas as diferenças podem resultar em conhecimentos de outros diferentes, pensar outros pelas diferenças, um novo outro. Se processa no campo das multiplicidades do outro, de outra realidade diferencial. Se processa no CAOSMOS. GUATTARI, F. CAOSMOSE. Um novo paradigma estético. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed., v. 1. São Paulo: Editora 34, 2019.

pensamento no estado de torpor, contrário a tudo que se move à nossa volta, facilmente percebido em movimento. A exemplo, cada dia que nasce, cada estação do ano, cada época de frutas. O pensamento habitual se processa pela cognição e reconhecimento imóvel das semelhanças nos planos molares da imaginação, organizados, inscritos nas regras sociais, no direito, na política, na economia, nos universais e não pelas diferenças concretas nos planos moleculares, das partículas quânticas vibrando em nossos corpos, as vibrações interiores que têm movimento e repouso, velocidade e lentidão, que percebemos intuitivamente, em fluxos intensos de desejos, ansiedades, alegrias, tristezas e depressões.

Se observarmos à nossa volta tudo devém (se torna diferente em processo contínuo, uma ontologia do movimento), o que é agora é diferente do que era e não será semelhante depois. O que é já não é mais, tudo em movimento imperceptível ou perceptível no plano de imanência. Tudo se torna diferente, uma pedra que rola no rio ou exposta aos ventos e erosões, nós percebemos o movimento do tempo (ou de nossa duração) quando olhamos no espelho ou quando percebemos que temos que cortar as unhas sem perceber enquanto crescem ou os cabelos que caem até ficarmos carecas. Observamos os movimentos das estações climáticas, o nascer e o pôr do sol, o desabrochar de uma flor ou o nascimento de uma ninhada próxima.

Deleuze usa o conceito do “eterno retorno”, de Nietzsche, para demonstrar o eterno retorno da diferença imanente na constituição de acontecimentos diferentes que agenciam o novo em nossas vidas, entre as forças dos acontecimentos externos a nós em que operam os devires entre as forças, que se associam, se conflitam, se unem ou se dividem em rizomas infinitos.

Os devires imperceptíveis atuam com resultados em uma heterogênese que produz o novo. O novo é manifesto no plano molar quando conseguimos ou com a consciência, ou com a razão ou finalmente com a intuição tornar conscientes os acontecimentos e agenciamentos novos que estarão dados nas diferenças atualizadas, adicionando, sobrepondo, atuando em rizomas, novos rizomas em processos com devires moleculares que não cessam de produzir os diferentes.

Quando conscientizamos o acontecimento no pensamento o imobilizamos, o imaginamos, o representamos com a linguagem no plano molar, organizado em relação à sociedade, ao mundo. O acontecimento no plano molar pode se diferenciar em sentimentos de melancolia,

ressentimentos, em linhas de fuga ou em reações alegres, motivantes, em rearranjos de vida.

A ética em Deleuze se fundamenta em uma “contra efetuação dos acontecimentos”, pelo pensamento ativo e não reativo que imobiliza o devir e cristaliza a vida no passado marcado pelos acontecimentos externos ao corpo e, portanto, sem lugar para sentimentos imóveis.

O devir é processo no plano de imanência e não para de processar. Quando o conhecemos, ou seja, quando “cai a ficha” constatamos os novos acontecimentos no plano molar, organizado do desejo, expresso em novos conteúdos do pensamento.

Todavia, esse processo é contínuo, existe um ciclo infinito de trocas entre o molar e o molecular que reforça, subtrai, sobrepõe, divide, adiciona, multiplica, cria novos devires como uma mágica; a realidade produzida é imanente e em movimento. “O devir – Três aspectos da feitiçaria: as multiplicidades; o Anômalo e o Outsider; as transformações” (Deleuze, Guattari, 2012, p. 11).

Percebemos essas transformações e traduzimos na linguagem corriqueira: “como não ví isso antes?”, “só agora entendi”, “por que só agora? “Não penso mais assim”, “para mim tudo isso que passou é bobagem” etc. Sem saber ou sem conhecer o que ocorreu ou tudo o que aconteceu ou em qual relação ou múltiplas forças que ocorrem para uma transformação em nós.

Como mudou nossa potência de pensar? Como aconteceu isso em nós? Sem que percebêssemos? A cada momento o movimento ocorre, sem sabermos como tudo isso irá nos mudar, está nos mudando. Isso acontece pela produção de devires agora, atualmente, continuamente, devenhamos diferente.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...] Devir não é progredir, nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 18).

Não existe simbolismo, estrutura, associação, relação do devir. O devir-molecular emite partículas que vibram em nós no plano da imanência, imperceptíveis, no plano profundo de nossas existências que nos faz mudar, sem perceber em sua totalidade se existem causas de mudanças.

O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém. [...] É o princípio de uma realidade própria ao devir (a ideia bergsoniana de uma coexistência de “durações” muito diferentes, superiores ou inferiores à “nossa”, e todas comunicantes). Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. [...] O devir é involutivo, a involução é criadora. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 19).

No sentido molar o devir é involutivo, mas a involução é criadora porque se processa em devires subterrâneos, moleculares, do plano organizado molar dos desejos, atualmente dominados pelo capitalismo, em seu movimento de neurotização desde criança, quando a família impõe papéis sociais e prepara a criança para a submissão social e do trabalho: “você não vai ser músico, vai ser médico”. Contraditoriamente o devir age no molecular, processa-se no campo molecular, insubmisso aos poderes castradores das restrições impostas aos desejos naturais. O devir produz, em seus processos, acontecimentos contra forças molares nas famílias, nas escolas, nos trabalhos, nas instituições e no Estado impondo regras, normas, direitos e deveres, nem sempre no curso da natureza molecular imperceptível dos indivíduos e coletivos.

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica, Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler” nem “produzir”. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 20).

Devir-mulher, devir-mundo, outro mundo-feminino, diferente do mundo-patriarcal, esse é o conceito que queremos analisar, o devir processa os fundamentos do devir-mulher, devir-criança, que devém do mundo, aqui sem entrar nas multiplicidades de outros devires: devir-animal, devir-homem, devir-mundo, devir-entes sejam eles em suas hecceidades¹

1 Heccidade: Deleuze resgata o conceito de Duns Scotus (1300, p. 1265-1308), o caráter particular, individual, único de um ente, que o distingue de todos os outros; heccidade, ipseidade. (Oxford Languages and Google, 2023. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/>)

quaisquer, suas mudanças, seus vetores de mudanças por partículas moleculares, devir-mundo-feminino, este é o argumento que queremos expor neste artigo.

...todos os devires já são moleculares. É que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. [...] Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais “próximas” daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 67).

Cada um, ente ou indivíduo, é um acontecimento singular, movimento e lentidão de devires, que modulam cada hecceidade em sua própria duração¹, conformam a longitude do indivíduo (até onde a sua duração única, seu tempo existencial único produziu sua atual singularidade, hecceidade), ocorre no mundo, no plano da existência (da vida), sujeita às latitudes, forças laterais que são produzidas por outros devires, desejos que produzem o novo, o diferente, em uma produção do devir-mundo.

Sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que devimos são coletividades moleculares, hecceidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força de experiência, de ciência ou de hábito. Ora, se isso é verdade, é preciso dizê-lo das coisas humanas também: há um devir-mulher, um devir-criança, que não se parecem com a mulher ou com a criança, como entidades molares bem distintas (ainda: que a mulher ou a criança possam ter posições privilegiadas possíveis, mas somente possíveis, em função de tais devires). O que chamamos de entidade molar aqui, por exemplo, é a mulher enquanto tomada numa máquina dual que a opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma, provida de órgãos e de funções, e marcada como sujeito. Ora, devir-mulher não é imitar essa entidade, nem mesmo transformar-se nela. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 71).

wiki/Hecceidade. Acesso em: 9 out. 2023).

1 Duração: conceito desenvolvido por Henri Bergson. Relacionado ao tempo em movimento, não o tempo cronológico organizado em anos, meses, dias (Cronos) e sim o tempo singular, único do ente, mais relacionados aos conceitos Kairós e Aion, Gregos. Cada existência singular tem uma duração única. Duração, momentos de singularidades do “eu Profundo” quando não existe “cronos”. (Bergson, 2020).

Em contraponto, a longitude¹ molar não se diferencia no plano molar organizado, que submete o desejo, que se finca na representação universal abstrata da linguagem, submissa à sociedade como ela é organizada, como se comunica em cognições e recognições do mesmo, ou seja, sob o domínio-mundo-patriarcal-capitalista. O devir-mundo-feminino é molecular, partículas que são emitidas por relações de proximidades, em devires imperceptíveis, sujeitos a velocidades e lentidões, movimentos e repouso do devir-mulher.

O imperceptível é no fim imanente do devir sua fórmula cósmica. Mas o que significa devir-imperceptível, ao fim de todos os devires moleculares que começavam pelo devir-mulher? Devir imperceptível quer dizer muitas coisas. Que relação entre o imperceptível (anorgânico), o indiscernível (assignificante) e o impessoal (assubjetivo)? Diríamos, primeiro: ser como todo mundo, [...]. Se é tão difícil ser “como” todo mundo, é porque há uma questão de devir. Não é todo mundo que devém como todo mundo, que faz todo mundo um devir. É preciso para isso muita ascese, sobriedade, involução criadora: uma elegância inglesa, um tecido inglês, confundir-se com as paredes, eliminar o percebido-demais, o excessivo-para-perceber. “Eliminar tudo que é dejetivo, morte e superfluidade”, queixa e ofensa, desejo não satisfeito, defesa ou arrazoado, tudo que enraíza alguém (todo mundo) em si mesmo, em sua molaridade. Pois todo mundo é o conjunto molar, mas devir todo mundo é outro caso, que põe em jogo o cosmo com seus componentes moleculares. Devir todo mundo é fazer mundo, fazer um mundo. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 76).

O devir-mulher atualiza-se com todas suas multiplicidades em latitudes múltiplas, ao adquirir direitos no plano molar tais como: direito ao sufrágio (voto), direito à licença maternidade, às conquistas do feminismo, a derrubada do tabu da virgindade, o rompimento do teto de vidro das diferenças salariais, a reivindicada equidade de gênero, a divisão do trabalho doméstico com o patriarcado, em conquista da convivência igualitária de direitos entre homens e mulheres, enfim, uma heterogênese de devires que se inscrevem no plano organizado da sociedade.

Verdadeiras conquistas, que não só inscrevem na política, no direito, na economia, mas em uma forma inovadora de pensar o mundo, sob a ótica da mulher, a involução criadora de romper dogmas e criar novas

1 Longitude: esse conceito remete à duração de uma hecceidade presente, o atual de um indivíduo. Desde o seu nascimento, a sua trajetória, até o presente, sujeito às forças laterais, forças de devires moleculares. Como se tirasse uma foto que apresente sua singularidade sem dispensar o rizoma de devires que atuam em seu corpo.

percepções moleculares influenciadoras de devires em processos infinitos do devir-mundo. A sessão seguinte, ainda conceitual, todavia importante, discorre sobre concretizar os conceitos que nos levam a conhecer os devires que pertencem ao problema em análise.

Partículas movimento – repouso, velocidade e lentidão – corpo sem órgãos, Latitude, longitude, Hecceidade E Devir

Pensar na obra “O que é Filosofia”¹, obra que nos expressa: O que é pensar? Pensar fora das opiniões e do besteiro caótico cotidiano, eles nos dizem que pensar é com a Filosofia, a Ciência e a Arte. Nesta sessão a ciência nos proporciona os conhecimentos físico-químicos e de cartografia, movimento, tempo, em seus termos, para que possamos conhecer a nós mesmos, constituídos por matéria e energia. Os conceitos aqui apresentados têm uma longa trajetória fora da filosofia tradicional, abstrata, fora do universalismo, fora a filosofia da representação, fora da dualidade de oposição dialética (bipolaridade), fora do conceito de livre-arbítrio, fora do produto da crítica da filosofia clássica, porém fazem parte da história da filosofia. Deleuze e Guattari têm linhas conceituais próprias que levam mais longe os conceitos de filósofos como: Lucrécio, Espinoza, Bergson, Nietzsche, Foucault, Hume e Leibniz, dentre outros, criando terminologias (palavras conceituais diferentes), proporcionando novos significados relacionados à literatura, à arte, à ciência e à filosofia. Todavia, seguindo os ensinamentos deleuzianos e guattarianos neste artigo, as referências escolhidas estão na obra “Mil Platôs – vol. 4” (Deleuze, Guattari, 2012), em ligação direta com o assunto tratado. Entendemos ser este o traçar adequado para o espaço que aqui dispomos para expressar esse conteúdo, que intuitivamente é facilmente compreensível, porém difícil de representar no plano molar da linguagem representativa.

Tudo no universo é composto por moléculas, átomos, partículas, energias: fótons de diversas frequências, o celular em nossas mãos recebe micro-ondas invisíveis, ondas eletromagnéticas que vibram em movimento no espaço e são traduzidas em sons, imagens, vídeos em movimento. Partículas *quantuns* nos atravessam em movimentos do espaço longínquo (talvez infinito até onde sabemos e conhecemos). A ciência utiliza radiações, a física quântica para medições cósmicas, a física tenta dominar

1 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O Que é Filosofia? Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

as partículas quânticas, dominar as relações químicas moleculares com a nanotecnologia, sendo inegável que nossos corpos se movimentem em longitudes (duração) afetados por latitudes (devires), nesse universo em composição de afetos moleculares, de partículas que vibram em diversas velocidades e diversas lentidões em nossos corpos.

Devires possuem velocidades e lentidões diferentes, movimentos e repousos que afetam entes e são afetados por eles no mundo em que vivemos, a verdadeira natureza, naturada e naturante, “DEUS SIVE NATURA”, de Espinoza (1677), em sua obra “Ética”. Nossos corpos são da mesma matéria existente no universo. Vibramos em afetos modificados, em devires moleculares nas lentidões da angústia, na parada no tempo da melancolia, na velocidade da ansiedade, na lentidão da tristeza, na velocidade da alegria e do amor.

Todo o cosmos em movimento, em verdadeiro caosmos produtor de subjetividades (Guattari, 2012). As forças das relações devir-sexualidade, os afetos do devir-mulher, do devir homem, em latitudes de forças que nos movem, individualmente e coletivamente.

Não basta tampouco dizer que cada sexo contém o outro, e deve desenvolver em si mesmo o polo oposto. Bissexualidade não é um conceito melhor que o da separação dos sexos. Miniaturizar, interiorizar a máquina binária, é tão deplorável quanto exasperá-la, não é assim que se sai disso. É preciso, portanto, conceber uma política feminina molecular, que se insinua nos afrontamentos molares e passa por baixo, ou através. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 72).

No empirismo molar vemos a bipolaridade mulheres versus homens, os movimentos feministas fundarem-se em identidades de gênero contra o patriarcalismo, grupos identitários molares que não percebem, ou pouco percebem os afetos comuns, diferenciações que agregam devires que rompem fundamentos e movimentam forças que não estão nas semelhanças identitárias e sim nas composições de diferentes afetos. Novas vibrações que interagem entre o molecular e o molar produzindo novos acontecimentos, novos agenciamentos em nossa existência.

A família privada burguesa, neurotizada pelo capitalismo, que coloca a mulher nas tarefas de reprodução e manutenção da espécie e da força de trabalho, atualiza-se com sua luta em novos direitos na sociedade, em divisão do trabalho doméstico, em igualdade de oportunidades de trabalho. Antes havia trabalhos só de homens em postos de carreiras executivas, políticas, do judiciário. Hoje percebemos remunerações de

mulheres iguais para funções iguais sendo inscritas nas leis, rompendo o teto de vidro (*glass roof*), da remuneração do patriarcado contra a das mulheres. É na literatura que D&G buscam exemplos para ilustrar o devir-mulher.

Quando se interroga Virginia Woolf sobre uma escrita propriamente feminina, ela se espanta com a ideia de escrever “Enquanto mulher”. É preciso antes que a escrita produza um devir-mulher, como átomos de feminilidade capazes de percorrer e de impregnar todo um campo social, e de contaminar os homens, de tomá-los num devir. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 72).

A arte de escrever das mulheres destaca o devir-mulher impregnando nosso pensamento, nos fazendo vibrar em velocidades e lentidões com impactos no plano molar em que vivemos, e nos separam em gêneros, categorias e espécies, consequências do legado aristotélico.

Partículas muito suaves, mas também duras e obstinadas, irredutíveis, indomáveis. A ascensão das mulheres na escrita romanesca inglesa não poupará homem algum, aqueles que passam por mais viris, os mais falocratas, Lawrence, Miller, não pararão de captar e de emitir por sua vez essas partículas que entram na vizinhança ou na zona de indiscernibilidade das mulheres. Eles devêm-mulher escrevendo. É que a questão não é, ou não é apenas, a do organismo, da história e do sujeito de enunciação que opõem o masculino e o feminino nas grandes máquinas duais. A questão é primeiro a do corpo o corpo que nos roubam para fabricar organismos oponíveis. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 72).

Os devires produzem multiplicidades de vetores que podem ou não acontecer no plano molar. O plano da arte, da ciência e da filosofia proporcionam involuções criadoras, percepções moleculares. O corpo sem órgãos tem a capacidade de extrapolar o corpo organizado, o plano molar capitalista.

3 Percepção da história adequada das mulheres – resistência, resiliência e revolução – corpo da mulher

As mulheres, desde a infância, são neurotizadas para cumprir o seu papel social de reprodução da espécie e a manutenção da força de trabalho. Seja em qualquer época da existência, vamos perceber a oposição molar desde o feudalismo, passando pelo Estado Despótico, até hoje, no Estado Nação que conhecemos. O corpo da mulher foi palco de violências do poder e de resistência, resiliência e revolução. Nessa jornada histórica o

devir-mulher imperceptível tem proporcionado racionalidade ao mundo, tem se contraposto à violência, contra o fato do feminicídio que nos assombra, nos afeta individualmente e no plano social, que por sua vez tem sido combatido, mas a luta molar e as transformações molares possuem componentes moleculares imperceptíveis e percebíveis que provocam novos devires-mundo.

Nessa sessão vamos contextualizar esse conflito que marca o corpo da mulher, da mulher criança, da mulher adulta, desde as antigas e modernas bruxas, as imagens de mulheres rebeldes ou heroínas que marcam nossa consciência e estão cheias de conceitos molares e vibrações moleculares que demonstram devires permanentes e infinitos que as mulheres têm agregado e conjurado no devir-mundo.

A criação neurotizada da menina pelas famílias, escolas e instituições, desde cedo, impõem os papéis sociais, o seu rosto e o seu corpo na sujeição social, preparando-as para a família privada nos moldes capitalistas burgueses. A propriedade privada de seu corpo, organizado na família paterna, na família matrimonial, sujeita a pais, maridos, e vizinhas fofoqueiras. A mulher em seu devir-mulher cria suas próprias resistências, conquistando novas percepções, quebrando tabus, ganhando direitos. A virgindade matrimonial, como se fosse o presente intocado do patriarcalismo vencido, o direito ao aborto em países desenvolvidos, o direito ao divórcio e as alterações nas leis de adultério, dentre muitas outras resistências que se processam em interações moleculares e molares, em devires que movimentam o mundo, quer quem queira ou não. É no corpo da menina-mulher que se processa a batalha neurotizante e a resiliência molecular, que movimenta e muda o mundo entre devires, movimentos e repousos, interação entre acontecimentos e agenciamentos molares e vibrações moleculares.

A menina é a primeira vítima, mas ela deve também servir de exemplo e de cilada. É por isso que, inversamente, a reconstrução do corpo como Corpo sem Órgãos, o anorganismo do corpo é inseparável de um devir-mulher, ou da produção de uma mulher molecular. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 72).

A violência molar inserida no corpo da menina faz dela o campo de batalha entre o molecular e o molar. A potência do corpo da menina tem que estar subjugado pelas forças da família privada. Um casamento arranjado, uma mulher objeto a ser trocada por dotes ou com os papéis sociais definidos externamente como “boa esposa”, “do lar”, sem perceberem

o movimento molecular, suas vibrações, velocidades e lentidões as quais seu corpo luta e que tem que ser subjugado, organizado, molar.

Ora, é à menina, primeiro, que se rouba esse corpo: pare de se comportar assim, você não é mais uma menininha, você não é um moleque, etc. É à menina primeiro, que se rouba seu devir para impor-lhe uma história, ou uma pré-história. A vez do menino vem em seguida, mas é lhe mostrando o exemplo da menina, indicando-lhe a menina como objeto de seu desejo, que fabricamos para ele, por sua vez, um organismo oposto, uma história dominante. A menina é a primeira vítima, mas ela deve também servir de exemplo e de cilada. É por isso que, inversamente, a reconstrução do corpo como Corpo sem Órgãos (CsO), o anorganismo do corpo é inseparável de um devir mulher, ou da produção de uma mulher molecular. Sem dúvida a moça devém mulher, no sentido orgânico ou molar. Mas inversamente, o devir-mulher ou a mulher molecular são a própria moça. A moça certamente não se define por sua virgindade, mas por uma combinação de átomos, uma emissão de partículas: hecceidade. Ela não para de correr em um corpo sem órgãos. Ela é linha abstrata ou linha de fuga. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 72-73).

A organização molar dos corpos femininos está inscrita, tatuada, registrada no corpo, cuja resistência está no conceito “Corpo sem Órgãos¹”, que emite partículas anorgânicas, produzem devires, acontecimentos, agenciamentos entre múltiplas forças em rizomas de latitudes de devires-mulheres. Afetam o mundo com as vibrações do amor, do diálogo, da compreensão de mãe, do acolhimento e da força de seus desejos que rompem com o molar, mesmo com consequências de vida ou morte.

A força feminina não tem sua fonte no plano organizado da sociedade, se fosse assim não haveria movimentos de transformações. Onde está a força que provocam os acontecimentos conhecidos relacionados às mulheres? Não é do direito, não é da política ou da economia ou do Estado; nesses planos apenas são registrados os agenciamentos das novas consciências e as forças registradas no plano molar. Registros pontuais do

1 Corpo sem órgãos: é uma frase de Antonin Artaud, utilizada por Deleuze (1974) no livro a “Lógica dos Sentidos” e refinado por Guattari: conceito de corpo identificado no plano molar, (de consistência), porém como um substrato não formado, não organizado, não estratificado, ou seja, um corpo no plano molecular que não está organizado no plano molar. Um corpo esquizo, diferente, que não se sujeita ao plano organizado dos desejos. Corpo que cria, que se movimenta no plano não estriado dos desejos molares. Não confundir com a patologia Esquizofrenia, o esquizo nega a irracionalidade que encontra no campo da existência molar (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011).

movimento molecular de devir-mulher, que se processa infinitamente, ininterruptamente, a partir de velocidades e lentidões, movimentos e repouso do devir-mulher.

É certo que a política molecular passa pela moça e pela criança. Mas é certo também que as moças e as crianças não extraem suas forças do estatuto molar que as doma, nem do organismo e da subjetividade que recebem; elas extraem todas suas forças do devir molecular que elas fazem passar entre os sexos e as idades, devir-criança do adulto como da criança, devir-mulher do homem como mulher. A moça ou a criança não devêm, é o próprio devir que é criança ou moça. A criança não devêm adulto, assim como a moça não devêm mulher; mas a moça é o devir-mulher de cada sexo, como a criança é o devir-jovem de cada idade. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 73).

Deleuze e Guattari expressam em sua obra as forças dos desejos que produzem o real, mesmo com os desejos codificados em toda a sociedade pelo plano organizado do capitalismo. A mulher é, e sempre tem sido, o campo de batalha em que se opera a propriedade privada, o roubo de seu corpo por forças dominantes, a venda de mercadorias intermediadas, alavancadas por seu corpo seminu. Sem moralismos que não existem atualmente, de tanta exposição e vendas, o corpo molar da mulher é o corpo que se deve marcar, inscrever, deve ser marcado com o medo, com a violência, com a exploração e com as restrições patriarcais.

[III. 1.3. O Problema do sócios: codificar os fluxos. Não trocar, mas marcar, ser marcado]. Meyer Fortes faz circunstancialmente uma observação divertida e cheia de sentido: “O problema não é o da circulação de mulheres... Uma mulher circula por si mesma. Não se dispõe dela, mas os direitos jurídicos sobre a progenitura estão fixados em proveito de uma determinada pessoa.” (Deleuze, Guattari, 2011, p. 188).

Predominam as forças dominantes de uma sociedade machista, dominada pelo padrão: homem branco, heterossexual, proprietário, organizada na ameaça do conflito armado, na competição, na guerra nuclear, na extração violenta da natureza, na burocracia cristalizada, devires-mulheres-homens envoltos em medos de perdas, por exemplo: da casa planetária com os efeitos da intervenção patriarcal capitalista na Terra.

A mulher no mundo duro do capitalismo neoliberal

O mundo está preso na concepção mulher molar, a mulher mãe, do lar, o rosto da mãe compreensível, de amor pleno, que cuida da casa, dos

filhos e filhas e que os educa na sociedade, mãe que perde a sua sexualidade, sua presença erótica, dionisíaca, criativa, porém ainda resistente, que percebemos nas mulheres vivas que não perderam, não tiveram as suas vibrações em velocidades e lentidões distintas apagadas, submetidas. Pelo contrário, estão em sincronia com o devir-mulher.

Não tínhamos detalhes de como haviam sido acusadas de bruxas as parteiras, as que organizavam protestos contra o preço dos grãos, as que conheciam a cura pelas ervas, as que não aceitavam a escravização ou o intenso processo de pauperização, as que continuavam a exercer sua sexualidade como bem entendessem. Milhares de mulheres, centenas de milhares, foram torturadas, presas ou queimadas em praça pública. (Federici, 2019, p. 10).

Conhecemos a história da acumulação capitalista, sempre violenta, desde o mercantilismo, o comércio das índias, a dominação do novo mundo, o tráfico de escravos entre continentes, mas esse conhecimento das mulheres bruxas nunca foi analisado pela perspectiva da mulher, seja no plano molar ou molecular. Silvia Federici, em suas obras sobre as bruxas, expõe outra visão, a violência sobre corpos de mulheres queimados nas praças públicas pela rebeldia de não aceitarem os cercamentos, não aceitarem serem servas domésticas e sexuais dos senhores. O corpo da mulher contra a propriedade privada da Terra, antes bem comum, nos lugares em que colhiam a lenha para cozinhar e aquecer os lares dos trabalhadores explorados, pobres indivíduos que não podiam se rebelar, ao custo de perder a única forma de sobrevivência sob o tácio da burguesia em formação, restando às mulheres o último refúgio da resistência e da sobrevivência.

A caça às bruxas – assim como o tráfico transatlântico, a escravização negra, o extermínio de povos indígenas e a colonização das américas – foi essencial à acumulação primitiva do capital. Marx não deu atenção a esse detalhe. E Silvia, mais que preencher uma lacuna, se soma às pensadoras dedicadas a escrever a história das mulheres. Uma história omitida, apagada, silenciada. (Federici, 2019, p. 10, 11).

No Brasil também existe a caça às bruxas, Silva¹, em sua dissertação de mestrado “O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí

1 SILVA, C. R. O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58). 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Rio de Janeiro, RJ, 2013. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1681.pdf>. Acesso em: 9 set. 2023.

Colonial (1750-58)” mostra no Brasil colonial a caça às bruxas. Segue um trecho de seu trabalho.

A práticas mágicas na colônia cumpriam sua função social através dos conflitos entre vizinhos, do surgimento de doenças sem explicação, das intempéris da natureza, da escravidão, da saudade dos parentes, da miséria e das angústias e incertezas das camadas populares. A inquisição portuguesa e o esforço catequético esforçaram-se para enquadrar as populações coloniais e europeias na ortodoxia cristã. A figura do demônio foi destacada no seio das práticas mágicas e no folclore popular. O olhar erudito julgava grande parte das crenças populares como incompreensíveis e interpretava, segundo seus esquemas mentais certas manifestações, que foram isoladas e demonizadas. (Silva, 2013, p. 112).

As mulheres resistentes não foram dobradas pela fogueira, mas sim morreram em praça pública e, ainda no plano molar, serviram de exemplos para as “mulheres do lar” que tiveram que se submeter à família privada, submissa aos homens assalariados e dependentes economicamente deles, fato que persiste em grande escala até hoje, mas em contraponto ao devir-mulher que contagia e rompe com a organização molar de sua vida e de seu corpo, inscrevendo novos direitos e nova organização molar na sociedade.

Neste livro Silvia mostra como o atual processo de cercamento e privatização de terras cria o ambiente e as motivações sociais para que mulheres engajadas na preservação dos comuns sejam acusadas, em todo o mundo, de bruxaria. Além disso, discute a relação entre a caça às bruxas e o cercamento dos corpos das mulheres por meio do controle de nossa sexualidade e nossa autonomia reprodutiva. (Federici, 2019, p. 16).

Por aqui no Brasil estamos ainda com a pergunta que não quer calar “quem mandou matar Mariele?”, vereadora, defensora dos direitos humanos, mãe de Luyara, companheira de Mônica, filha de Antônio e Marinete, irmã de Anielle Franco, hoje Ministra da Igualdade Racial do Brasil (Federici, 2019).

Constatamos o aumento do feminicídio e o avanço da lei Maria da Penha, registrada e premiada no plano molar internacional, que ainda se mostra ineficaz para as mulheres negras do nosso país. Mas por que estamos trazendo a caça às bruxas para essa análise? Porque é uma ação sobre o corpo da mulher que resiste. E não é de hoje, mas ainda persiste no neocolonialismo, possui raízes eurocêntricas.

Silvia Federici faz uma pesquisa em julgamentos e veredictos jurídicos registrados sobre as condenações, em momentos históricos em

sincronia com os julgamentos e, com isso, desvela uma visão que ainda persiste na atualidade desvendada por ela, de que a caça às bruxas é um pilar da acumulação capitalista. A mulher é uma guardiã do bem comum, da preservação da espécie, e, por conseguinte, a privatização da Terra estabelece um conflito com a privatização de seu próprio corpo, que resiste.

“A pobreza, no entanto, não era a causa imediata das acusações de bruxaria”. Dois outros fatores contribuíram para a reprodução de uma bruxa. Primeiro, as bruxas não eram apenas vítimas. Eram mulheres que resistiam à própria pauperização e exclusão social. Ameaçavam, lançavam olhares reprovadores e amaldiçoavam quem se recusasse a ajudá-las; algumas se tornavam inconvenientes, aparecendo de repente, e sem serem convidadas, na soleira de vizinhas e vizinhos que viviam em melhor situação, ou realizando tentativas inadequadas de se tornarem aceitas ao oferecer presentinhos para as crianças (como no conto João e Maria). As pessoas que as processavam acusavam-nas de ser encenqueiras, de ter a língua ferina, de armar confusão entre a vizinhança – acusações que historiadoras e historiadores muitas vezes acataram. Podemos, porém, questionar se, por trás das ameaças e das palavras maldosas, não deveríamos captar um ressentimento nascido da raiva pela injustiça sofrida, uma forma de rejeitar a marginalização. [...] a política institucional cada vez mais misógina que confinava as mulheres a uma posição social de subordinação em relação aos homens e que punia com severidade, como subversão da ordem social, qualquer afirmação de independência de sua parte e qualquer transgressão sexual. A bruxa era uma mulher de “má reputação”, que na juventude apresentara comportamento “libertino”, “promíscuo”. (Federici, 2019, p. 52-53).

Ainda hoje, filmes como “João e Maria – caçadores de bruxas”, ou “O Último Caçador de Bruxas”, dias comemorativos como *halloween* que distribuem doces ou malvadezas, são agenciamentos midiáticos. As mulheres lutadoras contra a pauperização, a iniquidade crescente, estigmatizadas como bruxas são uma mostra da luta delas às custas da violência das privatizações e as punições sobre seus corpos. Mas ainda assim persiste infinitamente o devir-mulher e os afetos moleculares das mulheres no devir-mundo, em uma transformação molar feminina diferenciada, de solidariedade e acolhimento.

Ora, Devir-mulher não é imitar essa entidade (mulher molar), nem mesmo transformar-se nela. Não se trata de negligenciar, no entanto, a importância da imitação ou de momentos de imitação, em alguns homossexuais masculinos e menos ainda a prodigiosa tentativa de transformação real em alguns travestis. Queremos apenas dizer que esses aspectos inseparáveis – do devir-mulher devem primeiro ser

compreendidos em função de outra coisa: nem imitar, nem tomar a forma feminina, mas emitir partículas que entrem na relação de movimento e repouso, ou na zona de vizinhança de uma micro feminilidade, isto é, produzir em nós mesmos uma mulher molecular, criar a mulher molecular. Não queremos dizer que tal criação seja o tal apanágio do homem, mas, ao contrário, que a mulher como entidade molar tem que devir-mulher, para que a mulher como entidade molar tem que devir-mulher, para que homem também devesse mulher ou possa devir. (Deleuze, Guattari, 2012, p.71).

O devir mulher afeta a todos no mundo, a relação de proximidades, de devir-mulher no homem, no devir-mulher no mundo. A história das mulheres no mundo capitalista é uma história de resignação, resiliência e transformações. O corpo da mulher, tal qual o corpo da Terra, sofre a inscrição violenta do capitalismo patriarcal.

É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de... sua própria história, de sua própria subjetividade: “Nós, enquanto mulheres...” aparece então como sujeito de enunciação. Mas é perigoso rebater-se sobre tal sujeito, que não funciona sem secar uma fonte ou parar um fluxo. O canto da vida é frequentemente entoado pelas mulheres mais secas, animadas de ressentimento, de vontade de potência e de maternagem fria. Como uma criança que secou consegue fazer-se de criança melhor ainda porque não emana mais dela qualquer fluxo de infância. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 71).

A mulher é uma minoria no patriarcalismo, porém é uma máquina de guerra, desde o princípio a história é de uma perspectiva que não inclui a luta das mulheres. Silvia Federici emana partículas dessa história, sua obra fundamenta o rompimento com a “mulher molar”, o acolhimento, o diálogo, o “Amor Mundi” de Hannah Arendt (2014 *apud* Maia, Reinaldo, 2019), a luta contra a banalidade do mal no pensamento de uma filósofa contemporânea nos faz pensar diferente da irracionalidade capitalista que submete a todas e todos ao plano molar, presos na Gaiola Sistêmica do capitalismo neoliberal¹.

1 CANGIANO, A. S. B. A construção da subjetividade no neoliberalismo: Deleuze e Guattari. 1ª ed., v. 1. Santo Ângelo: Metrics, 2022.

5 Devir mulher – latitude – longitude, longitudes coletivas – devir mundo

Na atual duração da Terra, com sua longitude atual estimada de 4,54 bilhões de anos, como a ciência nos proporciona a pensar: essa duração exclusiva da Terra no sistema solar nos propicia a vida na natureza naturada (nesse estado da natureza com as espécies conhecidas e desconhecidas). Nos relacionamos na natureza, afetamos e somos afetados por ela, por outros corpos, pelo ambiente, pelas intervenções humanas planetárias, pelos animais, pelas plantas que comemos e percebemos a existência espetacular do planeta azul. Diante da nossa imanência é preciso que percebamos o devir-mulher-homem. A Terra Mãria e não Pátria, a terra acolhedora com seu clima, sua produção de alimentos, preservada em seu corpo, que garante os recursos necessários à vida, naturalmente, sem a violência da acumulação capitalista, sem a violência privada sobre o corpo das mulheres. “Saber amar não é permanecer homem ou mulher, é extrair de seu sexo as partículas, as velocidades e lentidões dos fluxos, os “n” sexos que constituem a moça dessa sexualidade.” (Deleuze, Guattari, 2012, p. 73).

Lutar com a concepção de identidade de gênero não fortalece uma luta de todas as minorias que estão no plano molar patriarcal capitalista. Indignados com os rumos das forças armadas nucleares, as violências sociais, contra todos e todas, a competitividade irracional mergulhada na iniquidade mundial requer devires-mundo diferentes, requer devires-mulheres em todos os sentidos. A mulher em sua longitude ainda é vítima de violência doméstica, a tradição da família privada ainda é predominante. No Brasil, feminicídios, homofobia, misoginia, associados com homofobia, racismo, isolamento e pauperização de mulheres e homens negros configuram lutas molares de extremas dificuldades, uma história de mortes, porém inseridas em latitudes diversas que se movem lentamente para outro mundo, devir-mulher afeta devir-mundo.

Ora, se todos os devires já são moleculares, inclusive o devir-mulher, é preciso dizer também que todos os devires começam e passam pelo devir-mulher. É a chave dos outros devires. Que o homem de guerra se disfarce de mulher, que ele fuja disfarçado de donzela, que ele se esconda como donzela, não é um incidente provisório vergonhoso em sua carreira. Esconder-se, camuflar-se, é uma função guerreira; e a linha de fuga atrai o inimigo, atravessa algo e faz fugir o que a atravessa; é no infinito de uma linha de fuga que surge o guerreiro. Mas se a feminilidade do homem de guerra não é acidental, nem

por isso se pensará que ela seja estrutural, ou regulada por uma correspondência de relações. Não dá para vislumbrar como a correspondência entre as duas relações “homem-guerra” e “mulher-casamento” poderia acarretar uma equivalência do guerreiro com a donzela enquanto mulher que se recusa a casar. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 74).

O devir-mulher é processo constante na imanência, afeta os diferentes devires pela presença da mulher em seus papéis sociais, em seus rostos e emanações das partículas de suas vibrações em velocidades e lentidões que afetam a todos. O plano molar bipolar: homem em oposição à mulher, em campos heterossexuais, a união de opostos, organizados em forma de propriedade privada patriarcal, cristalizada na transcendência do direito privado não está livre do devir-mulher. No Brasil, o crime de homofobia está sendo votado na alta corte. A sexualidade se libertando e tornando fundamento jurídico contra crimes homofóbicos, o devir-mulher perpassa o movimento LGBTQI+, novos direitos em formação.

Tampouco dá para vislumbrar como a bissexualidade geral, ou mesmo a homossexualidade das sociedades militares, explicariam esse fenômeno que não é mais imitativo do que estrutural, mas que representa antes uma anomia essencial ao homem de guerra. É em termos de devir que é preciso compreender o fenômeno. Vimos como o homem de guerra, por seu furor e sua celeridade, era tomado em devires-animais irresistíveis. São esses devires que encontram sua condição no devir-mulher do guerreiro, ou em sua aliança com a donzela, em seu contágio com ela. O homem de guerra não é separável das Amazonas. A união da donzela e do homem de guerra não produz animais, mas produz ao mesmo tempo o devir-mulher de um e o devir-animal do outro, num só e mesmo “bloco”, onde o guerreiro devém animal por sua vez por contágio da donzela, ao mesmo tempo que a donzela devém guerreira por contágio do animal. Tudo se reúne num bloco de devir assimétrico, um zigue-zague instantâneo. É na sobrevivência de uma dupla máquina de guerra, a dos Gregos que irá em breve fazer-se suplantar pelo Estado, e a das Amazonas que irá em breve dissolver-se, é numa série de atordoamentos, vertigens e esvaecimentos moleculares que Aquiles e Penteseleia se escolhem, o último homem de guerra, a última rainha das donzelas, Aquiles do devir-mulher e Penteseleia do devir-cadela. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 74-75).

Deleuze e Guattari buscam a relação de Aquiles e a amazona Penteseleia, inimigos mortais, que no campo de batalha trocam partículas, vibrações, devires que os unem em um amor inexplicável no plano molar. Rupturas no plano molar causados por devir-mulher, Penteseleia nega,

no momento, a ética das amazonas, proibidas de se apaixonarem pelos homens, o limite de usá-los para a reprodução das mulheres guerreiras, Aquiles o guerreiro contra as amazonas em um embate de vida e morte.

O devir-mundo feminino deve rumar para a maioria com os afetos do devir-mulher, a derrota do patriarcalismo capitalista será pelo amor, pelo acolhimento, com diálogo, respeito pelas diferenças, vibrações emitidas pelo devir-mulher. A linha abstrata de cada um de nós impregnada do devir-mulher, a resistência à privatização do corpo, da Terra, evitar as mudanças climáticas, ter outra relação com a natureza, com a mãe Terra, a Mátria de todos, fauna, flora e humanos. O devir-mundo-mulher está em pauta, ou melhor, que o movimento molecular gere transformações molares, mudanças da matriz energética na acumulação e exploração capitalistas ou perderemos hoje a maior e mais feminina, presente em nossas vidas: A Terra Mátria.

O Cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua. Reduzir-se a uma ou várias linhas abstratas, que vão continuar e conjugar-se com outras, para produzir imediatamente, diretamente, um mundo, no qual é o mundo que entra em devir e nós devimos todo mundo. [...] o momento não é o instantâneo, é a hecceidade, na qual nos insinuamos, e que se insinua em outras hecceidades por transparência. Estar na hora do mundo. Eis a ligação entre imperceptível, indiscernível; impessoal, as três virtudes. (Deleuze, Guattari, 2012, p. 77).

O mundo patriarcal se mostra ineficaz para a vida. O plano molar que submete todos na gaiola sistêmica que estamos presos não teve destaque, registros efetivos dos devires-mulheres.

A história omissa das violências contra as mulheres não tem a importância de estar transparente e central para a sociedade, ao contrário, a perspectiva molar sempre foi do homem branco, heterossexual, proprietário. Toda a luta das mulheres, independente de categorias como o feminismo, o lesbianismo ou neocolonialismo sobre as mulheres negras não deixam de existir e a todo momento o devir-mulher afeta o devir-mundo em uma outra perspectiva. Tanto o corpo da mulher como o corpo da Terra sofrem com a violência e a morte. No entanto, a resiliência e a resistência molecular mostram que o mundo devém feminino.

Considerações finais

O mundo tem diversas representações, porém, a representação pela perspectiva da mulher ainda não está escrita em sua profundidade, em outra percepção que não a molar. A representação do aquecimento planetário está impregnada de representações, de opiniões diversas, de expressões científicas, alguns pensam que o *El niño* é um fenômeno natural, rotineiro, outros pensam que é normal a Terra ter ciclos climáticos: era glacial, era do dilúvio, efeitos de queda de meteoritos, efeito estufa. Todavia, as vibrações moleculares acontecem em devires-mundo.

Imaginamos representações molares do mundo, mas o mundo molecular acusa velocidades e lentidões das partículas e acontecem tempestades, calor intenso nos invernos, furacões, ciclones, terremotos, frio intenso tropical, ou seja, devires-mundo no plano molecular. O corpo molecular da mulher também demonstra as velocidades e lentidões das partículas: resiliência contra o feminicídio, violência doméstica, escravidão de seu corpo, a tomada de seu corpo pelo patriarcalismo. No plano molar a mulher dócil, “do lar”, “doméstica”, recatada, monogâmica, casada, assexual, de família, em contraposição à bruxa, resignada, em luta, resiliente, acima das violências da sociedade capitalista, em oponência à sua potência de resistir, de devir-mulher no mundo.

Partimos de conceitos da obra “Mil Platôs – vol. 4”, (Deleuze, Guattari, 2012) para conceituar “DEVIR” e utilizamos as palavras-conceitos de D&G para analisar o devir-mulher e devir-mundo contra a representação molar corrente.

A potência molecular de inovação, de transformação do mundo em movimentos e repousos, em velocidades e lentidões das vibrações no plano molecular. E como essas partículas afetam não os corpos organizados no plano duro dos desejos, mas sim os planos moleculares e provocam acontecimentos inovadores no direito, na política, na economia, na sociedade. Essa potência rompe com o molar, inova as percepções e movimenta hecceidades em um processo de devir-mulher, devir-mundo, com novas subjetividades.

Mostramos como o corpo da menina é roubado em processos de neurotizações e serve de modelo para a neurotização capitalista em processos de subjugar e escravizar as mulheres em oposição ao movimento molar que punia as bruxas, mulheres que lutaram por sua liberdade e injustiças ligadas à iniquidade capitalista, com a privatização de seus corpos e da

Terra Mãtria. Encontramos resistência molecular e luta no plano molar, apesar da violência imperante.

Estamos presos em uma gaiola sistêmica, molar, patriarcalista, a qual violenta a Terra, violenta o corpo da mulher, aciona a família privada para a neurotização da espécie para suprir a força de trabalho capitalista. O neoliberalismo retira direitos das mulheres retirando programas sociais de atendimento à parturiente, reduz o Estado desamparando as mulheres em seus direitos.

A democracia é o caminho para que acontecimentos sejam percebidos no plano molar produzidos por um mundo diferente, o mundo do devir-mulher e devir-mundo. Esse novo mundo, longe da “banalidade do mal” e sim perto do “Amor Mundi” pensado por Hannah Arendt (2014 *apud* Maia, Reinaldo, 2019).

Por fim, apesar de constituirmos linhas abstratas de singularidades, estamos todos e todas, entes humanos, animais, fauna e flora em um mundo molecular coletivo, caosmático, que se manifesta com as forças naturais, fundamentalmente com a força em potência do devir-mulher que tem se mostrado como pilar de resistência ao longo da história das bruxas e das mulheres de lutas. O processo de devir-mulher-mundo é imperceptível enquanto processo molecular na mulher, na Terra e em tudo. Estamos na era em que os cataclismos da natureza mostram os movimentos moleculares em tragédias. A tragédia capitalista no corpo das mulheres processa movimentos moleculares no devir-mundo, a transparência desses efeitos torna os devires imperceptíveis, percebidos em tudo. Mesmo que neguemos enxergar os devires, sem dúvida alguma estão em processos rizomáticos e produzem inovações pela descodificação molar, em novas percepções de vida imanente e acontecimentos moventes no plano molar fundamentando o devir-mulher-mundo.

Referências

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução Maria Adriana Camargo Capello. São Paulo: Edipro, 2020.

CANGIANO, A. S. B. **A construção da subjetividade no neoliberalismo**: Deleuze e Guattari. 1ª ed., v. 1. Santo Ângelo: Metrics, 2022.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs** – vol. 4. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**. Capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Que é Filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: Mulheres corpo e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas**. Da idade média aos dias atuais. Tradução Heci Regina Candiani. 1ª ed., v. 1. São Paulo: Boitempo, 2019.

GUATTARI, F. **CAOSMOSE**. Um novo paradigma estético. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed., v. 1. São Paulo: Editora 34, 2019.

MAIA; A. G. B.; REINALDO, F. J. O. Amor Mundi: Uma resposta radical a uma desesperança política radical. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 10, n. 3, p. 59-72, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49132/28693>. Acesso em: 5 set. 2023.

Oxford Languages and Google, 2023. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>. Acesso em: 9 out. 2023.

SILVA, C. R. **O Sabá do Sertão**: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58). 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Rio de Janeiro, RJ, 2013. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1681.pdf>. Acesso em: 9 set. 2023.

ZUBOFF, S. **A Era do Capitalismo de Vigilância**. Rio de Janeiro: In-
trínseca, 2021.

Capítulo 8

UM ANDROID BASEADO EM BLOCKCHAIN: A LEX CRIPTOGRÁFICA E OS NOVOS MONSTROS POSSÍVEIS NO DIREITO

Priscila Pedrosa

Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil¹

Uma homenagem a Toni Negri

Antes de iniciar o texto, gostaria de homenagear o filósofo Antonio Negri por ocasião de sua morte em Paris no dia 16 de dezembro de 2023. Negri foi meu grande mestre, sua filosofia transformou radicalmente minha vida. Negri passou grande parte de sua vida lutando e escrevendo sobre novos espaços de liberdade. Mestre maldito, herege que jamais se curvou ao autoritarismo e a patrulha do Partido Comunista, deixa um vazio enorme. Sua filosofia atravessou as transformações e debates do século XX com consistência conceitual e militância política, valorizando a multidão heterogênea e dinâmica.

Seu pensamento é vivo, eterno e libertador. Negri inspirado por uma leitura heterodoxa de Marx ultrapassou a figura organizadora do Estado e recolocou o trabalho como a capacidade de criar e estabelecer vínculos que organizam novos modos de institucionalidade. Fica aqui a tristeza por sua morte, mas a alegria de poder levar suas ideias para construir o futuro e a política como potência da multidão contra fundamentalismos.

Este artigo dialoga com a ideia negriana de que a resistência contra as novas formas de exploração dos corpos está nas experiências populares, na arte, nas organizações sociais e nos diversos modos de associação entre as pessoas para o comum.

¹ Doutora e Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pela UFF, Pesquisadora bolsista UFAM/FAPEAM do projeto Jurisdição Quilombola.

Introdução

Este artigo será escrito em estilo ensaístico, característico do pensamento nômade, no meu caso, inspirada tanto pela co-pesquisa dos autonomistas como também por Raúl Rodrigues Freire (2020) em seu manifesto *La forma como ensayo*. A ensaística é uma crítica contra a chamada “sanha indexadora”, cuja característica adotada pelos modelos standardizados de argumentação impõem uma ordenação rígida de ideias, tentando domesticar o pensamento e calando a potência do pensamento. Por isso, a estrutura do artigo não priorizará o acúmulo de informação, mas a reflexão, o movimento do pensamento, o que pode acarretar o desvio do caminho das argumentações em direção à conclusão. A opção pelo estilo ensaístico justifica-se pela crítica à uma metodologia rígida da ciência humana não cabe para pensamentos livres. Esta também é uma forma de homenagear os autores e obras manejadas no artigo cujo plano da imanência são as condições de possibilidade de um mundo mais justo. Por isso estilo ensaístico é um flerte com a imaginação e resulta dos modos expressivos e artísticos do próprio experimento que ilustrará a nossa reflexão teórica.

A escrita ensaística pode não estar muito atenta às citações e as explicações conceituais mais fundamentais inseridas no texto. Por isso, iremos manejar os conceitos que já são parte integrante do repertório teórico conceitual de todos os autores aqui trabalhados. Este ensaio ilustra o esforço da autora em seguir os tortuosos passos do pensar. Vamos ao texto.

Há mais formas de organizar o trabalho do que as que conhecemos, mas o desafio de idealizar, propor e colocar em prática novos caminhos de transformação social em torno da organização do trabalho e cooperação e dos desafios jurídicos levantados pelas tecnologias blockchain e, em particular, na regulação e governança de aplicações autônomas ou organizações descentralizadas.

O conceito de trabalho aqui virá do ponto de vista das forças antagonistas que resistem à exploração imposta tanto pelo Estado quanto pelo Mercado.

Por isso, o método materialista do antagonismo proposto por Antonio Negri permite a oposição de dois pontos de vista: potência constituinte (constituição criativa de novas formas de vida) *versus* potestas

(poder constituído reduzido à norma de produção do direito) ou, ainda, como destaca o professor Milovic, biopoder x biopolítica.

Desta forma, buscar alternativas aos modelos exploratórios das plataformas corporativas que precarizam o trabalho e a vida requerem uma imaginação jurídica, sociológica e filosófica, experimentações capazes de alargar as estruturas constituídas a partir de formas coletivas de agir que as subvertem (não ilegais) mas que são imanentes aos comportamentos de luta.

A tarefa de pensar o direito como potência criadora foi o grande investimento intelectual do professor Milovic

O fundador da política moderna, Machiavel ao lado de Hobbes, no começo das discussões sobre a ordem jurídica moderna, também falaram sobre isto. Ele acreditava que a lei determina a própria justiça, nos afastando assim da antiga crença grega de que, realmente é a justiça que é a base da lei. No entanto, não temos mais que lidar com isto. A certeza e a transparência modernas nos distanciam desses assuntos. Ou seja, é este distanciamento que dá início ao positivismo moderno, e que, simplesmente e de fato, nos ensina, que a melhor coisa a fazer é simplesmente não pensar. Foi com a modernidade que paramos de pensar. O sistema precisa de pessoas para mantê-lo e não de pessoas que pensem. É da sobrevivência da modernidade que nossa vida diária se transformou. (MILOVIC, 2020).

Milovic coloca no centro do pensamento a *diferença* e a sua valorização na promoção da *igualdade das diferenças* esta proposta é apresentada como um fio condutor entre a filosofia, a política e o direito. Não se trata de entender o direito somente como potestas (uma reprodução de normas irrefletidas) mas extrair dele possibilidade de transformação das estruturas jurídicas que irão demandar um agir criativo autorreflexivo do ponto de vista do pesquisador do direito.

Sua crítica filosófica ao positivismo jurídico afirmava a construção intelectual teórica como uma mudança da vida concreta, uma crítica filosófica radical das ações cotidianas que são socialmente reproduzidas sem reflexão, a *banalidade do mal* de Hanna Arendt contida nos comportamentos automáticos que somente reproduzem comportamentos prescritos.

Milovic buscou um direito potente, em contraposição ao que chamou de direito do simulacro, viu o sentido produtivo tanto no pensamento quanto na práxis democrática, uma abertura do direito ao social e aos novos possíveis, afirmando as diferenças e novos devires, a partir

de uma dinâmica permanente de experiências nômades para a invenção de novos direitos.

Assim como a ética e a política, o direito também é um processo da dinâmica permanente. Da invenção dos novos direitos. Neste ponto Deleuze fala sobre o direito no sentido da jurisprudência. Mudar as identidades, se abrir para as experiências nômades, para diferença. Direito, fala Lapoujade, “não consiste em legitimar o que existe, mas em fazer existir o que não tem legitimidade, o que ninguém vê nem ouve.” Direito do simulacro. Do que não representa. Do que não se mostra só como a parte do universal. Assim, aparece devir-mulher, devir-animal, devir-negro. Isto é, o questionamento das identidades. Portanto, o devir-mulher fica como devir dos próprios homens. (Miroslav Milovic, 2018)

Em artigo de autoria de Leonardo Monteiro Crespo de Almeida (2023) com o título *A potência do direito e a abertura da imanência: uma reflexão sobre o jurídico com Miroslav Milovic* alude que o foco da crítica de Miroslav Milovic se fundamenta a visão dos juristas sobre o direito. A visão da estabilidade e da capacidade de organização oriunda de normas e decisões judiciais que apenas assimilam a transformação e a diferença a partir de suas operações internas, como uma forma tautológica de reprodução de si mesmo.

Leonardo Almeida (2023) diz que a concepção de um direito imanente para Milovic está na não subordinação a nenhum conceito transcendente que o organize e restrinja o devir do direito. Significa dizer que as estruturas normativas do direito positivo são apenas frutos do devir jurídico e não o transcendem.

O diálogo entre Milovic e Antonio Negri coloca alguns debates importantes sobre o poder constituinte e o direito imanente da diferença. Neste sentido, pensaremos esse debate a partir de reflexões complementares sobre o experimento Plantoid, ilustrando, assim, a possibilidade de realização do propósito dos dois autores: o desenvolvimento de linhas fuga capazes de produzir outras formas de organização social.

Antonio Negri é um filósofo autonomista que elabora a teoria do poder constituinte em uma reflexão sobre político e não sobre o jurídico, o princípio constituinte aparece como um ato criador imanente que desafia o poder constituído, ultrapassando os limites do direito posto e alagando o marco da ordem pré-existente.

Modelos de organização também chamados por alguns pesquisadores de pós-precários refletem sobre as condições de trabalho

nas plataformas capitalistas, dizendo o surgimento dessas plataformas extrativistas aceleraram a emergência do surgimento de alternativas como as plataformas cooperativas, as cooperativas abertas e as organizações baseadas em blockchain. Tais modelos cooperativos digitais se moldam a partir de uma estrutura de governança democrática, potencializam a autonomia dos trabalhadores e propõem formas mais justas para o usuário e para o trabalhador. Eles revelam seu potencial de transformação das condições de trabalho. Neste trabalho, vamos analisar um experimento de organização baseada em blockchain que induz a cooperação em torno de um objeto que é um bem comum.

É raro vermos no campo do direito projetos experimentais capazes de gerar uma disrupção da lei. A inovação do experimento Plantoid conduzido pela artista, pesquisadora e jurista Primavera de Filippi ocorre, justamente, por seu caráter constituinte de novas relações sociais autônomas a partir da criação de uma organização alternativa, desenvolvendo conhecimento e ação como experiência científica.

O experimento não somente foi capaz de questionar os modelos estabelecidos, como também de explorar novos possíveis, ou seja, novas formas de organização do trabalho com potencial forçar uma transformação e uma autorreflexão das estruturas jurídicas, inclusive no que se refere às propostas de regulação tecnológica de tecnologias autônomas.

A partir das potencialidades deste experimento, é possível compreender melhor o que o direito deve regular e o que não deve. A discussão jurídica em uma época que nem o Estado e nem o Judiciário conseguem compreender as mudanças sociais trazidas pela tecnologia é fundamental, já que, muitas vezes, os conflitos acabam sendo resolvidos na “canetada”, isto é, por decisões judiciais que costumam atropelar as inovações e definir regras de funcionamento da tecnologia sem que antes exista conhecimento suficiente sobre suas reais potências de inovação no campo social. A exemplo disso, a última decisão da justiça do trabalho que condenou o Uber a pagar uma multa de 1 bilhão de reais e a assinar a carteira de trabalho de seus motoristas, a contrapelo da vontade dos trabalhadores desses aplicativos.

Este trabalho tem o objetivo de analisar o experimento Plantoid, discutindo as perspectivas teóricas propostas por Milovic em seu debate com Antonio Negri sobre as expressões concretas do real no jurídico e no político.

O que é o Plantoid?

O Plantoid é descrito como uma forma de vida baseada em Blockchain, articulando organizações autônomas sem mediadores com geração de renda através da tecnologia. Nos aproxima de uma ilustração de política da imanência tão perseguida nos escritos de Negri e Milovic.

Esses terrenos digitais sociotécnicos de organização e cooperação do trabalho autônomo suscitam muitas discussões no mundo do direito, tanto em relação às formas contratuais autônomas, como também na autoridade e confiança deslocada para o código. Além disso, Plantoid levanta reflexões sobre propriedade intelectual, regulação de tecnologias e remuneração da cooperação, e possibilidade de buscar novas formas autônomas de organização da cooperação do trabalho coletivo. Aparece como uma expressão única de materialização de uma governança descentralizada e altamente relevante para explorar novas formas de vida e novas formas de organização do trabalho que ainda não foram abordadas pela doutrina jurídica, mas que materializa o projeto autonomista e uma política imanente.

O experimento Plantoid é uma obra de arte que explora as possibilidades de colaboração entre humanos e sistemas baseados em blockchain. Trata-se de uma escultura robótica equivalente a uma planta que se move e interage com o ambiente ao seu redor.

Este organismo sintético foi projetado para imitar e crescer como uma planta, ao mesmo tempo é uma entidade autônoma e autossuficiente que gera sua própria energia e recursos financeiros por meio da venda de suas obras de arte.

Existem diferentes tipos de Plantoid, mas todas elas são híbridas, significa dizer que elas vivem no mundo físico como uma estrutura metálica (corpo) e vivem no mundo digital (alma) como um software implantado em uma rede blockchain¹, no site do experimento está descrito da seguinte forma “Seu corpo é uma máquina física feita de materiais reciclados, seu espírito é um contrato inteligente rodando na blockchain Ethereum” (PLANTOID).

1 O software é um contrato inteligente com funcionamento autônomo, isto é, um programa de computador que é executado por conta própria, sem controle de qualquer pessoa.

Portanto, é uma representação de um uso possível da tecnologia blockchain para criar modelos de governança e tomada de decisão distribuídas e participativas, o que levanta muitas discussões interessantes no direito.

O gerenciamento é feito pelo que se denomina como Organização Autônoma Descentralizada (DAO), cuja estrutura permite que os proprietários da obra participem através de votações importantes, tais como a seleção do artista que criará a próxima geração do Plantoid. As DAOs - são uma forma emergente de estrutura organizacional que não tem a mediação de um órgão central de governo e cujos membros compartilham um objetivo comum de agir no melhor interesse da organização. São normalmente aplicadas para uma abordagem de gerenciamento de baixo pra cima, isto é, uma maneira de tomar decisões a partir de uma estrutura de entidade na qual os detentores de tokens participam da gestão e tomada de decisões desta entidade.

Desta maneira, não existe uma autoridade central, pois o poder é distribuído entre os detentores de tokens que coletivamente têm poder de voto. Porém os votos e atividades através de uma DAO são postados em um blockchain, de maneira que as atividades e ações dos usuários sejam publicamente visíveis.

Esta estrutura de organização depende de contratos inteligentes, através deles são dadas as tomadas de decisões com base na atividade subjacente em um blockchain. Assim, o poder de voto é frequentemente distribuído entre os usuários com base no número de tokens que possuem. A função de uma DAO é promover a supervisão e gestão de uma entidade semelhante a uma corporação, mas sem autoridade central, significa dizer que a confiança não está em um administrador, mas sim no grupo coletivo de participantes.

Plantoids devem ser capazes de se reproduzir, isto significa que a combinação entre códigos evolucionistas (darwinismo digital) e interações humanas é o que dá vida ao Plantoid. A sua reprodução se faz convidando pessoas para comprar as sementes de NFTs em criptomoedas. A criptomoeda é enviada através do blockchain e é coletada pelo Plantoid, quando são vendidas as sementes no mercado secundário, o Plantoid recebe 10% dos royalties.

Quanto o Plantoid acumula dinheiro suficiente, ele convida as pessoas a enviarem propostas sobre como imaginam o próximo Plantoid que será reproduzido. Neste momento, os proprietários das sementes

NFTs podem votar nas propostas que mais gostam, com isso, influenciam na evolução da espécie (acasalamento).

Depois da aprovação, o Plantoid transfere automaticamente fundos para o autor da proposta, que é contratado pelo Plantoid para criar uma cópia de si mesmo. A ilustração abaixo retirada do site do projeto, demonstra bem as fases de reprodução e como elas precisam dos humanos para ajudar, denominada como polinização.

O Plantoid também pode gerar tokens não fungíveis (NFTs) que representam a propriedade da obra, isto possibilita que os proprietários da obra vendam e negociem seus direitos de propriedade.

De uma maneira geral, o experimento é uma ilustração de como a tecnologia blockchain pode ser usada para criar modelos de organização, trazendo, ainda inovações legais pois levanta discussões interessantes sobre propriedade intelectual e direitos autorais, mas não somente, através da arte é possível imaginar diversos usos possíveis desta tecnologia no futuro. O experimento vislumbra a construção de um futuro formado por máquinas, mercados e processos naturais livres de interferências dos Estados e a invenção de outras instituições humanas.

Desta forma, o desafio de dar vida ao desenvolvimento do blockchain através da arte é uma ressignificação valores de organização do trabalho, cooperação, compreensão dos efeitos dos espaços virtuais no cotidiano e questionamento da natureza da propriedade intelectual.

Isto ocorre porque no modelo tradicional, os artistas recebem pelo seu trabalho que está exposto em um lugar fechado, fazendo com que o público pague para ter acesso as suas obras, isto conforme descrito no site do projeto, revela a lógica da escassez e a exclusividade promovida pela lei de direitos autorais.

No caso do Plantoid, os artistas recebem pelas peças de arte, apenas se forem aprovadas. Ou seja, sempre que um Plantoid coleta as criptomoedas para se reproduzir, ele também envia fundos para o artista que o criou. Não há direitos exclusivos sobre a obra que impeça a reprodução e distribuição, os artistas podem criar obras derivadas “Esse modelo vai, portanto, um passo além da lógica tradicional do código aberto, na medida em que a obra de arte realmente adquire vida por conta própria, e é capaz de evoluir independentemente da vontade do autor original.” (PLANTOID).

Reflexões teóricas sobre o experimento: diálogo entre Milovic e Negri

Em seu texto *Ontologia dos Monstros*, Milovic dialoga com o pensamento negriano afirmando que a ideologia burguesa esconde a dominação capitalista sobre a produção e que o projeto marxista é romper com a ideologia e chegar até a imanência, ao mesmo tempo, nos coloca as seguintes perguntas: “até que ponto podemos seguir com Marx?” e “como pensar a revitalização do imanente?”.

Em primeiro lugar, tentando pensar até que ponto podemos seguir com Marx, desde uma perspectiva negriana, talvez a resposta seja o materialismo, não histórico e não dialético tal como Negri o aplica, buscando um além Marx.

Negri em um texto chamado *È possibile essere comunisti senza Marx?* (2010) diz que o comunismo é uma construção, uma ontologia, que a construção de uma nova sociedade a partir do trabalhador coletivo é uma categoria eficaz por se voltar ao incremento do ser.

Mas ser comunista com Marx nos dias de hoje significa estabelecer o comunismo na história de uma forma que os trabalhadores não conseguem parar de se esforçar através do agir (do ser) para que produzam nos limites das condições dadas ao resistir.

O que Negri está dizendo é que a produção de subjetividade com Marx não se estabelece dentro de uma temporalidade concreta do tempo presente inerente às lutas contemporâneas, mas ficam submetidas a um estado de coisas historicamente determinado.

Desta forma, um comunismo sem Marx se recusa a se assentar sobre uma ontologia histórica e isso garante a construção revolucionária a revelia de toda determinação histórica¹.

Milovic diz que Hard e Negri interpretam a possibilidade da política no plano da imanência desde o ponto de vista do capitalismo e que isso estaria contido na tese do *Império*, ao apontarem a possibilidade de uma política global da diferença.

O que o professor Milovic não considerou no projeto negriano é que a construção política da Multidão dentro do Império significa a reprodução do comum, a ontologia do comum é um *estar-entre* é aqui

1 Negri, A. *È possibile essere comunisti senza Marx?* (2010) In: *Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte*. Verona: Ombre Corte, 2012, p. 41-50 [É possível ser comunista sem Marx?]. Tr. br. Bárbara Szaniecki. Revista Lugar Comum, n. 31, 2011, p. 33-41.

que “a multidão se forma através de articulações no plano da imanência sem hegemonia” (HARDT e NEGRI, 2009). Mas Negri não se restringe a imanência do ponto de vista do capitalismo, muito pelo contrário, em Império Negri e Hardt fazem um diagnóstico analítico do funcionamento do Império, para, na continuação, analisarem (Império, Multidão e uma proposta de revolução do Comum) Poder Constituído, Poder Constituinte da multidão e um projeto de revolução do comum.

Para os autonomistas, o capitalismo é sempre reativo, pois só se submete as transformações quando é obrigado, quem impõe limites ao capital é o proletariado, este é quem determina a crise. É o proletariado quem dita dos termos da transformação inventando formas sociais produtivas que forcem o capital a reagir. Este poder da classe proletária não existe nas instituições representativas, existe no antagonismo e na autonomia dos trabalhadores.

O comum como um projeto revolucionário é imanente pela sua capacidade de experimentar, por planejar coletivamente a sua produção cooperativa e construir novas instituições (HARDT e NEGRI, 2009). Trata-se da imanência do ponto de vista da Multidão, da classe trabalhadora, para uma revolução da diferença marcada pela afirmação das singularidades.

Hardt e Negri ao pensarem na imanência não se referem ao capitalismo, mas às suas forças antagonistas, não dialéticas, que existem no interior da sua forma impessoal de dominação e impõem suas próprias leis econômicas estruturantes da vida social.

Falando de outra maneira, o autonomismo abandona a autonomia da organização para privilegiar a organização da autonomia, já que como observa Negri, a classe trabalhadora foi se deslocando dos sindicatos para impor suas próprias bandeiras de forma autônoma. Portanto, a experimentação de outras estratégias organizacionais se destaca por buscar escapar de qualquer dominação e controle, de maneira que a classe trabalhadora se mobiliza recusando a disciplina e o regime de fábrica inventando novas formas de mobilidade e flexibilidade que elevam o valor social do trabalho.

As forças antagonistas estão no interior pois não existe fora na fase da subsunção real de toda sociedade ao capital, a luta antagonista está localizada dentro e contra o capital, mas ainda assim, não está condenada a repetir as estruturas de poder. A inteligência coletiva *general intellect* é posta a trabalhar em um processo que os autonomistas chamam de “subsunção real do trabalho ao capital” ou “comunismo do capital”.

Negri subverte Marx ao afirmar que “a história está determinada pelos antagonismos biopolíticos e as resistências ao biopoder” (NEGRI, 2009, p.185) e, portanto, o que produz subjetividade é a própria resistência, é o corpo que resiste para existir.

O que Negri e Hardt estão trazendo é o propósito do corpo, não se referem à busca de um sujeito revolucionário da classe operária, mas sim aos processos de formação da subjetividade, ou seja um biopoder que submete a produção dos desejos. A monstrosidade é a própria multidão como aquilo que aparece como uma potência determinante de uma singularidade materialista, ou seja, o corpo que reage à ruptura produzindo um novo ser é um monstro disforme.

Este novo ser monstruoso também produz formas de organização monstruosas, ou seja, pode induzir a um alargamento dinâmico das estruturas constituídas, uma vez que essa monstrosidade também opera na dinâmica da própria disrupção do mercado e do direito que o capitalismo cria com seus empreendimentos de *destruição criativa*.

Desde a perspectiva do método autonomista do materialismo do antagonismo pressupõe um paradoxo existente entre os conceitos de *destruição criativa* (ação criativa do biopoder) x *subversão constituinte* (ação biopolítica, potência subversiva). Este paradoxo nos permite compreender que enquanto o capitalismo se reestrutura produtivamente causando uma destruição das estruturas existentes como resposta a luta da classe trabalhadora, cria uma nova forma de exploração e de precarização sobre o trabalho. Mas, por outro lado, as lutas opõem a esta reestruturação produtiva do capital, há uma recomposição de classe que subverte aquilo que foi criado e constitui as suas formas de organização.

A afirmação feita pelo professor Milovic em seu texto *Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência* de que Negri estaria reafirmando a existência de uma subjetividade da classe operária leva o professor Milovic a perguntar as causas da discussão sobre o trabalho vivo e sobre a imanência se desdobrarem em uma articulação da multidão, em Negri.

Neste sentido, vale mencionar que a premissa negriana é a de que a multidão é uma ontologia constituinte, ela é em si um conjunto de singularidades que opera por agenciamentos cooperativos e não uma subjetividade da classe operária, portanto, não cabe em uma categoria coletiva de organização, vai do coletivo para o comum.

É esta afirmação que esboça a definição ontológica da realidade que se dá quando o conceito de povo é libertado da transcendência, não é o uno ou a identidade que define uma relação dialética entre capital e trabalho para uma síntese.

Vale explicar o que significa o abandono da dialética por Negri e pelo projeto autonomista. A dialética nos coloca sempre em uma perspectiva de escolher entre Estado x Mercado, desde a perspectiva do mundo do trabalho e suas formas jurídicas, a dialética nos impõe uma síntese entre a exploração do mercado e a violência do emprego.

Por isso o autonomismo é um movimento que nasce desta necessidade de passar da autonomia da organização para organização da autonomia.

No livro *Comunistas como nós* escrito por Negri e Guatarri, os autores dizem que os arranjos de trabalho capitalistas se apropriaram dos discurso do comunismo e que, portanto, é necessário que se faça uma análise do trabalho e do poder libertador do trabalho, não apenas reduzi-lo às técnicas de manipulação.

Devemos afirmar antes de tudo que há mais de um caminho: o caminho do império capitalista e/ou das formas de trabalho coletivista/socialista cuja persistência e vitalidade dependem em grande parte de nossa própria incapacidade de redefinir o trabalho como um projeto e um processo de libertação. Vamos definir o comunismo como o conjunto de práticas sociais que levam à transformação da consciência e da realidade em todos os níveis: político e social, histórico e cotidiano, consciente e inconsciente. Reconhecendo que o discurso é ação, vamos forjar um novo discurso de tal maneira a iniciar a destruição do antigo caminho. Mas nosso comunismo não será por isso um espectro assombrando a velha Europa... Nós preferimos imaginar de outra forma. (GUATARRI; NEGRI, 1990, P. 10)

Então agora tudo deve ser reinventado: o propósito do trabalho, bem como...

Nesta perspectiva a multidão não é um sujeito, mas sim uma potência constituinte múltipla, permeável as diferentes singularidades e não se limita a uma única classe. O paradigma da subjetividade existe na recomposição das resistências, no trabalho vivo que produz uma indiferenciação entre o político e o econômico. A multidão pensada como um conceito de classe, implica em uma perspectiva de análise da exploração da cooperação do trabalho social. (NEGRI, p.15-26)

Mas queremos avançar na discussão saindo do abstrato para o concreto, e dialogando com o experimento Plantoid desde a perspectiva do que ele ilustra como relação dinâmica de uma política imanente sem qualquer tipo de mediação.

O Plantoid materializa o corpo android manifestado no mundo físico e o espírito androide manifestado no digital. Se transforma em multidão na medida em que existe enquanto ser comum organizando em torno dele a cooperação autônoma e como uma forma de organização política imanente ao comportamento de luta.

Em torno de um objeto monstruoso como o Plantoid, um androide, modela-se uma infraestrutura que induz a um comportamento autônomo de organização colaborativa do trabalho do artista, prevendo uma remuneração, uma infraestrutura que ilustra a habilidade de uma criação autônoma, robótica, modelada sinteticamente que evolui na medida em que pessoas cooperam, tanto na evolução do android quanto na distribuição do trabalho e da remuneração por pagamento de royalties aos produtores como criador de um Plantoid cada vez que receba fundos suficientes em carteira de Bitcoin para que um Plantoid se reproduza, prevendo vários níveis de remuneração.

Conforme descrito acima, uma vez que um Plantoid tenha coletado criptomoedas suficientes para garantir sua reprodução, ele contratará humanos para ajudá-lo em seu processo de reprodução. Mas antes disso, o Plantoid enviará um pequeno royalty (por exemplo, 1% do valor arrecadado) ao seu ancestral (ou seja, ao Plantoid que lhe deu vida), bem como aos seus produtores. (FILIPPI, 2020).

O objeto de análise da pesquisadora Primavera De Filippi o funcionamento das infraestruturas digitais do ponto de vista jurídico e regulamentar tensionando a existência desta forma de vida com organização política da multidão e os limites normativos jurídico-formais.

Como artista, procuro questionar quadros teóricos estabelecidos, na tentativa de explorar novos terrenos que ainda não foram apreendidos pela doutrina, e no desejo de evidenciar os limites do direito e a sua capacidade de adaptação aos desenvolvimentos tecnológicos e sociais. (FILIPPI, 2020).

Podemos deduzir que os diversos mundos possíveis baseados em tecnologia ainda inexplorados podem ser perfeitamente ilustrados neste experimento, pois ele incorpora o signo sobre questionamentos não somente no que se refere às novas formas de vida (androids) como também das infraestruturas algorítmicas (modelos de governança), moedas sociais

alternativas e propriedade intelectual. Mas eu iria mais longe, lançando um olhar também desde uma perspectiva da discussão filosófica confiança (fé compartilhada) no código, novas formas de autoridade que não passam pela mediação do Estado e, por fim, formas de cooperar produtivamente superando os modelos tradicionais assembleístas de autogestão.

Em minha tese de doutorado, discuti sobre o movimento do *cooperativismo de plataforma* aparece como uma forma antagonista de organização do trabalho, mas também ressaltei a dificuldade de organizar uma cooperativa nos modelos jurídicos tradicionais, por alguns motivos específicos da experiência do laboratório Codemy que serviu um protótipo de experimentação para a minha pesquisa, uma pseudo cooperativa de plataforma do trabalho autônomo para pesquisadores e acadêmicos poderem dar seus cursos escapando de plataformas de cursos corporativas tais como a Udemy ou Hotmart.

Este experimento encontrou muitas dificuldades práticas, uma delas a de organizar um grupo que quisesse participar ativamente da modelagem coletiva do projeto e das tarefas administrativas. O fator subjetivo da participação orgânica foi o que dificultou uma modelagem produtiva de uma cooperativa (no modelo tradicional de organização) que seria um projeto coletivo de trabalho, mas que demandaria um comprometimento na gestão coletiva.

Em minha pesquisa apontei para a necessidade de uma infraestrutura que fosse capaz de prescindir desta etapa de participação orgânica da constituição da cooperativa, ao mesmo tempo, era preciso sinteticamente modelar uma estrutura que empoderasse os trabalhadores, somente a partir de princípios formais e procedimentais que apenas amparasse o trabalhador para a decidir o conteúdo e o preço de seu trabalho. Era uma proposta inicial do que chamei de *cooperação sem cooperativa*.

A diferença do Plantoid, como um projeto baseado em blockchain, é que a infraestrutura distribuída do blockchain induziu a um modelo mais produtivo do que seria uma *cooperação sem cooperativa*, significa dizer que há uma cooperação que é contratualizada imediatamente pela infraestrutura digital *smart contract*, cuja modelagem impõe uma dinâmica automática de distribuição do trabalho e dos royals, (monetização do trabalho artístico) que, a princípio é considerada justa, mas pode não ser como a própria pesquisadora enfatiza em seu artigo sobre o projeto. Como não tenho acesso às métricas do projeto, esta análise não tem como ser feita por enquanto.

O blockchain funciona através de uma rede ponto a ponto descentralizada (múltiplos centros) permitindo que pessoas ao redor do mundo interajam, coordenem e troquem valor com segurança.

Um *smart contract* ou um contrato inteligente é um software que é executado de forma distribuída (não há centro) por todos da rede (comunidade), ele existe através de um código de computador implantado em um blockchain, ou seja, o contrato inteligente é um software hospedado em uma rede blockchain centralizada, a rede utilizada no Plantoid foi a rede administrada pela empresa Ethereum. Mas é importante dizer que os contratos inteligentes operam de forma autônoma independentemente de qualquer intermediário.

O plantoid não induz uma autonomia somente do sistema em relação aos trabalhadores, ao contrário, induz uma autonomia material do trabalho em torno de um bem comum, que é o android. Esta concepção ilustra uma aplicação do projeto negriano do comum, amparado pela autovalorização do trabalho da multidão que escapa de qualquer consideração de autogoverno da multidão, mas delimita a possibilidade de reinvenção das instituições, as chamadas por Antonio Negri como *instituições do comum*.

Mas retomando o debate entre Negri e Milovic a função mistificadora do capitalismo também nos coloca o desafio de pensar os movimentos alternativos de organização do trabalho dentro das lógicas financeirizadas.

De alguma maneira o experimento do Plantoid nos apresenta formas financeirizadas de remuneração da cooperação, mas o grau de mistificação do experimento responde a uma valoração alternativa que envolvem os trabalhadores e modificam a forma da troca quando estabelecem os métodos de remuneração que suscitam a reflexão sobre novos modelos econômicos.

Basicamente são dois os critérios de remuneração do experimento: 1) baseada em previsões e não em resultados reais e 2) com os royalties cobrados gradativamente por todos os Plantoides que criaram, e por todos os descendentes que deles vieram, na forma de remuneração (com base nos resultados reais e não nos previstos).

Na verdade, como todas as outras formas de vida, a principal missão do Plantoid é a reprodução. Cumpre a sua função atraindo a curiosidade das pessoas que encontra, incentivando-as a alimentá-lo com dinheiro criptográfico, de forma a contribuir para o seu

processo de reprodução. As doações são feitas através do envio de criptomoedas (ex. Bitcoin ou Ether) para a carteira digital Plantoid.

Embora isso possa soar como um esquema Ponzi (comumente usado no contexto de criptomoedas), na verdade é um esquema de pirâmide de natureza completamente legítima. O modelo é de fato semelhante a um modelo de marketing multinível, em que uma pessoa é paga não só pelas vendas realizadas individualmente, mas também pelas vendas realizadas por outros intervenientes que esta pessoa recrutou, através da criação de uma pirâmide hierárquica equivalente a vários níveis de remuneração de cada um dos intervenientes em causa. Este modelo é benéfico, pois ajuda a incentivar a produção de Plantóides cujos aspectos estéticos e intelectuais serão os mais interessantes e, portanto, atrativos. Na verdade, os artistas contratados para a (re) produção de um Plantoid serão recompensados não apenas com as criptomoedas coletadas pelo Plantoid que os contratou, na forma de um pagamento único (baseado em previsões e não em resultados reais), mas também, em menor proporção, com os royalties cobrados gradativamente por todos os Plantóides que criaram, e por todos os descendentes que deles vieram, na forma de remuneração (com base nos resultados reais e não nos previstos). Qualquer artista será, portanto, encorajado a criar os Plantóides mais bonitos e atraentes possíveis, a fim de maximizar a atratividade e, portanto, a reprodutibilidade destes Plantóides, com o objetivo de maximizar as suas oportunidades de rendimento. (FILIPPI, Primavera)

O modelo é muito interessante na medida em que também parte de uma inversão da forma jurídica da propriedade intelectual. A modelagem derruba a figura do autor como um “gênio criativo” e monetiza a reprodução da mesma obra. Plantoid é um algoritmo darwiniano, uma algoritmo evolucionário cujo fundamento da reprodução é a evolução genética do android.

Para garantir a evolução genética do Android, as pequenas contribuições criativas dos artistas são incentivadas, inclusive a criação de obras derivadas, ou seja, um trabalho que pode adquirir vida própria e evoluir independentemente da vontade o autor original.

Em vez de financiar um artista, na esperança de que este artista continue a produzir novas obras que nos agradem, a blockchain permite-nos agora financiar diretamente as obras da mente, que são capazes de selecionar (e recrutar) os artistas responsáveis por sua reprodução. O Plantoid representa o início de uma nova relação entre criadores e obras da mente. Na verdade, os mecanismos que regem o financiamento e a reprodução de um Plantoid contradizem parcialmente a concepção tradicional de direitos de autor, que se

baseia na noção de raridade e exclusividade. Em vez de depender de direitos exclusivos para impedir a reprodução e distribuição de obras mentais, o modelo Plantoids incentiva os artistas a maximizar a divulgação e a incentivar a criação de obras derivadas, porque isso maximizará o retorno do investimento. Este modelo vai, portanto, ainda mais longe do que a lógica tradicional do Open Source. (PLANTOID)

Considerações finais

Desta forma, a pergunta feita pelo professor Milovic sobre como revitalizar o imanente me faz pensar se deveríamos mesmo evitar o uso das finanças na construção de alternativas que se proponham a ser auto-organizadas de baixo para cima. O papel das mistificações financeiras como um capital produtivo potencial para a reprodução do comum parece ser condição de possibilidade real de remodelação das necessidades dos trabalhadores desde a perspectiva da fuga da disciplina do trabalho disciplinado e hierárquico.

Experimentar formas através da arte e tecnologia significa refletir e simular modelos de organizações alternativas do trabalho, novas interação entre humano e máquinas. Somente desta maneira, novas estratégias de coexistência entre sistemas de circulação diversos podem ser testados para um outro sentido ético, um que não leve a uma submissão ou a uma exploração, incluindo ferramentas que permitem efetivar as relações de troca por modelos de contratos inteligentes. Através dessas relações experimentadas, é possível estabelecer direitos, novos direitos, novos agenciamentos, novos modos de organização, novas economias, mas também deveres.

No espaço em que organizações autônomas são construídas, relações contratuais, relações de trabalho e regimes de propriedade são passíveis de serem reinventadas por processos imaginativos e criativos que possam romper a dinâmica da organização que explora e precariza do trabalho.

O digital é uma hipótese que coexiste com outras dinâmicas, a partir dele, o projeto do comum se torna um esforço heurístico de organização que oferece uma abertura para a construção de alternativas à exploração. Uma alternativa que não submete o trabalho a um mecanismo social paranoico, autoritário ou potencialmente destrutivo. É a diferença coexistindo no sentido da produção de mundos, isto é, de formas de vida que não se excluem mutuamente.

Em alguma medida caberia pensar em uma imanência que absorve o transcendental das finanças em sua força produtiva, em sua cooperação, na constituição de novos monstros biopolíticos. Mas há aqui um outro elemento místico de autoridade, um novo elemento místico que funda e enuncia as origens de esta organização alternativa no ambiente tecnológico: o código.

Neste sentido, talvez não seria preciso um esforço para se manter na concretude da prática do comum, mas em uma imanência transcendental que oferece uma topografia do pensamento da economia do comum, a partir da qual os sujeitos e objetos não mais governam, se constituem.

Há aqui uma força mística fundadora transformada em uma força de lei, uma lei criptográfica *lex cryptographica* (WRIGHT e DE FILIPPI, 2015), isto é um subconjunto de leis cujas regras são administradas (autônomas) por tecnologias. Wright e Filippi ao cunharem o conceito, exploram a ideia de que as tecnologias descentralizadas levarão à expansão de um novo subconjunto de leis e, na medida em que a tecnologia blockchain torna comum a utilização de contratos inteligentes autoexecutáveis e organizações descentralizadas haverá maior necessidade do direito refletir sobre como regular este tipo de tecnologia e qual seria a melhor forma de implementar esse tipo de organização, uma vez que elas precisam ser exploradas sob a teoria jurídica. Portanto, este tipo de experimento também auxilia o direito a entender melhor o funcionamento da tecnologia e da organização emergente para melhor regular essas relações, sem retirar a potência social transformadora que ela contém.

No livro *Força de lei*, de Derrida existe uma discussão sobre a relação entre direito e justiça que vai aproximar a ideia de justiça da desconstrução como um “fundamento místico da autoridade”. Derrida quer problematizar a relação de força que existe necessariamente na aplicabilidade da lei, dizendo que a força da lei não possui um fundamento ontológico ou racional, mas se fundamenta em si própria e se mantém devido ao crédito de que concedemos, um processo de legitimação.

Por isso a noção de *lex cryptographica* (WRIGHT e DE FILIPPI, 2015) não vai conseguir escapar de algum grau de transcendência ou de fundamento místico. Desta forma, o projeto de organização de elementos de reprodução do comum não pode prescindir da construção de uma experiência financeirizada *comum* que seja capaz de instituir novas formas de vida e de trabalho.

Aqui ainda cabe outra reflexão, com a qual concluo o trabalho. Caberia pensar uma pureza do plano da imanência? Qualquer reflexão filosófica não estaria sujeita ao exercício transcendente da filosofia? Uma filosofia que tem como conteúdo principal a imanência não estaria necessariamente vinculada a alguma forma de transcendência?

Das contradições e circularidades que não podemos escapar, a única coisa que não podemos fazer é deixar de experimentar outros os possíveis, porque a abstração é tão necessária quanto a concretude e não é a abstração em si que deve ser suprimida, mas sim a sua totalização formal afirmada como uma lógica que encerra a dinâmica da criação de outros mundos.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Monteiro Crespo. A potência do direito e a abertura da imanência: uma reflexão sobre o jurídico com Miroslav Milovic. Revista Ágoras do G-TEIA. Disponível em A potência do direito e a abertura da imanência: uma reflexão sobre o jurídico com Miroslav Milovic | Almeida | Ágoras: Revista Científica do G-TEIA (ufc.br). Acesso em 23 de setembro de 2023.

RODRÍGUEZ FREIRE, Raúl. *La forma como ensayo*. Crítica, ficción, teoría. Santiago de Chile: La Cebra, 2020.

FILIPPI, Primavera. *Plantoide: une forme de vie fondée sur la blockchain*. Genevieve Vidal; Olga Kisseleva. Double Vie d'Artistes, 2020.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Commonwealth: el proyecto de una revolución del comun*. Traducción de Raul Sánchez Cedillo. Madrid: Akal. ed, 2011.

MILOVIC, Miroslav. O vírus do capitalismo. Grupo Prerrô, 2020. Disponível em O Vírus do Capitalismo | Grupo Prerrogativas. Acesso em 23 de setembro de 2023.

MILOVIC, Miroslav. Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência. Cadernos de Ética e Filosofia Política 18, 1/2011, pp.161-177.

MILOVIC, Miroslav. Direito do Simulacro. Curso “Direito dos nômades - Acontecimento e Multiplicidades em Deleuze”. UnB, 2018.

MILOVIC, Miroslav. Política e Metafísica. Max Limonad. ed, 2017.

NEGRI, Antonio. Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da

modernidade. Tradução de Antonio Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEGRI, Antonio. È possibile essere comunisti senza Marx? (2010) In: Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte. Verona: Ombre Corte, 2012, p. 41-50 [É possível ser comunista sem Marx?. Tr. br. Bárbara Szaniecki. Revista Lugar Comum, n. 31, 2011, p. 33-41.

NEGRI, Antonio. La forma estado. Traducción de Raul Sanchez Cedillo. Madrid: Akal.ed, 2003.

PLANTOID. Site do experimento. Disponível em: Plantoids: Blockchain-based life forms. Acesso em 14 de novembro de 2022.

SMITH, J e FILIPPI, Primavera. Extitutional theory: Modelling structured social dynamics beyond institutions. In The Journal of Citation Styles, v. 3, 2021.

WRIGHT, Aaron; DE FILIPPI, Primavera. Decentralized blockchain technology and the rise of lex cryptographia, 2015.

Capítulo 9

REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA URBANA PLENA ENQUANTO CONTRIBUTO À POTENCIALIDADE DO DIREITO À CIDADE

Lívia Oliveira Almeida

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Pedro Lucas Formiga de Almeida

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Anderson Henrique Vieira

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Introdução

*A filosofia precisa da sensibilidade para o diferente,
senão repetirá apenas as formas do idêntico e, assim,
fechará as possibilidades do novo, do espontâneo
e do autêntico na história.*
(MILOVIC, 2004, p. 131)

O Direito historicamente busca justificar sua operacionalidade e estrutura através de pressupostos filosóficos, de forma que o novo constitucionalismo latino americano insere a discussão em torno da diferença, sendo possível delinear o estudo da potencialidade do Direito, paradigma introduzido por Miroslav Milovic e crucial para a instalação de uma sociedade da diferença, de modo a corresponder à abertura do sistema jurídico às múltiplas epistemologias e subjetividades existentes. Nesse sentido, o objetivo do presente estudo se desenvolve a partir da articulação deste marco teórico aos institutos jurídicos que buscam garantir o direito à cidade, a exemplo da REURB, tendo em vista a forma concentrada e assimétrica com que a urbanização brasileira foi dimensionada mediante a

incorporação de elementos exógenos que inviabilizam o reconhecimento cultural dos efetivos ocupantes e estimula seu tratamento enquanto mero produto mercadológico.

Por essas razões, o instituto jurídico da regularização fundiária (REURB), regulamentado atualmente pela Lei 13.465/2017, configura-se a partir de uma série de medidas que visam incorporar núcleos urbanos informais ao ordenamento territorial brasileiro estruturadas de modo hierarquizado, estando a titularização dos ocupantes destes núcleos em prioridade quando comparado aos demais fatores. Dito isto, cabe trabalhar o conceito de REURB plena, mediante a articulação das dimensões urbanística (relacionada ao desenvolvimento urbano, ocupação do solo e ordenação do território), social (baseada na moradia digna e bem-estar dos habitantes), jurídica (propósito de regularizar os núcleos urbanos informais) e ambiental (busca do desenvolvimento sustentável e o meio ambiente urbano agradável) de modo integrado, em uma espécie de teia horizontal. No entanto, apesar de serem relevantes para a consagração do instituto jurídico citado, tais medidas não refletem a totalidade da regularização fundiária, haja vista a sua implementação através de paradigmas que contribuem para uma uniformidade cultural, sendo necessário, portanto, um olhar plural e cultural para a consagração do direito à cidade.

É justamente neste ponto que se propõe delinear a REURB plena a partir de uma quinta dimensão, denominada como REURB identitária ou cultural, cuja formulação está atrelada à necessidade de inserir contextos supralégais relacionados aos aspectos identitários de cada comunidade no planejamento e na abordagem do direito à cidade. A REURB, da forma que está posta, tem problemáticas referentes à hierarquia em suas dimensões perante a preponderância do aspecto dominial, assim como um planejamento focado em alternativas coloniais com saberes instrumentalizados.

Diante disso, buscou-se, a partir da teoria de Miroslav Milovic em torno da comunidade da diferença, traduzir um olhar diferenciado ao sistema jurídico à medida que verifica-se sua atuação enquanto meio de potência ao diferente. Nesse direcionamento, seria possível analisar a REURB plena sob o enfoque teórico de Miroslav Milovic? Para tanto, utilizou-se da abordagem qualitativa, seguida de pesquisa exploratória e descritiva mediante a contemplação de fonte bibliográfica documental, por meio da análise de marcos legais (Lei 11.977/2009; Lei 13.465/2017),

artigos científicos e pressupostos teóricos de Guattari (1985; 2017a; 2017b), Deleuze (2017a; 2017b; 2018) e Milovic (2004).

Além desta introdução, o artigo divide-se da seguinte forma: no próximo tópico, apresenta-se os pressupostos filosóficos viáveis ao direito urbanístico; depois, trata-se do histórico de ocupação e distribuição das terras no Brasil e as reverberações na consolidação do direito à cidade, através de uma abordagem normativa; posteriormente, é feita uma passagem pelos principais atos normativos da regularização fundiária, dando destaque para os seus recortes conceituais e sua contemplação holística (REURB plena) na garantia de dignidade habitacional; em seguida, trata-se da REURB plena em sua forma identitária e como esta pode ser vista como uma potencialidade do Direito conforme o pensamento de Milovic; por fim, são feitas algumas considerações finais acerca da temática deste artigo.

Pressupostos filosóficos da diferença como fonte alternativa ao direito urbanístico

O advento do iluminismo prometeu garantir a civilização social mediante a racionalização das estruturas políticas, econômicas e urbanas. Entretanto, o pensamento moderno e pós-moderno se encontra estruturado em complexos métodos de controle que são aperfeiçoados com o objetivo de uniformizar a multiplicidade apresentada pelo mundo real. A filosofia não se encontra distante desse quadro à medida que permanece influenciada pela relação ideia-mundo, como já evidenciara Platão (1989), o que, de certo modo, corrobora seu sustento em aspectos metafísicos e estáticos, incapazes de refletir a descaracterização do idêntico, ou seja, o pensamento mediante a ótica da subjetividade do Outro.

É nesse contexto que as elucidações oferecidas pelos sistemas sociais, principalmente aquelas provenientes do Direito, passam a ser alvo de contestações, tendo em vista que a representação exercida nos ordenamentos jurídicos podem não corresponder à moldura da realidade social, de forma que a REURB está inserida nesse contexto, pois o instituto da forma que está previsto, mediante organização das dimensões de modo vertical, não se adequa à conjuntura social brasileira. Dito de outra forma, o signo não necessariamente corresponde ao seu significado. A propriedade privada e a ideia de posse, por exemplo, escancaram a primeira disrupção entre as subjetividades humanas e o padrão dimensionado pelas legislações jurídicas. Isso porque, a propriedade privada é institucionalizada mediante

a codificação deste dispositivo nos ordenamentos jurídicos enquanto paradigma universal, abstrato e incoerente com as demandas específicas derivadas de conjuntos sociais, econômicos e culturais distintos.

A propriedade privada, portanto, é introduzida no seio jurídico a partir do saber e das interações perpetradas com a terra por determinado sujeito para institucionalizar esta relação como regra e uniformidade a ser seguida pelos demais. Nesse sentido, verifica-se a ramificação da disciplinarização dos corpos (Foucault, 2003), que aos poucos se transmuda e dá origem à biopolítica, cenário em que o Estado controla os aspectos biológicos da vida humana (natalidade, mortalidade, políticas higienistas), sendo possível inferir sua interferência nas mais diversas conjunturas, de forma que as políticas habitacionais representam um dos pontos aptos a sofrer com tais formatos de controle, já que o Estado adota “um poder político capaz de esquadrihar esta população urbana” (Foucault, 2003, p. 86), e, de certo modo, orchestra a distribuição populacional no espaço urbano em conformidade às políticas amparadas pela lógica abstrata neoliberal e colonial.

Cabe ressaltar que tal panorama fora dimensionado por Nietzsche (2001) ao verificar que a inércia estabelecida entre ser e aparência resulta em prejuízos ao potencial criativo humano, pois corrobora para a reprodução dos estados imagéticos desenvolvidos por um único sujeito considerado apto para tal, a exemplo do legislador, que, no caso da política habitacional, retrata formas mais genéricas na sua implementação e sem levar em conta fatores socioculturais. Nesse sentido, surge o princípio da “vida nua”, em que a construção normativa permite a existência de sujeitos desprovidos de direito em face da “intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (Agamben, 2004, p. 14).

Assim, torna-se necessário estabelecer a diferença, através das contribuições filosóficas, enquanto elemento primordial para a formulação de respostas jurídicas. Para tanto, Miroslav é um dos pensadores que verifica a utopia na atuação filosófica, política e jurídica na modernidade e propõe, desse modo, a comunidade da diferença (Milovic, 2004), já que pensar a diferença significa moldar o olhar para o que não se encontra representado nos arquétipos institucionais, como as ocupações alternativas/resistentes que enxergam na “ilegalidade/informalidade” uma forma de viver e morar. Contudo, a revisitação ao arcabouço teórico de outros pensadores é componente integrante dos pressupostos de Miroslav Milovic, sendo

necessário repassar minimamente por eles, de forma a oferecer ênfase nas obras de Deleuze, Guattari e Derrida.

Dito isto, as ideias Kantianas oferecem as primeiras contribuições ao instituir o sujeito humano como potencial meio de construção epistemológica, sendo a origem da subjetividade estrutura central dos métodos de conhecimento, possibilitando à filosofia a elaboração do aspecto prático através da liberdade, capaz de ultrapassar os conceitos meramente metafísicos, o que ganha propulsão com a dialética negativa de Adorno (2009), seguida das contribuições hermenêuticas, dentre outras possibilidades.

Além da influência perpetrada por tais pensadores no cerne epistemológico de Milovic (2004), o presente estudo pretende focar nas contribuições de Guattari, Deleuze e Derrida, enquanto juízos capazes de proporcionar um sistema ecológico de saberes (Santos, 2010) frente a construção de sujeitos abstratos nas normativas jurídicas. Nesse sentido, a operacionalidade do Direito como potência estabelece a necessidade de adentrar nos novos paradigmas da era pós-metafísica, que retrata o recorrente movimento a que os seres e saberes estão envolvidos, de modo que, para Guattari e Deleuze, as estruturas se constroem e se desconstroem no nível molecular, considerado como zona perpetradora de interações, afetos e rizomas, elementos que funcionam como contributo à gênese de formatos alternativos para se imaginar as subjetividades, existências e relações socioespaciais (Deleuze, 2018). Esse contexto difere da construção dominante e estática das estruturas normativas, cuja perspectiva se volta para a manutenção do *status quo*, o que se torna evidente ao realizar a leitura da Lei 13.465/2017 - que regulamenta o instituto da REURB - mediante a relação de verticalidade que sedimenta as dimensões da regularização fundiária urbana através do planejamento da sua operacionalidade apenas envolto da questão jurídica e dominial, conforme será esmiuçado posteriormente.

Isso porque, Derrida (1994) considera como fator elementar à edificação de novas epistemologias a abertura para a diferença, na condição do Outro, em contraposição ao olhar míope do sistema colonial, capitalista e eurocêntrico. Assim, os recursos viáveis à contemplação do direito à cidade por meio da REURB perpassa pelo entrelace coletivo de existências, culturas e identidades, as quais não se encontram legitimadas pelo sistema tradicional que age para desconsiderar a potencial gama de utilidades delas provenientes, uma vez que os aspectos culturais são determinantes

na construção e estabelecimento de relações com o tecido urbano. Cabe, então, propor associações para que o pensamento possa agir na condição de motor filosófico no intuito de viabilizar vivências e existências externas aos modelos de representação imagéticas, que compõem a operacionalidade do Direito, especificamente no planejamento dos processos de regularização fundiária.

É nesse direcionamento que o nível molecular estimula a construção dos Devires, elementos que se organizam mediante o fortalecimento e enfraquecimento das relações sociais com o intuito de romper com segregações e violências na medida em que compõem um espaço nômade e de interlocução com o objetivo de “salvar uma cultura da alienação, para permitir o florescimento de uma subjetividade” (Pellejero, 2011, p. 20), e assim, possibilitar ao Direito exercer a sua potencialidade enquanto instrumento garantidor de espaços, saberes e vivências múltiplas que, nos pressupostos teóricos de Miroslav, fornece o reconhecimento da diferença e instrumento de atuação emancipatória frente à padronização de subjetividades impostas e reproduzidas pelo sistema jurídico, de modo que, no contexto da regularização fundiária urbana, permite implementar o instituto com o intuito de reconhecer aspectos locais e não o que é considerado padrão.

Portanto, representa metodologia viável à garantia da decolonialidade¹, que atua na formação de sociedades da vizinhança em vias de evidenciar o agir das estruturas moleculares que remontam ao incosciente maquínico (Guattari, 1985). Isso porque, este conceito é fundamentado a partir da associação entre o Eu e o Outro como entidades complementares, e assim, se configura como um dos elementos edificadores da subjetividade mediante a interação com diversos sistemas e suas respectivas formas de conhecimento, afetos e mundos, que não estão representados nas estruturas hegemônicas.

Dito de outra forma, essas construções fogem à imagem dogmática imposta socialmente, a qual o Direito se apropria e que prejudica a ação pensante, uma vez que esta impulsiona a gênese dos agenciamentos (Deleuze e Guattari, 2017b), sendo estas estruturas responsáveis por incentivar a constante reprodução de pensamentos, de modo que essa complexa mutabilidade de ideias rompe com o discurso hegemônico ao permitir a constante abertura e extensão das representações formadas com

1 Conforme o pensamento de Sartori Júnior (2017, p. 13) “a opção decolonial pressupõe a desconstrução de um padrão mundial de conhecimento e das subjetividades”.

novas formas associativas, o que corresponde ao processo de proliferação dos devires (Idem, 2017b) e, consequentemente, da gênese de novos territórios (Livesey, 2010). Com essa configuração, surgem as estruturas rizomáticas (Deleuze e Guattari, 2017a), nomenclatura relacionada à região de ramificação da raiz, em que é possível verificar a multiplicidade de caminhos, as alterações possíveis e até mesmo a formação de novas raízes.

Desse modo, verifica-se que os rizomas podem representar inovações, remodelações e rompimentos das subjetividades humanas, o que em conformidade ao Direito, garante a instauração da Comunidade da Diferença, condição viável ao Direito como potência, o que pode ser evidenciado pelo contributo que tais pressupostos filosóficos oferecem para a reflexão do direito à cidade e à moradia a partir da REURB plena em sua dimensão identitária, tendo em vista os “conhecimentos provenientes das riquezas culturais dos atores sociais que não só ocupam esses espaços, mas também os enriquecem de significados e funcionalidades não consideradas pela ótica urbana tradicional” (Vieira, Almeida, Farias, 2023, p. 5).

Assim, o direito à cidade passa a ser contemplado no âmbito filosófico e político, haja vista a necessidade de romper com razões instrumentalizadas, que se encontram no cerne do ordenamento jurídico brasileiro e se propõe a ofertar a construção de novas articulações singulares na *práxis*, uma vez que “para seus habitantes, a cidade é um projeto coletivo onde se devem promover os interesses de toda sociedade; já para o capital, a cidade é um local para acumulação” (Fernandes, 2018, p. 270), conforme há de se verificar no tópico a seguir com a histórica construção territorial assimétrica em que se deu a organização do tecido urbano brasileiro.

Pressupostos normativos: questão territorial no brasil e o direito à cidade

O direito à cidade se expressa como um direito de uso coletivo, em que a população como um todo detém a prerrogativa de ser destinatária, uma vez que comporta uma série de aspectos (jurídicos, sociais e ambientais, por exemplo) para a sua efetiva concretização. Nesse sentido, Lefebvre (2008, p. 134) afirma que o direito à cidade “se manifesta como uma forma superior dos direitos: o direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar”. No entanto, o que se verifica é a sua correlação a uma racionalidade instrumentalizada, limitada aos ideais

européus, racistas, patriarcais e voltada aos interesses neoliberais (Idem, 2008).

Sob uma perspectiva histórica, o processo de urbanização do Brasil - após a metade do século XX - evidenciou problemas urbanísticos e sociais desenvolvidos e expostos pelo aumento exponencial da população urbana. Assim, o direito à cidade se encontra intimamente relacionado à distribuição de terras e planejamentos habitacionais amparados por interesses mercantis. Isso porque, de acordo com Sodré (2002, p. 37), “junto com a tomada das ‘terras livres’, opera-se também a tomada das consciências” no intuito de promover a “celebração da racionalidade instrumental moderna”.

É o que se verifica desde a colonização brasileira, já que a invasão europeia contribuiu para a visão mercantilizada sobre a terra mediante elemento que se comporta como meio de troca e não de uso, de forma que tal concepção impacta, em maior ou menor escala, as iniciativas implementadas para combater este cenário. Além do sistema das capitanias ter permitido o acesso à terra para aqueles que detinham maior capital econômico, também ocorreu o incentivo à concentração populacional no litoral, permitindo que as áreas interioranas ficassem esquecidas mediante o discrepante investimento em infraestrutura e serviços cruciais à garantia habitacional de qualidade, além de ser mais fácil habitar as regiões litorâneas quando comparado às regiões interioranas, uma vez que a tradição dos países europeus girava em torno da cultura marítima (Azevedo, 1956) em face da centralidade econômica que tais localidades dispunham, o que também reflete nas desigualdades regionais¹ verificadas atualmente.

No século XIX, a Lei de Terras (1850) buscou regulamentar a questão fundiária a partir da compra dos lotes de terra e com título público, não mais no sistema de doações adotado no regime de sesmarias. Muito embora, superficialmente, tenha representado avanço no que diz respeito à independência das influências portuguesas, a Lei supracitada permaneceu privilegiando os grandes proprietários de grandes terras, enquanto que os pequenos proprietários rurais precisavam pagar altas taxas na sua regularização, além da exclusão dos escravos libertos na garantia territorial, tendo em vista a tardia abolição desprovida de assistência a essa população, o que lhes restou foram os subempregos, os cortiços e a subcidadania. Desse modo, o processo de organização territorial em solo brasileiro é orientado

1 Conforme dados do IBGE (2021) a região Nordeste (48,7%) apresenta os maiores índices no que se refere a população em condições de pobreza, seguida da região Norte (44,9%). Ambas apresentam quantitativo superior ao dobro do número apresentado nas regiões Sudeste, Centro-Oeste e Sul.

na promoção do *status quo*, sendo este fundamentado na colonialidade, em que o modelo da propriedade privada juntamente a lógica classista hierarquiza os habitantes da cidade e a oferta dos seus serviços.

Percebe-se, assim, que a questão fundiária no Brasil mostra-se, desde os primórdios, conectada à hegemonia europeia mercantil, que foi assimilada pelo Código Civil de 1916, tendo em vista a determinação neste diploma o possuidor da terra quem tinha o pleno exercício da propriedade (art. 485), além de reafirmar o caráter econômico na utilização desta. Diante disso, o poder público é um forte contribuinte ao contraste territorial na realidade brasileira, pois representa “o principal intermediador da distribuição de lucros, juros, rendas e salários (direto e indireto), entre outros papéis” (Maricato, 2015, p. 25), o que pode ser evidenciado pela formação de políticas públicas habitacionais totalmente articuladas ao mercado financeiro, uma vez que se emprega o culturalismo de mercado (Arantes, 2017) cujo objetivo é elevar a cidade à condição de mercadoria.

Em face do caráter assimétrico dos processos territoriais pelos quais o Brasil se fundou e o giro filosófico em torno das reflexões acerca do direito à cidade, ainda em uma perspectiva utópica, verifica-se a inserção da temática no debate jurídico, tendo em vista a necessidade de instrumentos jurídicos capazes de atuar de forma concreta na garantia do direito à cidade.

Nesse sentido, ainda no período da ditadura militar no Brasil, especificamente na década de 1960, o Movimento Nacional pela Reforma Urbana (MNRU) foi importante na luta pela institucionalização do direito à cidade, tendo fornecido contribuições durante o processo da redemocratização, que se materializou através da Emenda Constitucional nº 26/2000. Este dispositivo foi responsável por ampliar o rol dos direitos sociais estabelecidos no art. 6º da CF/88, a partir da inserção dos artigos 182 e 183, estes regulamentados pelo Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257/2001), diploma que dispõe sobre o direito à cidade prevendo a “ordenação e controle do uso do solo” mediante alguns instrumentos, como o plano diretor, zoneamento ambiental e planos de desenvolvimento econômico e social, de forma a evitar, dentre outras mazelas, a “retenção especulativa de imóvel urbano, que resulte na sua subutilização ou não utilização” (Brasil, 2001).

Logo em seguida, houve a instauração do Estatuto da Metrópole, sendo o processo de regularização fundiária urbana (REURB) integrado ao diploma na condição de política pública (art. 12, VII), visando o efetivo desenvolvimento urbano da região metropolitana ou da aglomeração

urbana, instituto que veio a ter fundamento legal próprio a partir da Lei 11.977/2009, revogada no contexto mercantil do governo do ex-presidente Michel Temer, em vias de estabelecer um novo marco da REURB em solo brasileiro com a Lei 13.465/2017, a qual representa certa verticalidade em se tratando das dimensões elencadas (urbanísticas, sociais, jurídicas e ambientais) por evidenciar, majoritariamente, o seu caráter dominial.

Tendo em vista tal recorte, a REURB plena se propõe a contemplar o direito à cidade na medida em que detém como uma de suas finalidades a garantia ao direito à dignidade habitacional que reflete o aspecto de um direito humano exercido de maneira adequada e digna, não comprometendo o exercício de outras prerrogativas conjuntamente previstas na Lei maior, a exemplo do direito à saúde, à segurança e à educação, através da articulação dos diversos eixos (jurídico, ambiental, social, por exemplo). Desse modo, a REURB plena fornece uma proposta de integração socioespacial e de democratização das cidades, como pode ser evidenciado pelos princípios do direito à moradia digna e da função social da propriedade, ambos responsáveis por reger tal instituto jurídico e as políticas públicas derivadas de tal.

Assim, é um projeto que apresenta novas estratégias de vínculo entre o Estado, as cidades e seus ocupantes, em detrimento à institucionalização da lógica neoliberal, colonial e meramente titulatória dos contextos urbanos. É possível, ainda, estabelecer a relação entre a política de regularização fundiária urbana quando efetuada de modo integrado, e a participação ativa da população na formulação e implementação de alternativas, sobretudo sob as experiências e saberes provenientes das gestões coletivas dos próprios moradores locais, contexto que se encontra em conformidade ao Comentário Geral nº 04 da ONU, disposição que insere a adequação cultural como fator elementar do direito à moradia, de forma que sua contemplação se torna inviável de ser alcançada quando planejada distante das condições identitárias respaldadas pelos efetivos moradores.

Outro ponto crucial a ser ressaltado é a alteração referente ao juízo de entendimento acerca da propriedade, admitida pelo ordenamento de forma individual, que pode ser concebida mediante configuração coletiva ao introduzir meios que garantam a relação indivíduo-espaco a partir dos interesses formulados em comum acordo entre os moradores, no intuito de democratizar o acesso à terra e, conseqüentemente, às cidades. Haja vista sua importância enquanto elemento de contributo ao direito à cidade, pretende-se, no tópico seguinte, esmiuçar o conceito do instituto

da REURB plena e as possibilidades de associação com múltiplos eixos, além da inserção de uma nova dimensão denominada como identitária.

Regularização fundiária urbana e recortes conceituais

A REURB é um instituto jurídico de natureza administrativa sujeito a diferentes modelações e implementações em face do seu caráter associativo com aspectos além de jurídicos, sociais, ambientais, culturais e urbanísticos. Dito isto, é um conceito que permanece em aberto para novos diálogos, uma vez que, os pressupostos utilizados como sustento ao seu planejamento e implementação podem ser adaptados a funcionalidade que se pretende alcançar, portanto, não representa ideia estática e esgotada, conforme será delineado nas passagens que se seguem.

Nesse íterim, pretende-se analisar a conceituação legal, dada como insuficiente e problemática, assim como abordar as definições oriundas das relações estabelecidas com novos alicerces elementares, no intuito de evidenciar a potencialidade do instituto jurídico em seu formato sustentável, inclusive como instrumento capaz de cooptar a participação popular e a inserção dos moradores como atores aptos a debater e elaborar modos de organização alternativos capazes de agregar as demandas de quem habita esses territórios, além de fomentar um sentimento de pertencimento na tentativa de protegê-los da pressão capitalista mercantil, mediante a reflexão da REURB sob uma dimensão identitária, tema do tópico seguinte.

Em se tratando do instituto jurídico da REURB, encontram-se duas principais normas infraconstitucionais: o Decreto 9.310/2018, o qual regulamenta as normas gerais e os procedimentos aplicáveis à Regularização Fundiária e a Lei 13.465/2017, que é o atual marco normativo da REURB e objeto de estudo da presente pesquisa.

A Regularização fundiária urbana está prevista na Lei 13.465/2017, que apresenta, no artigo 9º, sua definição mediante o conjunto de “medidas jurídicas, urbanísticas, ambientais e sociais destinadas à incorporação dos núcleos urbanos informais ao ordenamento territorial urbano e à titulação de seus ocupantes” (Brasil, 2017) e prevê a existência de duas modalidades identificadas como: REURB-S (REURB de Interesse Social) e a REURB-E (REURB de Interesse Específico)¹. Conforme a leitura atenta da redação

1 A REURB-S é aquela aplicada aos núcleos alternativos em que a ocupação pertence à camada de baixa renda, já a REURB-E se direciona aos núcleos urbanos informais ocupados pela

normativa, é possível depreender que a Lei atual oferece tratamento diferenciado ao estabelecer prioridade ao caráter legalista e titulatário dos ocupantes, que, apesar de importante, omite outros elementos igualmente relevantes, como o direito ao meio ambiente sustentável, o direito à cidade, ao saneamento, dentre outros que evidenciam aspectos não só jurídicos e formais da REURB. Para tanto, a legislação supracitada elenca doze objetivos (art. 10 da Lei 13.465/2017) que o instituto visa atender, a exemplo da identificação dos núcleos informais para a regularização, a ampliação do acesso à terra pela população de baixa renda e a previsão acerca da participação popular no processo de regularização fundiária.

Nesse sentido, cabe salientar que os métodos e artifícios fomentadores da participação popular na Lei 13.465/2017 são inexistentes, tendo em vista a mera disposição no artigo 10, XII, do objetivo de “franquear participação dos interessados nas etapas do processo de regularização fundiária” (Brasil, 2017), sem estipular mecanismos, instrumentos e programas para tal, além de apresentar de forma vaga a ideia da participação dos ditos interessados, sem maiores especificações sobre o papel e a contribuição a ser realizada por parte da população local.

Entretanto, as políticas urbanas implementadas no contexto de retrocesso vivenciado em solo brasileiro em face da crescente interferência capitalista no setor habitacional, evidenciam a prevalência do aspecto registral, consoante a Lei 13.465/2017 e ao pensamento de De Soto (2001), que trata a oferta dos títulos dominiais como elemento primordial a consagração da moradia e da atuação do presente instituto, que, apesar de ser relevante, a garantia jurídica da propriedade por si só não detém potencialidade em contemplar o direito à moradia e à cidade em todos os seus eixos, já que o instituto trabalha em uma relação de serviência à administração de cunho funcionalista em face das influências europeias.

Esse comportamento contraria o contexto fático, uma vez que a titulação confere valorização do imóvel que, por sua vez, “atrai o mercado imobiliário fazendo com que seus ocupantes cedam às ofertas mercantis e se desloquem para as regiões de menor custo, muitas vezes em áreas de risco, sem estrutura e oferta de serviços públicos.” (Vieira, Almeida, Farias, 2023, p. 3), conforme foi experienciado pelo modelo peruano, focado no aspecto registral que se organiza de modo a inviabilizar os pressupostos elencados na fórmula brasileira, modelo responsável por estender a comunicação do instituto jurídico com outros elementos no

intuito de efetivar a REURB mediante a execução de políticas de cunho multidimensional. Este parâmetro foi introduzido no cenário brasileiro a partir da Lei Federal nº 6.766/1979 para promover a articulação do caráter titulatório com medidas urbanísticas, sociais e ambientais no intuito de conferir tratamento integrado à REURB. Assim, pode-se verificar que o recorte conceitual em torno do instituto supracitado se encontra em recorrente disputa, tendo em vista que o tratamento multidimensional destacado pela fórmula brasileira ofereceu possibilidades de integração com diversos elementos, meios e alternativas, antes desconsideradas pelo modelo peruano, que passam a compor o quadro da regularização fundiária urbana, o que contribui, em certa medida, para o aperfeiçoamento de significados e associações propostas pelos estudiosos da temática, oferecendo o certame conceitual acerca do presente dispositivo jurídico que será esmiuçado nos parágrafos que se seguem.

Sob influência da fórmula brasileira e na contramão da tese defendida por De Soto (2001), Alfonsin e Fernandes (2006, p. 60) apresentam o instituto como “um processo conduzido em parceria pelo Poder Público e população beneficiária, envolvendo as dimensões jurídica, urbanística e social” além de ampliar a discussão mediante o incremento do “direito à cidade e à moradia adequada” (Alfonsin, 2020). Adeptos de uma perspectiva holística, Farias e Correia (2015) delineiam o conceito de REURB perante a junção de três perspectivas (urbanística, ambiental, social), que juntamente a registral, origina a REURB Plena. Ainda nesse contexto, Patrícia Gazola (2022) contribui para o debate através da ampliação das dimensões da REURB plena ao introduzir o desenvolvimento humano como componente elementar necessário ao planejamento urbano.

Outros dois pontos relevantes no que tange ao conceito em disputa do presente instituto jurídico abordado no texto, é delineado por Fernandes (2022) ao dimensionar a REURB na condição de direito subjetivo, natureza jurídica alternativa à concepção meramente administrativa e que oferece aos ocupantes a prerrogativa de reivindicação do processo regulatório. Além disso, Vieira, Correia e Farias (2023) elencam o instituto como contributo na gestão de conflitos fundiários, “especialmente pelo seu potencial de redução da insegurança da população mais pobre ante a constante ameaça de remoção” (Idem, p. 3, 2023).

Por essa razão, Vieira, Farias e Almeida (2023) atentaram ao fato das estratégias dimensionadas pelo marco regulatório atual e conceituações doutrinárias, apesar de relevantes, reverberarem padrões coloniais que não

se encontram em conformidade a realidade multicultural¹ e destoante, que interfere no modo como as comunidades brasileiras se relacionam com os espaços que ocupam e habitam. É com base no cenário conflitante entre culturas plurais e espaços pensados na uniformidade/universalidade, marcadamente por uma ótica liberal, classista, europeia, patriarcal e etnocêntrica, que se pretende trabalhar uma quinta dimensão da REURB a partir da perspectiva identitária, cuja atuação pode ser traduzida como uma potencialidade do Direito na medida em que se propõe a alterar paradigmas tradicionais do seio urbano, conforme se pretende conceituar mais detalhadamente no tópico a seguir.

Dimensão identitária como potencialidade do direito

O arcabouço legislativo brasileiro, muito embora contenha perspectiva progressista, não é capaz de gerar efeitos para reverter o cenário socioespacial marcadamente excludente, tendo em vista a construção de padrões epistemológicos e a atuação do Judiciário no sentido de garantir, na prática, apenas a proteção da propriedade como sinônimo de moradia, o que alimenta a ótica mercantilista já que a cidade passa a ser retratada como artigo de luxo e, assim, os ocupantes atuam na condição de meros fregueses (Vainer, 2000).

Dessa forma, frente aos empecilhos jurídicos em volta da problemática urbana e da concepção concedida a REURB quase que iminentemente em sua dimensão registral, cabe refletir acerca da elaboração de uma quinta dimensão de cunho identitário e cultural para além dos conceitos doutrinários já apresentados pelos autores no tópico anterior. Isso porque, “o direito à cidade não é simplesmente o direito ao que já existe na cidade, mas é o direito de transformar a cidade em algo radicalmente diferente” (Harvey, 2009, p. 1), dito de outro modo, é necessário que o direito à cidade seja capaz de captar as subjetividades que ganham forma e moldam a espacialidade urbana, uma vez que as diferenças culturais impactam diretamente no conceito e elementos a serem admitidos para a composição da *pólis* moderna.

Desse modo, a captação da participação popular, assim como a valorização do conhecimento local e das questões culturais dos ocupantes

1 O termo “multiculturalismo” é utilizado neste texto como elemento capaz de realçar a pluralidade de existências, sem o compromisso de utilizá-lo enquanto artifício para descredibilizar as assimetrias que permeiam o reconhecimento dos contextos culturais na sociedade brasileira.

são o ponto central da dimensão identitária apresentada no presente texto, tendo em vista a ausência dos elementos culturais quando da implementação dos institutos que buscam garantir o direito à cidade. Tal contexto se torna evidente ao verificar que os procedimentos administrativos da REURB, embora considerem tais aspectos culturais na formulação da Lei 13.465/2017, estabelece limitações ao não dispor sobre medidas que garantam sua contemplação, a exemplo da instauração de propriedades instrumentalizadas mediante título público e individual, sendo que o modelo de determinado espaço se dá através da prática de recibos. Também é possível retratar o desafio do caráter titulatório e escritular da REURB para comunidades que, pelos ensinamentos de seus ancestrais, realizam seus contratos baseados na oralidade (Santos, 2023).

Para tanto, esta perspectiva pode receber amparo e contribuições das teses arquitetadas pelos autores Milovic, Guattari, Deleuze e Derrida, tendo em vista a necessidade que tais autores explicitam em suas ideias para a criação de conceitos e metodologias que valorizem o outro como estrutura formante do próprio ser. Isso pode ser alcançado mediante a consagração da comunidade da diferença que busca a confluência de vidas, experiências e culturas, para incentivar a produção de institutos jurídicos dialógicos.

Nesse sentido, tais pressupostos podem auxiliar a reflexão de uma REURB capaz de angariar aspectos locais e ancestrais na sua instrumentalização, no intuito de evitar que outros povos tidos como superiores possam inserir a sua lógica urbana, totalmente padronizada, mercantilizada e em desconformidade com a realidade local dos diferentes segmentos organizacionais brasileiros. Se, para a sociedade urbana, o que importa são os serviços mercantilizados, os produtos industrializados e o padrão de moradia europeu, para as comunidades indígenas, quilombolas e ciganas, por exemplo, há uma forma própria e ancestral de se relacionar com a natureza, com os seus iguais e com a casa. Isso significa que a sua vitalidade diária é alcançada a partir da consagração de outros fatores, que, muito embora representem elementos culturais relevantes para alterar o planejamento de certos institutos jurídicos, não são reconhecidos como parâmetros viáveis sob a ótica do sistema normativo.

Esse paradigma se faz necessário pelo fato da REURB plena, apesar do caráter holístico e integrado que designa, enfrentar problemas na sua execução, principalmente pelo fato de saltar etapas e considerar prioritariamente certas dimensões em detrimento de outras. Portanto, a

ótica jurídica e racional que sustenta os institutos, a garantia de direitos e as políticas públicas brasileiras estão sob domínio de sujeitos que não oferecem a devida atenção às múltiplas formas de relação espaço-indivíduo que podem representar a oportunidade de redução da interferência imobiliária, uma vez que a perspectiva registral facilitou a aquisição imobiliária nos espaços em que a titulação foi garantida aos seus proprietários, tendo em vista que a valorização mercantil em torno desses imóveis ocasiona a venda em massa por parte dos ocupantes que veem como opção o deslocamento para regiões desvalorizadas, sem oferta de estrutura e serviços públicos (Fernandes, 2022).

Dito isto, a dimensão identitária pode ser trabalhada como o elemento da REURB que possibilita a produção de iniciativas públicas direcionadas à implantação da regularização fundiária urbana mediante a confluência de naturezas, vivências, culturas e diferentes modalidades de habitação, a partir da associação e participação comunitária, objetivando implementar intervenções urbanas integradas à perspectiva de moradia de cada comunidade. Assim, a REURB identitária busca inviabilizar a mera entrega de propostas padronizadas e de cunho criativo alheio à realidade das diferentes relações sujeitos-meio, uma vez que o espaço passa a ser ressignificado a partir das demandas e aspectos identitários típicos daquela comunidade. Além disso, representa importante instrumento de contribuição ao sentimento de pertencimento e fortalecimento de comunidades historicamente silenciadas.

Portanto, a participação popular na discussão de propostas e medidas a serem implementadas pela REURB oferece a instauração de elementos locais que só podem ser dimensionados e alcançados pela atuação dos próprios moradores através de saberes ancestrais, o que gera a identificação com o dado espaço ocupado e prejudica a inserção de modos de habitação padronizados, de origem exógena e de cunho colonizador. Em razão disso, torna-se evidente entender a instauração de propostas singulares mediante o contexto e conjuntura cultural de cada comunidade.

Por essas razões, cabe considerar as realidade locais em suas diferenças e singularidades no contexto brasileiro com o intuito de que os sujeitos ocupantes sejam vistos como potenciais atores de integração de saberes, que muito tem a contribuir com os programas que visam garantir o direito à cidade, de forma específica ao instituto da REURB, em vias de possibilitar o surgimento de uma ótica que ultrapasse o retrato do “padrão colonial de poder” (Quijano, 1992), que funciona como fomento aos

instrumentos servientes aos diversos modos de discriminação da camada social mais vulnerável do país. Aqui não se deve considerar que tal proposta é considerada uma fórmula acabada para solucionar todas as problemáticas atreladas ao direito à cidade, pois, muito embora represente importante elemento de contributo às formas de imaginar a relação sujeito-cidade e consequente evidência do Direito enquanto elemento de potência, a mera reformulação conceitual acerca do instituto da REURB não é capaz de angariar os elementos culturais que dão forma aos novos moldes de habitação.

Em vias de orientar estratégias para que um espaço dialógico seja implementado, é indiscutível a função dos pressupostos filosóficos elencados no primeiro tópico deste texto, uma vez que a associação estabelecida entre sujeito e ocupação se torna proveniente das ideias rizomáticas que garantem a oportunidade de reunir a pluralidade de interlocutores para a discussão do processo de regularização fundiária urbana. Esse método de integração de diversos agentes e reunião de diferentes demandas representa a formação do processo de agenciamento (Deleuze e Guattari, 2017b), estrutura capaz de promover a criação e o rompimento dos processos cognitivos de forma repetida. É neste contexto que ocorre a reprodução de pensamentos dissociados de estratégias hegemônicas e mecanicistas no intuito de garantir o Devir Urbano (Netto, 2012), baseado nas relações de alteridade e diferença (Milovic, 2004).

É sob a perspectiva ontológica que o direito à cidade se concretiza, na medida em que o meio urbano só pode ser definido como tal em face das interações humanas diversificadas que oferecem a forma e a concretude às cidades. Portanto, a efetiva participação popular está interligada à inserção de estratégias locais que legitimam novos planejamentos capazes de propor a associação entre o que atualmente subsiste e as heranças ancestrais, além da compreensão de que as diferenças são aspectos positivos na gênese de novas subjetividades, saberes, relação sujeito-terra e, consequentemente, na proteção de modos extralegais de ocupação. Dito isto, o domínio público deve ser viabilizado como componente elementar do instituto jurídico da REURB mediante a dimensão identitária, tendo em vista que a potencialidade do Direito e do instituto supracitado podem ser efetivamente contemplados, em contraponto à lógica neoliberal, quando refletidos à luz de um novo paradigma como o da comunidade da diferença (Milovic, 2004).

Considerações finais

Pode-se concluir que a filosofia, enquanto área do conhecimento relacionada às inquietações humanas, ultrapassa o caráter de atuação metafísica e a contemplação do conhecimento apenas por vias fenomenológicas dos espaços físicos ao admitir, através da liberdade, o sujeito humano enquanto componente de construção epistemológica e a consequente aplicação prática das suas teses. A alteração do paradigma filosófico é possível, em primeiro momento, mediante os saberes Kantianos, que serão posteriormente aperfeiçoados por autores como Adorno e pelos hermeneutas de uma forma geral, até alcançar os teóricos da diferença, considerados, especificamente neste texto, Deleuze, Guattari, Derrida e Milovic, os quais oferecem pressupostos viáveis à efetivação do direito à cidade por meio da inserção da quinta dimensão, denominada como identitária ou cultural ao instituto jurídico da REURB, no intuito de estabelecer a potencialidade do Direito.

As menções aos ideais de regularização fundiária no Brasil refletem, primeiramente, um ideal colonial e centralizador, dando maior destaque ao aspecto da propriedade sob a perspectiva individual e priorizando a dimensão registral, como é possível verificar no instrumento mais recente que regulamenta a REURB no Brasil (Lei 13.465/2017), muito embora o instituto seja configurado mediante um conjunto de medidas (jurídicas, sociais, ambientais, entre outras). Desse modo, as problemáticas referentes à verticalidade das dimensões dispostas na redação legal se apresentam na contramão do modelo apresentado pelo ideal de REURB plena, que visa garantir a consagração de todos os elementos. Além disso, é possível verificar que a REURB, da forma que está posta, não reflete, em sua execução, as relações culturais e as modalidades de cidade com as quais se relaciona, pois não considera as diferenças locais e o protagonismo dos sujeitos integrantes da cidade. Para tanto, o presente texto adiciona a dimensão de cunho identitário, a qual contribui com metodologias que possam atuar na execução e efetividade da participação popular ativa no planejamento e na organização da regularização fundiária urbana, de forma que, a preservação da diversidade e o reconhecimento da cultura local se tornam o cerne fundamental na proposição do novo elemento.

Nesse sentido, a Reurb plena identitária, quando analisada sob a ótica dos autores da diferença, principalmente em associação aos pressupostos dos devires, rizomas e contingenciamentos, rompe com o paradigma da lógica neoliberal e eurocêntrica vista como essencial ao contexto urbano

brasileiro e permite a reflexão em torno da potencialidade que tal instituto detém para se atingir o direito à cidade, tendo em vista que não há que se falar nesta prerrogativa sem inserir os múltiplos sujeitos e formas de se relacionar com os espaços urbanos, cuja relação se comporta de modo intrínseco à pluralidade de saberes e identidades perpetradas em solo brasileiro. É neste cenário que a REURB, implementada mediante os pressupostos e métodos provenientes da comunidade da diferença, fornece a abertura necessária a se pensar a REURB plena identitária como importante contributo ao estabelecimento do Direito enquanto potência, em contraponto ao Direito enquanto motor de segregação e violência. Todavia, cabe ressaltar que a mera tradução conceitual não reflete diretamente à efetiva garantia do direito à cidade de forma plena, mas quando associada aos pressupostos filosóficos da diferença, representa potencial instrumento de transmutação de paradigmas hegemônicos estruturantes da ótica urbana brasileira.

Referências

ADORNO, T. **Dialética Negativa**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.

ALFONSIN, B; FERNANDES, E. **Direito à moradia e segurança da posse no Estatuto da Cidade**. Belo Horizonte: Fórum, 2006.

ALFONSIN, Betânia de Moraes et al. Da função social à função econômica da terra: impactos da Lei 13.465/17 sobre as políticas de regularização fundiária e o direito à cidade no Brasil. **Revista de Direito da Cidade**, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 174, fev. 2020. ISSN 2317-7721. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/37245>. Acesso em: 22 out. 2023.

ARANTES, O. **Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gerações urbanas**. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. A cidade do pensamento único: desmanchando consensos. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

AZEVEDO, A. Vilas e Cidades do Brasil Colonial. Ensaio de Geografia Urbana Retrospectiva. **Boletim da FFCL**, n. 208. São Paulo, 1956. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/terralivre/article/download/113/111>. Acesso em: 22 out. 2023.

BRASIL. **Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001**. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm. Acesso em: 21 out. 2023.

BRASIL. **Lei nº 13.465, de 11 de julho de 2017**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/Lei/L13465.htm. Acesso em: 09 de Jul. de 2023.

CORREIA, A; FARIAS, T. Regularização fundiária sustentável, licenciamento urbanístico-ambiental e energia solar / Sustainable land regularization, urban and environmental licensing and solar energy. **Revista de Direito da Cidade**, [S.l.], v. 7, nº 2, p. 863-901, jul. 2015. ISSN 2317-7721. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/16955>. Acesso em: 18 out. 2023.

DE SOTO, H. **O mistério do capital**: por que o capitalismo dá certo nos países desenvolvidos e fracassa no resto do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2001.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

DELEUZE, G., & GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 2017a.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 5. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 2017b.

DERRIDA, J. **Politiques de l'amitié**. Paris: Galilée, 1994.

FERNANDES, E. Desafios da regularização fundiária urbana no contexto da Lei 13.465/17. **Revista Consultor Jurídico**, 08 de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2022-set-08/edesio-fernandes-desafios-regularizacao-fundiaria-urbana-contexto-lei-1346517#:~:text=A%20aprova%C3%A7%C3%A3o%20da%20Lei%20Federal,e%20ignorando%20as%20li%C3%A7%C3%B5es%20da>. Acesso em: 10 out. 2023.

FERNANDES, P. Lugares do direito à cidade e a Filosofia do Direito. **Philosophos**, v. 23, p. 249-289, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5216/phi.v23i2.52847>. Acesso em: 12 set. 2023.

FOUCAULT, M. **O nascimento da medicina social**. In. FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003, p. 79-98.

GAZOLA, P. **Reurb-S**: inadequação da regularização jurídica desconecta-

da de projeto integrado de promoção humana e urbana. In: CORREIA, Arícia Fernandes (org). *Moradia de Direito: Projeto na régua: Volume 1*. Rio de Janeiro: Institutas, 2022.

GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1985.

HARVEY, D. “Alternativas ao neoliberalismo e o direito às cidades”. **Novos Cadernos NAEA**, v. 12, n. 2, p. 269-274, dez. 2009, ISSN 1516-6481. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/327>. Acesso em: 10 out. 2023.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Ed. Bilingue.

LEFEBVRE, H. **O Direito à Cidade**. 5 ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2008.

Livesey, G. **Assemblage**. In A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary*. Edinburg, Scotland: Edinburg University Press, 2010.

MARICATO, E. **Para entender a crise urbana**. Expressão popular: São Paulo, 2015.

MILOVIC, M. **Comunidade da Diferença**. Relume Dumará: Ijuí, RS Unijuí, Rio de Janeiro: 2004. Conexões 21.

NETTO, V. A urbanidade como dever do urbano. **EURE**. nº 118, setembro de 2013. p. 233-263. Disponível em: <https://www.anparq.org.br/dvd-enanparq/simposios/163/163-829-1-SP.pdf>. Acesso em: 22 out. 2023.

PELLEJERO, E. **A estratégia da involução**: o dever-menor da filosofia política. In: S. B. Monteiro (Org.), *Caderno de notas 2: rastros de escrituras* (pp.17-28). Canela, RS: UFRGS, 2011.

PLATÃO. **A República**: Livro VII. Tradução: Elza Moreira Marcelina. São Paulo: Ática, 1989.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. **Perú Indígena**, Instituto Indigenista, Lima, v. 13, nº 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 21 out. 2023.

SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. Brasil: Ubu Editora. 2023.

SANTOS, B. S. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. Episte-

mologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SARTORI JÚNIOR, D. **Pensamento descolonial e direitos indígenas:** uma crítica à tese do “marco temporal da ocupação”. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

SODRÉ, M. **Antropológica do espelho:** uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes, 2002

VAINER, C. **Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano.** In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. (Org.) A cidade do pensamento único. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-104.

VIEIRA, A; ALMEIDA, L; FARIAS, T. Regularização Fundiária Urbana e a necessidade da sua ressignificação. **Revista Consultor Jurídico**, jul. 2023. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2023-jul-14/opinioao-regularizacao-fundiaria-urbana-ressignificacao>. Acesso em: 07 set. 2023.

Capítulo 10

O COLONIALISMO SOB O PRISMA DA DIALÉTICA HEGELIANA

Julia Zucchi Natour

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Andressa Lobato Guimarães

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Felipe Augusto Medeiros de Lima

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Introdução

Ao se debruçar sobre a dialética hegeliana do senhor e escravo, percebe-se certa similaridade com a lógica Colonial, qual seja, a primazia das relações de dominação ou a própria natureza desta dinâmica. Em vista disso, propõe-se uma perspectiva da dialética hegeliana sobre as relações colonizado-colonizador a fim de compreender e analisar seus efeitos na modernidade.

O presente trabalho centrou-se no método qualitativo de pesquisa, mediante a interpretação, a observação, como também análise de estudos. No que se concatena a pesquisa bibliográfica os artigos analisados criticamente foram extraídos das aulas de Ética e Direito ministradas pela Professora Thayse Edith, na Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Além disso, convém destacar que a perspectiva crítica adotada encontra respaldo na linha da Política e Metafísica, protagonizada pelo Professor Miroslav Milovic. Soma-se a isso, a contribuição teórica dos estudos Decoloniais Latino-americano.

Primeiramente, tatar-se-á acerca da dialética, mais especificamente sob a perspectiva de Hegel, e como ela pode ser instrumentalizada para a análise de contextos históricos e estruturais. Em seguida, será proposto um esquema de tese, antítese e síntese, conforme essa dialética, que sirva como demonstrativo da realidade colonial. Assim, como fruto desse processo

dialético da lógica hegeliana, esboçar-se-á a possibilidade de uma nova tese para a dialética colonial sob a perspectiva da transmodernidade.

Dialética em Hegel

De maneira geral, pode-se entender dialética como a contraposição de duas ideias. Hegel não cunhou o termo: em Platão, por exemplo, já se pode observar seu uso com sentido próprio. São vários os autores que usam a dialética e, para o presente ensaio, deve-se explicitar a dialética hegeliana (a dialética do senhor e do escravo), que será empregada como chave de leitura da relação colonizador x colonizado.

Hegel entende que a tese (conceito) deve ser colocada em oposição a si-mesma e, quando confrontada, resultará numa síntese. Isso é possível porque ele compreende a relação sujeito-objeto de maneira específica, como explica o prof. Milovic em “Filosofia da Comunicação”: “Ao invés de adotar o discurso kantiano, que distingue o sujeito e o objeto, Hegel fala da sua unidade. [...] Hegel trata da unidade entre sujeito e objeto como **espírito**, cujo conceito é a essência de sua determinação da racionalidade” (MILOVIC, 2002, p. 123). Sendo uma coisa só, “o ser [*tese*] é sempre negação em relação a si mesmo e isto é o que projeta em direção ao desenvolvimento” (MILOVIC, 2002, p. 130). Tal negação, no entanto, não é única; a relação de negação-de-si acontece infinitamente, produzindo novas sínteses e, consequentemente, teses. Com a explicação posta, vale a leitura nas palavras do próprio Hegel:

A **consciência** [*tese*] tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual, porém é marcado para ela **com o sinal do negativo** [*antítese*]; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa **oposição é suprassumida** [*síntese*] e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela. (HEGEL, 1992, p. 120-121).

Nota-se o uso proeminente do termo consciência. É nessa lógica que se desenvolve a dialética do senhor e do escravo, em que uma consciência irá sobrepor a outra: a relação do Eu e do Outro, da tese e da antítese, está desequilibrada. A consciência do senhor não reconhece a consciência do escravo, mas a consciência do escravo reconhece a do senhor. De tal sorte, a consciência do colonizador eclipsou a consciência do colonizado.

Tese: o colonizador

A partir da lógica hegeliana, é evidente que a tese do “senhor” se manifesta no colonizador. Dessa forma, o pensamento do colonizador, mais do que uma interpretação de sua própria realidade, torna-se um instrumento de dominação. Nesse sentido, foi utilizado pelo colonizador europeu muitas formas de imposição de sua soberania, dentre elas cabe destacar a cultura, a religião e a ciência.

A colonização das Américas foi documentada pelos europeus desde o princípio com um olhar de afastamento. Uma das características mais marcantes desses relatos é, sem dúvidas, a representação dos povos nativos como selvagens e a redução da sua cultura às posturas violentas. A retratação dos indígenas e africanos como seres diversos do homem branco europeu propiciou o argumento de que qualquer conhecimento desenvolvido fora da Europa é inválido, visto que sua fonte não é propriamente racional. Ou seja, tem-se uma colonialidade do saber.

Outra marca do colonialismo é a manipulação da religião para fins políticos. Retomando os documentos da descoberta das terras latinas e africanas, verifica-se a descrição dos povos originários como seres sem alma, resignificando sua nudez e sua pintura corporal como símbolos do pecado. A ignorância dos nativos em relação ao “Deus verdadeiro” justificava o “dever” do homem branco de “salvar a alma” dos colonizados, legitimando a sobreposição do seu pensamento e a destruição dos saberes dos povos colonizados.

Por fim, o manejo das ciências foi mister para fundamentar ou mascarar as violências aplicadas ao colonizado. Essa é uma das formas de dominação mais relevantes para a atualidade devido à dificuldade de se identificar a intencionalidade na elaboração de teorias que naturalizam a dominação colonial e que, muitas vezes, perpetuam no pensamento acadêmico e popular.

As pseudociências que justificavam o racismo por meio da análise subjetiva de dados são exemplos concretos disso. Porém, mesmo na modernidade verificam-se casos de teóricos que replicam essa concepção, ainda que de forma velada.

Na obra, “Hegel e Haiti”, a autora Susan Buck-Morss demonstra que o próprio Georg Wilhelm Friedrich Hegel, considerado um pensador progressista para o seu tempo, instrumentalizou sua dialética entre o senhor e o escravo (vide Introdução) como meio de descrição da realidade

para escusar as atrocidades coloniais, visto que foi comprovado pela autora que Hegel tinha conhecimento dos eventos da Revolução Haitiana por meio da leitura de jornais, o que refutaria sua teoria de que o escravo difere do senhor porque não tem pensamento autônomo. A autora afirma sobre esse caso:

Restam apenas duas alternativas. Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos da liberdade cegos da Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade impressa debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã); ou Hegel sabia — sabia dos escravos reais que eram bem-sucedidos em sua revolta contra seus senhores reais — e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo. (BUCK-MORSS, 2011, p. 143).

Nessa relação da consciência do Eu (europeu) e consciência do Outro (Haiti), não há uma síntese que equipare as duas potencialidades: em qualquer uma das situações prevista por Buck-Morss a consciência colonizada é desconsiderada. A consciência do colonizador, portanto, é a única que importa e que produzirá uma síntese desigual, que abordaremos posteriormente.

Antítese: o colonizado

Diante do apresentado, depara-se com um conflito interno nas colônias latinas que se perpetua. A percepção do colonizador do povo latino como o Outro (tese da colonização), provoca como reação do próprio colonizado a busca de se tornar semelhante ao que a metrópole determina como sujeito (antítese da colonização). Dessa forma, percebe-se um obstáculo na formação da identidade autêntica das nações que passaram pelo processo de colonizador, visto que a representação do sujeito latino se confunde com o ideal do sujeito europeu.

Aimé Césaire aponta em sua obra “Discurso sobre o Colonialismo”(2020) que “a colonização trabalha para descivilizar o Colonizado, para embrutecê-lo no sentido literal da palavra, para degradá-lo, para despertar seus recônditos instintos em prol da Cobiça, a violência, o ódio racial, o relativismo moral”(CÉSAIRE, 2020; p.15). Essa se assenta sobre o paradoxo da autoridade criado pela imposição do poder colonial. Uma vez que o colonizado não é reconhecido como uma figura capaz de gerar mudanças e tomar decisões políticas sem a tutela de seu colonizador

- ou seja, como mero objeto, mas não sujeito de sua história - ele almeja então assumir a tutela de seu próprio povo, sem questionar a própria lógica de dominação que resulta nessa tutela. Isso ocorre pela naturalização de tal dialética, já que o colonizado não percebe que a relação de dependência se dá apenas do senhor para o escravo, não no sentido contrário. Dessa forma, em termos hegelianos, se o escravo - colonizado - não está ciente da possibilidade de rompimento com esse conflito e do seu papel na composição da autoridade do senhor - colonizador -, ele passa a almejar tornar-se o senhor, mesmo que isso signifique reconhecer sua própria identidade como a Outra.

A causa dessa dificuldade de perceber-se como livre é bem descrito neste trecho de Política e Metafísica, do professor Miroslav Milovic:

Conforme a vontade do senhor, os escravos abrem mão de sua própria vontade; em outras palavras, o trabalho deles não faz mais parte da ordem natural. Atendendo à vontade do senhor, os escravos trabalham de acordo com a ideia (de alguém). Um trabalho que segue uma ideia é, na verdade, um trabalho em verdadeiros termos humanos. Este tipo de trabalho ajuda a superar a natureza e a apontar para o potencial histórico, ou para a especificidade do mundo humano. A história é possível com base no trabalho humano. Justamente por isso, Marx realça a grandeza da filosofia de Hegel, que entendeu, pela primeira vez na filosofia, a importância do trabalho humano. (MILOVIC, 2017, p. 52)

Assim, o colonizado associa necessariamente a sua subjetividade ao seu “dever” com a metrópole, inserindo-se involuntariamente na máquina colonizadora como a engrenagem que o mantém ativo. Isso é perceptível nos costumes da sociedade, como o uso de vestimentas semelhantes aos da nobreza e o apagamento cultural da cosmologia e dos saberes nativos em detrimento do pensamento cristão, e também nos sistemas sociais, como o próprio Direito, que assume a função de legitimar a subjugação das identidades latinas, mesmo após a independência. Michel Foucault aponta a capacidade das práticas jurídicas de definir os tipos de individualidades e saberes (FOUCAULT, 2003), o que, somado a ocupação histórica de lugares relevantes à tomada de decisões jurídicas por aqueles mais privilegiados pelo poder, faz do Direito um elemento importante para a manutenção lógica de dominação nos países latino-americanos, mesmo após o fim da colonização direta.

Síntese: a modernidade

Como já prescrevia Hegel, a tese, ao ser contrariada pela antítese, produz uma síntese. Nesse sentido, cabe analisar o produto da dinâmica colonizador x colonizado: a Modernidade. Essa Era histórica é frequentemente associada à difusão da “civilização” e a intensificação do progresso, fruto da dilatação do capitalismo. Sobre o tema, revela-nos Walter Mignolo:

a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. (MIGNOLO, 2005, p.2).

Com isso, nota-se que para além do discurso hegemônico e eurocêntrico da Modernidade enquanto a “evolução” em direção (linear) ao cume de uma civilização racional científica tem-se outra perspectiva, aquela que considera as formas de dominação que viabilizaram e viabilizam o desenvolvimento econômico experienciado pelos países centrais. Neste diapasão, constata-se que:

Ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis. (MIGNOLO, 2005, p.4).

Essa face perversa da Modernidade emerge com a colonização do “Novo Mundo” e a consequente instauração de mecanismos de dominação colonial, isto é, nas palavras de Quijano, a matriz colonial de poder (MCP). Esta ferramenta atua sob diversas esferas da vida e estrutura as sociedades colonizadas, através de uma dinâmica de dominação, como se pode observar em:

Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no **controle da intersubjetividade, o eurocentrismo**. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. (QUIJANO, 2005, p.123) [grifo próprio]

Ao relacionar às reflexões de Quijano as ponderações de Miroslav Milovic em Política e Metafísica, percebe-se que a Modernidade é o

mundo dos sujeitos (MILOVIC, 2017), ou seja, é através da elaboração da subjetividade própria e do Outro que se consolida a Era Moderna. Nesse sentido, Quijano aponta que “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade.” (QUIJANO, 2005, p.117). Nesse cenário, depreende-se o latino-americano é identificado enquanto o Outro, ou seja, aquele que não partilha da mesma subjetividade própria do colonizador. Nesse sentido:

A colonialidade, como poder estrutural que opera na América Latina, possibilitou, no campo ontológico, a criação de um novo padrão de racionalidade, o eurocentrismo [...] Da mesma forma, a construção dos Estados latino-americanos ocorreu sem considerar a grande massa populacional composta pelas minorias étnicas, por meio de um **projeto civilizatório homogeneizador e uniformizador que não considerou a grande pluralidade que compõe as sociedades**, de modo que alguns segmentos societários não puderam participar dos espaços públicos ou da condução política, assim como não eram considerados sujeitos de direito.” (FARIAS; MAIA, 2019, p.578) [grifo próprio].

Posto isso, admite-se que a Modernidade\Colonialidade anulam as particularidades locais em prol de um ideal civilizatório de caráter universalizante. Entretanto, é imperativo destacar que tal universalidade assenta-se sob a assimilação por parte dos colonizados da subjetividade europeia, assim, a oposição *seria* supracumida. Essa lógica tem reflexos no presente, não apenas nas relações violentas de dominação que estruturam as sociedades do Sul, mas também em tentativas de “superção” de tais construções. Desde as teorias desenvolvimentistas à perspectiva pós-moderna, podem-se identificar permanências das ideias universalistas, homogeneizantes e eurocêntricas que sustentavam a MCP.

A nova tese da contemporaneidade: a transmodernidade

Ao analisar a perversidade da Modernidade, pode-se, ingenuamente, assumir que os povos colonizados sucumbiram à modernidade e, de fato, europeizaram-se. Essa hipótese é refutada pelas desigualdades econômicas, epistemológicas e políticas que regem o sistema mundo contemporâneo. Se, por um lado, a não consumação dos anseios modernos pode parecer prejudicial aos países do Sul, por outro lado, esse “atraso” pode ser lido enquanto uma potência.

Desse modo, apesar de intensa busca por se afirmar enquanto uma extensão do sujeito europeu, o povo latino, percebe que é exatamente tudo aquilo que buscou não ser. Com isso, como atenta Milovic:

Voltar para a subjetividade significa voltar para o concreto. Um trabalho urgente nessa época dominada pelo abstrato. Assim, voltar para subjetividade inclui também a afirmação da diferença, as diferenças do concreto, quer dizer inclui a confrontação com a cultura identitária e colonizadora. (MILOVIC, 2017, p.118).

A vista disso depreende-se que a busca pela recuperação e afirmação das subjetividades latinoamericanas é a grande potência desses povos, ou seja, a defesa de uma universalidade que comporte todas as particularidades. Uma Transmodernidade. Nesse cenário, as teorias decolonias, de modo generalizante, estão, ativamente, traçando novas\tradicionais *alternativas*, como constata Mignolo em:

O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias. (MIGNOLO, 2005, p.6).

Assim, surge um novo contexto no Direito Latino-Americano que caracteriza subjetividades plurais como parte integrante da Soberania. O reconhecimento de um país multicultural e pluriétnico pelas novas Constituições de países como Brasil e Bolívia, implica no reconhecimento de ordens externas ao Estado, e, conseqüentemente, um processo de transversalização de sistemas jurídicos, sejam eles positivos ou não. Dessa forma verifica-se um processo interno de descolonização de identidades por meio do reconhecimento da singularidade do processo histórico e cultural latino-americano, afastando-o dos padrões europeus que por tanto tempo regeram a lógica de seus próprios sistemas sociais. Essa mudança de paradigma tem o potencial de dilatar as Democracias regionais, e ainda de ampliar o espectro de possibilidades de conformações de Estado por todo o mundo.

Nesse sentido, a mudança da perspectiva do saber do colonizador para o colonizado tornaria possível a elaboração de sistemas de governo e leis que realmente se adequem à realidade latino-americana. Não basta falar em uma democracia como os gregos pensaram milênios atrás, é

preciso reconstruir um conceito de democracia - que condiga com as peculiaridades da história e povo latinos - enquanto a nova tese de uma dialética até então baseada em violência.

Em paralelo a isso, outros saberes produzidos no Sul global propõem alternativas à colonialidade. Dentre essas destacam-se a noção de insubmissão feminista negra decolonial, descrita por Maria Lugones; o movimento Zapatista e sua práxis; as diversas cosmologias indígenas, como as apresentadas por Ailton Krenak e David Kopenawa; a noção do “Bien Vivir”...

Enfim, conclui-se que a síntese alternativa a dialética colonizador/colonizado, ou ainda, a nova tese da contemporaneidade, é fruto do localismo cosmopolita (MIGNOLO, 2005). Portanto, em consonância com a transmodernidade, almeja-se a pluriversalidade, ao invés da excludente universalidade.

Referências

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e Haiti**. Revista Novos Estudos, n.90, jul. 2011, p. 1-42.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Veneta: São Paulo, 2020.

DUSSEL, Enrique. 1492 **O Encobrimento do Outro: a origem do mito da Modernidade**. Vozes: Petrópolis, 1994. p. 17-26 (Parte I – Conferência 1).

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Editora Nau: Rio de Janeiro, 2003.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Vozes: Petrópolis, 1992.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Azouge: Rio de Janeiro, 2015 KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira e MAYARA, Helenna Veríssimo de Farias. **Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América**. In: INTERAÇÕES, Campo Grande, MS, v. 21, n. 3, 2020.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 32. n. 94, p. 1-18. QUI-

JANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. CLACSO: Buenos Aires, 2005.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Unijuí: Ijuí, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **Política e Metafísica**. Max Limonad: São Paulo, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

Capítulo 11

UMA ANÁLISE SOBRE O TEXTO DE MIROSLAV MILOVIC: “NECRÓPOLE DA VIDA NUA: PARALELISMO ENTRE AGAMBEN E PAHOR” E A RELAÇÃO COM A DECISÃO JUDICIAL SOBRE O “ÍNDIO TANARU”

Myllena Elias Costa

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Lara Giovana Feitosa Pereira

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Considerações preliminares

Este artigo oferece um relato de experiência baseado em um estudo de caso realizado na disciplina “Filosofia Geral e do Direito” no Curso de Bacharelado em Direito na UFCG - Universidade Federal de Campina Grande - Campus Sousa-PB (CCJS-UFCG). O estudo de caso faz parte das salas invertidas¹ que envolve a leitura de textos do filósofo Miroslav Milovic e análise de decisões judiciais. O objetivo desta metodologia ativa é promover nos alunos a autonomia na aprendizagem, para que possam buscar e criar novos conhecimentos durante a vida profissional.

A leitura de casos jurídicos *pari passu* aos textos do filósofo Miroslav Milovic é uma proposta que tem despertado um interesse crescente, tanto em sala de aula quanto em círculos de pesquisa. Neste artigo, exploraremos a decisão judicial ID 1381167251 e os conceitos do filósofo Miroslav Milovic, analisando, por conseguinte, seu impacto na sociedade brasileira e na qualidade do aprendizado filosófico-jurídico. À medida que avançamos

¹ O projeto “sala invertida” está sendo desenvolvido pela docente Dra. Rose Dayanne Santos de Brito, cuja paixão e compromisso com o avanço da educação têm sido uma fonte constante de inspiração para seus alunos e colegas. A proposta para esta pesquisa reflete seu compromisso com a melhoria contínua da educação e sua crença na importância de abraçar o potencial de transformar o senso crítico da filosofia.

nesta abordagem, convidamos, você que está lendo, a se juntar a nós nesta jornada, compartilhando a compreensão e reflexões sobre os temas interdisciplinares da filosofia e do direito.

O presente artigo tem como objetivo aprofundar a análise das conexões existentes entre a filosofia de Giorgio Agamben e a literatura de Boris Pahor, mencionadas no texto *“Necrópole da Vida Nua”* de Miroslav Milovic. Destacamos o modo como esses autores lançam luz sobre questões cruciais envolvendo vida, morte, poder político e controle social na sociedade contemporânea. Para atingir esse propósito, daremos início a uma exploração mais minuciosa ao examinar as categorias ontológicas gregas de *zoe* e *bios*, conforme delineadas por Milovic. Em seguida, analisaremos sua confusa relação com o conceito de “vida nua” de Agamben.

Após explicar os conceitos filosóficos fundamentais para a compreensão deste artigo, adentraremos, em seguida, na esfera da decisão judicial relativa ao caso do “Índio do Buraco”. Este caso refere-se a uma ação judicial que ocorreu no Brasil em 2022 e chamou a atenção da mídia nacional e internacional e da opinião pública. O protagonista desse caso foi um indígena conhecido como “Índio Tanaru” ou “Índio do Buraco”, que pertencia a uma tribo isolada localizada em Rondônia.

A metodologia que adotamos consiste em uma revisão de fontes bibliográficas e da análise da referida decisão judicial. Com ênfase, na investigação dos conceitos de *zoe*, *bios*, tanatopolítica, biopolítica e panoptismo, a partir dos filósofos Miroslav Milovic e Agamben e da literatura de Pahor.

Cultura e vida do “Índio do Buraco”

O território do Índio do Buraco enfrentou um longo e tumultuado processo de proteção que teve início nos anos 80 do século passado. Este processo foi caracterizado por uma série de Portarias intermitentes emitidas pela FUNAI e por decisões judiciais que buscavam restringir o seu uso.¹ A situação só se estabilizou nos últimos anos, e mesmo assim, de forma precária, não obstante, os princípios estabelecidos na Constituição de 1988 e na legislação vigente.

Durante décadas, a FUNAI falhou em cumprir o seu dever legal de iniciar e concluir o processo administrativo declaratório de demarcação.

1 Ver Inquérito Civil n. 1.31.001.000300/2022-71 e Procedimento Administrativo n. 1.31.003.000145/2022-91.

Essa hesitação resultou em uma incerteza persistente quanto aos direitos territoriais dos indígenas da etnia “Tanaru” e as garantias constitucionais de respeito a suas tradições culturais e modos de vida. A falta de demarcação formal e eficaz impediu que a comunidade indígena usufruísse dos benefícios de proteção integral de suas terras, conforme previsto na legislação brasileira e nos tratados internacionais.

Essa demora e negligência no processo de demarcação geraram uma série de desafios e incertezas para os indígenas, prejudicando seu acesso a recursos naturais, educação, saúde e outros serviços essenciais. Essa morosidade na demarcação, de maneira geral, prejudica diretamente a qualidade de vida e a autossuficiência das populações indígenas no Brasil.

Portanto, a falta de proteção do território do Índio do Buraco é um exemplo de como os direitos indígenas no Brasil tem sido marcado por obstáculos e violações. Indicando a necessidade crucial de ação governamental para garantir a demarcação de terras e a proteção dessas comunidades, de acordo com a lei e os princípios constitucionais.

“ O “Índio do Buraco” ou “Índio Tanaru” foi identificado pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI em junho de 1996. Estima-se que era o único sobrevivente de etnia desconhecida em condição de isolamento” (Ação cível pública, ID 1381167251/2022). O nome “Índio do Buraco” foi dado por causa de sua prática mística de cavar buracos no chão. O indígena recusou, ao longo dos anos, todas as tentativas de aproximação e a FUNAI passou apenas a monitorá-lo, em respeito à preservação da cultura e da política do não contato.

A situação dele se tornou emblemática da luta pela preservação das terras indígenas, da proteção dos povos isolados e dos desafios enfrentados por essas comunidades..A despeito das normas constitucionais explícitas que protegem os direitos territoriais e culturais das comunidades indígenas, o que se observou no contexto brasileiro foram ciclos persistentes de invasões de terras indígenas.

Um dos motivos do eixo dessas invasões foi impulsionado pelo ciclo da borracha, que dizimaram grande parte dos indígenas pela perda de territórios, pelos massacres organizados pelos seringalistas e pelas doenças contagiosas que foram propagadas. Essas foram mantidas pelo interesse de forças hegemônica, sobretudo, nos anos de 1970, visando a exploração de recursos naturais presentes nas terras indígenas, como madeira, minerais, e, em alguns casos, a expansão da agricultura e da pecuária.

Esses ciclos de invasões tiveram consequências devastadoras; em primeiro lugar, resultaram em desvio territoriais, ou seja, na usurpação ilegal das terras pertencentes às comunidades indígenas. Isso frequentemente implicava na expulsão dos indígenas de suas terras de origem, o que era não apenas ilegal, mas também uma violação de seus direitos fundamentais. Esse deslocamento forçado regularmente deixava as comunidades sem acesso adequado a recursos naturais, afetando seu modo de vida e subsistência.

Além disso, essas invasões levaram a casos de genocídio e etnocídio. O genocídio envolve a destruição deliberada de grupos étnicos, muitas vezes resultando em mortes e extermínio sistemático de parte da população indígena. O etnocídio refere-se à destruição propositada da cultura, tradições e identidade das comunidades indígenas. Ambos os fenômenos são profundamente prejudiciais e incompatíveis com os princípios de direitos humanos e com a constituição brasileira, que protege os direitos culturais e territoriais das populações indígenas.

O caso singular da etnia “Tanaru” e seu último sobrevivente é um exemplo concreto dessa reprodução da violência na história do Brasil. A luta contínua pela demarcação de suas terras e pela preservação de sua cultura e modos de vida demonstra as dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas no Brasil e a necessidade de garantir a implementação eficaz das proteções constitucionais e legais em seu benefício dessas culturas. Essas questões indicam, também, a importância de conscientização e ação ininterrupta para proteger os direitos e a sobrevivência das comunidades indígenas em todo o Brasil.

Após viver mais de trinta anos em isolamento, ameaçado e vítima de inúmeras violações a direitos humanos, o “Índio do Buraco” foi encontrado morto em 23 de agosto de 2022 pela equipe da Frente de Proteção Etnoambiental mantida pela FUNAI.

É importante destacar aqui que a morte de Tanaru serve como um triste exemplo da contínua forma de violência e opressão que tanto o indígena quanto o território que ele habitava eram forçados a suportar. Além disso, após sua morte, a crueldade persistiu, pois mesmo “morto, continuou a ser vítima de desrespeito de um dos mais fundamentais direitos de qualquer ser humano, que é o respeito ao seu cadáver e à sua memória” (Ação cível pública, ID 1381167251/2022, p.1).

Considerações sobre a Decisão Judicial de ID 1381167251

A decisão em questão trata-se de uma Ação Civil Pública movida, em 2022, pelo Ministério Público Federal contra a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O objetivo central desta ação era obter uma sentença condenatória que obrigasse a FUNAI a cumprir uma obrigação específica. Essa obrigação consiste no sepultamento do corpo de Tanaru, o “Índio do Buraco”, no local onde ele viveu e faleceu.

A fundamentação para essa ação é baseada na premissa de que o sepultamento deve ser conduzido de acordo com as tradições dos indígenas da região e dos indígenas que mantinham uma ligação direta com o “Índio do Buraco.” Isso se justifica pelo fato de que tal sepultamento representa um direito fundamental, tanto em termos de dignidade e preservação da memória do indígena falecido, quanto em relação ao seu povo. Além disso, essa ação visa a proteção dos direitos dos povos indígenas de Rondônia e do Brasil como um todo.

Outro aspecto importante mencionado na ação é o papel significativo dos servidores da FUNAI que, ao longo de décadas, desempenharam proteção do “Índio do Buraco”, salvando-o do extermínio. Entretanto, esses esforços em prol do indígena e de sua memória são prejudicados pela manutenção de seus restos mortais em depósito da Polícia Federal de Vilhena e pela demora excessiva, considerada desnecessária, na realização do funeral. Essa demora foi provocada, sobretudo, porque a Diretoria de Administração e Gestão da FUNAI, no ano de 2022, entendia que não era sua obrigação realizar o sepultamento do “Índio do Buraco”.

Portanto, a ação visa não apenas garantir o respeito à memória do indígena falecido, mas também restaurar a dignidade dele, de seu povo, de sua cultura e de outros povos. Além de assegurar o papel da FUNAI no dever de agir em proteção aos direitos dos povos indígenas.

Por conseguinte, investigaremos como essa decisão se entrelaça com os campos da biopolítica e da tanatopolítica. De igual modo, com o conceito de panoptismo e sua influência sobre a sociedade contemporânea.

A filosofia de Agamben e a literatura de pavor: zoe, bios e a modernidade

Na sua abordagem filosófica, Agamben empreende uma profunda análise da transformação na relação entre zoe, que engloba a dimensão

política da vida. De acordo com Miroslav Milovic, os conceitos de zoe e bios nos auxiliam a compreender a antiga sociedade grega e a sociedade moderna, assim como, as significativas transformações da política para a biopolítica.

De acordo com Milovic “o que importa para Aristóteles não é o fato de ser vivo, mas as condições da superação deste particularismo e da realização do bem comum” (Milovic,2020,p.388). Diametralmente, “a Modernidade mudou essa perspectiva. Nós somos iguais pela natureza. Quer dizer, zoe e bios não ficam contrapostos. A experiência moderna é uma específica inclusão da zoe e bios” (Milovic,2020, p.388).Com isso, o filósofo explica que a preocupação com o coletivo foi substituída pelo individual, a autopreservação.

A reflexão ontológica sobre a vida tem relevância para a compreensão do caso jurídico supracitado, pois a Ação Civil Pública sustenta o respeito à dignidade, à memória do indígena falecido e, implicitamente a noção filosófica de “vida nua”.

O Ministério Público Federal defende que, mesmo após a morte, a vida e a identidade do “Índio do Buraco” não podiam ser despojadas de significado social e cultural, tornando-se, assim, uma extensão do debate filosófico sobre a “vida nua”. Conforme consta na exordial:

[...] o “índio do buraco” foi, em vida, vítima das mais graves violações de direitos pelas quais um ser humano pode passar e não pode ser tolerável que agora, morto, continue a ser vítima de desrespeito de um dos mais fundamentais direitos de qualquer ser humano, que é o respeito ao seu cadáver e à sua memória. (Ação cível pública, 1381167251/2022, p. 1).

Tanto Agamben quanto Pahor, testemunharam os horrores do Holocausto e as convulsões do século XX, oferecendo uma visão contundente acerca da políticas autoritárias e dos métodos de extermínio de “inimigos”, bem como das redes de resistência e solidariedade que surgiram em resposta a tais tragédias.

O conceito de “vida nua” desvela-se como uma construção filosófica de profunda relevância, referindo-se à existência humana em seu estado mais elementar e destituído de qualquer camada de significado social, cultural ou político. Agamben utiliza esse conceito como uma lente de análise para examinar minuciosamente como o poder político, jurídico e social opera sobre os indivíduos, especialmente em situações extraordinárias e excepcionais, cada vez mais, normalizadas na modernidade. Através dessa

análise, emergem questões essenciais relacionadas à exposição da “vida nua” às forças que a moldam e a governam.

A obra literária de Boris Pahor, notadamente seu livro “Necrópole”, apresenta uma reflexão profunda sobre o passado, a memória e a escrita.

Levantar aquela mordaça sobre o sofrimento não resulta tarefa fácil e, ainda, não deixa de remover e suscitar rupturas, perturbações, deslizamentos imprevisíveis, lutas pela memória e transformações, pela escuta dessa dor que vem a alterar e comover o bom sossego do mundo progressista e englobante. (Galvin, 2014, p.25).

Pahor descreve a necrópole como um local onde as vozes do passado ecoam no presente, representadas por lembranças, histórias e memórias persistentes. Paralelamente, o ato de “levantar a mordaça sobre o sofrimento” é abordado como uma tarefa desafiadora que pode ter consequências imprevisíveis. Remover as barreiras que silenciam as vozes do sofrimento é um ato corajoso, mas pode desencadear perturbações e mudanças na ordem social estabelecida.

A filosofia de Agamben e a literatura de Pahor fornecem uma base conceitual robusta para compreender a complexidade e as implicações éticas e políticas da decisão judicial relacionada ao “Índio do Buraco”, unindo as reflexões filosóficas sobre a “vida nua” e memória com a realidade jurídica e social do caso em questão.

A Biopolítica e Tanatopolítica na abordagem de Giorgio Agamben e Miroslav Milovic

Giorgio Agamben é conhecido por desenvolver reflexões sobre poder, soberania e a biopolítica, conceito central em seu trabalho. Na análise sobre a biopolítica, o filósofo italiano publicou uma série de obras, das quais destacamos “Homo Sacer: Poder Soberano e Vida Nua”.

Para Agamben, a biopolítica refere-se ao uso do poder estatal para regular e controlar a vida humana. Ele argumenta que, na modernidade, o Estado passou a exercer um controle cada vez maior sobre a vida dos cidadãos, regulando não apenas suas atividades públicas, mas também suas vidas privadas, corpos e biologia. Isso envolve o exercício de poder sobre questões como nascimento, morte, reprodução, saúde e doença.

Em sua obra “Homo Sacer: Poder Soberano e Vida Nua”, Agamben analisa como o Estado moderno, ao exercer seu poder soberano, também exerce controle sobre a morte e a vida dos cidadãos. As consequências

destas questões têm implicações também nas políticas sobre pena de morte, eutanásia, controle de natalidade, guerra e outros contextos em que a vida e a morte estão sujeitas ao poder do Estado.

A biopolítica e a tanatopolítica estão interligadas, pois o Estado moderno exerce poder sobre a vida e a morte como parte de seu controle sobre a população. Nesse horizonte, o filósofo sérvio-brasileiro Miroslav Milovic afirma que “a biopolítica da modernidade se transformou em tanatopolítico. Para ficar mais claro, a palavra biopolítica quer dizer uma política sem a política. Essa é a explicação da despolitização moderna e da perda da liberdade” (Milovic, 2020, p.392).

O texto “Necropole da Vida Nua” de Milovic, em síntese, aponta para uma transformação radical na natureza da política. Ele argumenta que a política dos antigos gregos se transformou em “biopolítica” da modernidade e, na contemporaneidade, o que ele chama de “tanatopolítica”. Essa modificação é evidenciada pela despolitização, onde a política perdeu seu significado original de participação coletiva e busca pelo bem comum.

A perda do sentido da política, conforme destacado por Milovic, está relacionada à transformação da modernidade. Essa mudança desafia a noção de democracia e liberdade, uma vez que a política se desvia de seu objetivo de promover o bem-estar e a autonomia dos cidadãos. Em vez disso, o foco recai sobre o controle, o sacrifício e a subjugação da vida em prol de objetivos que frequentemente carecem de legitimidade e moralidade.

Essa análise do filósofo sérvio-brasileiro ressalta a importância de entender como as dinâmicas políticas podem se transformar, ao longo do tempo, e como o poder pode ser exercido de maneiras que ameaçam os princípios democráticos e a liberdade individual. A transição da biopolítica para a tanatopolítica levanta questões profundas sobre o papel do Estado, a ética, a política e o direito.

A decisão judicial do “Índio do Buraco” é emblemática por diversas razões. O magistrado determina que a FUNAI seja condenada a realizar o sepultamento do cadáver de acordo com as tradições dos povos indígenas da região. Isso vai além de uma mera questão de procedimento funerário, pois está intrinsecamente ligado ao respeito pelo direito fundamental à dignidade e à memória dos falecidos.

Nesse sentido, ao analisar essa decisão à luz da biopolítica, torna-se evidente que ela ilustra vividamente como o poder político e o Estado exercem controle sobre aspectos da vida humana, muitas vezes, em

detrimento das liberdades individuais, sob o pretexto de promover o bem-estar da sociedade. Neste contexto, a decisão judicial emerge como uma medida que visa não apenas honrar o falecido “Índio do Buraco”, mas também como uma forma de reivindicar sua dignidade mesmo após sua morte.

A decisão judicial não apenas busca concretizar a justiça para o “Índio do Buraco”, mas também levanta questões cruciais sobre o papel do Estado na proteção dos direitos humanos, tanto em vida quanto na morte, e como esse papel desempenha influência sobre a sociedade.

Por conseguinte, percebe-se o certo posicionamento de Miroslav Milovic ao acrescentar a importância do testemunho, pois quem fala é quem sobreviveu, quem sabe o que realmente aconteceu não pode falar, pois já não está mais entre nós. No caso judicial, verifica-se tal importância da memória social, especificamente, quando o magistrado afirma:

Além da comoção dos povos indígenas próximos, com o desrespeito dispensado ao “índio do buraco”, caracterizado na demora excessiva no seu sepultamento/rituais, tem-se ainda a probabilidade de repercussão internacional da omissão do Estado Brasileiro, o qual é signatário de Convenções Internacionais que asseguram direitos à dignidade dos povos indígenas, a exemplo da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. (Ação cível pública, 1381167251/2022, p. 6).

É importante reiterar que o “Índio do Buraco” foi vítima de graves violações de direitos em vida, tornando a decisão ainda mais significativa. Ela enfatiza que ele não deve continuar sendo vítima de desrespeito após a morte, sublinhando, assim, os efeitos da tanatopolítica. Essa perspectiva analisa como o poder político lida com a morte e como influencia questões relacionadas à vida e à morte dos indivíduos na contemporaneidade.

Desse modo, ao negligenciar a garantia dos direitos do indivíduo em vida e após a morte, o Estado está agindo dentro dos parâmetros dessa teoria, demonstrando como a biopolítica e a tanatopolítica se entrelaçam em casos como esse.

A literatura de Pahor também é destacada por Milovic sobre a importância da memória. A Necrópole, as cidades crematórias:

São construídas para o extermínio, por isso não faz diferença em que setor você está trabalhando. Um barbeiro escanhoava a morte, um almoxarife a vestia, um enfermeiro a despia, um escrivão anotava datas e números depois que, para cada um deles, a alta chaminé soltará com fartura a sua fumaça” (PAHOR, 2013, p. 212).

Nesse viés, um dos aspectos da tanatopolítica é a gestão da morte: Ela lida com o modo pelo qual o poder político influencia a morte, a morte em massa e as questões relacionadas como execução, o genocídio e a guerra. Assim, fica claro como o Estado pode tomar decisões que afetam a vida e a morte das pessoas. Resta esclarecida a intervenção do Estado em determinar o seguimento da vida e morte de cada indivíduo pelas leis e decisões.

Sobre o estado de exceção e panoptismo segundo Agamben

Agamben, ao introduzir o conceito de “estado de exceção”, lança luz sobre situações em que o Estado temporariamente suspende ou contorna normas legais e constitucionais em nome da segurança ou de uma emergência. Essa prática, muitas vezes, justificada por razões de ordem pública, pode ter efeitos significativos na consolidação do poder estatal, na repressão da oposição política e potencial violação dos direitos humanos.

A discussão em torno desse conceito levanta aspectos éticos, políticos e jurídicos, questionando até que ponto o Estado pode justificar suas ações em nome da segurança. Dado que deve existir um equilíbrio adequado entre segurança e liberdades individuais.

Por outro lado, o panoptismo¹, um modelo de vigilância e controle social, descreve como as pessoas tendem a adaptar seu comportamento quando acreditam que estão sendo observadas, mesmo na ausência de vigilância constante.

Essa ideia lança luz sobre a decisão judicial que impõe multas por atraso no cumprimento do sepultamento. Ela não apenas destaca a pressão social exercida sobre os cargos políticos e o Estado para agirem rapidamente, mas também ilustra como a percepção de estar sob escrutínio constante pode influenciar as ações das autoridades e a tomada de decisões.

[...] Defiro o pedido de antecipação de tutela de urgência a fim de compelir a FUNAI a promover, no prazo de 05 (cinco dias), o sepultamento de Tanaru, também conhecido como “Índio do Buraco”, na choupana (palhoça) onde foi encontrado já falecido, e que a FUNAI promova, no mesmo prazo, todas as ações administrativas

1 A ideia central do panoptismo é a presença de uma autoridade ou sistema de vigilância invisível e onipresente, que cria um ambiente em que as pessoas passam a se autocensurar, antecipando a possibilidade de serem observadas e controladas a qualquer momento. O exemplo mais icônico é a descrição de Panopticon de Jeremy Bentham, uma prisão em forma de anel com uma torre de vigilância central, de onde os guardas podiam observar os prisioneiros sem que estes soubessem se estavam sendo observados em um determinado momento.

necessárias ao sepultamento do corpo do indígena Tanaru na Terra Indígena Tanaru, em conformidade com a organização social, costumes, crenças e tradições indígenas; Fixo desde já multa no valor de R\$ 1.000,00 para cada dia de atraso no cumprimento desta decisão. (Ação cível pública, 1381167251/2022, p.7)

Nesse contexto, o conceito de panoptismo se mostra relevante ao analisar os eventos que envolvem essa decisão judicial, especialmente aquelas que têm implicações na vida e na memória de indivíduos e grupos, demonstrando, com isso, que a sociedade também pode exercer uma forma de vigilância.

No contexto da decisão judicial supracitada, o panoptismo pode ser aplicado para analisar como a sociedade, em geral, e o sistema legal, em particular, exercem uma forma de controle social. Mesmo que não haja uma vigilância física constante sobre os indivíduos afetados pela decisão, a mera existência do sistema legal e da possibilidade de ações judiciais pode levar as pessoas a se conformar dado comportamento e a internalizar as normas sociais.

Nesse caso, a sociedade age como um “olho invisível” que molda o comportamento e as decisões das pessoas, pois elas sabem que podem ser julgadas e responsabilizadas por suas ações perante a lei. Esse conceito de controle social implícito se torna especialmente evidente em questões que envolvem a dignidade do indivíduo, como no caso do “Índio do Buraco”.

Portanto, ao analisar a decisão judicial sob a ótica do panoptismo, é possível entender como a sociedade exerce influência sobre o comportamento e as escolhas das pessoas, mesmo sem uma vigilância física constante. O controle social se baseia na consciência de que as ações estão sujeitas a análise e julgamento, o que pode levar a conformidade com as normas estabelecidas.

Ademais, Agamben argumenta que o estado de exceção e o panoptismo estão intimamente ligados à biopolítica, na qual o Estado exerce controle sobre a vida e a morte da população. Por fim, ele critica a noção de poder soberano, que reivindica o direito de decidir quem pode viver e quem pode morrer. Ele sugere que a política contemporânea é caracterizada por uma luta constante para definir quem está incluído e quem está excluído, quem é reconhecido como cidadão de pleno direito e quem não é.

Portanto, a noção de Agamben sobre o “estado de exceção” e a consideração do panoptismo na análise dos eventos atuais convergem para

nos fazer refletir sobre as complexas dinâmicas entre poder estatal, controle social, segurança e liberdade individual em nosso mundo contemporâneo. Esses conceitos fornecem um quadro conceitual rico para avaliar as implicações éticas e políticas das ações estatais e suas interações com a sociedade civil.

Considerações finais

Diante desse cenário, é perceptível que a filosofia e o direito estão profundamente interligados e podem caminhar juntos de várias maneiras, contribuindo para uma compreensão mais profunda e reflexiva do sistema legal e da justiça e fornecendo uma base sólida para a ética, a moral, a interpretação e a aplicação da lei. A interlocução entre essas disciplinas contribui para o aprimoramento contínuo na formação acadêmica do estudante de direito e, por conseguinte, para o sistema jurídico, ajudando a promover uma sociedade mais justa e equitativa.

O estudo sobre a obra de Giorgio Agamben e Boris Pahor, a partir da leitura do texto de Miroslav Milovic, em conjunto com a análise da decisão judicial sobre o caso do “Índio do Buraco”, apresentou resultados profícuos. Principalmente, porque possibilitou uma perspectiva rica e esclarecedora sobre as intrincadas questões que permeiam a existência humana na sociedade contemporânea. Os dois pilares, a filosofia e a literatura, convergem de maneira notável para nos proporcionar percepções profundas e valiosas sobre temas que vão além da mera análise jurídica.

A filosofia de Agamben centrada nos conceitos de “vida nua” e “estado de exceção” se interliga com a filosofia de Miroslav Milovic que ressalta a distinção entre zoe e bios e lança luz sobre a mudança na relação entre a vida biológica e a vida política na modernidade. Essa reflexão nos convida a ponderar sobre como as políticas governamentais e as ações do Estado afetam a vida e a dignidade dos indivíduos, não apenas enquanto estão vivos, mas também após a sua morte. À medida que enfrentamos os desafios éticos e políticos de nossa sociedade em constante transformação, é imperativo considerar essas reflexões como futuros profissionais do direito.

A proteção da vida, da dignidade e da memória das pessoas deve ser uma preocupação constante das políticas governamentais e do Estado. Além disso, nos incentiva a olhar para o passado, aprender com as tragédias do século XX e início do século XXI e buscar maneiras de promover a justiça, a solidariedade e o respeito pelos direitos humanos, tanto em vida quanto

após a morte. Essa abordagem interdisciplinar da filosofia, literatura e da decisão judicial nos permite mergulhar profundamente nas complexidades da condição humana e nos desafios contemporâneos compreendidos pela leitura do texto do filósofo Miroslav Milovic *“Necrópole da Vida Nua: paralelismo entre Agamben e Pahor”*.

Referências

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1995-2007.

Bentham, Jeremy. *O panóptico*. 2ª edição. Brasil: Autêntica, 2019.

Galvis, Jacquelin del Carmen Ceballos. *Testemunho de um peregrino entre sombras*. Campinas/SP, 2014.

Milovic, Miroslav. *Necrópole da vida nua: Paralelismos entre Agamben e Pahor*. *Profanações*, [S. l.], v. 7, p. 387–393, 2020.

Pahor, Boris. *Necrópole*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

Roraima. Tribunal de Justiça. Ação civil pública. ID 1381167251. Decisão liminar acerca do sepultamento do “índio do buraco”. Ministério Público Federal versus Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Vilhena, 25 de outubro de 2022.

Capítulo 12

A QUESTÃO DO JOVEM INFRATOR E A CRIMINOLOGIA CRÍTICA: O PUNITIVISMO PENAL É A SOLUÇÃO?

Rayssa Almeida

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

João Arthur Braga

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Thalyne Gabriele Beserra Lira

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Introdução

No Brasil, mais de 117 mil adolescentes cumprem medidas de liberdade assistida e prestação de serviços à comunidade, enquanto outros 26 mil jovens infratores estão vinculados às medidas de semiliberdade e internação estrita. Esses dados, publicados a partir da Pesquisa Nacional de Medidas Socioeducativas em Meio Aberto e realizada por docentes da Universidade Federal Fluminense (UFF), escancaram a necessidade de debates acerca da temática do menor infrator, principalmente no que concerne às medidas adequadas destinadas a estes.

Diversas são as opiniões inerentes ao jovem que comete atos infracionais e as formas de punição imputadas a esta parcela da sociedade. Desde visões mais brandas até observações mais críticas, as quais rotulam o delinquente juvenil como um potencial inimigo da sociedade. A partir dessa realidade, o presente estudo irá analisar, com base na Criminologia Crítica, a conduta delitiva do adolescente, como este é visto na sociedade, observando, principalmente, a questão do etiquetamento a ele imputado. Não obstante, este artigo também pretende responder uma questão muito visceral: o punitivismo penal é a solução?

Os debates destinados à famosa “maioridade penal” são os mais populares dentro desta problemática, enquanto uns enxergam que a imputabilidade destinada ao adolescente que comete um ato infracional é necessária, outra parcela é contrária a essa visão. Porém, para se debruçar sobre este assunto é necessário fazer um estudo aprofundado acerca de quem é o menor infrator no nosso país, tendo em vista que a maioria dos adolescentes em medida socioeducativa, maioritariamente, é do sexo masculino e advém de arranjos familiares conflituosos (Pinto; Hiago; Damaciano, 2022).

Na perspectiva da Criminologia Crítica, o presente artigo irá se debruçar primordialmente na teoria do *labelling approach*, a qual representa um grande marco no estudo da figura do criminoso. Ademais, o atual estudo também irá fazer uma análise acerca das medidas socioeducativas, definidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, com enfoque em seu escopo: ressocializar o jovem e impedir o punitivismo penal.

A justificativa da escolha do tema é fruto do interesse dos pesquisadores, que, após a análise da série coreana “*Juvenile Justice*”, idealizaram analisar o contexto brasileiro do jovem infrator, figura central da série asiática, tendo em vista que esta é uma questão nevrálgica da realidade do Brasil. O principal método de procedimento utilizado foi o monográfico, através da análise de artigos científicos, livros, matérias jornalísticas, publicações do Diário Oficial e séries cinematográficas. O uso desse método se baseia na facilidade e no baixo custo de utilização (Zanella, 2011). Sendo assim, a técnica de pesquisa irá se basear, logicamente, na pesquisa bibliográfica e documental. A partir da análise e estudo desses dados pelos pesquisadores, os quais correlacionam dados para chegar a uma tese final, a pesquisa terá como objetivo responder à pergunta chave acerca do punitivismo penal. Sendo assim, o método histórico foi usado como auxiliar na pesquisa, tendo em vista a necessidade de tratar acerca do processo de favelização ocorrido no Brasil e como ele moldou a concepção social inerente à figura do delinquente juvenil.

O perfil do menor infrator brasileiro dentro do etiquetamento

A figura do jovem infrator no Brasil, infelizmente, tem uma caricatura muito fixa: jovens meninos inseridos em lares conflituosos, geralmente advindos da periferia (Pinto; Hiago; Damaciano, 2022).

Baseando-se nesse cenário, diversos são os debates que poderiam ser feitos acerca deste estereótipo tão definido, porém, a atual pesquisa irá se atentar à análise deste perfil delitivo dentro da teoria criminológica do etiquetamento, também denominada de *labelling approach*. Para Shecaira (2020, p. 329):

[...] a partir do labelling que a pergunta feita pelos criminólogos passa a mudar. Não mais se indaga o porquê de o criminoso cometer os crimes. A pergunta passa a ser: por que é que algumas pessoas são tratadas como criminosas, quais as consequências desse tratamento e qual a fonte de sua legitimidade?

Como citado, esta teoria tem como base a análise do porquê certas pessoas são consideradas criminosas apenas pelo seu aspecto físico ou origem social, quais os efeitos disso e de onde vem sua justificação. Sendo assim, tendo como ideia central a realidade brasileira, para abordar essa temática do estereótipo do criminoso brasileiro, principalmente no que concerne ao jovem infrator, é necessário realizar uma análise do processo de colonização do Brasil, mas não só, tendo em vista que tal problemática não parte apenas do racismo estrutural advindo da era escravocrata, mas também do que ocorreu após a Lei Áurea.

O processo de favelização, dessa forma, tem papel central nesta análise, partindo do pressuposto que os antigos escravos foram marginalizados e ostracizados sem a menor cerimônia, desprovidos de qualquer medida governamental para inseri-los socialmente. Sendo assim, a ideia que ficou para a sociedade burguesa foi de que ‘negros’ e ‘mulatos’ seriam apenas ‘metamorfoses do escravo’ (Guimarães, 2004), ideia essa a qual gerou a concepção de ex-escravos serem criminosos em potencial, um verdadeiro perigo iminente para a sociedade.

Sendo assim, tal contexto histórico explica o porquê do estereótipo brasileiro do jovem infrator ser este, em consonância a isso, é válido analisar também, as consequências deste tratamento envolto de preconceitos: como isso afeta o adolescente periférico? A resposta para essa pergunta nevrálgica é desoladora, pois a maioria dos jovens inseridos em lares problemáticos realmente recorre às condutas delitivas, como maneira mais “fácil”, em linhas gerais, de evadir da sua realidade, ou mesmo de ascender no mundo do crime.

Ademais, a teoria do etiquetamento cai como uma luva nesta análise do perfil do jovem infrator brasileiro, sendo ele uma figura estereotipada, vista, na maioria dos casos, como um criminoso em potencial, sendo

condicionado a esta realidade devido aos preconceitos e da sua própria necessidade. Nesse viés, realmente pode-se traçar uma linha de legitimidade entre preconceito e realidade, tendo em vista que os adolescentes em medida socioeducativa, maioritariamente, são do sexo masculino e advindos de arranjos familiares conflituosos, como já foi citado neste estudo.

Portanto, este se trata de um problema brasileiro imensamente estrutural, a questão do jovem infrator realmente é condicionada por anos de história e construções sociais preconceituosas, mas, acima de tudo, é uma problemática negligenciada pelo Estado, visto que as medidas empregadas por ele são ineficazes, apesar de parecerem eficientes no papel, ou melhor, na “letra da lei”.

As medidas socioeducativas no combate ao punitivismo penal

Por definição, as medidas socioeducativas são sanções aplicadas aos adolescentes (entre 12 e 17 anos) em conflito com a lei que cometeram algum ato infracional, seu objetivo principal é proporcionar aos jovens infratores a oportunidade de aprenderem com seus erros, adquirirem habilidades sociais e educacionais, e se afastarem do envolvimento com o crime, contribuindo, assim, para a sua ressocialização e reintegração na comunidade. Em síntese, tais medidas têm um caráter, de fato, educativo, diferindo das penas aplicadas aos adultos, que a sociedade vê muito mais com um caráter de responsabilização, de resultado.

Quando postas em prática, consiste seu funcionamento similar às penas comuns: A partir do ato infracional cometido pelo menor, a apuração envolve o órgão policial (científico, civil, federal, militar, ou outro que couber), o Ministério Público e o Poder Judiciário, grandes centros contarão com o apoio de uma Delegacia de Proteção à Criança e ao Adolescente, com uma Promotoria da Infância e da Juventude e com um Juizado da Infância e da Juventude, órgão que virá a julgar a criança ou o adolescente. Sendo constatada a prática violatória, o Art. 112, do Estatuto da Criança e do Adolescente - Lei 8069/90, A entidade com a devida autoridade poderá impor ao jovem as medidas a seguir:

- I - advertência;
- II - obrigação de reparar o dano;
- III - prestação de serviços à comunidade;
- IV - liberdade assistida;

V - inserção em regime de semiliberdade;

VI - internação em estabelecimento educacional;

VII - qualquer uma das previstas no art. 101, I a VI (Brasil, 1990)

Visando dar contexto ao último inciso acima citado, seguem medidas dispostas no art. 101:

I - encaminhamento aos pais ou responsável, mediante termo de responsabilidade;

II - orientação, apoio e acompanhamento temporários;

III - matrícula e frequência obrigatórias em estabelecimento oficial de ensino fundamental;

IV - inclusão em serviços e programas oficiais ou comunitários de proteção, apoio e promoção da família, da criança e do adolescente; (Redação dada pela Lei nº. 13257, de 2016)

V - requisição de tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico, em regime hospitalar ou ambulatorial;

VI - inclusão em programa oficial ou comunitário de auxílio, orientação e tratamento a alcoólatras e toxicômanos (Brasil, 1990)

Artigo 112 do Estatuto da Criança e do Adolescente

Destrinchando as medidas do Artigo 112 do ECA, a Advertência é estipulada no artigo 115 do ECA e se trata de uma admoestação verbal que será formalizada por meio de um registro assinado. Ou seja, a Advertência nada mais é do que um ‘puxão de orelha’ formal no adolescente e nos seus responsáveis. obviamente, a Advertência se destina a atos infracionais que não são graves, e ela pode ser vista como muito branda, inclusive por alguns operadores do Direito. Porém, tirar o peso da palavra de um juiz é um problema, é desacreditar do nosso sistema judiciário.

Ademais, a Obrigação de reparar o dano (ORD) é prevista no artigo 116 do ECA, sendo ela uma compensação material sobre algum tipo de dano causado pelo adolescente. É muito comum nesse tipo de medida, que os pais acabem pagando por um objeto que o vosso dependente danificou, furtou ou quebrou, pois muitas das vezes, o jovem não tem fonte de renda. Essa medida é bem válida como socioeducativa quando, por exemplo, o adolescente é destinado a produzir algum material informativo sobre temas sociais como bullying, criminalidade ou preconceito, pois assim, ele passa

a aprender com a própria produção. A ORD, tal como a Advertência, é uma medida que é tomada e executada dentro da própria esfera judicial.

Além disso, a Prestação de serviços comunitários (PSC) é prevista no artigo 117 do ECA e consiste, basicamente, na realização de tarefas de até 8 horas semanais, por no máximo 6 meses, que visam o bem geral da sociedade. Vale ressaltar que as tarefas devem ser atribuídas em consonância com as aptidões do adolescente, tal como com os seus horários de aprendizagem, para não dar choque. Normalmente, a PSC é realizada junto a instituições como entidades assistenciais, hospitais e organizações não governamentais sem fins lucrativos, e é instituída quando o ato infracional lesa a sociedade, tendo igual serventia à ORD, porém de forma indireta.

Como ainda, a Liberdade assistida (LA) é prevista no artigo 118 do ECA e é, basicamente, uma liberdade condicionada a um acompanhamento semanal por um profissional capacitado, num órgão chamado CREAS (Centro de Referência Especializado em Assistência Social). Contrariando a PSC, a LA tem um cumprimento mínimo de 6 meses. A LA e a PSC são municipalizadas e podem ser aplicadas de forma paralela.

De igual modo, a Semiliberdade está prevista no artigo 120 do ECA, esclarecendo que o adolescente permanecerá em regime numa casa de Semiliberdade com a abertura para a realização de atividades externas independente de autorização judicial. Normalmente, a Semiliberdade serve como progressão após um regime fechado. Nela, são obrigatórias a educação e a profissionalização dos jovens. O caráter educativo da Semiliberdade apresenta-se na necessidade da colaboração do adolescente, pois ele precisa, livremente, se dirigir à casa assistencial para passar a noite.

E a Internação em estabelecimento socioeducativo (IES) é a medida mais gravosa, aplicada em casos de excepcionalidade, normalmente aos atos infracionais mais danosos mediante violência efetiva, grave ameaça e/ou reincidência de outros tipos de violação. A IES privativa de liberdade está prevista no artigo 121 do ECA, e diferentemente do sistema carcerário comum, a IES respeita o processo de desenvolvimento dos adolescentes, tendo equipe especializada para realizar atividades internas visando a educação dos internos.

E ainda, as medidas dispostas no artigo 101 do ECA, em que o juiz pode utilizá-las para menores infratores, normalmente são utilizadas quando o adolescente acaba entrando em conflito com a lei em meio a uma situação de risco, quando uma criança ou adolescente está com seus

direitos fundamentais violados ou ameaçados de lesão. Pode ocorrer por ação ou omissão da sociedade ou do Estado, por falta, omissão ou abuso dos pais ou responsável e em razão da própria conduta da criança e do adolescente (Brasil, 1990). Ou seja, quando o juiz entende que há um problema maior acontecendo na vida daquele jovem e por isso ele acabou cometendo algum ato infracional.

A ineficácia das medidas socioeducativas inicia-se quando, o anseio de preservar a imagem dos adolescentes resulta no desconhecimento da população em geral, o que gera uma sensação de impunidade aos jovens infratores, como se nada fizesse o Estado a respeito disso, por conseguinte à falsa ideia de impunidade, a sociedade clama por punitivismo. Um exemplo disso é a Proposta de Emenda Constitucional nº 171/1993, que propõe a redução da idade mínima de imputabilidade penal de 18 para 16 anos, aprovada em 2015 na Câmara dos Deputados, em que três argumentos são frequentemente utilizados nos discursos dos parlamentares: o discernimento, os efeitos da punição e a resposta às vítimas de violência praticadas por adolescentes (Gisi; Santos; Alvarez, 2021). Propondo assim, uma forma de correção inadequada para jovens ainda em processo de formação, como se gerassem efeitos positivos, mas o que se vê é o contrário.

Ademais, as medidas socioeducativas podem ser menos eficazes em áreas com altos níveis de pobreza, desigualdade social e falta de oportunidades econômicas. Esse contexto socioeconômico pode criar obstáculos significativos para a reintegração bem-sucedida dos jovens (Alves, 2013).

Porém, mesmo com tais problemáticas, as medidas socioeducativas ainda se mostram mais eficazes do que o punitivismo penal, uma pesquisa realizada pelo Núcleo de Acompanhamento de Medidas Socioeducativas (NAMES) revelou que cerca de 70% dos jovens infratores que passaram por medidas socioeducativas não voltaram a cometer crimes em sua vida adulta (Barbosa; Silva, 2018).

Assim, enquanto o sistema penal tradicional muitas vezes se concentra em impor punições, as medidas socioeducativas têm como objetivo primordial compreender as causas profundas do comportamento delinquente de cada jovem e oferecer intervenções personalizadas para abordar essas questões. Essa abordagem individualizada permite que sejam tratadas questões específicas, como abuso de substâncias, problemas familiares, educação precária e saúde mental, de maneira direcionada e eficaz. A personalização das intervenções é um dos pilares da eficácia das

medidas socioeducativas. Cada jovem infrator é considerado único, com suas próprias circunstâncias e desafios. Isso não apenas atende às necessidades individuais dos jovens, mas também aumenta significativamente a probabilidade de sucesso na sua reintegração na sociedade como cidadãos produtivos. Essas medidas não se contentam em punir, mas sim em oferecer uma oportunidade real de transformação de vidas.

Em resumo, as medidas socioeducativas se destacam como uma abordagem mais eficaz do que o punitivismo penal, pois demonstram um impacto positivo significativo na prevenção da reincidência e na reintegração bem-sucedida dos jovens infratores na sociedade. Além disso, as medidas socioeducativas representam um investimento no futuro, tanto dos jovens infratores quanto da sociedade como um todo. Ao proporcionar oportunidades de reabilitação, educação e desenvolvimento pessoal, elas quebram o ciclo da delinquência. Isso não apenas reduz a probabilidade de reincidência, tornando a sociedade mais segura, como também permite que os jovens infratores alcancem seu potencial máximo e contribuam de forma positiva para a comunidade.

Considerações finais

O objetivo do presente artigo foi analisar o uso do punitivismo penal em face aos casos dos jovens infratores, observando-se o viés do julgamento errôneo e não ponderado de agentes do corpo social em relação ao tema. Analisou-se, assim, aspectos que vêm moldando a história do país e que geram polêmicas em torno do assunto discutido, a exemplo da questão da “maioridade penal”, e de outros fatores relacionados ao assunto que continuam em ascensão no contexto brasileiro hodierno. Este tema tomou bases sólidas a partir da necessidade notada pelos autores de explicá-lo de forma mais abrangente e precisa, levando em consideração também as discussões e pontos de vista acerca deste na sociedade. A observação da série “*Juvenile Justice*” e dos estudos da Criminologia aliada às pesquisas e a outros materiais bibliográficos se fez essencial no processo de escrita. Por sua vez, fora posto em destaque, em um primeiro plano, a proposta relativa a entender a inquietação de muitos que vigora na busca de sempre punir os jovens que cometem delitos, utilizando argumentos a favor de que a punição seja da maneira mais bárbara, enquanto o foco na reinserção social deste público é reduzido, o que trouxe à tona a falta de conhecimento em relação a outras medidas existentes e forneceu mais embasamento à resposta do tema. Desse modo, para atender e trazer respostas ao questionamento

proposto por esta produção científica, uma quantidade considerável de materiais e de leituras foram aplicados, cabe destacar a relevância que os estudos da Criminologia Crítica e do ECA trouxeram para apoiar e trazer mais clareza às explicações apresentadas.

De início, foi realizada uma abordagem discorrendo sobre os rótulos impostos pela sociedade a essa parcela da juventude que se encontra na criminalidade. Percebendo-se, dessa forma, que as nuances envolvidas no tema são diversas, mas que, principalmente, há uma visão enraizada no pensamento de cidadãos de que o punitivismo é a melhor solução para o quadro em análise.

Em suma, fora importante abordar o “perfil” que é traçado (também de maneira errada) de como são esses jovens infratores brasileiros, associados em sua maioria aos que moram em bairros periféricos e aos que são mais pobres, causando uma generalização exacerbada e inexata. Compreendeu-se a partir das análises realizadas que os estereótipos são inúmeros, opiniões são impostas por pessoas que se distanciam de entender, muitas vezes, as consequências negativas que isso pode trazer.

Bem como, em vários momentos há um esquecimento de que existem outras sanções que podem ser impostas aos delinquentes e que na verdade, o debate em pauta não é de transmitir o sentimento de “impunidade” aos indivíduos, mas sim fazer as correções dos erros cometidos da forma necessária e adequada, a qual nem sempre terá o punitivismo como escolha certa a ser feita.

Sob essa ótica, é importante reafirmar que o ato de punir causando sofrimento exacerbado aos infratores não é a melhor opção, seguindo a linha de raciocínio de que isso dificulta de forma considerável a ressocialização desses seres, além de diminuir as chances deles voltarem a integrar a sociedade de um modo melhor e com modificações positivas em seus hábitos. Nesse viés de pensamento, o que está em jogo é o direcionamento de uma atenção maior a fazer com que os jovens infratores não tenham uma tendência a se tornarem adultos infratores. Logo, faz-se cabível achar meios alternativos para que eles possam ser punidos pela ação delituosa, aplicando as medidas socioeducativas já existentes, as quais são diversas.

Portanto, foi percebido pelos autores que o punitivismo penal não é a solução para os casos dos jovens infratores, sendo indispensável mudar a visão de inflexibilidade presente no cotidiano do país. Após pesquisar sobre esse tipo de punição, notou-se mais pontos negativos sobre ela em

comparação à quantidade de pontos positivos, levando a considerá-la como não tão eficiente na redução da criminalidade da parcela juvenil do país.

Os estudos voltados para a temática ainda devem ser mais explorados e impulsionados, visto que há vários fatores externos que a influenciam fortemente, além da situação histórica ser ampla. É de grande importância tratar os assuntos relacionados à juventude com cautela, pois é de acordo com o que é feito com esses integrantes do corpo social que haverá melhora ou decadência na posição de vida deles.

Tendo em vista tanto o julgamento prévio sobre quem seriam esses infratores (retornando ao fato do preconceito que se faz presente na sociedade), quanto como devem ser as sanções após os delitos cometidos por eles, é preciso priorizar uma elevação nas chances de reeducação das atitudes, evitando-se sempre que possível o punitivismo penal.

Por fim, como observado anteriormente, se perpetua uma “tradição punitiva”, voltada principalmente para a necessidade constante e resistente de punição severa, marcada por características de perseguição indevida. Assim, passa despercebido que existe ineficiência nisso e que não está sendo a solução, as raízes da questão são bem mais profundas do que o observado superficialmente, pois o país é repleto de desigualdades sociais e de deficiências de investimentos em políticas de prevenção aos delitos.

Referências

ALVES, Felipe Malcorra. O Perfil Econômico dos Adolescentes que cumprem Medidas Socioeducativas no Estado do Rio Grande do Sul. XI Seminário Nacional das Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea. **UNISC**, Santa Maria, 2013. Disponível em <https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/snpp/article/download/14270/2717>. Acesso em: 4 set, 2023.

BARBOSA, Maria Yvelônia dos Santos Araújo; SILVA, Allan Camelo. **Relatório da Pesquisa Nacional das Medidas Socioeducativas em Meio Aberto no Sistema Único de Assistência Social**. BRASIL: Ministério da Cidadania, 2018. Disponível em https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/relatorios/Medidas_Socioeducativas_em_Meio_Aberto.pdf. Acesso em: 4 set. 2023.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Lei nº 8.069, 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. ano

1990, Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 4 set. 2023.

COSTA, Rafaelle Braga Vasconcelos; FRANÇA, Marlene Helena de Oliveira. Punitivismo e Alternativas Penais: O Sistema Penal Brasileiro vai de Encontro ao Processo de Redemocratização. **Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito**, Centro de Ciências Jurídicas - Universidade Federal da Paraíba, Nº 01, p. 432-445, 2015,. Disponível em https://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/punitivismo_e_alternativas_penais.pdf. Acesso em: 4 set. 2023.

GISI, Bruna; SANTOS, Mariana Chies Santiago; ALVAREZ, Marcos César. O “punitivismo” no sistema de justiça juvenil brasileiro. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 23, n. 58, p. 18-49, set-dez 2021. Disponível em <https://www.scielo.br/j/soc/a/cC3XgYCcmHYKCjDVXv9qDxd/?format=pdf>. Acesso em: 4 set. 2023.

GONÇALVES, Maria Gabriela Rodrigues Cubas. As Medidas Socio-educativas e a Ressocialização do Menor Infrator. **UniEVANGÉLICA**, Anápolis, 2018. Disponível em <http://repositorio.aee.edu.br/bitstream/aee/830/1/Monografia%20-%20Maria%20Gabriela.pdf>. Acesso em: 4 set. 2023.

GUIMARÃES, A. S. A. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 9–43, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/B8Qff5wgK3gzDNdk55vFbnB/?lang=pt>. Acesso em: 4 set. 2023.

JÚNIOR, Celso Naoto Kashiura; JÚNIOR, Oswaldo Akamine; MELO, Tarso de. Para a Crítica do Direito: Reflexões sobre Teorias e Práticas Jurídicas. **Outras Expressões**, São Paulo, 1. ed., 2015. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/BibliotecaDigital/BibDigitalLivros/TodosOsLivros/Para-a-critica-do-direito.pdf. Acesso em: 4 set. 2023.

MANSUR, G. “Jovens infratores são os mais vulneráveis socialmente no Brasil”, diz pesquisador”. **Jornal do Brasil**, , 20 de abr. de 2023. Disponível em: <https://www.jb.com.br/pais/2023/04/1043324-jovens-infratores-sao-os-sujeitos-mais-vulneraveis-socialmente-no-brasil-diz-pesquisador.html>. Acesso em: 4 set. 2023.

MORÁS, Luís Eduardo. Politização da questão penal adolescente: o caso da redução da idade de imputabilidade penal. **Revista Eletrônica de Direito e Sociedade**, Canoas, vol.4, n. 2, novembro de 2016. Disponível

em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5735947.pdf>. Acesso em: 4 set. 2023.

NARDI, F. L.; DELL'AGLIO, D. D. DELINQUÊNCIA JUVENIL: UMA REVISÃO TEÓRICA. **Acta Colombiana de Psicología**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 69–77, 1 dez. 2010. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-91552010000200007&script=s-ci_arttext. Acesso em: 4 set. 2023.

OLIVEIRA, Chrystiane Costa; VALCHER, Karolyna Souza; BESSA, Nicolli Dutra. A Contribuição da Mídia na Construção da Imagem do Menor Infrator: Uma Análise do Fenômeno da Invisibilidade Social a partir da Criminologia Midiática. **Anais do 9º Congresso Internacional de Ciências Criminais**, Cariacica, 2018. Disponível em <https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/congresso-internacional-de-ciencias-criminais/assets/edicoes/2018/arquivos/40.pdf>. Acesso em: 4 set. 2023.

PINTO, A.; HIAGO, J.; DAMACIANO, T. Adolescentes em conflito com a lei e as medidas socioeducativas em meio aberto: uma revisão da literatura. **Instituto Metodista de Ensino Superior**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 43-51, 2022. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MUD/article/download/1037011/8237>. Acesso em: 4 set. 2023.

REZENDE, A. F.; ANDRADE, L. F. S. Direito do Negro à Cidade: de uma Formação Socioespacial Racista à Utopia Lefebvrina. **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, Curitiba, v. 14, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/urbe/a/ndTHt3YjRgxTXzQBMysYhGb/>. Acesso em: 4 set. 2023.

SHECAIRA, Sérgio Salomão (2020). **Criminologia**. 8ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais/Thomson Reuters.

ZANELLA, Liane Carly Hermes. Metodologia de pesquisa. **Departamento de Ciências da Administração**, Florianópolis, ed. 2, p. 119, 2011. Disponível em: <https://www.atfcursosjuridicos.com.br/repositorio/material/3-leitura-extra-02.pdf>. Acesso em: 4 set. 2023.

Capítulo 13

ANÁLISE DO DRAMA SUL COREANO “JUVENILE JUSTICE” À LUZ DO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE E SUA RELAÇÃO ACERCA DA CRIMINALIDADE INFANTIL NO BRASIL

Ana Clara Vieira Abrantes

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Ana Clara Trajano Bezerra

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Introdução

Este trabalho busca realizar um estudo sobre o drama sul coreano *Juvenile Justice* à luz do Estatuto da Criança e do Adolescente. E está relacionado ao eixo temático de Direito criminal e criminalidade infantil. Para isso, esta pesquisa estará voltada para a perspectiva de relacionar abordagens específicas da produção cinematográfica em questão com eixos jurídicos brasileiros. Uma vez retratada na obra a questão do *bullying*, dos atos infracionais cometidos por menores e como os juízes julgam nesses casos, colocando em ênfase a questão da humanização judicial nos julgados. Pesquisas apontam que a relação entre o Direito e a cinematografia pode trazer grande relevância para a área jurídica, pois permite analisar de forma encenada e semelhante à realidade situações vivenciadas diariamente no complexo ordenamento jurídico. A realização da pesquisa se justifica pelo fato da relevância que a temática possui para o ordenamento brasileiro, sobretudo a sociedade da atualidade, que se desenvolve cada dia mais, em que o Direito deve acompanhar essas modificações, além disso existem poucas pesquisas acadêmicas sobre o tema específico apresentado, enfatizando ainda mais a importância da pesquisa. Dessa forma, neste trabalho procurou-se realizar uma revisão da obra

supracitada com o objetivo de entender os problemas sociais explanados nela. O referencial teórico deste estudo está organizado em cinco tópicos. Sendo o primeiro uma pesquisa referente ao drama em questão e ao Direito na Coreia do Sul. O segundo tópico tratará sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente instituído em 1990 e os menores infratores no Brasil. O terceiro tópico, por sua vez, versará sobre o *bullying* como um problema social e jurídico. O quarto tópico irá abordar sobre a importância da humanização da figura do juiz no julgamento de atos infracionais. E o quinto e último tópico tratará sobre a relevância das casas lares e centros de acolhimento. A contribuição do trabalho para a comunidade consiste na perspectiva de que este sirva como instrumento de pesquisa e orientação a todos, com o intuito de abordar um dos ramos do Direito, que trata da criminalidade com um público específico. O estudo foi realizado mediante o método comparativo com abordagem qualitativa exploratória, através do nível explicativo utilizando a técnica de pesquisa bibliográfica. Além disso, foram usadas técnicas de busca textual na leitura de artigos, sites e no Estatuto da Criança e do Adolescente. Posteriormente será abordado sobre o drama *Juvenile Justice* e o Direito na Coreia do Sul.

Juvenile Justice e o direito na Coreia do Sul

A Coreia do Sul é um país localizado na Ásia e que ganhou espaço no cenário internacional com a comercialização do chamado *soft power*, ou seja a exportação da sua música (*K-pop*), telenovelas (Dramas) e língua. No que se refere ao aspecto político, esse país assume forma de estado unitário, com relação ao governo possui sistema presidencialista e assume forma de república com regime democrático, além disso:

A Coreia do Sul é a décima maior economia do mundo, participando do comércio internacional e se integrando à cadeia de valor global. O país é um importante parceiro comercial do Brasil e pode ter um papel maior nas importações e exportações nacionais (FREITAS; JÚNIOR FREITAS, 2021, p. 7).

Ademais, com relação ao Direito existe uma influência do *Common Law* e *Civil Law*, com grande influência do Direito Chinês, principalmente da filosofia do Confucionismo, no qual “Nesse sentido, os dirigentes do povo deveriam ser os primeiros a demonstrar seu comprometimento com o bem-estar da população [...]” (PALMA, 2022, p. 216), além disso:

Não raro, o próprio Confúcio era convocado a solucionar lides em meio ao populacho a fim de promover o esperado ajuste entre os

querelantes. Contudo, antes de mais nada, tentava ele dissuadi-los a abandonar o litígio. Ora, esta tendência irradiou-se pelos séculos afora nas vastidões deste extenso império. Em virtude disto, o homem comum no âmbito desta cultura milenar tradicionalmente se mostrou alheio pelo menos àquela justiça formal, a que emana dos tribunais, tratando-a com desconfiança e desdém (PALMA, 2022, p. 216).

Juvenile Justice é um drama sul-coreano exibido internacionalmente pelo serviço de *streaming* Netflix. A série tem dez episódios que se passam no dia a dia de um tribunal em que está localizada a vara da infância e da juventude, na qual ocorrem os julgamentos dos jovens infratores. Sendo assim, a narrativa se propõe a apresentar os conflitos sociais mais recorrentes que afetam a vida de crianças e jovens, como *bullying* e assédio. Os personagens principais da história são os juízes que recebem e julgam os casos. É válido destacar sobre a organização dos tribunais coreanos que:

A Constituição tem poucos artigos sobre a matéria, cabendo à Lei de Organização dos Tribunais regular todas as atividades do Judiciário. Na pirâmide judiciária há Tribunais Distritais (1ª. instância) com 870 juízes, alguns especializados (v.g., Família e Patentes), 6 Tribunais Superiores (High Courts) equivalentes aos nossos TJs, TRFs, TRTs e TJMs. Acima de todos, a Suprema Corte (FREITAS; MATSUMI, 2022, np).

Ou seja, é possível de subentender que o tribunal da narrativa se trata de um tribunal distrital especializado em casos de crianças e adolescentes. Ademais, alguns dos casos são baseados inspirados em fatos reais e discutem problemas sociais relevantes na sociedade sul coreana, mas que também podem ser relacionados com o Brasil. Alguns deles serão destrinchados nos tópicos a seguir.

Estatuto da Criança e do Adolescente e a criminalidade infantil no Brasil

O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990, foi um importante documento promulgado no Brasil que garantiu a todas as crianças e adolescentes brasileiros direitos compactuados com a Constituição Federal de 1988. É nesse estatuto que estão disciplinadas as normas que regulam os julgamentos dos atos infracionais cometidos por crianças e adolescentes. É válido ressaltar que

no Brasil os menores de dezoito anos são inimputáveis, ou seja, eles não cometem crimes, mas sim atos infracionais, além disso:

Essa é a atual compreensão da comunidade internacional sobre os direitos humanos de crianças, comprovada principalmente após vários documentos, entre Declarações e Convenções, surgidos no século XX, que passam a reconhecer a criança como objeto de proteção (Declaração de Genebra) ou sujeito de direitos (Declaração de Direitos e Convenção sobre os Direitos), tal como todos os seres humanos. Além disso, as crianças passam a ser merecedoras de total atenção em temas específicos, em decorrência de graves ofensas que não se encontram adstritas aos limites dos territórios nacionais, como ocorre com a venda, a pornografia e a exploração infantil (ROSSATO; LÉPORE; CUNHA, 2020, p. 57).

Sendo assim, o ECA tem como um dos seus princípios a proteção e o desenvolvimento saudável das crianças e adolescentes, principalmente quando eles entram em confronto com a lei, prevalecendo a igualdade, isso está redigido de forma expressa no texto legal:

Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade (BRASIL, 1990).

Com relação à criminalidade infantil no Brasil, em uma pesquisa recente da Universidade Federal Fluminense (UFF) denominada *Relatório da Pesquisa Nacional das Medidas Socioeducativas em Meio Aberto*, revela que o perfil dos jovens infratores brasileiros se reduzem a adolescentes entre 16 e 17 anos, prevalência do gênero masculino e que na sua maioria são jovens negros. Consequentemente, essas são pessoas que convivem com a pobreza, vulnerabilidade social e ambientes familiares conturbados.

Nas primeiras cenas de *Juvenile Justice* é apresentada a personagem da Juíza Sim Yeon Seok relata que “odeia jovens infratores”, e essa se torna uma frase repetida exaustivamente pela personagem durante os episódios, porém a própria série mostra como essa interpretação voltada para o senso comum pode ser considerada errônea. Ademais, despindo as diferenças culturais e políticas da Coreia do Sul e do Brasil, é possível ressaltar que a problemática da delinquência juvenil pode ser considerada um problema social global, enfrentado por todos os países e que existe uma visão equivocada sobre as leis de proteção às crianças e adolescentes, segundo o livro *Estatuto da Criança e do Adolescente: refletindo sobre sujeitos, direitos e*

responsabilidades publicado pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) um dos autores ressalta que:

A mídia tornou-se porta-voz de grupos que já não acreditavam na eficácia da legislação. Iniciou-se uma onda de desconfiança acerca do Estatuto, ora sendo visto como avançado, fora da “realidade” brasileira, ora como extremamente “protetor”, confirmando o paternalismo que estaria disseminado nas relações sociais. Desse modo, começou a pairar no senso comum a pior das imagens, a de que essa situação estaria fomentando a “indústria do crime” (SOUZA, 2016, p. 25).

Em uma cena expositiva o personagem do Juiz Kang Won Jung vai a um programa de televisão comentar sobre o tema da redução da maioria penal, no qual ele afirma que de fato, para o personagem, o estatuto da criança e adolescente pode aplicar penas leves para os jovens infratores, mas se ele for abolido esses jovens vão ser julgados a partir do Código Penal, o que também não resolve o problema da criminalidade infantil, mas sim atenua ainda mais a problemática, além disso segundo o livro *Por que somos contrários à redução da maioria penal?* do CFP:

Neste emaranhado histórico, a proposta da redução da maioria penal, cujo debate acirrou-se nos últimos meses em função das estratégias golpistas de violação aos direitos à infância e à democracia, expressa-se como uma das formas mais contundentes do recrudescimento visível das forças conservadoras, autoritárias e reacionárias legadas a formação sociocultural do Brasil. A proposta de moralizar a questão social e encarcerar os adolescentes, tolherem suas vidas e seus sonhos, os culpabilizarem – bem como as suas famílias – pelas condições desumanas em que vivem, é uma prática recorrente do Estado brasileiro. No entanto, não podemos abrir mão dos acúmulos políticos e das conquistas democráticas e civilizatórias, silenciando-nos diante das recorrentes respostas do Estado à criminalidade e à violência, que versam entre o encarceramento dos adolescentes e o extermínio dos jovens (ADRIANO, 2015, p. 93).

No próximo tópico será dissertado sobre o *Bullying* e suas implicações jurídicas.

Bullying como problema social e jurídico

Um dos temas retratados durante os episódios sete e oito da série foi a questão do *Bullying* e como suas consequências podem ser desastrosas. Dentro da narrativa é apresentado o caso de uma menina chamada Baek Mi-Ju que teve fotos íntimas tiradas por seus colegas de classe que

começaram a usar as imagens como uma forma de chantagem e obrigar a vítima a fazer todos os atos pedidos feitos por eles, porém o ex-jovem infrator Kwak Do-Seok procura ajudar a colega interferindo na situação, mas o mesmo também passa a sofrer com o *Bullying* praticado pelo grupo de adolescentes. Um dos “pedidos” feitos pelo grupo foi de alugarem um carro e obrigaram Kwak Do-Seok, mesmo sem carteira, a dirigir em alta velocidade, tal ação acaba por causar um acidente, no qual tira a vida de um entregador e deixando Kwak Do-Seok em coma. Esse caso apresentado na história pode ser um exemplo de como a não punição severa da prática do *Bullying* pode fazer com que apenas um caso se tornem vários do ponto de vista jurídico.

O *Bullying* pode ser definido como uma agressão sistemática, essa agressão pode ser tanto física, psicológica ou moral. Do ponto de vista do ECA, a prática desse ato se torna inaceitável e reprovável no ordenamento jurídico brasileiro, segundo o art. 17 do estatuto: “O direito ao respeito consiste na inviolabilidade da integridade física, psíquica e moral da criança e do adolescente, abrangendo a preservação da imagem, da identidade, da autonomia, dos valores, idéias e crenças, dos espaços e objetos pessoais” (BRASIL, 1990) complementado pelo art. 18: “É dever de todos velar pela dignidade da criança e do adolescente, pondo-os a salvo de qualquer tratamento desumano, violento, aterrorizante, vexatório ou constrangedor” (BRASIL, 1990). Ademais, esse último artigo afirma que é dever de todos evitar que o *bullying* aconteça, ou seja, a prática da omissão na observação desse tipo de ato constitui uma violação a essa norma jurídica.

É válido ressaltar que a Coreia do Sul possui números absurdos relacionados à prática do *bullying* tanto dentro do sistema escolar como fora. Mesmo com leis e outros tipos de punições desenvolvidos, esse ainda aparenta ser um problema social extremamente grave, já que recentemente uma matéria do G1 trouxe que uma professora se suicidou vítima de “bullying de pais” e isso desencadeou uma onda de protestos por todo o país. Na realidade brasileira, a situação não é menos grave, uma grande parcela da população também confessa que já sofreu com *bullying*, uma matéria do Estado de Minas divulga que segundo a Pesquisa Nacional de Saúde Escolar (PeNSE) 40% dos estudantes adolescentes já sofreram *bullying*.

No Brasil a lei nº 13.185 de 2015 institui o programa de combate a violência sistemática, essa legislação elenca os atos que podem ser considerados como *bullying* e serve como base para ações do Ministério

da Educação e das Secretarias Estaduais e Municipais de Educação e demais órgãos. Entretanto, mesmo com a instituição dessa lei é possível de observar que raramente casos de violência sistemática por adolescentes são levados a julgamentos no Brasil, como pode ser observado no próprio site do Supremo Tribunal Federal (STF), que em uma pesquisa realizada na jurisprudência do tribunal apareceu apenas um julgado sobre a temática¹, essa relativização pode trazer um sentimento de impunidade para as vítimas e influenciar as mesmas a não denunciarem os atos. Consequentemente, os efeitos desse tipo de prática pode trazer inúmeros problemas psicológicos:

A prática do *bullying* pode desencadear inúmeros problemas psicológicos, emocionais e físicos como depressão, transtorno obsessivo compulsivo (TOC), Transtorno de Ansiedade Generalizada (TAG), fobia social, síndrome do pânico, enurese noturna, alterações do sono, cefaleia, dor epigástrica, desmaios, vômitos, dores em extremidades, paralisias, hiperventilação, queixas visuais, síndrome do intestino irritável, anorexia, bulimia, tentativas de suicídio, irritabilidade, histeria, agressividade, perda de memória, atos deliberados de auto-agressão. Também o indivíduo passa a ter resistência em ir à escola, insegurança por estar na escola, mau rendimento escolar. As agressões podem contribuir para que as vítimas adoçam e tenham sequelas emocionais e, até mesmo, físicas para o resto da vida (FINCO, 2013, p. 272).

Ademais, no próprio desfecho do caso apresentado em *Juvenile Justice* os jovens não sofreram uma punição severa, deixando nos espectadores, assim como na mãe de Kwak Do-Seok e na viúva do motorista um sentimento de injustiça e impunidade. Ademais, será comentado sobre a humanização da figura do juiz.

Importância da humanização de juiz em julgamentos de atos infracionais

Durante todos os episódios são introduzidos aspectos importantes da vida dos juízes e juízas, suas aptidões e falhas. Nenhum dos personagens principais são apresentados dentro de um estilo maniqueísta, no qual existe um vilão ou um herói.

A personagem principal é a Juíza Sim Eun-Seok, no início dos episódios apresenta uma posição avessa aos jovens infratores ela declara que “odeia jovens infratores”. Porém, nos últimos episódios somos apresentados

1 Pesquisa realizada em: <https://portal.stf.jus.br/jurisprudencia/>. Acesso em: 7 set. 2023.

ao passado da personagem, e nos é mostrado que ela perdeu seu único filho quando ele foi atingido por um tijolo jogado por duas crianças de um telhado, ademais, no julgamento as crianças não sofreram uma punição adequada e isso causou um trauma na sua vida.

Já o personagem do Juiz Cha Tae-Ju, é muito importante durante a história, pois ele foi um jovem infrator que depois conseguiu se recompor e tornou-se juiz. Ele discorda completamente da visão de Sim Eun-Seok e acredita que as crianças e adolescentes necessitam de um apoio moral e atenção por parte dos juízes e da sociedade. Na sua infância ele também sofreu violência do seu pai e isso deixou ele com diversos traumas. Em cena específica o personagem comentou que: “Crianças que sofrem violência doméstica nunca crescem”. Essa é uma observação verdadeira já que as marcas desses abusos podem afetar a vida inteira de crianças e adolescentes.

Outro personagem de extrema importância é o do Juiz Sênior Kang Won-Jung, na narrativa ele é apresentado como um Juiz que possui muita experiência em julgamentos de jovens infratores. Mas, o seu objetivo depois de se aposentar é ingressar na política como deputado e conseguir modificar as leis relacionadas às crianças e adolescentes, devido a problemas familiares ele se aposenta, porém desiste de ser deputado. Por fim, nos últimos episódios é apresentado uma nova Juíza Sênior a Juíza Na Geun-Hee, essa personagem acredita que a celeridade processual é um ponto bastante positivo e importante, sendo assim ela possui um foco em alcançar produtividade. Analisando do ponto de vista do Direito Brasileiro, essa visão distorce completamente o princípio da celeridade e da razoável duração do processo, elencado no Código de Processo Civil: “Art. 8º Ao aplicar o ordenamento jurídico, o juiz atenderá aos fins sociais e às exigências do bem comum, resguardando e promovendo a dignidade da pessoa humana e observando a proporcionalidade, a razoabilidade, a legalidade, a publicidade e a eficiência” (BRASIL, 2015). As atitudes da personagem mostram o contrário do disposto no dispositivo legal, é preciso pensar além da produtividade, principalmente em casos que envolvem jovens infratores, já que os mesmos exigem uma visão humanizada dos processos jurídicos, dessa forma:

Emerge a questão sempre premente de se humanizar o Direito pela aplicação prática da ética e da justiça, transpondo os valores axiológicos constitucional para a realidade concreta. A lei como construto lógico não dá conta do real, sendo tão somente um parâmetro, um ponto de partida, devendo ser preenchida com as

peculiaridades do caso concreto (NALINE; DA SILVA, 2018, p. 212).

Sendo assim, a partir desses e dessas personagens é possível refletir o papel do magistrado na atualidade. Casos como os apresentados na série requerem uma análise ética e humanizada, não apenas uma abordagem positivista e interpretação literal da norma. Ademais, ainda segundo o livro, *Por que somos contrários à redução da maioridade penal?*:

No caso dos adolescentes que cometem ato infracional, algo disso se coloca se não pudermos diferenciar o sujeito em questão do ato violento por ele cometido. Sim, ele cometeu um crime. Talvez tenha tirado a vida de uma outra pessoa! Há, no entanto, de se reconhecer que quem fez isso não se define exclusivamente por este acontecimento, por pior que ele seja. Pode-se argumentar que o mesmo vale para os adultos e é verdade. Esta talvez seja uma das condições mais difíceis no exercício da justiça: não se confundir com a crueldade presente no ato julgado, reafirmando-a (POLI, 2015, p. 148).

Dessa forma, o fato de corrigir corretamente as atitudes erradas das crianças e adolescentes, oferecendo a eles todos os apoios necessários, pode evitar a reincidência dos mesmos enquanto adultos.

Relevância das casas lares e centros de acolhimento

Ademais, outra questão apresentada na série foi as das medidas socioeducativas. Na narrativa os juízes da vara vão visitar o Lar *Pureun*, uma instituição reconhecida pelo tribunal que acolhe meninas que cumprem medidas socioeducativas. A responsável pela instituição é a senhora O Seon-Ja e a sua filha Kim A-Reum. Durante a investigação, a Juíza Si e o Juiz Cha começam a suspeitar que algo estava sendo escondido. Dessa forma, eles entrevistam as meninas que parecem confirmar suas suspeitas. No entanto, em uma reviravolta eles descobrem que elas mentiram o tempo inteiro, e que inclusive agrediram uma de suas colegas que está no hospital com o fêmur quebrado. Em resposta à indagação dos profissionais, O Seon-Ja comenta que os Juízes apenas convivem com os jovens infratores durante o tempo do julgamento, porém pessoas como ela convivem com eles todos os dias.

É interessante observar a profundidade das reflexões apresentadas na série, no Brasil o ECA também determina o cumprimento de medidas socioeducativas:

As medidas socioeducativas impostas ao adolescente compreendem um tempo de cumprimento. Esse tempo pode ser pontual, como no caso da medida socioeducativa de advertência e reparação do dano; pode ser determinado por antecedência, como no caso da medida socioeducativa de Prestação de Serviço à Comunidade; ou ainda pode depender do alcance dos objetivos da medida, como na Liberdade Assistida e as medidas restritivas de Semiliberdade e Internação, em que é estipulado o período mínimo de seis meses e máximo de três anos para seu cumprimento. Considerar o tempo no cumprimento de uma medida socioeducativa é necessário para que o alcance das metas que visam a garantia de direitos possam ser trabalhadas incluindo, dentre elas, o alcance de uma responsabilização possível (SOUZA, 2015, p. 178).

Sendo assim, o objetivo dessas medidas é de refletir nos adolescentes o peso dos seus atos de suas ações e possibilitar a ressocialização. As Casa-Lares são medidas de acolhimento institucional que visam a formação integral das crianças e adolescentes. Essas instituições devem necessariamente ter validação do poder judiciário para o seu funcionamento. Sua importância reside no fato de que diferente do Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS), as Casas-Lares possibilitam uma maior socialização das crianças e adolescentes, já que permitem sua contribuição e contato com a sociedade. Além disso, o ECA determina que na aplicação de medidas é preciso levar em conta a necessidade e o fortalecimento de vínculos comunitários (Brasil, 1990). Outrossim, segundo a pesquisa realizada pela UFF, o maior número de cumprimento de medidas socioeducativas se concentra na região Sudeste do Brasil, e nas demais regiões se concentram nas capitais. É válido ressaltar que segundo o livro *Estatuto da Criança e do Adolescente: Refletindo sobre sujeitos, direitos e responsabilidades*:

Entretanto, sabemos que essa não é uma aposta que o jovem faz sozinho. Sem a alteridade que se responsabilize junto a esse processo de transformação em compartilhar sua responsabilidade por essa mudança simbólica, social e histórica, não haverá espaço para deslocamento. Eis, portanto, o ponto a trabalhar: o espaço entre o ECA, o Estado a sociedade, no qual o jovem pode encontrar meios para escrever sua presença na pólis. Ali onde, negativa, a experiência de cidadania possa ser exercida de outra forma que não aquela positivada pelo sistema predador - que aniquila e mata, ao (pr)escrever, as existências dos jovens brasileiros. Fazer da utopia uma nova topologia que permita a escrita de um outro lugar para a juventude brasileira é nova tarefa histórica que torna antiga

qualquer tentativa de aniquilar sua potência. É tempo de seguir com ela (GUERRA, 2015, p. 231).

Ou seja, é necessário exigir uma atitude positiva do Estado com relação ao cumprimento de medidas socioeducativas, objetivando a formação de novos programas que possibilitem a integração social, apoio moral aos jovens infratores e com foco na diminuição da reincidência.

Conclusão

Dessa forma, a partir das análises feitas se chegou à conclusão que o tema em questão possui uma abordagem ampla, em que na pesquisa foi abordado de diferentes formas, fazendo uma analogia dos atos infracionais cometidos por menores de idade e a série *Juvenile Justice*, em que teve embasamento no Estatuto da Criança e do Adolescente. A doutrina utilizada como base para a construção desse estudo foi o ECA/1990, bem como José Renato Nalini. No desenrolar da pesquisa foi abordado em como está organizada a questão do regulamento jurídico da Coreia do Sul, local onde se passa os acontecimentos do seriado apresentado. Além disso, foi tratado também sobre em como está previsto os atos infracionais cometidos por jovens no Brasil, uma vez que, em decorrência da sua idade não são enquadrados no Código Penal quando há ocorrência de delitos, mas sim atos infracionais. Vale ressaltar que essa questão foi colocada com uma abordagem voltada para a obra cinematográfica. No estudo também foi levado em consideração o *bullying* como um problema social e jurídico, sendo impulsionador para a prática de possíveis ações delituosas, tendo aquele, a capacidade de interferir diretamente na construção sadia do menor, como foi abordado ao decorrer do estudo. Outro importante ponto discutido nesta pesquisa foi em relação à importância da humanização da figura do juiz no julgamento de atos infracionais, no trabalho foi destacado como os diferentes juízes analisam cada caso, se tratando da série abordada, se há interferência ou não do judiciário ao caso. Por último, foi abordado sobre a importância das casas lares e centros de acolhimento, previstos no ECA/1990, como meio de abrigar e acolher provisoriamente crianças e adolescentes que necessitem dessas. No mais, ao decorrer do trabalho foram encontrados desafios, no que tange a encontrar informações e pesquisas na língua portuguesa sobre Direito na Coreia do Sul. Nesta perspectiva, este trabalho requer um maior aprofundamento e detalhamento no que diz respeito à análise e exploração da questão da criminalidade infantil objetivando uma solução para a problemática brasileira.

Referências

ADRIANO, Ana Livia. Estado, política e justiça reflexões éticas e epistemológicas sobre Direitos, Responsabilidades e Violência Institucional. In: MAGALHAES, José Luiz Quadros de; SALUM; Maria José Gontijo; OLIVEIRA, Rodrigo Tôrres. **Mitos e Verdades Sobre a Justiça Infanto Juvenil Brasileira: Por que Somos Contrários à Redução da Maioridade Penal?**. 1. ed. Brasília: CFP, 2015. p. 93-107. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/publicacao/por-que-somos-contrarios-a-reducao-da-maioridade-penal/>. Acesso em: 7 set. 2023.

BRASIL. Lei 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 16 jul. 1990a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso: 7 set. 2023.

BRASIL. Lei 13.185, de 6 de novembro de 2015. Institui o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (Bullying). **Diário Oficial da União**, Brasília, 6 nov. 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13185.htm. Acesso em: 7 set. 2023.

BRASIL. Lei 13.105, de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil. **Diário Oficial da União**, Brasília, 16 mar. 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm. Acesso em: 9 set. 2023.

BULLYING: 40% DOS ESTUDANTES ADOSLECENTES ADMITEM TER SOFRIDO A PRÁTICA. **Estado de Minas**, 08 de abril de 2023. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/saude-e-bem-viver/2023/04/08/interna_bem_viver,1478999/bullying-40-dos-estudantes-adolescentes-admitem-ter-sofrido-a-pratica.shtml. Acesso em: 8 set. 2023.

FINCO, A. A importância do Direito como instrumento de combate ao bullying escolar. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 265–292, 2013. DOI: 10.5902/198136949112. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/9112>. Acesso em: 7 set. 2023.

FREITAS, J. F.; FREITAS, J. G.. Direito internacional público e acordos de livre comércio: Mercosul e a Coreia do Sul. **Scientiam Juris**, v.9, n.1, p.11-18, 2021. DOI: <http://doi.org/10.6008/CBPC2318-3039.2021.001.0002> Disponível em: <https://www.sustenere.co/index>.

php/scientiamjuris/article/view/6736/3188. Acesso em: 7 set. 2023.

FREITAS, Vladimir Passos; MATSUMI, Tayuri Ishi. Direito e Justiça na Coreia do Sul. **Revista Consultor Jurídico**, 4 de dezembro de 2022. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2022-dez-04/direito-justica-coreia-sul>. Acesso em: 7 set. 2023.

JUVENILE Justice. Kim Min-Suk. Coreia do Sul: **Netflix**. 2022-2022. son.,color. Acesso em: 07 maio 2023.

GUERRA, Andréa Máris Campos. O ECA, o Estado e a Sociedade: desafios à cidadania positiva. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; SALUM, Maria José Gontijo; OLIVEIRA, Rodrigo Torres. **Estatuto da Criança e do Adolescente: refletindo sobre sujeitos, direitos e responsabilidades**. 1. ed. Brasília: CFP, 2016. p. 220-234. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/publicacao/estatuto-da-crianca-e-do-adolescente-refletindo-sobre-sujeitos-direitos-e-responsabilidades/>. Acesso em: 7 set. 2023.

MACKENSIE, Jean. O suicídio de professora vítima de ‘bullying de pais’ na Coreia do Sul. **G1**, 04 de setembro de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2023/09/04/o-suicidio-de-professora-vitima-de-bullying-de-pais-na-coreia-do-sul.ghtml>. Acesso em: 8 set. 2023.

MIN-SUK, K. **Juvenile Justice**. Coreia do Sul: Netflix, , 25 de fevereiro de 2022. Acesso em: 07 maio 2023.

NALINI, José Renato; DA SILVA, Marcelo Gonçalves. A humanização do judiciário brasileiro pela aplicação prática da ética e justiça ao caso concreto. **Revista Thesis Juris**, [S. l.], v. 7, n. 2, 2018. DOI: 10.5585/rtj.v7i2.617. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/thesisjuris/article/view/11268>. Acesso em: 9 set. 2023.

NERIS, Mariana de Sousa Machado; Silva, Allan Camelo *et al.* **Relatório da Pesquisa Nacional das Medidas Socioeducativas em Meio Aberto**. 2019. Disponível em: https://craspsicologia.files.wordpress.com/2019/04/medidas_socioeducativas_em_meio_aberto.pdf. Acesso em: 7 set. 2023.

PALMA, R. F. **História do Direito**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2022. *E-book*.

POLI, Maria Cristina. Sobre Cronos e Pixotes. In: MAGALHAES, José Luiz Quadros de; SALUM, Maria José Gontijo; OLIVEIRA, Rodrigo Tórres. **Mitos e Verdades Sobre a Justiça Infante Juvenil Brasileira: Por que Somos Contrários à Redução da Maioridade Penal?**. 1. ed.

Brasília: CFP, 2015. p. 144-154. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/publicacao/por-que-somos-contrarios-a-reducao-da-maioridade-penal/>. Acesso em: 7 set. 2023.

ROSSATO, L. A.; LÉPORE, P. E; CUNHA, R. S. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2020. *E-book*.

SOUZA, Juliana Marcondes Pedrosa de. Sobre a responsabilização no cumprimento da medida socioeducativa: reflexões a partir da prática. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; SALUM, Maria José Gontijo; OLIVEIRA, Rodrigo Torres. **Estatuto da Criança e do Adolescente: refletindo sobre sujeitos, direitos e responsabilidades**. 1. ed. Brasília: CFP, 2016. p. 172-181. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/publicacao/estatuto-da-crianca-e-do-adolescente-refletindo-sobre-sujeitos-direitos-e-responsabilidades/>. Acesso em: 7 set. 2023.

SOUZA, Marco Antônio. 25 Anos do Estatuto da Criança e do Adolescente: História, Política e Sociedade.... In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; SALUM, Maria José Gontijo; OLIVEIRA, Rodrigo Torres. **Estatuto da Criança e do Adolescente: refletindo sobre sujeitos, direitos e responsabilidades**. 1. ed. Brasília: CFP, 2016. p. 14-31. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/publicacao/estatuto-da-crianca-e-do-adolescente-refletindo-sobre-sujeitos-direitos-e-responsabilidades/>. Acesso em: 7 set. 2023.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/jurisprudencia/>. Acesso em: 9 set. 2023.

Capítulo 14

CONTRACOLONIALISMO EM CONFLUÊNCIA, MIROSLAV MILOVIC E ANTÔNIO BISPO DOS SANTOS¹

Rose Dayanne²

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Começo

“Não é enterrar. É plantar o defunto. Porque o morto é coisa viva.”

(COUTO, 2002, p. 53.)

No *III Colóquio Internacional Miroslav Milovic*, pronunciei o preparo de um ensaio em que promovia o diálogo entre Miroslav Milovic (Miro) e Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo). Ao tempo em que afirmei: “cada vez mais acho que Miro adoraria esse encontro. Essa confluência para usar um conceito de Nêgo Bispo. Então, por que não promover?”³

Após uma semana do Colóquio, no dia 3 de dezembro, fomos impactados com a notícia: “Nêgo Bispo ancestralizou”. Em respeito ao “lavrador das palavras”, voltei para reescrever o texto e fazer um novo começo.

Com essa notícia, muitas memórias. Todos nós sentimos: nos quilombos, nas aldeias, nas favelas e nas cidades. Confluímos em lágrimas, em rios de lágrimas para a foz da caatinga do quilombo Saco-Curtume, no Piauí.

- 1 Agradeço ao professor Marco Valentim pela disciplina “Filosofia e Ecologia” por ter nos envolvido com o pensamento de Ailton Krenak e Nêgo Bispo, despertando esse texto que habitava em mim.
- 2 Professora Substituta na Universidade Federal de Campina Grande. Fundadora do Grupo de Pesquisa Miroslav Milovic (GPMiro).
- 3 Gravação disponível no canal do Grupo de Pesquisa Miroslav Milovic: <https://www.youtube.com/watch?v=1feDww-MTOE&t=5586s>

Entre tantas qualidades e qualificações, escolhi as palavras afetuosas do amigo Ailton Krenak para apresentar Nêgo Bispo: “[...] um homem quilombola, um brilhante pensador marginal neste universo colonial, um crítico sempre tranquilo e bem-humorado das tendências políticas” (Krenak, 2022, p. 41).

No ensaio “Somos da terra”, Nêgo Bispo se distancia da identidade de “pensador”, ao afirmar: “quando provooco um debate sobre a colonização, os quilombos, os seus modos e as suas significações, não quero me posicionar como um pensador. Em vez disso, estou me posicionando como um tradutor” (Bispo, 2018, p. 1-2). Há uma distinção importante em se autoafirmar tradutor do pensamento quilombola e não um pensador. Com essa afirmação, Nêgo Bispo realça a primazia do nós no lugar do eu, a primazia do coletivo face ao individual.

Os rótulos criam identidades, o saber sintético das Universidades também, no entanto chamar Nêgo Bispo de “filósofo quilombola” é um modo de questionar a identidade da história da filosofia em nome da diferença. De igual maneira, indica o tema deste ensaio – a crítica ao colonialismo e a potência do contracolonialismo – mediado pelo diálogo entre Miro e Nêgo Bispo. No atravessamento da pergunta: onde estão os filósofos quilombolas na história da filosofia? No mural linear da história, aparece apenas adjetivações territoriais dos filósofos gregos, alemães, franceses, ingleses, no final das contas, europeus. Onde estão os quilombolas? Desterritorializados, também, na filosofia.

Se ainda hoje causa estranhamento a expressão “filósofo quilombola” é porque a modernidade negou qualquer “afinidade eletiva” entre os dois termos. Essa violência permanece e se reproduz sob forma de um “colonialismo de submissão”. Diante disso, com Miro e com Nêgo Bispo, “nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e como devemos pensar para não nos comportarmos como ele” (Bispo, 2018, p. 4).

Para tanto, utilizo o termo contracolonial “confluência”, no lugar do conceito “afinidade eletiva” desenvolvido por Max Weber. Confluência, palavra germinada por Nêgo Bispo, quer dizer: “a energia que está nos movendo para o compartilhamento [...]. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia” (Bispo, 2023, p. 4-5). Assim, é possível verificar uma confluência

contracolonial com Miro e com Nêgo Bispo, a partir da crítica ao colonialismo europeu.

Para Miro, “parece que toda a história da filosofia comete uma injustiça profunda, tematizando várias formas do Mesmo e esquecendo o Outro” (Milovic, 2004). O outro africano, latino-americano, pobre, marginal, mulher, indígena, quilombola não aparece na história da filosofia que é, por excelência, eurocêntrica.

Miro demonstra o pensamento hegeliano como um laboratório que cria o colonialismo como produto na filosofia moderna. Ao relegar os africanos, às mulheres, às minorias, ao papel de povos sem história, Hegel constrói os argumentos em defesa da colonização. Miro faz o alerta: “a dominação e a colonização do mundo são, portanto, as últimas palavras da modernidade, e por isso, temos de nos perguntar qual é o preço a pagar para sermos modernos e entrarmos no mundo global” (Milovic, 2004, p. 20).

Ciente disso, Nêgo Bispo afirma: “Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos ‘precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa’, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa” (Bispo, 2023, p. 3). Uma das armas da modernidade e do colonialismo foi o ato de nomear. Esses conceitos foram naturalizados pelo saber sintético, criaram identidades, inclusive, disciplinas nas Universidades.

Para promover a diferença e contracolônizar, Nêgo Bispo propõe “o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las [...]. Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las” (Bispo, 2023, p. 3). Essa é a chamada “guerra de denominações”. Desse modo, para potencializar o contracolonialismo é preciso enfraquecer o colonialismo. É o que farei a seguir.

Meio

A partir deste item será analisado a crítica ao colonialismo e o contracolonialismo como crítica. Para tanto, a fonte principal são dois ensaios: “Dominação e Ideologia: Hegel” e “Cidades e cosmofofia”. Respectivamente, dos livros *Comunidade da Diferença* (2004) de Milovic e *A terra dá, a terra quer* (2023) de Bispo. Sendo assim, o primeiro movimento

caminha para uma crítica da relação do humano com a natureza e o segundo movimento para uma crítica da política.

Miro começa o ensaio com a seguinte afirmação: “o mundo atual, o mundo global, é um delírio hegeliano. Tudo o que queremos aqui, neste primeiro ensaio, é explicar essa afirmação” (Milovic, 2004, p. 11).

Entender o delírio hegeliano pode ajudar a compreender o delírio moderno, o mundo em que vivemos, os nossos delírios e, por conseguinte, a nós mesmos. A filosofia de Milovic é explícita ao indicar que a teoria política moderna seguiu o caminho contratualista com Hobbes, Locke e Rousseau e a modernidade filosófica o caminho do idealismo alemão com Kant e Hegel. Milovic nos provoca a refletir sobre uma outra modernidade com Spinoza. No lugar do contrato o *conatus*, no lugar do sujeito constitutivo kantiano, a afirmação da natureza. Assim, me parece que nossos ancestrais pegaram o caminho equivocado e seguimos no erro.

No ensaio referido, Miro destaca: “uma das teses de discussão será que a filosofia de Hegel articula a essência da modernidade filosófica e social” (Milovic, 2004, p.11). Duas metafísicas aparecem no ensaio e ajudam a entender a ruptura construída pela modernidade filosófica. A “metafísica da objetividade” não explica mais o mundo moderno que passa a ser explicado pela “metafísica da subjetividade” com ênfase em novas categorias: o sujeito, a subjetividade e a intersubjetividade. Essa abertura iniciada pelo pensamento de Descarte, se consubstancia na filosofia de Kant e Hegel.

“Todavia, Hegel alega que Kant, ao afirmar o sujeito constitutivo, ainda permaneceu dentro da relação cartesiana entre sujeito e objeto que se propunha criticar, pois o sujeito kantiano, assim como cartesiano, ainda está fora do objeto” (Milovic, 2004, p. 12). A liberdade kantiana vinculada ao prático ainda está ligada a interioridade; Hegel, por sua vez, quer vincular a liberdade ao social e a autoconsciência. “Como filósofos temos que ser críticos, e os filósofos críticos não aceitam os fatos. Para Hegel, Kant não é o exemplo do filósofo crítico mesmo tendo colocado a palavra “crítica” nos títulos de todas as suas obras” (Milovic, 2004, p. 13).

O *primeiro movimento* do contracolonialismo como crítica confronta a filosofia de Descarte, Kant e Hegel, na medida em que ambas reiteram a superioridade do ser humano em relação à natureza. Com Descarte, nos tornamos “senhores e possuidores da natureza”¹, kant, por sua vez, “faz do homem o “fim supremo” [o que] permite-lhe

1 Ver Descartes, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

‘sujeitar, se puder, toda a natureza a esse fim’, isto é, degradar a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente” (Arendt, 2020, p. 204). Para Hegel, “temos de superar a natureza para realizar o mundo humano” (Milovic, 2004, p.14). O efeito moderno da superioridade humana se verifica no modo como devastamos a natureza e a cosmofoobia como doença. Nêgo Bispo confrontando-se com esse modo de pensar, afirma:

dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofoobia.

A cosmofoobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofoobia? A contracolonização. (Bispo, 2023, p. 8-9).

O antídoto à alienação moderna, ao mundo global, é contracolonizar. No Brasil, há povos contracoloniais. Os povos originários e povos quilombolas compõem o rastro dessa resistência. Vivem de forma orgânica e ainda são os responsáveis por oxigenar o planeta. Seus modos de vidas não são produtos da filosofia dos iluministas, dos humanistas e da modernidade. Diz Nêgo Bispo: “Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos” (Bispo, 2023, p. 16).

A diferença entre ser humano e ser quilombola reflete o estilo de vida colonial e contracolonial. No tempo presente, não se trata apenas de um colonialismo histórico, mas também da submissão ao colonialismo. Esse padrão está impregnado na cidade, pois “os povos da cidade precisam acumular. Acumular dinheiro, acumular coisas. Estão desconectados da natureza, não se sentem como natureza. As cidades são estruturas colonialistas” (Bispo, 2023, p. 10). Os povos da cidade são moradores, enquanto os quilombolas são compartilhantes. Nêgo Bispo reitera:

No quilombo, somos compartilhantes, desde que tenhamos nascido aqui ou que tenhamos uma relação de pertencimento. E quando digo da relação de pertencimento com o quilombo, falo de uma relação com o ambiente como um todo, com os animais e as plantas. (Bispo, 2023, p. 22).

O estilo de vida nas cidades é uma sequela da devastação predatória do meio ambiente. Ser da cidade é não ter pertencimento, é ser cosmofóbico,

viver em desconexão com a natureza. Por sua vez, ser quilombola é ter pertencimento é viver em relação com a natureza, em biointeração. O baixo índice de mortes por Covid-19 nos quilombos, segundo Nêgo Bispo, reflete uma forma de vida: nos quilombos as pessoas não se aglomeram, as pessoas se relacionam. Esse modo de habitar não é moderno, é ancestral. Portanto, a maneira como se territorializa os espaços, o modo como se vive, reflete na transmissão de doenças e na taxa de óbitos.

A ancestralidade dos povos originários e dos quilombolas indica também a relação cosmológica deles com a natureza. Isso transparece na escrita de Ailton Krenak no “rio-avô”, no “nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra” (Krenak, 2022, p. 13) e na tradução do pensamento quilombola de Nêgo Bispo: “nossa geração avó dizia que a gente planta o que a gente quer, o que a gente precisa e o que a gente gosta, e a terra dá o que ela pode e o que a gente merece” (Bispo, 2023, p. 58). Em outra passagem, a interação cosmológica é ainda mais explícita: “plantávamos vários tipos de sementes juntas porque o que nos regia eram as orientações do cosmos” (Bispo, 2023, p. 58).

A filosofia moderna rompeu os vínculos do humano com o cosmos e estamos vivenciando as consequências trágicas dessa ruptura. O mais perigoso é que essa “alienação cosmológica” do humano, o modo destrutivo dos povos da cidade, causa a morte de muitas outras vidas. Em *Futuro Ancestral*, Krenak afirma: “[...] estamos atuando no sentido de uma transfiguração, desejando aquilo que o Nêgo Bispo chama de confluência, e não essa exorbitante euforia da monocultura, que reúne os birutas que celebram a necropolítica sobre a vida plural dos povos deste planeta” (Krenak, 2022, p. 40).

A cidade, lócus da individualidade, está fundada na reprodução do capital, na “vida nua” dos humanos. Em contraposição, os quilombolas e os povos originários vivem do compartilhamento com os outros seres vivos e com o cosmos, assim, afirmam modos de vidas plurais e a coletividade. A epígrafe “começo, meio, começo” de Nêgo Bispo conflui com a tese “futuro ancestral” de Ailton Krenak e com a “comunidade da diferença” de Milovic, pois ambas negam a compreensão do tempo linear da modernidade, do progresso e do desenvolvimento. O “humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversos – os cosmológicos ou orgânicos” (Bispo, 2023, p. 16).

Os povos originários e quilombolas são povos cosmológicos e fazem o seguinte convite contracolonial: “vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. Sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e capacidade de mudar de rumo, ou estaremos perdidos” (Krenak, 2022, p. 27).

Começo

Para contracolonalizar é preciso entender o colonialismo, inclusive, que habita nos saberes-poderes. O ensaio de Miro “Dominação e Ideologia: Hegel” é pedagógico, pois desmonta a arquitetura da filosofia moderna cujo fundamento é colonial. “A filosofia hegeliana mostra-se como afirmação do espírito colonialista”, assevera Milovic. Logo, é necessário entender a coimplicação do pensamento moderno, da teoria, nas ações e práticas colonialista de exploração e escravidão:

em suas palestras sobre a filosofia da história mundial, Hegel vai falar sobre a ausência de história, por exemplo, na África. Os africanos ainda estariam no nível do natural, sensual, concreto, não conhecendo o espiritual. Hegel defende até mesmo a colonização deles, porque assim conheceriam a liberdade. Hegel prossegue argumentando que, assim como os escravos dos europeus, os africanos, uma vez colonizados, só iriam amadurecer. (Milovic, 2004, p. 18).

A partir disso, Milovic conclui que a modernidade além de colonialista é falocêntrica, pois a mulher também é reduzida ao lugar do natural, do doméstico, do particular, bem longe da sociedade civil e da participação política. De entusiasta da Revolução Francesa, o pensamento de Hegel reforça que “a história é, portanto, a cena da dominação; de outro modo, a dominação se realiza na história. [...] poderíamos dizer que a dominação tem características europeias, o que pode, inclusive, ser confirmado historicamente” (Milovic, 2004, p. 20).

Nesse sentido, a filosofia de Milovic é muito coerente na crítica, pois o último texto que ele escreveu foi intitulado *Pandemia como História* (2020), onde mais uma vez a história se mostra como a cena da dominação. Nesse texto, Milovic também destaca a questão política, o “dramático tempo do desastre da direita e da resignação com a esquerda” (Milovic, 2023, p. 79).

O *segundo movimento* do contracolonialismo como crítica se confronta com a política. Para Nêgo Bispo, “existem modos de vida

fora da colonização, mas política, não. Toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia. Política não é autogestão” (Bispo, 2023, p. 28). A crítica de Milovic à direita e à esquerda se radicaliza em Nêgo Bispo, para quem o trem da história e da política se identificam, se caracterizam pela dominação. Perguntado sobre o golpe contra a Presidente Dilma Rousseff, em uma entrevista, Nêgo Bispo respondeu: “Meu amigo, formiga que vai para banquete de tamanduá não volta. É isso.”¹ Essa é a melhor síntese do ocorrido que nenhum cientista político foi capaz de realizar.

A direita é colonialista e a esquerda que deveria ser contracolonialista, participa do colonialismo de submissão. Um slogan criado pela esquerda europeia foi a afirmação de que “não sabemos *o que queremos*, mas sabemos *o que não queremos*”². Esse discurso se proliferou e foi cooptado por manifestações de extrema-direita no Brasil nos anos de 2013-2015. A esquerda que não afirma sua potência marca a resignação de Milovic, pois uma esquerda que não sabe o que quer, nem esquerda é.

Admirador da música pernambucana, certa vez Miro me perguntou se eu conhecia a Banda Eddie. Há poucos dias, ouvi a composição “vida boa” no Álbum *Orquestra Frevo do Mundo*. Na interpretação de Almérico, há um manifesto que sintetiza o que é ser de esquerda. Para aqueles que ainda têm dúvidas sobre nossas pautas, faço a transcrição:

A gente tá querendo uma vida boa.

A gente tá querendo direitos igualitários para as mulheres.

A gente tá querendo as pessoas negras no topo, do topo, do topo, da pirâmide social.

A gente tá querendo as gays, a comunidade LGBTQI+ luminosas de vida, direitos e prazer.

A gente tá querendo indígenas donos dessa terra Brasil repletos de proteção e seus chãos.

A gente tá querendo nossas florestas e matas e mares protegidos e preservados.

Queremos as pessoas vivas, com respeito, amor e paz.

1 Ver Dois e Dois são Dois: Renato Nogueira e Nêgo Bispo: <https://amarello.com.br/2022/04/cultura/dois-e-dois-sao-dois-renato-nogueira-e-nego-bispo/>

2 Ver “A tinta vermelha: discurso de Slavoj Žižek aos manifestantes do movimento Occupy Wall Street”

E vida boa para toda gente brasileira.¹

A música da Banda Eddie anuncia os dilemas éticos e os paradoxos de uma “vida boa”, tema desenvolvido pela filósofa Judith Butler no texto *Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?* A crítica de Milovic à política conflui com a crítica de Nêgo Bispo ao Estado, na medida em que o Estado é “colonialista e abstrato. Não existe governo bom para Estado ruim. Assim como não existe motorista bom para carro ruim, ou maquinista bom para trem ruim. Qualquer governo que governar este Estado será um governo colonialista, porque o Estado é colonialista” (Bispo, 2023, p. 47).

Em lugar da conclusão

O presente artigo foi afetado e movido pela notícia: “Nêgo Bispo ancestralizou”. A escrita deste texto, portanto, compartilha a prática afetiva de plantar nossos ancestrais e não enterrá-los. “A ancestralidade não é morte. A ancestralidade é vida. É presente. É agora. Ancestralidade é trajetória. Ancestralidade come. Nós precisamos alimentar a ancestralidade”, conforme dizia Nêgo Bispo.²

Sendo assim, alimentamos a confluência dos saberes de Miro e de Nêgo Bispo. Com Milovic, foi destacado a crítica ao colonialismo europeu e com Bispo, o contracolonialismo como crítica. O diálogo foi construído mediado por dois ensaios presentes no livro *Comunidade da Diferença e A terra dá, a terra quer*. No ensaio “Dominação e Ideologia: Hegel”, Milovic demonstra que o mundo global é produto de um delírio construído pela modernidade filosófica. Esse delírio está em sintonia com o colonialismo, eurocentrismo e falocentrismo legitimado pelo pensamento de Hegel. A posteriori, no ensaio *Direito do Simulacro*, Milovic indica que para entender o mundo contemporâneo e nós mesmos, não basta entender apenas os delírios, mas as neuroses e também as psicoses.

Sobre a contribuição do livro *A terra dá, a terra quer*, Nêgo Bispo disse: “[o livro] é como se fosse uma roça onde plantei palavras. E essas palavras plantadas nasceram quando você leu.”³ As palavras cultivadas aqui foram confluência e cosmofobia. No ensaio “Cidades e cosmofobia”, ficou patente os perigos da ilusão antropocêntrica sobre a superioridade do humano em relação à natureza e a cosmofobia como doença. Nesse fim dos

1 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i4ce8eTv1II>

2 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RQ8v3ozHOjE>

3 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xFoLwzy6AYc>

tempos, os textos de Milovic e de Nêgo Bispo são antídotos contra o mal colonialista que nos rodeia, que quer nos possuir e consumir. “No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter!” (Bispo, 2023, p. 27).

Os povos originários e quilombolas resistem ao antropoceno e ao colapso ambiental. Para Krenak: “[...] não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrando, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais” (Krenak, 2022, p. 37). Nêgo Bispo também testemunha: “prefiro não falar em sonhos, mas em imaginários, pois os sonhos acabam quando acordamos. Nos meus imaginários estou na retaguarda, confluenciando na condição de suporte da geração neta” (Bispo, 2023, p. 32-33).

No lugar de pensar a história como cena do progresso, da dominação e do colonialismo, projetado pela modernidade, foi cultivado neste artigo a ancestralidade que não se confunde com o tempo linear do passado, presente e futuro. “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p.11).

Como resultado, restou perceptível no diálogo de Miroslav Milovic com Antônio Bispo dos Santos que criticar o colonialismo é cultivar “uma nova comunidade autorreflexiva da diferença”¹ e ser contracolonial é germinar a comunidade dos diversas². Assim, Miro e Nêgo Bispo confluem, certos de que “[...] as confluências não dão conta de tudo, mas abrem possibilidades para outros mundos.”³

Referências

Arendt, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo; Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

Bispo dos Santos, Antônio. *Somos da terra*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.

1 Milovic, 2004, p. 132

2 Bispo, 2023, p. 16.

3 Krenak, 2022, p. 42.

Bispo dos Santos, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

Couto, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Portugal: Caminho de Lisboa, 2002.

Krenak, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Milovic, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

Milovic, Miroslav. *Direito como potência*. Santo Ângelo: Metrics, 2023.

Capítulo 15

RESENHA DO TEXTO DEMOCRACIA E IDENTIDADE DE MIROSLAV MILOVIC

Ávilla Letícia Soares Vieira

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Francielly Lidiane de Sousa

Universidade Federal de Campina Grande, PB, Brasil

Introdução

Nessa resenha será abordada e analisada de forma crítica acerca do texto “Democracia e Identidade”, que está presente no livro “Sociedade e Diferença” de Miroslav Milovic, 2ª edição (2006), publicado pela editora Casa das Musas; o texto apresenta em sua construção frases de alguns filósofos, sendo esses Descartes, Habermas, Apel, Kant, Hegel, Marx, e demais pensadores que agregam nesse discurso proposto por Milovic.

Em seu artigo, Miroslav a partir de um trecho de fala de Descartes, “Penso, logo existo”, mas não cita: “Penso, logo existes”, ou, “Penso, logo alguém existe”. A partir dessa reflexão, Milovic prediz que a certeza moderna é uma certeza que está sobre um determinado sujeito, mas não sobre os demais. Ainda nessa perspectiva, supõe-se que a modernidade começaria afirmando uma nova identidade. Essa identidade seria a metafísica do indivíduo.

Essa obra literária conta com informações específicas sobre a identidade e democracia, a partir de fundamentos formulados por cada filósofo. Abrangendo também os termos da modernidade, da racionalidade, do monólogo, da política, dentre outros.

Em síntese, ao longo da resenha crítica será debatido sobre as considerações de Miroslav e de cada filósofo, explicando de forma geral o que seria democracia e identidade, e sua importância. Além disso, será tratado também ao longo do texto, o tom crítico de Milovic à subjetividade

e egoísmo, que foram marcados durante a modernidade, sendo assim controlada pelo capitalismo.

O egoísmo liberal e a “promessa da Modernidade”

O texto “Democracia e Identidade”, do autor Miroslav Milovic, traz um intenso diálogo entre muitos autores, o que permite uma imersão muito clara pelos pontos-chave da Filosofia Moderna. Nesse sentido, um dos primeiros pontos abordados por Milovic é a “certeza moderna”, cujo crédito está sobre o sujeito, não sobre os outros, configurando, assim, uma nova identidade trazida pela Modernidade, que o próprio autor chama de “egoísmo liberal”. Esse ponto é fulcral para observar a conjuntura democrática atual, o que norteia as escolhas e pautas eleitorais decididas atualmente, orientada pelos anseios e convicções individuais. Por isso, como o próprio Milovic pontua, é necessário reconfigurar o modelo democrático hodierno.

Nas linhas do autor, o objetivo da Filosofia do Direito é reestruturar o caminho da Modernidade, começando com o direito natural, passando pela moralidade kantiana e terminando na liberdade concreta e realizada. Nesse viés, podemos citar aqui um outro texto de Miroslav Milovic analisado em outro momento das atividades do curso, “Jusnaturalismo e Idealismo”, onde o autor relata sobre a “promessa da Modernidade” ser esse ideal de liberdade, contudo, a mesma não a assegura.

Continuando no texto em estudo, Milovic cita a filosofia hegeliana e sua concepção colonialista, alegando que os africanos, por exemplo, não possuíam história, assim sendo, a liberdade seria conhecida por eles através dos colonizadores, bem como seu amadurecimento viria desse processo. Mais uma vez, “Jusnaturalismo e Idealismo” pode ser ressaltado nessas linhas, uma vez que Milovic descreve um pensamento habermasiano sobre o Direito na atualidade, que configura-se numa colonização do mundo ao invés de afirmar os processos democráticos. Isso pode ser visto também na ciência moderna e discussões acadêmicas, onde o grande peso da cultura, ideais e pensamentos caem no conceito eurocêntrico, seja através dos autores ou opiniões aceitas academicamente.

Não obstante, a história configura-se na afirmação do geral, trazendo uma nova forma de orientação em detrimento àquela antes apresentada. Contudo, esse ideal traz marcas modernas de dominação, preço esse que torna-se cada vez mais custoso aos povos dominados. Milovic pontua

mais uma vez a “promessa da Modernidade”, pensando criticamente sobre o custo de ser “moderno” e “globalizado”, podendo citar mais uma vez “Jusnaturalismo e Idealismo” e o conceito atual de colonização, tendo os Estados Unidos uma potência que, seja por influência direta ou indireta, obtém esse poderio colonizador sobre países menores, emergentes e até mesmo os desenvolvidos.

A banalidade do mal e a fenomenologia de Husserl

Caminhando no texto, podemos analisar a fenomenologia de Husserl e suas ligações com a banalidade do mal de Hannah Arendt. Nas palavras do próprio autor, “parece que só a fenomenologia seria uma resposta adequada, pois ela tenta superar essa diferença entre a essência e a existência, entre o ser e a aparência” (Milovic, 2004, p. 37).

Nesse sentido, a possibilidade se torna superior à facticidade, o pensamento sem essências. Essa separação entre o ser e a aparência é rebuscada em Hannah Arendt, sendo importante para toda história da civilização, pois a estrutura estática entre ser e aparência traria prejuízos ao meio e também ao pensamento em si.

Esse posicionamento nos leva à consequente trágica da conjuntura política atual, pois, a inabilidade do pensamento não altera a estrutura dominante do ser, sendo assim, Milovic relaciona brilhantemente a banalidade do mal de Arendt ao déficit da democracia moderna vir acompanhada de um pensamento estático, baseado numa tradição filosófica estagnada e enraizada ainda naquela velha conjuntura colonial. Como pontuado por Milovic, a crise na democracia pode estar relacionada à crise do pensamento. Retomando “Jusnaturalismo e Idealismo” do mesmo autor apresentado, diferente do defendido por Maquiavel, a ética não é mais o pressuposto da política, confrontando a “promessa da modernidade” que concretizava a liberdade através da discussão sobre a eticidade.

Ainda nos termos de Husserl, Milovic aponta que a solução para o “solipsismo”, ou seja, esse “egoísmo”, seria a adesão da Filosofia aos “Outros”. A fenomenologia, então, abre esse viés alternativo para se pensar nos Outros, na comunidade e na democracia fora desse egocentrismo intelectual. O autor, então, retrata a crise atual que vivemos, pois reduzimos a vida e seu sentido ao pensamento reificado, ou seja, meramente materialista e repetido. A repetição das ciências e o tangenciamento do pensamento livre, seria esse o ideal de liberdade prometido pela Modernidade?

Milovic ressalta, nessa linha de raciocínio, sobre o eurocentrismo encontrado em Hegel e relaciona-o ao novo humanismo ligado ao sujeito necessariamente europeu. Milovic critica o posicionamento de Husserl e constata a afirmação desse pensamento eurocêntrico nos seus ideais da fenomenologia. Nas linhas do próprio Milovic:

“Um novo humanismo teria, acredito, que questionar o essencialismo até às últimas consequências e, em lugar do sujeito, em lugar dessa forma moderna da identidade, pensar a diferença. O novo humanismo poderia ser, então, o pensamento da diferença.” (Milovic, 2004, p.40).

Ou seja, a Modernidade não assegura esse pensamento da diferença, ofuscando-o em detrimento à hegemonia europeia, portanto, a “promessa da Modernidade”, mais uma vez, perde o seu sentido.

Habermas, pensamentos e críticas

Conforme adiantamos no texto, as discussões promovidas por Milovic acentuam-se nos ideais propostos por Habermas. Assim, Habermas, como exposto por Milovic, traz a ideia de certeza pragmática e intersubjetiva, com a dimensão da comunidade apresentada nesses dois conceitos, pois a intersubjetividade é o alicerce de uma sociedade racional.

Não só nesse conceito se fixa Milovic, mas também expande para a “legitimidade social” de Habermas. Para essa legitimidade, um ordenamento só é reconhecido como justo se obtém bons argumentos para classificá-lo assim socialmente. Desse ponto de vista podemos tirar várias análises atuais, seja na afirmação do neocolonialismo ou até mesmo nos ideais mais academicamente aceitos atualmente, anteriormente exposto, e a crítica às diversas histórias dos ordenamentos jurídicos presentes nos mais variados países, pois, se há legitimidade social no ordenamento e na filosofia eurocêntrica, apresenta-se, então, o colonialismo histórico e a adesão forçada de outros povos a esses conceitos.

Diante disso, Habermas ainda defende que uma sociedade cuja organização é pautada em interesses particulares não atingiu a racionalidade, pois ela, juntamente à política e à ética, são frutos das decisões coletivas.

Diante de todas as análises até agora, qual seria o maior mediador dessas afirmações? Milovic traz, então, um dos maiores protagonistas do cenário geopolítico atual e propulsor de divergências discursais, o capitalismo. Para Habermas, o capitalismo é uma estrutura semântica, pois dita as condições do sentido, da liberdade e outras definições diversas.

Ou seja, é um mundo prático, porém, não pragmático, impossibilitando a comunicação, democracia e a solidariedade advindas da intersubjetividade.

Assim, o posicionamento de Habermas volta-se à liberação do mundo da colonização sistêmica, liberdade de comunicação e a crítica voltada para a abertura de novas possibilidades. Essa liberdade pragmática universal de Habermas, no pensamento de Milovic, abre brecha para que se veja a racionalidade fora do sistema. Esse ideal tem a capacidade de articular uma nova sociedade, autorreflexiva, que pode repensar suas condições de constituição, confrontando-se com a ideologia.

Milovic também critica o comunismo, pois, para ele, este só seguiu o caminho da metafísica e transformou a vida numa imobilidade. Sendo assim, o posicionamento de Milovic torna-se arbitrário ao capitalismo e também à concepção adotada pelo comunismo metafísico.

Adicionando o tom crítico ao ideal habermesiano, Milovic expõe que o mesmo finda como um bom filósofo alemão, inserindo-se no pensamento hegeliano, pois a filosofia da comunicação herda aspectos da metafísica moderna, configurando, assim, na primazia do dever sobre o ser. Milovic frisa outro ponto interessante, a possibilidade da elaboração das normas estarem vinculadas às estruturas éticas ou particulares. Isso abre portas para que analisemos a conjuntura regulamentadora moderna e as decisões em cima dessas normas, pois, o cenário atual demonstra decisões arbitrárias à democracia e pautadas no individualismo do julgador ou do representante político de um país.

Em outros termos, Milovic retoma que a simetria das relações sociais proposta por Habermas abre espaço para a limitação das condições da comunicação. Mesmo que essa simetria proponha uma ideia regulativa para a nova sociedade racional, ela supõe novas formas do dever, não integrando o particularismo do outro.

Nesse sentido, outra questão é levantada: “todos devem aderir essas novas condições da racionalidade moderna, em outras palavras, europeia?”. Esse questionamento é importante para retomar o proposto mais acima, pois, os ideais racionais são impostos aos povos através da globalização. A necessidade de se modernizar, de alcançar o tão sonhado desenvolvimento é incutido no consciente nacional, seja no modelo eurocêntrico ou americano, assim, o neocolonialismo se afirma, pois, para a ciência moderna, este é o modelo da racionalidade. Como Miroslav Milovic assinala notavelmente: “Parece que toda a história da filosofia comete uma injustiça profunda, tematizando várias formas do Mesmo e esquecendo o

Outro” (Milovic, 2004, p. 44). Nesse sentido, a fenomenologia tem sua importância na separação entre filosofia e as estruturas dominantes. Então, outro autor importante é apresentado por Milovic, trazendo a conclusão perfeita dessa discussão.

Lévinas e a importância da sensibilidade frente à diferença

Antes de ater-se a Lévinas, Milovic acentua os ideais baseados no egoísmo europeu de Heidegger, pois seus conceitos expõem uma geopolítica onde o Ocidente e a Europa são os protagonistas. Heidegger, portanto, quer destruir o sujeito ideal, porém o “Outro” depende desse sujeito. A partir desse pressuposto, Lévinas aparece para radicalizar a ideia de destruição heideggeriana da metafísica. A consciência, então, afirma apenas o Mesmo, já que o Outro é a diferença posta. Complementar a esse levantamento e adicionando à ideia de corporalidade trazida por Merleau-Ponty, o Rosto abre a nudez exposta ao Outro, a fragilidade e a miséria desta. Esse apontamento pode ser referenciado à “Necrópole da Vida Nua”, ainda de Milovic, pois, nesse artigo, o autor retrata a exposição humana frente a um Estado que detém o poder sobre a morte dos indivíduos, assim sendo, essa mortalidade do Rosto ao Outro é evidenciado.

Concernente a esse tópico, Lévinas elabora a ideia da ética atada à sensibilidade, pois a política permite a adesão do Outro à sociedade egocêntrica, e essa relação produz a justiça. Como levantado por Milovic, “as guerras são sempre a negação dos outros” (Milovic, 2004, p. 45). Partindo disso, constata-se que o Estado moderno é amparado na ideia dos Outros como inimigos, pois, para que se haja a soberania, é necessário aniquilar aqueles que se opõem à hegemonia nacional sobre outros povos. Nesse sentido, Lévinas afirma que a diferença é fundamental para o exercício da democracia, pois a identidade não é o pressuposto para ela, mas sim sua desconstrução.

Para ratificar esse posicionamento, Milovic traz exemplos contemporâneos que simulam os agravos que a negação do Outro pode provocar. Seja no conceito eurocêntrico de Hegel, seja no anti-semitismo acentuado pelo cristianismo ou até mesmo na repetição exacerbada perpetuada pelo capitalismo, todos esses reafirmam a democracia enraizada na identidade, ocultando o ideal de diferença que pode promover a política e a justiça. A filosofia, portanto, tem esse débito social para que a diferença seja exaltada entre os povos, assim, a democracia será efetivada.

Considerações finais

Finalmente, Miroslav Milovic traz pontos importantes acerca da democracia e sua separação da identidade subjetiva dos indivíduos. Dialogando entre vários autores, propondo críticas aos seus posicionamentos e até aderindo a alguns pontos, Miroslav traz um ponto-chave para entendermos como seria uma democracia que abrangesse as demandas sociais promovidas pela evolução da vida social.

Citando Lévinas mais uma vez, a diferença apresenta-se como o cerne da democracia, pois essa só poderá ser efetivada quando ater-se à sensibilidade provocada por essa diferença. Por isso, Milovic termina sua apresentação com duas ideias centrais, uma sociedade autorreflexiva que pode repensar sua organização contra as ideologias, como também a empatia para o diferente, pois, sem ambas, a Filosofia em si cairá na repetição maquinária apresentada pelo capitalismo, fechando as possibilidades da espontaneidade histórica. Esse ideal é apresentado de forma desejada por Milovic, que em suas argumentações convence-nos de que uma democracia só pode ser exercida caso seja envolvida por uma comunidade autorreflexiva da diferença.

Referências

MILOVIC, Miroslav. Democracia e Identidade. In: **Sociedade e Diferença**. 2ed. Brasília: Casa das Musas, 2006, p. 47-62. Arquivo PDF. Disponível em: <http://file:///C:/Users/Cleodomar/Documents/Milovic.%20%20Democracia%20e%20Identidade.pdf>. Acesso em: 14 de outubro de 2023.

MILOVIC, Miroslav. Jusnaturalismo e Idealismo. **Ensaaios Filosóficos**, v. 9, p. 128-150, maio de 2014. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo9/Miroslav_Milovic.pdf. Acesso em: 15 de outubro de 2023.

MILOVIC, M. NECRÓPOLE DA VIDA NUA: PARALELISMOS ENTRE AGAMBEN E PAHOR, Arquivo PDF. Revista Profanações, Ano 7, 2020. Disponível em: <http://file:///C:/Users/User/Documents/Filosofia%20Geral%20e%20do%20Direito/1.%20Necro%CC%81pole%20da%20vida%20nua.pdf>. Acesso em: 15 de outubro de 2023.

Capítulo 16

REVISITANDO AS LEITURAS RICOEURIANAS SOBRE JUSTIÇA

Manoel Coracy Saboia Dias
Universidade Federal do Acre, Rio Branco, AC, Brasil

Ideia de justiça

Miroslav Milovic não é um leitor de Paul Ricoeur. No entanto, a reflexão sobre o Direito e a Justiça estão presentes em ambos os filósofos. Ambos não confundem Direito e Justiça.

Por considerar que em Miroslav Milovic a Justiça é a experiência da afirmação do Outro e o Direito é a potência necessária para concretizar a Justiça, faz-se necessário revisitar as leituras ricoeurianas sobre a justiça, no afã de compreender as razões pelas quais ambos os filósofos procuram outra possibilidade de reconhecimento da alteridade e da diferença e ampliar a pergunta-problema: o direito ainda pode ser o lugar da justiça?

Fenomenologia do Judiciário

Há três aspectos segundo os quais Ricoeur pensa o problema da justiça: 1) no campo político, ao reger as práticas sociais; 2) as vias ou canais no plano institucional, que, segundo Ricoeur, leva aos canais da justiça ou o próprio aparelho judiciário e, por fim, 3) os argumentos a nível do discurso, levando em conta a justiça como elemento de uma atividade comunicativa nos argumentos que ela propõe e nos quais se fundamenta (BRASIL, s.d., p. 2).

Esse tríplice aspecto exige considerar que a justiça não só é diversa do perdão como também da vingança. Talvez, por isso, Ricoeur enfatize o fato de que perdoar não é o mesmo que fazer justiça. Construída no plano dos princípios, a justiça fornece um norte para a prática do justo. Se o perdão é dom, a justiça, por sua vez, permite distribuir cada um à sua justa parte. O perdão não tem lugar somente na dimensão teológica da existência. Pelo contrário, em virtude da sua própria generosidade,

essa espécie de poética da existência emprega os seus efeitos na região do político. A esse propósito, Ricoeur afirma que Hannah Arendt não errava ao ver no perdão também uma grandeza política. Não obstante, agir de modo justo pressupõe a mediação de princípios, instituições e mesmo de um trabalho de reflexão capaz de produzir sentenças e decisões adequadas. A ideia de justiça é perpassada por essas mediações, as quais conformam a prática de modo a possibilitar que ela se realize de modo justo.

Ricoeur faz uma espécie de fenomenologia do judiciário ao considerar que o sistema jurídico é organizado em duas instâncias, e, na medida em que ocorrer interesses e direitos opostos, exige-se uma instância superior para decidir essas reivindicações. É por isso que o sistema de justiça é de certo modo requerido pela própria busca do bem. Quando os particulares ou as instituições entram em conflito, é necessário uma instância superior que decida a contenda, sem que se perca de vista o justo. O sistema judiciário só age quando provocado por particulares, instituições e conflitos no campo social. A ideia de justiça é buscada, portanto, quando são sensibilizadas as injustiças. Ainda segundo Brasil, “é nas experiências de espanto, de não-aceitação, de revolta ou indignação perante formas concretas de injustiça que afloram a busca de um sentido para a justiça” (BRASIL, s.d., p. 3). Vivemos existencialmente a injustiça para então encontrarmos conceitualmente o sentido da justiça. Dito de outro modo, a experiência do mal nos lança na busca da realização da justiça. Como a realização da justiça exige mediações, ou seja, instâncias que transcendem os interesses particulares, é necessário que a comunidade reconheça a legitimidade do âmbito judiciário e das demais instâncias de distribuição dos bens sociais. Somente dessa maneira, essa comunidade poderá se orientar por princípios justos.

Instituições

Por conseguinte, Ricoeur propõe dois entendimentos acerca do termo “Instituições”. No primeiro, o plano normativo da existência social, em que o direito é a sua expressão mais abstrata, definindo assim uma estática da sociedade, codificado no ordenamento jurídico (direito constitucional ...). O segundo diz respeito a um campo que não se limita ao sistema jurídico, mas inscreve-se numa dinâmica social na qual as instituições não são mais representadas pelo direito, mas pela força do nível da comunidade que pode ser definido como “político”, no sentido mais amplo da palavra (RICOEUR, 1995, p. 148).

Nesse nível das instituições, vê-se que os canais ou aparelho de justiça são compostos: de um corpo de leis escritas; dos tribunais ou cortes de justiça cuja função é pronunciar o direito e dos indivíduos encarregados de julgar e proferir a sentença que tem como o seu “telos” colocar no justo lugar as partes, principalmente nas partilhas desiguais (RICOEUR, 1995, p. 89-90). A sentença tem como objetivo pronunciar/dizer o direito, isto é, situar as partes no seu justo lugar; esse é, sem dúvida, o sentido mais importante que se deve atribuir ao julgamento, tal como é dirigido a uma circunstância particular; e, se assim for, é porque o julgamento conclui provisoriamente a parte viva do processo, que não é mais que uma “troca regrada de argumentos”, vale dizer, de razões “pró e contra”, supostas como plausíveis e dignas de ser consideradas pela outra parte (RICOEUR, 1995, p. 106-107).

Nota-se também que a justiça é uma parte da atividade comunicacional [...], há um traço de estrutura argumentativa da justiça que não deve ser perdido de vista na perspectiva da comparação entre justiça e amor: o assalto de argumentos é em parte sentido infinito, na medida em que há sempre um ‘mas’ (por exemplo, recursos e vias de apelo para instâncias superiores), e, noutro sentido, finito, na medida em que o conflito de argumentos é rematado por uma decisão (RICOEUR, 2010, p. 25). Assim, o exercício da justiça não é simplesmente um caso de argumentação, mas de uma tomada de decisão. A sentença é o ápice desse procedimento judicial. É o monopólio da coerção, ou seja, do uso da força, para impor a decisão da justiça, por meio da atividade comunicativa no interior dos Tribunais, nos quais ocorrem os processos de reivindicações e as sentenças, cabendo a ela o ato de julgar. Por isso, o ato de julgar retoma a polaridade entre a ação de dividir, de repartir e a de retribuir, de reconstruir.

Todavia, Ricoeur examina a ideia de justiça para além dela, preocupa-se à ideia do justo, por diversas razões: de um lado, por considerar que a filosofia política em sentido amplo, preocupa-se também especificamente com questões concernentes à lei e sua aplicação pelos tribunais; por outro, uma reflexão filosófica mais ampla, que busca uma maneira de fazer justiça à justiça com o exame da categoria mais geral do justo (PELLAUER, 2010, p. 178).

Conclusões

A investigação do sentido da justiça em Paul Ricoeur não se limita ao estudo do aparelho judiciário. Acrescente-se aí o fato de que Ricoeur tem em vista também a dimensão imemorial da ideia de justiça, de tal modo que a origem desta pode ser encontrada no sentimento ou na experiência do injusto, algo que antecede a institucionalização das práticas jurídicas formais.

Nota-se, portanto, que além da prática institucional que produz o conceito/sentido de justo, produz como a “poiesis” grega, a ideia de justo que segundo Ricoeur enraíza-se em pressupostos de outras expressões de linguagem que são tantos outros meios para falar da experiência do bem e do mal, que passam pelos argumentos culturais, históricos, religiosos e éticos (BRASIL, s.d., p. 5).

Referências

BRASIL, Deilton Ribeiro. **O justo entre o legal e o bom:** a ideia de justiça em Paul Ricoeur. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=1fd37ce80d495beb>. Acesso em: 16 nov. 2011.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010

RICOEUR, Paul. **Leituras 1:** em torno ao político. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. Tradução de: Lectures 1: autour du politique.

RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. PEREIRA, Miguel Serras [Trad.]. Lisboa: Edições 70, 2010.



CADERNOS
**Miroslav
Milovic**
VOLUME 2

O que é política? Esta obra nasce dessa pergunta secular, sempre aberta e urgente. Em um tempo marcado por polarizações, dogmatismos e disputas pela palavra pública, compreender a política em sua relação com o direito, a liberdade e a vida coletiva torna-se condição para a participação cidadã e a defesa da democracia. Inspirada pelo pensamento de Miroslav Milovic, a coletânea reúne textos que dialogam com filósofos clássicos e contemporâneos, explorando temas como corpo, responsabilidade, desobediência, justiça, identidade, colonialismo, decolonialismo, democracia e direito à cidade. As reflexões também alcançam questões atuais, como as transformações tecnológicas do direito, o punitivismo penal, a criminalidade juvenil e as políticas de morte dirigidas aos povos originários. Entre análises teóricas, leituras críticas e estudos de caso, os autores aproximam Milovic de pensadores como Nietzsche, Foucault, Hannah Arendt, Agamben, Ricoeur, Carolina Maria de Jesus e Antônio Bispo dos Santos, evidenciando a potência de seu pensamento para a compreensão dos desafios contemporâneos. Mais do que homenagear o filósofo sérvio-brasileiro, esta obra busca manter vivo o horizonte que ele legou: o questionamento das estruturas de poder, a valorização da diferença e a aposta na força da argumentação. Que suas ideias continuem inspirando novos leitores e novas possibilidades de pensar a política, o direito e a construção coletiva de uma sociedade justa.



INSTITUTO FEDERAL
Rio Grande do Sul
Campus Vacaria