

4

Representação e ativismo político: o advogado popular como agente político.

As disputas em torno de agentes jurídicos e capitais simbólicos empregados na representação e na ação nos espaços de poder demonstram um quadro em que o Direito se apresenta simultaneamente como “regra e política, ideal e realidade, neutro e partidário, acima do conflito ou no meio dele. A maior parte do tempo, o direito reflete, reproduz, e reforça poderes desiguais existentes.”²⁶¹ Mas nesses momentos em que o direito oferece possibilidades de avanço dos setores negados ou mesmo reiteração das resistências formais dominantes, por meio das quais se exerce ou forja o poder, é neste quadro de embates que se abrem brechas para variadas modalidades jurídicas de ativismo.

Para Abel (1998), o quadro de poderes desiguais existentes se constitui de múltiplas gradações que servem como portas de entrada do cenário. As primeiras, de base material, apontam na tradição da esquerda para o controle dos meios de produção, e na tradição liberal, para as disparidades de renda e riqueza. Com resultado, ambas as abordagens vêm se desdobrando também quanto à apropriação, uso e efeito de elementos intangíveis tais como conhecimento, credenciais educacionais e capitais culturais, mobilizáveis e prescindíveis para se entender os estágios e mudanças no espaço.

As segundas, a refletir relações não equânimes, se baseiam em potencialidades distintas de participação e / ou influência no jogo político, como por exemplo, as fontes materiais e os perfis dos grupos de interesse, seu grau de organização e sofisticação política, e o acesso angariado junto à mídia e a mandatos / estruturas de poder (representações políticas e ideologias concorrentes por trás destas).

Uma última porta de entrada é expressa por um sistema social fragmentado em crenças, gênero, deficiências, orientação sexual, raça, entre outras características físicas, sociais, e culturais - status variados - em choque por legitimação que reforçam forças públicas e privadas de poder, por vezes ligadas e indistinguíveis, apesar das diferenciações. Assim, tais nuances identificam as

²⁶¹ ABEL, R. *Speaking law to power: occasions for cause lawyering*. In: SARAT e SCHEINGOLD. *Op. cit.*, 1998, p. 69.

estruturas, atores legais e processos / procedimentos que moldarão o interacionismo dinâmico entre direito e poder.²⁶²

Então nesse mapa “elástico” de interações entre os agentes podem ser traçadas linhas de ação em jogo a dar lhe forma, nunca estanque e engessada (permanente), mas sempre a se transformar numa dinâmica permanente e imprevisível.

De um lado, advogados convencionais (agentes do *mainstream* profissional) que trabalham reforçando a crença do direito e dos profissionais jurídicos como atores apolíticos a solucionar os conflitos sociais, e se mantendo intocados pelos efeitos dos mesmos ou de suas ações nos mesmos. Uma postura ao mesmo tempo partidária dentro dos ritos autorizados (via processual judicial), defendendo sua clientela de forma partidária e vigorosa; e mantendo certa neutralidade com os objetivos, atividades e identidades da clientela. Ritos autorizados e autorizáveis que são reforçados e institucionalizados por um conjunto de práticas e procedimentos vinculados aos sistemas de regras, tribunais, juízes e com o que é permitido oficialmente pelos setores jurídicos profissionais dominantes²⁶³.

De outro, há uma advocacia de causa que não se define por relações de neutralidade, mas sim por escolher lados, centrando-se assim nos desafios mais amplos do litígio, em detrimento da opção “estritamente” justificável do conflito ligada à interesses da clientela a ser representada. Isso se dá já que estes profissionais não vêem os casos como fins em si mesmos, mas como forma de progredir nas causas e projetos com os quais estes estão comprometidos. Por isso na esteira pelo avanço de seus objetivos, eles selecionam clientes, casos e carreiras que refletem o posicionamento que melhor condiz com sua postura profissional, com seu *ethos* de atuação legal diferenciado, e correm os riscos inerentes às suas escolhas, ao que na sua visão significa que “vale a penar lutar”.

No limite, na fronteira entre as colisões e atritos das duas modalidades (isto é, na modulação de ativismos que se iniciam marcados por uma ética que abarca a atuação e que terminam em meio aos conflitos por forçá-la a sua politização) visualiza-se uma forma mais específica de ativismo profissional desta carreira, a advocacia popular, procurando de fato, politizar as causas de forma

²⁶² Loc. cit.

²⁶³ SARAT e SCHEINGOLD. *Op. cit.*, 1998, p. 118.

explícita e demarcada.²⁶⁴ Tal atitude de transcender o jurídico em direção ao político (levando a luta para outro nível) se dá porque esses advogados não apenas escolhem lados e afastam o ideal de neutralidade, mas sim, porque de fato colocam o “politizar a prática legal” como eixo central de seu ativismo.

Não se trata mais aqui de escolher um lado compatível com seu referencial ético/político e assim manter-se nos limites do profissionalismo; se trata antes de tudo, de assumir um papel político, um projeto transformativo e conduzir sua trajetória e militância a partir dele. Isto é, um desafio à sociedade e à profissão a partir da fusão entre vida política e prática jurídica e do compromisso com agendas políticas de mudança.²⁶⁵

Como informa Mccann e Dudas (2006), segundo suas pesquisas de mapeamento do movimento da advocacia de causa nos EUA, na arena de lutas contra a injustiça, três fatores mobilizam as ações e seus agentes:

1º Oportunidades Políticas - vulnerabilidades sistêmicas emergentes, realinhamentos de grupos de poder, espaços para desafio criativo, ou desenvolver tensões entre interesses dominantes ou normas que rendem relações prevaletentes potencialmente responsivas a lutas advindas de baixo.

2º Recursos políticos – Recursos organizacionais, associativos, financeiros, materiais, ideológicos e logísticos que podem ser mobilizados para explorar oportunidades de mudança.

3º Delineamentos de significado coletivo – construções discursivas de identidade, interesse e aspiração que animam e facilitam o senso comum de constituintes de movimento sobre erros existentes, direitos possíveis e visões de relações alternativas.²⁶⁶

Neste sentido, a interação entre os agentes se nutre dos capitais mobilizados para o alcance (e mesmo alavanca) dos objetivos nos vários campos da vida social, estes vistos cada vez mais como espaços e instâncias de deliberação, e que dado sua multiplicidade, envolve agentes de trajetórias e

²⁶⁴ Ibid. cit., p. 119.

²⁶⁵ Loc. cit.. Com efeito, Scheingold traça, mesmo na advocacia de causa de ativistas de esquerda (aqui no Brasil conhecida como advocacia popular), uma variedade de modelos de orientação e atuação política no seio da tradição de esquerda, e que refletem na forma como se conduzem as causas, que vão desde estratégias que passam ao largo dos tribunais, influenciando a opinião pública com manifestações na mídia, nos espaços públicos ou em espaços institucionais (audiências públicas, assembléias, etc); àquelas, em que o conflito se desenvolve em sede judicial. Neste também há variações: ativistas podem usar o tribunal para demarcar posições políticas (fórum político) ou podem atuar com fito de estabelecer precedentes favoráveis ou mesmo absolvição e ganho das causas. Para o autor o modelo orientado para a esquerda se vincula mais a uma estratégia associada a “tomar lados” na luta entre dominação e resistência, através da representação/defesa dos desfavorecidos, do que buscar propriamente reformar o modelo oficial de governança e justiça. (Loc. cit)

²⁶⁶ MCCANN e DUDAS. *Restrenchment... and Resurgence? Mapping the changing context of movement lawyering in the United States*. In: Idem. *Op. cit.*, 2006, p. 39.

bagagens diferentes, seja como aliados, ou mesmo como oponentes na meta comum - a administração e interpretação do seu meio (disputas por monopólio).²⁶⁷

Daí a relevância quanto às aspirações e visão de mundo (oportunidades, recursos e delineamentos) destes advogados para saber como são constituídos pelo contexto social e como os transformam, entendendo essa dinâmica também como uma forma pela qual o direito constringe identidade e significado social, e por isso define o terreno em que a ação instrumental circula (um terreno em que movimentos e advogados de causa agem na busca por uma ordem social mais justa e humana).²⁶⁸

Já Junqueira, na pesquisa de mapeamento do perfil da advocacia popular no Brasil, esboçou o seguinte quadro de motivos para o ativismo:

- *Compromisso político: derivados de uma vinculação político-partidária (...);
- *Compromisso ideológicos: derivados de um ideal socialista (...);
- *Compromissos religiosos: derivados da percepção de uma missão de atuação profissional em favor dos menos favorecidos (...);
- *Compromissos profissionais: derivados: a) da frustração com uma prática advocatícia voltada para a defesa de interesses individuais e preocupada com o sucesso financeiro e profissional (...), e b) da necessidade de se colocar o conhecimento técnico a serviço dos segmentos populares (...);
- *Compromissos pessoais: derivados de uma escolha individual fundamentada, quer em uma “solidariedade com os excluídos”, quer em uma experiência pessoal de identificação com esses setores (...).²⁶⁹

Tais motivações em conjunto ou separadas, em maior ou menor ênfase, parecem confirmar para a autora, a inclinação por um ideal de missão política e / ou religiosa; para o “desejo de transformação social e de construção de uma sociedade mais justa que caracteriza os advogados populares.”²⁷⁰ A pesquisa de

²⁶⁷ Neste sentido McCann e Dudas sobre o cenário das cortes e dos advogados de causa norteamericanos: “Por exemplo, uma corte de apelações pode ser vista simultaneamente como a abertura (ou fechamento) de oportunidades, como uma extensão (ou restrição) de um recurso, e como um tipo de moldura de constrição e validação (ou de negação e deslegitimação). (...) A mobilização da lei é, apesar de tudo, geralmente uma maneira de manter grupos em desvantagem pelo processo político de acessar e alavancar o poder do Estado em nome dos seus interesses. Ao mesmo tempo, mobilizações em nome dos desprivilegiados envolvem a antiga e continua invocação de símbolos valorizados amplamente, convenções e discursos para legitimar objetivos de movimento. O uso do discurso de direitos, em particular, provou ser importante (se condicional) recurso de causas progressivas. Cada um destes aspectos da mobilização legal - litígio e legitimação - era a vanguarda do ativismo progressista, provendo, diretamente, uma estratégia para mudança e, indiretamente, um terreno cultural no qual se imaginam interesses e articulam demandas. Os advogados de causa da esquerda que lidam em cada um destes componentes eram, portanto atores importantes nas políticas progressivas de seus tempos.” [tradução livre] (*Ibid cit.*, pp. 39 e 49).

²⁶⁸ *Ibid. cit.*, p. 56.

²⁶⁹ JUNQUEIRA. *Op. cit.*, 1998, p. 8-9

²⁷⁰ *Loc. cit.*

Meili também apontou como motivação pessoal destes advogados, o desejo moral e pessoal freqüente de lutar contra um sistema desigual e injusto, além da firme consciência de seu papel e do direito, no processo de transição democrática.²⁷¹

Mas, é no calor das batalhas, nas ações diretas nos conflitos no espaço público que se forjam identidades e motivação por algo pelo qual representar, defender e lutar. Nestes momentos as relações mútuas entre advogados e movimentos criam laços de solidariedade, reconhecimento e legitimação enquanto ativistas / militantes, ou seja, advogados de causa envolvidos com movimentos sociais (advogados populares), ao dar assessoria às causas dos mesmos, neste contato retiram significado e motivação para si, na medida em que se identificam com os objetivos e motivos dos clientes (empatia), retraduzindo para si papéis distintos de atuação (percepção de si e de seu papel junto aos coletivos)²⁷².

Ter a convicção de seu papel enquanto advogados populares, e da relação a se estabelecer no diálogo com os movimentos (seu papel como parte de algo maior – a mudança social), o ajudam a se distanciarem dos efeitos da alienação da profissão, ou mesmo da alienação advinda de movimentos sociais em períodos de descenso, ou até mesmo de movimentos que não reconhecem a importância deste ativismo jurídico.

Auxiliam também no sentido de revitalização ou mesmo consolidação de grupos organizados, quando criam e mantêm redes de apoio mútuo de movimentos; quando buscam potencializar suas bandeiras transformativas em espaços hostis; e quando para permanecer ativos e jogando um papel significativo na ação dos grupos organizados, eles, correndo riscos, adaptam suas práticas e objetivos para adequar-se às estruturas e oportunidades mutantes dos coletivos. Afinal, a causa acima de tudo funciona como uma força centrífuga a mover esses

²⁷¹ MEILI. *Op. cit.*, 1998, p. 501.

²⁷² Vide Shdaimah: “Advogados de causa ativistas de esquerda, são grupo de profissionais trabalhando numa variedade de causas, usando uma variedade de táticas que compartilham uma crença, de que nós vivemos numa sociedade desigual e injusta e que a lei é uma ferramenta apropriada para mudar isso. Advogados de causa ativistas de esquerda e advogados de causa em geral, compartilham o ideal de que usar a lei para a mudança social e estar engajado, na verdade comprometido, para com suas causas de uma maneira que vai contra noções tradicionais de advocacia como oficiais distanciados e objetivos da corte. Neste sentido eles não são apenas advogados, mas advogados de causa cujas atividades e ideais são opositoras ao que se chama de advocacia reinante e cortam, delimitam fronteiras substantivas. Advogados de causa estão cientes que as práticas legais tradicionais refletem e reforçam desigualdades e injustiças, isso requer que eles desafiem um sistema social desigual, mais ainda, as normas profissionais as quais eles estão socializados, seus colegas e o sistema legal, os quais são basicamente acusados de desempenhar o papel de “manterem a ordem na lavoura” [tradução livre] (*Intersecting identities: cause lawyers as legal professionals and social movements actors* in: Idem. *Op. cit.*, 2006, p. 234)

profissionais (o direito é apenas secundário, um meio para que eles alcancem seus objetivos) ²⁷³.

No encontro de horizontes que permeiam o trabalho com os movimentos populares, a tradução das leis e a linguagem dos direitos que emergem em meio às respostas que os coletivos precisam dar frente às demandas e reações contrárias a eles, podem arregimentar novos quadros e investidas, energizando os militantes, ainda que não reconhecidos de forma legal, ou gozando de pouca legitimação política.

Os advogados populares e movimentos ao compartilharem e definirem ações políticas, responsabilidades de organização política interna, reforçam entendimentos legais, políticos e sociais, e estabelecem / executam estratégias jurídicas de ação nos diferentes espaços – contribuindo mutuamente para a formação e manutenção em torno da consciência e identidade das organizações populares ²⁷⁴.

Cabe frisar que o esforço conjunto na construção de movimentos e formulação de suas agendas de ativismo entre advogados, lideranças e ativistas de base dos coletivos – vem sofrendo críticas quanto às possibilidades de dominação e aparelhamento dos advogados a se realizar nestes espaços organizados de luta ²⁷⁵.

Contudo, as pesquisas de Mccann e Silverstein (1998) nos EUA, apontaram em sentido contrário indicando que estes ativistas não tentam dominar movimentos e clientelas, nem ignoram os membros de base destes coletivos. O

²⁷³ Neste sentido Shdaimah: “Advogados usam uma diversa gama de habilidades legais e estratégias. Alguns têm uma carteira enorme de casos de clientela individual enquanto outros focam em trabalho de impacto consistindo de ações coletivas, representação e colaboração com grupos comunitários, participação em diversos comitês e forças tarefa, advocacia legislativa e administrativa, e ou abordagem educacional e treinamento. Todos mostram uma vontade de adaptar seus métodos a climas políticos e sociais em mudança demonstrando que seus comprometermos com a mudança social são mais fortes que a aderência a técnicas de pratica ou especialidade.” [tradução livre] (*Ibid. cit.*, p. 228)

²⁷⁴ *Ibid. cit.*, p. 232.

²⁷⁵ Mccann e Silverstein, amparados nos estudos de Susan Olson, sugerem que a dominação dos advogados ocorre em dois níveis: controlando o conteúdo e gestão do contencioso; e criando relações de dependência com os advogados. Tais posturas podem gerar práticas irresponsáveis, insensíveis e de insulamento da categoria em relação aos movimentos, e que podem, através da pressão por táticas legais de litígio, impedir importantes metas dos grupos organizados como salto de consciência, mobilização e educação dos militantes. (MCCANN e SILVERSTEIN. *Rethinking law's allurements* in: Idem. *Op. cit.*, 1998, p. 289)

estudo também indicou que estas relações se constituem de forma cooperativa, interdependente e em constante interação²⁷⁶.

Outro fator relevante a mediar estas relações foi o sentido de solidariedade presente nos laços entre advogados de causa e movimentos sociais, que segundo os autores: agem no sentido de minar qualquer tentativa de dominação ou aparelhamento; a facilitar à comunicação e cooperação não só com lideranças, mas também com a base dos grupos; e para fundir advogados e militantes sociais numa bandeira, num sentido comum de luta e ação²⁷⁷.

Mandach também frisa a noção de solidariedade política presente na relação construída entre os advogados populares e movimentos sociais, importante para definir como estes transeuntes de mundos os quais não fazem parte, mas, que conseguem circular e estabelecer cooperação mútua²⁷⁸.

Essa noção de solidariedade, esse *ser sólido com* sua clientela diversificada e em parte organizada de forma coletiva, criam para os advogados a visão de si como ativistas dos movimentos; isto é, o transcender o jurídico em prol do político, o perseguir a causa em detrimento dos casos e ritos técnicos da profissão, os aproxima não mais como operadores jurídicos, mas como ativistas ávidos por uma horizontalidade de relações mútuas e duradoras com a base social organizada – o que os leva a se identificarem tanto com as lideranças quanto com militantes de base desses grupos.

O que dá ensejo a um diálogo que os reconectam com os movimentos para além dos litígios alcançando outras temáticas e tarefas dentro dessas organizações tais como campanhas educacionais ou a própria formação dos ativistas (momento em que os advogados atuam como professores, estimuladores e ouvintes); ou como organização, lobbying e outras formas extra-jurídicas de manifestação na esfera social (momento em que ao funcionarem como agentes políticos (ou “*policy leaders*”), eles se restringem²⁷⁹ ao crivo do movimento que estabelece interdependência na ação / execução das agendas políticas, e contribui para um

²⁷⁶ Ibid. cit., p. 274. No Brasil, a pesquisa de Junqueira apresenta diversas posições não chegando a um denominador comum quanto a questão.

²⁷⁷ Ibid. cit., p. 275.

²⁷⁸ MANDACH. *Op. cit.*, 2001, p. 80.

²⁷⁹ Ibid. cit., p. 276. Vide Mccann e Silverstein: “Isto significa que, acima de tudo, o litígio deve ser visto com relação a beneficiar a organização como um todo - seja por ajudar a organizar mutirões ou pressionar empregadores - ao invés de ser um fim em si mesmo, ou mesmo a forma primária da advocacia política.” [tradução livre] (*Loc. cit.*)

olhar diferenciado da ação legal formal, marcado por interpretações e estratégias sofisticadas).

Assim, esta “filiação associativa” dos agentes do campo jurídico com outros agentes propicia uma diferente mistura, um diferente “mix de influências socializantes, pressões profissionais, relações de grupo e técnicas de advocacia.”²⁸⁰

Buscando uma maior aproximação do que constitui o sentido de pertencimento e a noção de solidariedade por trás da relação cooperativa, interdependente e interacionista dos advogados populares com seus clientes, e que movem estes profissionais a seus objetivos e compromissos (as causas) que transcendem o direito, o trabalho dissertativo buscará se aprofundar sobre o advogado popular, na complexidade de relações, suas redes e disputas num simbolismo de lutas por idéias, visões e projetos de mundo, povo, e sociedade. Ou seja, para pensar o objeto da advocacia popular - o “popular” - fim, mas também meio que protagoniza o processo emancipatório, urge-se necessário refletir no que consiste o povo neste processo, o que caracteriza o caráter popular que tanto diferencia esta forma de atuação.

Na sociedade brasileira, analisar os grupos sociais e a matriz “popular” requer reflexão sobre o percurso histórico daqueles que não têm lugar no discurso oficial, assim como os privilegiados deste discurso. Com efeito, se vislumbra uma cultura senhorial fruto da sociedade colonial escravista de outrora. Uma estrutura hierárquica do espaço social determinante de uma verticalização em todas as suas características: relações sociais e subjetivas como relações entre quem manda e quem obedece (diferenças e assimetrias espelhadas numa desigualdade que reforça a relação subserviente).

Ao *outro* não lhe é reconhecido o papel de sujeito, muito menos de sujeito de direitos (subjetividade / alteridade). Um processo desigual, ora marcado pelas relações de compadrio e cumplicidade (parentesco) entre os que se julgam “iguais”, ora marcados pela idéia de cooptação, tutela, clientela e mesmo o favor entre aqueles que são tidos como “desiguais”. Processo que pode se acentuar

²⁸⁰ Ibid. cit., p. 278. A pesquisa dos autores apontou para quatro tipos ideais de advogados nos movimentos sociais: o técnico, o ativista, o mercenário (*the movement activists often called the hired guns*), e os advogados não praticantes (que exercem papéis diferentes das credenciais jurídicas). (*Ibid. cit.*, p. 279)

tomando forma nua de opressão física e / ou psíquica²⁸¹. Dessa forma, como aponta Marilena Chauí:

[...] a divisão social das classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da nação una e indivisa, sobreposta como manto protetor que recobre as divisões reais que a constituem.²⁸²

Em síntese, um quadro determinado por uma sociedade autoritária com traços marcantes: a noção liberal de igualdade formal, na qual as divisões sociais são naturalizadas em desigualdades postas como inferioridade natural (negro, índio, mulher, etc), e em “diferenças” que surgem como desvio da norma (etnia, gênero) e perversão (GLBTT), isto é, naturalização que esvazia a historicidade da desigualdade e da diferença permitindo a naturalização de diversas formas de violência.

Ainda neste quadro se visualiza: as relações privadas fundadas no binômio mando / obediência que obstaculizam os direitos civis, a concretização dos direitos substantivos e viabilizam as formas de opressão social e econômica (lei como privilégio X repressão; a indistinção entre o público e o privado que gera o clientelismo e as práticas corruptivas; a cultura senhorial que alimenta a distância social entre as classes (privilégios, títulos) e contribui para a desigualdade social, para a desclassificação dos homens livres pobres, de seu trabalho manual e direitos trabalhistas; e o autoritarismo social que oculta os conflitos sócio-econômicos com o imaginário autoritário e providencialista (ordem e progresso), e bloqueia as iniciativas dos movimentos sociais, sindicais e populares²⁸³.

Identificar este quadro se torna útil para entender o espaço ocupado pelo popular, não como uma categoria una indivisível, abstrata, homogênea e passível à espera dos direitos formais a ela garantidos pelo Estado, mas como um universo dos excluídos do discurso abstrato e formal de povo (um universo de várias etnias, grupos sociais e identidades - subjetividades antes reduzidas a “índios”, “negros”, “mestiços”, “povo”), os deserdados de toda a sorte sem espaço para serem *sujeitos*

²⁸¹ CHAUI, M. *Brasil: mito fundador e sociedade democrática*, São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2000, p. 89.

²⁸² *Ibid. cit.*, p. 89-90.

²⁸³ *Ibid. cit.*, p. 90 – 95.

e atuarem no contexto democrático. É para estes que se torna útil a proposta de mudanças sociais e emancipação, constantes no trabalho do advogado popular.

Ampliando o campo de análise, se observa uma América Latina como uma “invenção forjada durante o processo da história colonial europeia e a consolidação e expansão das idéias e instituições ocidentais”²⁸⁴. Invenção está que culminou na apropriação do continente e sua integração no imaginário eurocristão²⁸⁵, estabelecendo uma matriz colonial de poder que “deixava” determinados povos e civilizações fora da história para justificar a violência em nome da evangelização, civilização; e nos tempos atuais na idéia de desenvolvimento e democracia de mercado.

E neste processo, a colonialidade fora “passada por alto” ou mesmo disfarçada de injustiça necessária em nome da justiça. Colonialidade e modernidade que são “faces da mesma moeda”, já que uma não existe sem a outra, pois a colonialidade assinala as ausências que se produzem nos relatos da modernidade. Projeto da modernidade / colonialidade²⁸⁶ que consistia em revelar a lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração; uma lógica oculta por trás do discurso de salvação, de progresso, da modernização e do bem comum.

Uma lógica que expõe como manifesto as experiências, idéias de mundo e história daqueles tidos como os condenados da terra – definidos pela ferida

²⁸⁴ MIGNOLO, W. *op. cit.*, 2007, p. 29.

²⁸⁵ Segundo Mignolo, a Cosmogonia eurocristã que via o mundo de forma tripartite como “os filhos de Nôe” (Europa/Jafé - engrandecido; Ásia/Sem - nomeado; África/Cam – o herege) e a América como quarto elemento deste mundo e que só poderia estar vinculada a Cam e que a Jafé (Europa) seria dado habitar em Sem e teria como destino a expansão. Visão eurocêntrica que só reconhece povos com cultura e história àqueles que fizessem parte do corpo de línguas eurocristãs inferiorizando e criando subcategorias para os demais, considerados “bárbaros”. Com isso índios e negros eram considerados seres humanos de segunda classe ou mesmo não eram considerados humanos, tornando-se “cimentos” históricos, demográficos e raciais do mundo moderno/colonial. (*Ibid. cit.*, p. 32)

²⁸⁶ Ainda de acordo com MIGNOLO a lógica da colonialidade “opera em quatro domínios da experiência humana: (1) econômico: apropriação da terra, exploração da mão de obra e controle das finanças; (2) político: controle da autoridade; (3) social: controle do gênero e da sexualidade e (4) epistêmico e subjetivo/pessoal: controle do conhecimento e da subjetividade. (...) O funcionamento da matriz colonial pode passar inadvertido e quando sai à superfície, se explica por meio da retórica da modernidade, assegurando que a situação pode corrigir-se com desenvolvimento, democracia e economia forte. (...) A lógica da colonialidade tem sido responsável pelo estabelecimento e conservação do sistema hierárquico em todas as esferas da sociedade e da eliminação das economias que haviam existido antes no território que logo se converteria em América. (...) A matriz colonial de poder, ainda hoje invisível a causa do triunfo da retórica da modernidade e da modernização, é precisamente a capacidade do sistema para reduzir as diferenças à inexistência e fazer uma categorização racial que converte as vidas (humanas) em entidades prescindíveis. Adotar a americanidade significa viver no meio das supressões da colonialidade.” (*Ibid. cit.*, p. 36 e 71)

colonial (seja física e / ou psicológica). Ferida esta como fruto do racismo e do discurso hegemônico (*standards* da modernidade) que questiona a humanidade daqueles que não pertencem ao mesmo *lócus* dos que criam e outorgam para si mesmo os direitos de criação de parâmetros de classificação (geopolítica do conhecimento).

Mesmo após os processos de independência, a América seguiu construindo divisões internas (colonialismo interno) – Norte / Sul, Anglo / Latino América, nos quais o continente latino-americano passou a se considerar inferior e dependente dos Estados Unidos. A latinidade – identidade reivindicada por franceses e pela elite crioula – serviu como conceito que as colocou “abaixo” dos anglo-americanos, suprimindo e degradando a identidade dos índios e sul-americanos de origem africana (disfarce da ferida colonial que parecia incluir a todos, mas na realidade produzia um efeito de totalidade silenciando os excluídos).

À América Latina, internamente, se contrapõe várias Américas: à dos afroandinos e afrocaribenhos – a afrolatinidade invisível, oculta no projeto oficial (epistemologia fronteira fundada na diferença colonial / subjetividade da ferida colonial que traduz do paradigma do novo ao paradigma descolonial da coexistência); à dos povos crioulos e / ou mestiços - elites que se identificam com a herança latina (tradição européia), mas são considerados europeus de “segunda classe”; à dos povos indígenas (não-latinos, não-americanos) de Abya-Yala (interculturalidade / intepistemologia); entre outros.

Papel importante neste mundo multifacetado em diversos mundos que coexistem seria refletir o papel de uma tradução que reúna estes povos num projeto comum. Uma tradução que não capte e transforme povos, culturas e significados em entidades legíveis e controláveis para quem detém o poder; mas sim, uma tradução que rompa com o papel (Estado-nação e cidadãos) de “segunda classe” dentro do sistema mundial, e se baseie no respeito mútuo e no reconhecimento de uma visão de mundo por lente própria que conservaria a dignidade de todos e preservaria a autonomia das histórias locais e não dependentes. Uma epistemologia do sul ²⁸⁷ que (re)configure a América Latina como *América do Sul, Abya-Yala, Gran Comarca e Fronteira*.

²⁸⁷ Ibid. cit., p. 164.

Na esteira deste cenário, Mignolo (2007) alerta para os maiores desafios e lutas radicais que se darão no século XXI nas disputas no campo de batalha do saber e da fundamentação. Aponta também para a importância do papel dos movimentos sociais, que produzem uma fratura na retórica dominante dos detentores de poder para promover e justificar a democracia, a liberdade e o desenvolvimento ainda que o projeto democrático se venda mediante a imposição violenta da democracia.

E por fim, as transformações do saber e das subjetividades, que para além das esferas estatais, funcionariam como lutas pela vida, pelo saber e pela liberação (ou descolonização) das subjetividades antes controladas e reprimidas; e que funcionariam como aporte dos atores (índios, afrolatinos, mulheres de cor, homoafetivos, etc) excluídos pela idéia eurocêntrica de latinidade.

Estes, na condição de “condenados da terra” (*damnés*), ou seja, sujeitos formados abaixo da ferida colonial atual, noção vital hegemônica, na qual grande parte da humanidade se transforma em mercadoria e / ou se considera sua vida prescindível. Estas poderiam, a partir do conjunto de suas reivindicações (demandas historicamente reprimidas), rearticular uma contra-ofensiva (uma rede de disputas) em todos os campos simbólicos (cultural, educacional, político, jurídico, social, econômico) – um verdadeiro manifesto de inversão de saberes e subjetividades. A viabilização de uma rede de disputas e mobilizações demonstra, por sua vez, a relevância do popular no imaginário do advogado popular, já que este é o meio / fim da ação emancipatória e fortalecedora das subjetividades.

Portanto, no lugar da velha categoria abstrata, inerte e vazia de sentido – o povo – tem-se um emaranhado de subjetividades e demandas represadas que necessitam se traduzir num diálogo comum de luta e reivindicação pelos movimentos politicamente comprometidos e pelos advogados populares que o representam.

Dussel (2007) recorda que não haveria protesto social nem formação de movimento popular se os setores da comunidade política tivessem suas demandas satisfeitas. Então é a partir da negatividade das necessidades (dimensão da vida e / ou da participação democrática) que a luta por reconhecimento se transforma em mobilização reivindicativa.

Os diversos movimentos e suas reivindicações²⁸⁸ (às vezes conflitantes, às vezes complementares) vão, a partir de um diálogo de tradução e informação, se constituindo num bloco²⁸⁹ legítimo que vem “de baixo” (reivindicação hegemônica)²⁹⁰, cada vez mais consciente de necessidades não satisfeitas e reivindicações. O povo então se torna uma categoria que engloba os movimentos e suas bandeiras de luta, ou seja, um ator coletivo político (e não um sujeito histórico substancial fetichizado)²⁹¹.

As posições expostas acima delimitam bem o campo de lutas simbólicas da sociedade brasileira no qual a categoria “povo” engloba e transborda nos demais campos e em diferentes esferas. Aqui se está em jogo a disputa simbólica dos agentes que se identificam com esses paradigmas em conflito (Dominados / povo como ator coletivo político / movimentos e demandas reivindicatórias *versus* Dominadores / povo como categoria abstrata formal / sujeito histórico substancial fetichizado e passivo - posição estatal paternalista quanto ao exercício de direitos).

As disputas pela inversão destes capitais sociais, interpretações e “visões” de mundo, sociedade, povo, e direitos, se acirram ao pensar aqui a interface dos

²⁸⁸ Segundo DUSSEL: “(...) há tantas reivindicações quanto forem às necessidades em torno das quais nascem os movimentos. Movimentos feministas, anti-racistas, da terceira idade, dos indígenas, dos marginais e desocupados, que se adicionam aos da classe operária industrial, dos camponeses empobrecidos ou sem terra, e aos movimentos mais geopolíticos de luta contra as metrópoles colonialistas, o eurocentrismo, o militarismo ou movimentos pacifistas, ecológicos, etc.” (*20 teses sobre política*. Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 90). Importante frisar aqui que Dussel entende a categoria bloco como um conjunto integrável e desintegrável, podendo ter contradições em seu seio e aparecendo com força num dado momento e desaparecendo quando houver finalizado sua tarefa. (*Ibid. cit.*, p. 94)

²⁸⁹ Neste sentido Dussel: “Povo é um bloco social “dos oprimidos” e excluídos. Nisso se distingue a *plebs* de toda a comunidade dominante e da comunidade futura (o *populos*) (...) Pode-se entender que o popular é o próprio do povo em sentido estrito (o referente ao bloco social dos oprimidos, que em política é a última referência e reserva regenerativa (*hiperpotentia*), mas ainda em si. O popular permanece como cultura, como costumes, como economia, como ecologia debaixo de todos os processos, em particular quando há povos pré-modernos (como os maias, aymaras, quéchuas, etc), que acompanhando a Modernidade, irão além dela (na civilização trans-capitalista, trans-moderna, não pós-moderna que ainda é moderna, eurocêntrica, metropolitana).” (*Loc. cit.*)

²⁹⁰ Cabe destacar que Dussel, para formular o conceito de reivindicação hegemônica, se baseia na proposta de E. Laclau como *solução da passagem de cada reivindicação a reivindicação hegemônica universal*. Com apoio no Anexo 01, e segundo o filósofo: “diria que é o unívoco equivalencial. (...) Ou seja, por mútua informação, diálogo, tradução de suas propostas, práxis militante compartilhada, lentamente se vai constituindo um *hegemón analógico* (as setas do esquema 11.1 indicam esse processo de incorporação analógica, guardando a distinção própria de cada movimento) que inclui todas as reivindicações de algum modo, embora possa como opina E. Laclau, haver algumas que tenham prioridade.” (*Ibid. cit.*, p. 91). Para saber mais ver: LACLAU, E. *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

²⁹¹ *Ibid. cit.*, p. 89-93.

agentes nos mais diversos campos. Fala-se aqui, em especial, do campo dos dominados e a relação que sua visão própria do *popular* tem com um *ethos*²⁹² de atuação emancipatória forjada no contato entre diversas culturas (interculturalidade) e na contínua construção de novas subjetividades (novos agentes identificados com este campo).

Com isso a cultura popular se torna uma cultura de resistência, já que é forjada pelo que caracteriza sua matriz no processo educativo – o popular *meio e fim* da atuação; o *sujeito coletivo político* que precisa traduzir e potencializar as demandas reivindicativas numa universalidade (reivindicação hegemônica).

Nos períodos atuais, com as transformações dos espaços de sociabilidade e a abertura de novas subjetividades, que ampliam os setores dominados para além dos “oprimidos” (classe trabalhadora na velha matriz da tradição da esquerda) alcançando setores historicamente “excluídos” (comunidades tradicionais e grupos identitários), se faz cada vez mais necessário que o campo dos dominados dialogue e se reconheça como um conjunto de subjetividades e reivindicações.

E esse *lócus* fermentador de demandas represadas e reivindicações de lutas (agenda políticas), verdadeiro “caldeirão” que traduz reivindicações diferenciais e complementares em um projeto reivindicatório hegemônico comum (bloco social dos grupos dominados – seja por demandas reprimidas, exclusões do sistema formal ou negações de perfis identitários), que é o *popular* da advocacia popular, poderá participar do projeto de concretização do povo como ator coletivo político.

Até o momento, buscou-se analisar o que modela o advogado popular enquanto agente político no seu campo simbólico - o jurídico - a partir do imaginário que estes profissionais formulam para si através da causa que transcende seu papel de meros práticos em direção ao político, *a causa*, esta que é o próprio objeto de seu ativismo, o *popular* da advocacia popular, o alvo de sua intervenção no processo de radicalização democrática, da ação política transformativa.

Ao perceber sua clientela como um conjunto de reivindicações historicamente represadas e que precisam ser satisfeitas, isto é, quando estes

²⁹² *Ethos* aqui visto como o conjunto de crenças e valores que sustentam o ser no mundo. O *ethos* do advogado popular é o dos vencidos da História, pois são com estes que esses advogados experienciam as contradições do direito e da realidade, e são nas suas vivências com estes grupos que eles forjam novas identidades, novas lutas, novas estratégias e nortes de ação. Os advogados populares forjam *junto e com* os movimentos sociais as lutas do *amanhã-ainda-não* (*not yet*), organizam os *sonhos diurnos* coletivos e os direcionam para a ação política.

projetos de sociedade em ebulição, e os compromissos de mudança social se cruzam e se identificam com as visões de mundo (projeto político-emancipatório ávido por novos parâmetros de sociabilidade) dos advogados populares, tal confluência se torna o norte de sua vida, o *algo em que acreditar e pelo qual lutar*.

Algo maior que a idéia de clientela a pagar honorários e a sustentar uma atividade profissional vazia de sentido. Se o sujeito (ou agente) se identifica com as reivindicações, ele se vê como sujeito portador das mesmas, tornando-se assim sujeito reivindicativo – que carrega tais demandas e vai lutar para resolvê-las, vai lutar por outra sociedade, por outro estado de coisas no qual as demandas poderão ser satisfeitas.

A solidariedade política neste ínterim funciona então como um amálgama do compromisso, um *ser sólido com* o conjunto de reivindicações e lutas (= aos movimentos sociais, pois representam o sujeito político coletivo), um *ser sólido com* as causas, pois se vêm e se enxergam nelas como parte constitutiva das mesmas no esforço por compartilhar outros mundos possíveis, sonhos de uma vida melhor. É neste momento que a causa se torna um objeto de militância, uma filosofia de vida; daí a importância da utopia concreta, ou seja, de *algo-ainda-não* (*Nachlass*) como motor da ação destes advogados (aqui como *ser-ainda-não*) e que mobilizam o jurídico e o político num único sentido, numa única direção (o *ainda-não*).

Mas também, simultaneamente, as relações que estes constituem com os movimentos sociais, baseadas num interacionismo simbólico, interdependente e cooperativo, complementam e reforçam sua visão pessoal identificada com as reivindicações. Estas agora não apenas legitimadas no trabalho cotidiano e no diálogo com os movimentos sociais pela função de parceiros, co-partícipes dos processos de formulação das agendas transformativas, mas também no que os identifica perante os grupos organizados. Em outras palavras, o identificar-se e ser reconhecido, legitimamente, como ativistas militantes unidos e forjados nas experiências da luta e do sofrimento maior dos coletivos.

Parece oportuno aqui a contribuição de Douzinas (2009) acerca dos sujeitos e do cuidado com o outro em torno dos direitos e de seus defensores. O autor faz um alerta, embasado em termos psicanalíticos, para o fato dos sujeitos de direitos serem construtos simbólicos, frutos da linguagem e da lei sobre o

corpo e que apresentam ambivalências em sua composição: livre e subordinado, origem e determinado, desejante e oprimido, entre outros; o que aponta o sujeito jurídico como criação pela lei positiva e determinação pela obediência as estas regras, o juguete do soberano e simultaneamente sua crítica potencializadora, o dissidente e o rebelde e ao mesmo tempo o elemento central do mundo.

Por tal determinação, seu contorno sofre constante e dinâmica mudança emergida das lutas políticas e das disputas de poder; contudo sua integridade imaginária se apóia no futuro, no sempre *ainda-não-agora* – um futuro como horizonte nas pessoas e no Estado, “uma prefiguração de um estado de graça sempre ainda por vir, mas também já presente como um traço naquilo que passa.” Um desejo que por mais que enraizado no paradoxo utópico dos direitos, alimenta as lutas dos agentes e seus coletivos pelo avanço de suas causas, uma luta de resistência à equalização dos direitos – matriz do positivismo – e dos direitos humanos, que são a promessa do futuro, bem como a crítica ao Direito Positivo e ao sistema de direitos.²⁹³

Já em relação ao *Outro*, o autor reconhece que a existência de direitos pressupõe a relação com outros direitos; e que a reivindicação de direitos gira em torno de se reconhecer o *Outro* e seus direitos, além das redes trans-sociais de reconhecimento mútuo e de compromissos. Dessa forma não poderia haver direitos absolutos, pois estes negariam a liberdade dos demais; nem poderia haver também direitos positivos já que os direitos por serem sempre relacionais ligam os sujeitos numa interdependência mútua e responsabilidade legal.

O reconhecimento legal formal de uma *Outra* subjetividade anterior ao *Eu*, opera no sentido da produção de novos mundos pelos direitos humanos pois estes estão em contínua expansão das fronteiras sociais, identitárias e por isso também legais (reivindicações apontando para novas subjetividades, sociabilidades e conseqüentemente construindo novos significados, valores, e proteção aos mesmos e seus novos sujeitos)²⁹⁴.

Nas palavras do autor em questão:

²⁹³ Vide DOUZINAS, C. *et al.* *Utopia after the end of history* in: *Critical Jurisprudence: the political philosophy of justice*. Oxford: Hart Publishing, 2005, p. 102 *et seq.* Da mesma forma, Idem. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, pp. 377-378. Para o autor isso é necessário, já que “o pensamento jurídico abandonou a transcendência, condenou o Direito Natural à história das idéias, domesticou a justiça e se tornou uma contabilidade de regras” (*Loc. cit.*)

²⁹⁴ *Ibid. cit.*, p. 349.

Se meu direito tem significado apenas em relação a outro direito, cuja ação ou prerrogativa estão pressupostos no reconhecimento ou exercício do meu direito, o direito do Outro sempre e já precede o meu. O (direito do) Outro vem primeiro; antes do meu direito e antes da minha identidade conforme organizada pelos direitos, vem minha obrigação, minha virada radical em direção à exigência de respeitar a integridade existencial do Outro. A essência não-essencial dos direitos humanos, o universal fugaz envolvido em todas as reivindicações particulares de direitos poderia ser o reconhecimento da prioridade da outra pessoa cuja existência antes da minha me torna eticamente limitado e abre para mim o domínio da linguagem, da intersubjetividade e do direito.²⁹⁵

Dessa forma, o *Outro*, nunca é o sujeito abstrato e formal da lei (o homem universal do liberalismo – *homme / bourgeois*), mas sim alguém único e singular, num dado lugar / tempo com gênero, história, necessidades e desejos, em que o reconhecimento da singularidade do *Outro* é dever moral a proteger e salvar. Então nessa “ética da alteridade” que o autor expõe, amparado em Levinas, o *Outro* vem primeiro e jamais se reduz ao *Eu* ou se difere do mesmo²⁹⁶.

Bensussan (2009) ao se referir a Levinas, coloca a questão como de alteridade profunda do tempo humano, pelo fato da temporalidade não poder se definir se não for pelo outro. É o futuro que não está apreendido e recai e se apropria do sujeito; e esse futuro é o outro. O outro do presente, mas por isso mesmo o da relação com o outro, pois o tempo em si não é nada de outro senão o acontecimento desta relação.²⁹⁷ Nas palavras do autor:

Ter necessidade de tempo significa nada poder antecipar, estar coagido de tudo esperar, depender do outro [...] O pensamento novo tem necessidade do outro ou, o que vem a ser o mesmo, ele leva a sério o tempo. Como, com efeito, falar seriamente de tempo fora da relação com outrem?²⁹⁸

Por isso ao pensar a relação de solidariedade constituída entre os advogados populares e os movimentos sociais, é imprescindível o imperativo que provem do Outro e o obriga a dar respostas, a representá-los e defendê-los; o rosto único do Outro que o encara e clama por algo. O respeito imediato pelo Outro que ao se voltar para o advogado, se torna seu semelhante (Essa essência da ética da alteridade que inscreve o advogado na moralidade e o torna sujeito ético e limitado). Uma ética (alteridade radical) que em conexão com elemento utópico no imaginário do advogado popular aponta para

²⁹⁵ Ibid. cit., p. 354.

²⁹⁶ Ibid. cit., pp. 354-355.

²⁹⁷ BENSUSSAN. *O tempo messiânico, o tempo histórico e o tempo vivido*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009, p. 106.

²⁹⁸ Ibid. cit., p. 107. Para Bensussan “a expressão levinasiana é uma modulação singular e original da inadequação do tempo para si mesmo pensado por Schelling. Ele faz resultar o quanto o tempo é uma forma de se relacionar ao outro, ou ao infinito, sem jamais poder apropriá-lo, apreendê-lo ou compreendê-lo; uma maneira de se relacionar, entretanto no mesmo, no infinito.” (Loc. cit)

uma dimensão de alteridade que é também de transcendência – constitutiva do sujeito²⁹⁹ - e que lhe impõe um dever de respeito e obrigação com a existência singular e única do Outro e suas necessidades concretas.³⁰⁰

Por fim, ao se aproximar da relevância da utopia na identidade solidária do advogado popular e no seu perfil de agente político, a estabelecer a causa como o norte pelo qual sua atuação como profissional no mundo jurídico e sua ação como militante político transcorrem, se faz útil as colocações de Douzinas sobre a relação entre utopia e direitos humanos, que servem para balizar a atuação dos defensores dos direitos humanos.

Os direitos humanos funcionariam como o elemento utópico por trás dos direitos legais (direitos humanos, como *quinta essência* dos direitos naturais/herança do direito natural clássico: a luta pela dignidade humana), que retiram sua força do sofrimento do passado e das injustiças do presente (utopias jurídicas que visam à eliminação da humilhação humana); e compartilham uma resistência comum e a negação da exploração e degradação do *humanum* (utopias sociais que buscam a eliminação da miséria humana, e buscam a *felicidade*)³⁰¹, além de um compromisso utópico político e ético, a realização do porvir, o ainda-não, a

²⁹⁹ Neste sentido Douzinas (2009): “O Outro e o traço do Outro no Eu representam um princípio imanente de redenção, uma transcendência empírica e histórica que marca a lei e o Eu.” (*Op. cit.*, 2007, p. 361)

³⁰⁰ Ainda o autor: “Para uma política que protege os direitos humanos, a injustiça seria a tentativa de cristalizar e fixar identidades individuais e de grupo, de estabelecer e policiar as fronteiras do social, de torná-lo co-extensivo e encerrá-lo em torno de alguma figura de autoridade ou lei. Para uma lei que protege os direitos humanos, a injustiça seria o esquecimento de que a humanidade existe no rosto de cada pessoa, em seu caráter único e em sua singularidade não-repetida, e que a natureza humana (o universal) está constituída na e por meio da sua transcendência pelo mais particular. (...) Quando a lei tenta interromper a abertura do social e fixar identidades, os direitos humanos a denunciam por injustiça. Quando a lei se esquece do sofrimento da pessoa que comparece perante ela, em nome da consistência racional e igualdade formal, os direitos humanos denunciam sua imoralidade. A justiça, como sinônimo de direitos humanos, não é crítica apenas de tentativas totalitárias ou ditatoriais de negá-los; ainda mais importante é seu desafio e superação dos limites do Eu e da lei. Sua importância simbólica é que eles inscrevem uma temporalidade futura na lei. Sua importância ética relaciona-se à demanda de que cada pessoa seja tratada como uma encarnação única da humanidade, e sua necessidade seja entendida como minha responsabilidade primeiro, e posteriormente, da lei. Flagrada entre o simbólico e o ético, paradoxalmente presa na indeterminação do futuro e na concretude do presente, repousa a aporia da justiça pós-moderna. Os direitos humanos jamais podem triunfar; eles podem padecer e até mesmo ser temporariamente destruídos. Mas sua vitória e sua justiça estarão sempre em um futuro aberto e um presente fugaz, porém premente. É nesse sentido que os direitos humanos representam nosso princípio utópico: um princípio negativo que coloca a energia da liberdade a serviço da nossa responsabilidade ética em relação ao Outro.” (*Ibid. cit.*, pp. 373-374)

³⁰¹ BLOCH, E. *Derecho Natural y Dignidad Humana*. Madrid: Ediciones Aguillar, 1980, p. 208.

promessa ainda não realizada do futuro que pode prevalecer no julgamento da lei presente³⁰².

Isso explicaria a percepção dos advogados de causa e advogados populares, sobre seus papéis a desempenhar na politização do jurídico, vendo, a si mesmos e suas redes formais / informais de advogados populares, como movimentos para uma mudança social mais ampla; ou mesmo, como parte de outros movimentos sociais.

O comprometimento destes ativistas é profundo, já que fazer outra coisa (orientar a prática profissional para outro fim que não for a *causa*) seria não apenas ignorar esses clientes diferenciados (lideranças e atores políticos dos movimentos sociais) - pessoas que experimentam a necessidade em perseguir algum tipo de integridade pessoal futura (um *ethos*) – mas, também ignorar a si próprios e as suas escolhas por orientar a profissão para a cena política.

Também seria de alguma forma a possibilidade, de não apenas negar aos indivíduos (marginalmente esquecidos), a voz dada a eles, e que de outro modo não seriam ouvidos; mas também negar a voz própria destes advogados como atores políticos, que por terem optado por essa forma diferenciada de advocacia, podem exercer sua voz política nos conflitos.

4.1

Romantismo revolucionário e advocacia popular: messianismo e utopia.

O trabalho dissertativo, no intuito de melhor enriquecer o debate em torno da temática quanto aos perfis políticos a subsidiar as diversificadas identidades dos advogados populares, partirá em seguida a realização de um diálogo com os referenciais teóricos propostos pela corrente social e política conhecida como romantismo, em sua vertente chamada romantismo revolucionário, propostas por autores como Bensussan (2009), e Löwy (1989; 1995; 2008). Tal relevância da tensão encontrada nos elementos que compõem o romantismo revolucionário (utopia e messianismo) poderá trazer subsídios qualitativos para analisar as

³⁰² Bloch (1980) fala aqui da promessa inacabada da tricolor francesa da Revolução: a liberdade, igualdade e fraternidade, indissociáveis, que só se realizaria na transcendência da sociedade burguesa (que tende a cisão deste lema), ou seja, no horizonte do socialismo. (*Ibid. cit.*, p. 157 *et seq*). Também DOUZINAS, C. *Op. cit.*, 2005, pp. 99-104; e *Op. cit.*, 2009, pp. 187-189, e 383.

tensões entre advogados populares com perfis políticos distintos quando da atuação na esfera pública junto aos movimentos sociais nas disputas frente as reações dos setores convencionais do Estado e da sociedade (setor dos dominadores em hegemonia nos campos simbólicos da vida nacional).

No esforço de análise da matriz messiânica e da força utópica como motor da ação política de advogados populares, ou seja, a categoria por trás do amálgama que constitui a solidariedade política (a partilhar perfis de luta dos agentes jurídicos em relações horizontais compartilhadas com outros ativistas e grupos sociais organizados); se faz necessário um estudo em torno de sua base constituída pela cultura judaica da Europa Central e pelos valores românticos germânicos – a corrente do romantismo revolucionário.

Contudo, mais do que optar por chaves teóricas e correntes dentro do romantismo revolucionário, o trabalho visará aqui identificar os elementos tanto da tradição messiânica, quanto do marco utópico, em especial a categoria utopia concreta blochiana, que podem dialogar e ser úteis no esforço reflexivo do imaginário do advogado popular.

Esta escolha se dá pelo fato de que sua percepção de si e do papel da ação política no cenário jurídico, mas também a identidade que ele constrói nas lutas sociais, legitimada na ação forjada na relação com os movimentos sociais; reflete ambas, a mesma tensão que pode ser aferida na disputa pela prevalência das categorias dentro da corrente do romantismo revolucionário e que por isso aporta variações no seu interior.

Em outras palavras, a tensão entre particularismo messiânico e universalismo utópico, que numa determinada situação tende a fortalecer o componente messiânico e relativizar a matriz utópica, e noutra seguinte tender a fortalecer a utopia e despojar o messianismo de sua forma judia, pode indicar momentos com perfis variados de identidade dos advogados populares.

Eles próprios podem se identificar com um projeto utópico concreto que fortalece a consciência que se emancipa a si próprio, e emancipa os outros (emancipatória / emancipadora). Um sonhar *para frente* (o *ainda-não*), que permitiria a transformação social (realização das potencialidades *ainda-não* exteriorizadas e realizadas), humanamente revolucionária e radical.

Mas, podem também, na relação horizontal de cooperação e co-participação junto aos coletivos populares (os vencidos da história, a tradição dos

oprimidos) construir identidades pessimistas no sentido benjaminiano, na qual somente a dobra, a irrupção no progresso linear histórico, permitiria o *reencantamento* do mundo, a partir da paciente impaciente espera e da memória rememorada (memória da redenção), ou seja, permitiria uma prática, ético-política (justiça julgada), orientada para a justiça desde agora (*Augenblick*). As análises a seguir permitirão discutir de forma detalhada estes dois caminhos identitários no imaginário do advogado popular.

De acordo com Löwy (1989), o romantismo não se situa apenas no meio literário e artístico, mas também abarca análises profundas em torno de correntes nostálgicas de culturas pré-capitalistas³⁰³ e de crítica ético-social e cultural à sociedade industrial moderna, ampliando com isso, seu leque de reflexão para o pensamento econômico, sociológico e político.³⁰⁴

O autor procura definir esse *neo-romantismo* surgido na *Mitteleuropa* (final do séc. XIX até o início dos anos 30) com o emprego do termo – *romantismo anticapitalista*³⁰⁵, isto é, uma visão de mundo crítica da civilização industrial burguesa em nome de valores sociais, culturais, estéticos, éticos ou religiosos pré-capitalistas (Kultur). Essa *Weltanschauung* luta contra um sistema que a procura reduzir e marginalizar por meio dos alicerces de uma sociedade sem alma, padronizada, superficial, de progresso econômico-técnico, e materialista (Zivilisation).

Para melhor definir o surto neo-romântico, se faz necessário avaliar sua ligação com o ressurgimento e aproximação por afinidade eletiva, a operar em

³⁰³ Segundo Löwy: “Na visão romântica do mundo, esse passado pré-capitalista se encontra ornado de uma série de virtudes (reais, parcialmente reais ou imaginárias) como, por exemplo, a predominância de valores qualitativos (valores de uso ou valores éticos, estéticos e religiosos), a comunidade orgânica entre os indivíduos, ou ainda o papel essencial das ligações afetivas e dos sentimentos – em contraposição à civilização capitalista moderna, fundada na quantidade, o preço, o dinheiro, a mercadoria, o cálculo racional e frio do lucro, a atomização egoística dos indivíduos. Quando esta nostalgia é o eixo central que estrutura o conjunto da *Weltanschauung*, encontramos frente a um pensamento romântico *stricto sensu*, como por exemplo, na Alemanha, no início do séc. XIX. Quando se trata de um elemento dentre outros, em um conjunto político-cultural mais complexo, poder-se-ia falar de uma dimensão romântica (como por exemplo, Lukács em 1922/23)” (*Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 13)

³⁰⁴ LÖWY, M. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva*. São Paulo; Cia, 1989, p. 26. Neste sentido LÖWY, M. *Op. cit.*, 2008, p. 12.

³⁰⁵ Termo criado por Lukács e que escapa as classificações habituais que são definidas a partir da Revolução Francesa. O autor ainda recorda a dificuldade quando se tenta estabelecer as tendências dentro do termo, em especial a do romantismo revolucionário, que combina e associa “a nostalgia do passado pré-capitalista (real ou imaginário, próximo ou longínquo) e a esperança revolucionária num novo porvir, a restauração e a utopia. (*Op. cit.*, 1989, p. 26)

determinados momentos a convergência e fusão entre messianismo judaico (restitucionista / utópico) e utopia libertária (mesmo terreno ético-cultural/ideológico de enraizamento e clima espiritual do romantismo anticapitalista da intelectualidade alemã). Essa última, podendo se referir não apenas às doutrinas anarquistas (ou anarco-sindicalistas), mas também às revolucionárias de matriz socialista, incluindo nestas, as que recorrem ao marxismo (postura anti-autoritária e anti-estatista).

Ressalte-se que sua modalidade romântico-revolucionária não tem alternativa senão privilegiar a descoberta / revitalização de uma leitura restauradora / utópica do messianismo (dimensão messiânica judaica), e a interpretação restauradora / utópica da revolução (dimensão utópico-libertária).³⁰⁶

Neste sentido, a afinidade eletiva (designada como relação dialética estabelecida entre configurações sociais ou culturais, e que não se reduz a uma determinação causal direta ou mesmo influência no sentido tradicional) se define por um movimento convergente, “de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão”.³⁰⁷

Este conceito, por sua vez, apresenta vários graus: a *afinidade pura e simples* (o parentesco espiritual, a homologia estrutural, a correspondência); a *eleição*, atração recíproca (a mútua escolha ativa das duas configurações socioculturais) conduzindo a interação, estimulação recíproca e convergência; a *articulação* - liga entre os parceiros - gerando formas diversificadas de união (simbiose cultural, fusão parcial ou total); e por fim, a criação de uma *figura nova*, fruto da fusão dos elementos que a constituíram³⁰⁸.

O que importa aqui com tal conceito (*Wahlverwandschaft*) é perceber processos de interação independentes da causalidade direta e da relação expressiva entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa como expressão de conteúdo político / social). E desta forma, reconhecer sua relevância para as análises entre messianismo judaico e utopia social, além dos intelectuais

³⁰⁶ Ibid. cit., p. 27.

³⁰⁷ Ibid. cit., p. 13. Löwy também expõe outras definições: “Para Goethe, existe afinidade eletiva quando dois seres ou elementos “buscam-se um ao outro, atraem-se, ligam-se um ao outro e a seguir ressurgem dessa união íntima numa forma (*Gestalt*) renovada e imprevista.” A semelhança com a fórmula de Boerhave (dois elementos que se procuram, se unem e se reconhecem) salta à vista, não se excluindo que Goethe conhecesse também a obra do alquimista holandês e que nela tenha se inspirado.” (*Ibid. cit.*, p. 15)

³⁰⁸ Ibid. cit., p. 17.

por trás destes ideais, verdadeiros párias³⁰⁹, rebeldes, românticos – os vencidos da História.³¹⁰

Esse amálgama entre messianismo judaico e utopia romântica foi favorecido pela situação peculiar dos intelectuais judeus na vida cultural e social da Europa central, que simultaneamente se apresentavam

[...] profundamente assimilados e largamente marginalizados; ligados à cultura alemã e cosmopolitas; *freischwebend*, desenraizados em ruptura com seu meio original negociista e burguês, rejeitados pela aristocracia rural tradicional, e excluídos de seu meio de acolhimento natural (a Universidade).³¹¹

Para essa intelectualidade judaica sem vínculos sociais precisos, e influenciados pela corrente cultural romântica anticapitalista da época (*Weltanschauung* nostálgica e antiburguesa), se apresentava duas saídas: o retorno às próprias raízes histórico-culturais de nacionalidade e religião ancestral; ou a adesão à utopia romântico-revolucionária universal. Ou mesmo, o meio do caminho influenciado pelas duas alternativas (a redescoberta da religião judaica e a simpatia ou indefinição por utopias revolucionárias).³¹²

O autor se refere a esses intelectuais como uma geração de sonhadores e utópicos que aspiravam um mundo radicalmente outro, formado por uma “comunidade igualitária, o socialismo libertário, a revolta anti-autoritária, a revolução permanente do espírito”³¹³ – uma geração de *vencidos da história*, que:

³⁰⁹ O autor aqui se apóia na acepção de Weber: “*um grupo desprovido de organização política autônoma, associando-se em uma comunidade hereditária especial e caracterizando-se de um lado pela endogamia e de outro por privilégios negativos tanto no plano político quanto no social*”. Porém esclarece que o judeu diferente das castas indianas ou dos guetos judeus da Idade Média, havia conseguido segurança econômica e igualdade formal (direitos civis) com a emancipação; todavia, continuava pária na vida social, por lhe ser negado o acesso a cargos de Estado, de Universidade, apesar dos estudos universitários permanecerem abertos a eles. (*Ibid. cit.*, pp. 34-35)

³¹⁰ *Ibid. cit.*, pp. 16-18.

³¹¹ *Ibid. cit.*, p. 19.

³¹² Importante frisar, segundo o autor, que a atração dos intelectuais judeus a movimentos de esquerda se dá devido ao enorme contingente de trabalhadores judeus de esquerda na Europa central ser de intelectuais que (em contrapartida aos judeus comerciantes, homens de negócio) sentiam a condição *pária*, as discriminações profissionais e sociais, o que os leva a um inconformismo com os valores da sociedade e desvalorizam sua alteridade e uma ocupação como intelectuais marginais: jornalistas, escritores, artistas, pesquisadores independentes, etc. (*Ibid. cit.*, pp. 38-39)

³¹³ *Ibid. cit.*, p. 10. Neste sentido Löwy: “É nesse quadro social e cultural preciso que se tece a trama complexa de ligações entre romantismo anticapitalista, renascença religiosa judaica, messianismo, revolta cultural anti-burguesa e anti-estatismo, utopia revolucionária, anarquismo. Deve-se agora acrescentar a esse processo sócio-histórico, que se desenrola a partir do fim do século XIX, a conjuntura política concreta da época que nos interessa: um período de ascensão revolucionária sem precedentes na história moderna da Europa, que se abre com a Revolução Russa de 1905 e se encerra com a derrota definitiva da Revolução Alemã em 1923. Não é por

Por um paradoxo mais aparente que real, é justamente porque são vencidos, marginais na contracorrente de sua época, românticos obstinados e utópicos incuráveis, que sua obra se torna cada vez mais atual, cada vez mais carregada, de sentido, à medida que nos aproximamos do fim do séc. XX.³¹⁴

É esta geração de intelectuais que se interagem (“*olhares que se interrogam reciprocamente*”), gerando uma irrupção no campo polarizado do romantismo libertário/messianismo judaico (a oferecer uma nova concepção de história, de temporalidade, numa ruptura com o evolucionismo e a filosofia do progresso), que interessa para o trabalho em questão.

Importa com isso, entender o que motiva os perfis dos advogados populares, a apreensão do seu elo de solidariedade política - fortemente marcado por utopias de um mundo melhor e possível – e que norteia não só a percepção de si e de seu papel jurídico-político, mas também constrói sua relação de horizontes compartilhados e co-partícipes, junto aos movimentos sociais (sua clientela), em direção às bandeiras de luta política, a causa, o sentido, o utópico de sua ação, de sua mobilização.

Neste sentido, se torna relevante para o trabalho dissertativo, seguindo a tipologia de Löwy, o pólo que configura estas abordagens dentro do universo do romantismo – no caso o romantismo revolucionário, e suas tensões entre as dimensões messiânicas e as dimensões utópicas.

A corrente do romantismo revolucionário (e / ou utópico)³¹⁵ se distancia da ilusão do retorno às comunidades orgânicas do passado e à reconciliação (resignação) com o presente capitalista (ou seu aperfeiçoamento por via das reformas), em direção a aposta da esperança no futuro, no porvir. Aqui, as

acaso que as principais obras nas quais se manifesta a *Wahlverwandschaft* entre messianismo e utopia se situam no interior desses limites temporais, do *Apelo ao Socialismo*, de Landauer, à *História e Consciência de Classe*, de Lukács e a segunda edição de *Geist der utopie*, de Bloch (as duas em 1923). E não é por acaso que os escritos onde a afinidade é mais intensa, a mais profunda, e onde tanto o messianismo quanto a utopia libertária se manifestam da forma mais radical e mais explosiva, datam dos anos de pico da vaga revolucionária: 1917-1921.” (Idem. *Op. cit.*, 2008, pp. 187-188)

³¹⁴ Idem. *Op. cit.*, 1989, p. 10.

³¹⁵ Segundo tipologia estabelecida por Löwy, o romantismo se divide em: romantismo passadista ou retrógrado; romantismo conservador; romantismo desencantado; e romantismo revolucionário ou utópico. Em outro momento, o mesmo autor trabalha, em suas obras, uma variante nesta tipologia: romantismo restitucionista, romantismo conservador, romantismo fascista, romantismo resignado ou desencantado, romantismo liberal, romantismo revolucionário ou utópico. Para saber mais ver: LÖWY, M. *Marxismo e Romantismo Revolucionário* in: *Op. cit.*, 2008, pp. 11-34; LOWY et al. *Romantismo e política*. São Paulo: Paz e Terra, 1993, e *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

nostalgias pré-capitalistas³¹⁶ não são esquecidas, mas se transformam em tensão voltada para o futuro de uma utopia igualitária pós-capitalista. Mas o alicerce deste pensamento, segundo Löwy é o “fundo cultural neo-romântico e, em uma relação de afinidade eletiva, a dimensão messiânica judia e a dimensão utópico-libertária”³¹⁷.

Como primeira contribuição, para o imaginário do advogado popular em sua relação consigo enquanto ativista, e em comunhão com seus clientes - grupos de militantes e movimentos sociais - se explorará as características do messianismo³¹⁸, e num momento em seguida, seus efeitos a fundamentar, em certa medida, as ações políticas no espaço simbólico da causa jurídica (uma causa que rompa com o padrão linear progressista da história e acelere o *porvir*)³¹⁹.

O pensamento messiânico influencia em maior ou menor medida as diversas correntes dentro do romantismo revolucionário, mas sua permanência constante nestes grupos diversificados funciona como um pêndulo³²⁰ a demarcar o papel nestes intelectuais “impregnados da consciência de serem chamados a desempenhar uma missão de redenção do mundo, e de pertencerem a um messias coletivo.”³²¹

³¹⁶ Fala-se aqui de comunidades pré-capitalistas dos tidos como os vencidos da história. Deles deve se apreender certos aspectos, certas dimensões, certas qualidades humanas, sociais, culturais, dessas comunidades, para enfim negar o presente irreconciliável do capital e sua sociedade burguesa industrial. Nas palavras de Buber citados por Löwy: “uma conservação revolucionária: a seleção revolucionária dos elementos do ser social, dignos de serem preservados e de servir para a nova construção” (*Ibid. cit.*, p. 16)

³¹⁷ *Ibid. cit.*, p. 142.

³¹⁸ Vide BENSUSSAN: “O messianismo é absolutamente moderno. (...) Assim podemos ver que nossa vida está pontuada pela busca de epifanias, de uma libertação desta temporalidade mínima que nos oprime. (...) Nosso messianismo secularizado, sem Messias, tecnologizado até – buscamos o inteiramente outro na superfície lisa e fria das telas dos monitores, no espaço atópico da web e nas telas superdimensionadas de nossos televisores de plasma – é um messianismo que corresponde a uma era que, como qualquer outra, é marcada pela violência e pelo desejo de redenção.” (*Op. cit.*, 2009, p. 7)

³¹⁹ Vide *Ibid. cit.*, p. 68: “Ao mesmo tempo a tentação é sempre forte de não mais esperar o que nos espera já e para acordar o que está em terreno não cultivado ou num depósito “*pakaad*” para sua virtude de atualização, pois, uma vez que a forma é rigorosamente imprevisível. A inteligência do presságio depositada (*pekida*) pode consistir em fazer desde o presente testemunho, pois o que veio ele mesmo quererá como vindo. (...) O apocalíptico anuncia, com efeito, o desastre e sua reparação em bloco. Ela faz do tempo da história o reino catastrófico do exílio do qual ele necessitará quebrar a continuidade linear advinda ou a não advinda de uma Torá messiânica”

³²⁰ Vide *Ibid. cit.*, p. 46: “Uma perpetual tendência ao não ser, não ser-mais ou não ser-ainda, autoriza uma posição de existência. (...) poderia circunscrever o coração de messianidade do tempo humano como este ser que não é e que, então, mesmo que fosse não é mais, que tem sempre que acontecer (espera, prospectiva, antecipação) ou voltar a acontecer (reminiscência, repetição, memória).” (*Ibid. cit.*, p. 46)

³²¹ *Ibid. cit.*, p. 132. Também Idem. *Op. cit.*, 1988, p. 20. Isso se dá porque segundo Bensussan: “também o messianismo marca-se duplamente, por uma sensibilidade extrema para a história saturada da memória dos vencidos e da violência dos poderosos, e por uma historiofobia mais ou

O papel desempenhado se assemelha nos pontos ou tendências intimamente ligados e simultaneamente contraditórios que Löwy passa a expor, embasado nos tipos ideais de messianismo judeu de Scholem e nas observações de Mannheim:

Uma **corrente restauradora** voltada para o restabelecimento de um estado ideal de passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica rompida; e uma **corrente utópica**, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu. A proporção entre as duas tendências pode variar, mas a idéia messiânica só se cristaliza a partir de sua combinação. Elas são inseparáveis numa relação dialética (...) mesmo a corrente restauradora veicula elementos utópicos, e na utopia, fatores de restauração estão presentes (...) este mundo inteiramente novo comporta ainda aspectos que dependem claramente do mundo antigo, mas o próprio mundo antigo não é mais idêntico ao passado do mundo; é antes um passado transformado e transfigurado pelo sonho explosivo da utopia.³²²

Assim sendo, o messianismo não reconhece lugar ou momento, estando na sustentação do tempo, este desdobrado em dois mundos (éons): *o do* (olam haze), e *o daquele-que-vem* (olam haba), um no outro, contudo, um e outro, diferentes em essência, no que tange suas particularidades qualitativas e de tratamento.³²³

Isto se dá porque a dobra messiânica *dobra, curva* o tempo histórico segundo a escansão do vir e do ser. Ou, antes mesmo ao curvÁ-lo, enumera o exato instante vivido que faz surgir o brilho (Glanz / algo na brecha da porta do tempo / a pequena porta ou o ínfimo segundo da redenção).

Dito de outra forma, as três correntes de Scholem citadas por Bensussan (2009) definem o messianismo num jogo entre a escala: da origem, do fim, e da promessa. (A promessa da origem enraizada na origem imemorial, e assim não-original que apenas lhe permite a promessa pelo instante que vem).

menos vigorosa em face de uma disciplina e um saber que tentando conhecer na sua objetividade e suas conotações causais o desenrolar de seus processos. No lugar de narrar Às experiências, as expectativas, as antecipações para sua inscrição numa história universal e fazer suas puras alusões subjetivas e mutiladas, os pensamentos messiânicos vêm nisso os sinais no suspenso de uma espera. O esperado dessa espera se oferece certamente a quem espera como um fim. Mas a escatologia messiânica está mais afastada da teleologia historicista. O fim aqui descontado é um bloco do absoluto que se abate sobre a história. Ele não é fim de e na história, mas embargo suspenso para uma intervenção extra-histórica, um futuro no-interior da história depois de seu lado exterior. O fim forma a incondicionalidade de todas as coisas. Ele pode de forma plena aparecer fenomenalmente e se antecipar nas formas e dos acontecimentos propriamente históricos, ele, portanto, não se restabelece. Porque ele é imprevisível e irrepresentável quando ele frustra todo o saber oferecendo de forma constante a tentação. Ele não constitui uma orientação axial ou o alvo de uma flecha, porém uma urgência e um imperativo imediatos. A história deve cessar e não pode ter cessação a não ser pelo seu outro.” (*Op. cit.*, 2009, p. 42)

³²² Ibid. cit., p. 20. Também: Idem. *Op. cit.*, 2008, p. 133.

³²³ BENSUSSAN. *Op. cit.*, 2009, p. 19.

A primeira, *a corrente conservadora* vinculada à lei de forma estrita, que nada cerceia, nada ajunta. A segunda, *a corrente restauradora* (mais próxima da esperança tikunica do passado), lembrando que esta restauração não retorna à origem tal como era, mas sim reinventa seu sentido, seu traço. “Um restaurativo não conserva um passado já doado, já jogado, a fim de repeti-lo; tende a projetá-lo na redenção própria, como tenta desesperadamente fazê-lo o Anjo da História. (...) O futuro é sempre mais velho do que o passado.”³²⁴

E a terceira, *a corrente utópica*, voltada para o mundo que vem; e na qual, restauração e utopia se inter-determinam com tamanha força que elas fazem expor a dimensão retro-projetiva real do messianismo: “esperança de um retorno deste que não veio ainda, espera de um novo que teria os traços de um antigo, recordação do futuro e redenção do passado.”³²⁵ Esta utopia, que se mostra confundida com sua carga de cataclismo, já que a passagem do tempo histórico ao tempo que se segue é dolorosa e apocalíptica³²⁶.

E nessa dualidade expressa pelo messianismo judaico, o conceito de *Tikkoun*³²⁷ - termo que simultaneamente significa redenção, restituição, reparação, reforma, restabelecimento da harmonia perdida - opera um papel fundamental:

O tikkoun, caminho que leva ao fim das coisas, é também o caminho que leva ao começo: ele implica a restauração da ordem ideal, isto é, a restituição, a reintegração do todo original. O advento do Messias é o cumprimento do tikkoun, a redenção enquanto retorno de todas as coisas a seu contato original com Deus. O mundo do tikkoun é, portanto, o mundo utópico da reforma messiânica, da supressão da mácula, do desaparecimento do mal.³²⁸

³²⁴ Ibid. cit., p. 64.

³²⁵ Ibid. cit., p. 66.

³²⁶ Vide *Ibid. cit.*, p. 67: “A própria espera é então feita também de temor e de tremor porque a vinda utópica não tem o confortador aspecto de um processo histórico cujas fases e os efeitos podem ser determinados no próprio momento no qual são esperados. Ela será inesperada, que é necessário compreender no sentido mais forte sem conteúdo em todas as representações produzidas pela espera. (...) o voltar de um esquecido, um reconhecimento de um gênero particular, onde a memória retém seu próprio apagamento, ou como o sobressalto por um não esperado, um não-conhecimento. O rejuvenescimento messiânico do mundo, o julgamento ou o dia mais novo (...) não pode vir de novo a não ser uma vez e de forma repentina, na imediata coincidência do ser e do ter sido, da promessa e da integralidade daquilo que ela contém.”

³²⁷ Neste sentido *Ibid. cit.*, p. 62: “O *tikkoun* designa o reencontro feliz de traços e de reunificação das centelhas, uma reparação sem cessar de ser recomeçada uma obra para retornar sempre. (...) A reparação não tem lugar assinalável na história, ela não é um ponto de encontro dos sujeitos e dos processos. Quando ela parece, enfim encontrar o improvável. (...) tempo e contratempo ritmam a espera: a vinda jamais é dada como seriam o alvo que fixamos pelo olhar ou o horizonte que percebemos ao longe, ela é sempre a promessa no mundo além do mundo. Como e com a justiça que ela promete, a promessa se liga ela mesma ao tempo, ela é o tempo nas suas fraturas e nos seus nascimentos, na sua alteridade não é antecipável.”

³²⁸ LÖWY. *Op. cit.*, 2008, p. 21.

É aqui se mantém a diferença entre promessa e engajamento jurídico ou sermão moral. Estes que atuam contra os efeitos do tempo, fixando a inviolabilidade do prometido ontem na intangibilidade dos termos de sua enunciação ou a “anular o curso inexorável dos dias obrigando quem promete para a estrita previsibilidade de seus atos futuros.”³²⁹

Portanto, a combinação entre restauração e utopia é presente nestes pensadores, em maior ou menor grau, devido às assimilações e as aproximações com as correntes revolucionárias (Kultur x Zivilisation / movimento de re-encantamento do mundo, dando uma nova visão ao antigo – criando a Kultur com os meios da Zivilisation moderna).³³⁰

Um segundo ponto a destacar, é o fato de que para o messianismo judaico, a redenção se dá publicamente, no mundo visível, no palco da história, e não apenas como processo espiritual, na alma de cada indivíduo, resultando em mudança interna.

A vinda do Messias é uma irrupção catastrófica - é em sua natureza desde o início uma teoria da catástrofe - que aposta no *revolucionário, cataclísmico*, na transição do presente histórico para o porvir messiânico. Por isso que entre o presente (degradação atual - era de corrupção e culpabilidade) e o futuro (redenção) há um distanciamento que não pode ser preenchido por progresso ou desenvolvimento, mas apenas pela “catástrofe revolucionária, com um colossal desenraizamento, uma destruição total da ordem existente, abre o caminho para a redenção messiânica.”³³¹

³²⁹ BENSUSSAN. *Op. cit.*, 2009, p. 63. Neste sentido, também a passagem: “é necessário que o tempo seja imobilizado, ou como que imobilizado, afim de que a fidelidade as condições da promessa inscrita no juramento, ou engajamento possa ser preservada. A promessa messiânica tenderá, antes de tudo, para uma fidelidade ao tempo propriamente até nas suas perpétuas mudanças, seus retornos imprevisíveis e as decepções que parecem sair fora de si ou de re-engolir ao contrário na sua trama medíocre. (...) a fidelidade messiânica ao tempo se estenderá nessa paciente paciência, que por sua vez, suporta-o, sofre-o e se inquieta e que não é evidentemente nada de anestésico (...) pois ao contrário, ter paciência é sofrer, e ter paciência totalmente do mesmo, ter paciência, é suportar. A origem é o fim, isto é o além-fim messiânico que não se espera nunca na antecipação por onde o futuro se apresenta como um presente tornado por suas vez adequado para si, mas que dá suas costas a passividade de um passado irrecuperável, de uma além-origem de alguma forma.” (*Loc. cit.*)

³³⁰ LÖWY. *Op. cit.*, 2008, p. 160.

³³¹ *Ibid. cit.*, p. 22. Ainda Scholem citado por Löwy: “A Bíblia e os escritores apocalípticos jamais vislumbraram um progresso da história que conduzisse à redenção. [...] A redenção é antes o surgimento de uma transcendência acima da história, uma intervenção que faz a história se dissipar e desmoronar, a projeção de um jato de luz a partir de uma fonte exterior à história.” (*Op. cit.*, 2008, p. 135). Da mesma forma Bensussan: “O tempo messiânico enceta a temporalidade humana numa modalidade singular do suspenso, da parada, do basculamento e do instante, e ele está sob este aspecto no fio direto da tradição, ou no todo o menos de uma parte da tradição

Dessa forma, numa interface com as teorias revolucionárias modernas, o messianismo denota sua influência reaparecendo como um *apocalipse revolucionário*, e não mais como *utopia racional* do progresso³³² linear e eterno (visão advinda da época das luzes). Relevante observar a distinção qualitativa do tempo (épocas carregadas de sentido *versus* épocas desprovidas de sentido), ao qual, qualquer possibilidade de progresso, evolução é negada em prol de uma revolução percebida como uma *irrupção no mundo*³³³.

Um terceiro ponto de destaque, se dá em torno do tempo do fim (*Et Ketz*) na tradição judaica, cuja a mudança se dá de forma universal, geral e radicalizada; ou seja, fala-se da criação de um *mundo completamente outro* e não mais de seu *aperfeiçoamento ou reforma*. Por isso a relação das utopias revolucionárias fortemente implicadas com a transformação radical e o surgimento de um mundo novo (ou restaurado)³³⁴.

Um quarto ponto se dispõe sobre o caráter de *destruição dos poderes deste mundo*, uma abolição do poder e autoridade humana em prol de um pacto, uma relação direta com Deus, sem intermediários. Aqui, o que se destaca é negação material do poder humano, e que pode explicar uma tendência dentro do romantismo revolucionário – o anarquismo teocrático³³⁵.

Por fim, um último ponto a se aferir gira em torno do advento de uma nova Torá, uma nova lei com a chegada do Messias e sua irrupção no mundo: a Torá da

própria se for a re-anunciação. Ao mesmo tempo ele qualifica, em nossa modernidade política e filosófica, a entrada no tempo histórico de uma eternidade temporalizada e secularizada, re-centrada em torno do sujeito, individual ou histórico.” (*Op. cit.*, 2009, p. 28)

³³² Bensussan interpreta o conceito de progresso como secularização do lugar da redenção. (*Op. cit.*, 2009, p. 36)

³³³ Da mesma forma Bensussan: “Assim se pode falar do messianismo judeu como de um messianismo sem messias ou anônimo. (...) O messias não é um homem, é um tempo, realmente a temporalidade do tempo. Falar definitivamente do messias que ele não está aí ou que ele ainda não está aí, realmente, como Hillel, que não está mais aí e que não o aguardamos aí, é uma parte induzir modulações deste “não-aí” um estágio diferenciado dos tempos do tempo e distender isso segundo a multiplicidade das temporalidades não coincidentes que ele contém. É também deduzir-se do messianismo de que ele visa quase necessariamente seu além, visto que ele o espera e cuja a vinda arruinaria o princípio e lhe é necessário, então, de qualquer maneira pré-vir.” (*Ibid. cit.*, p. 58). Segundo Löwy amparado em Scholem: “(...) os herdeiros dessa tradição judaica são aqueles que chama de 'os ideólogos mais importantes do messianismo revolucionário' em nosso século: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno e Herbert Marcuse.” (*Op. cit.*, 2008, p. 23)

³³⁴ *Ibid. cit.*, p. 24.

³³⁵ *Loc. cit.* Importante frisar que não é objeto deste trabalho dissertativo analisar as influências das características messiânicas nos variados grupos e tendências dentro do romantismo revolucionário, como por exemplo, a forte influência em alguns autores no sentido de negação do Estado em prol de uma Comunidade orgânica unificada na espiritualidade e cultura, um socialismo comunitário (*Gemeinschaft*) em Buber, Landauer e Toller; a ruptura da continuidade histórica nas obras de Buber, Scholem e Rosenzweig em forma de messianismo ativo e utopia libertária; entre outros aspectos. Para saber mais ver: LOWY, M. *Op. cit.*, 2008.

Redenção na qual as restrições ou limitações impostas desaparecerão em prol de um novo mundo “em que a força do mal teria sido anulada, e que seria dominado pela luz da Árvore da Vida, as restrições impostas pela Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal perderiam seu significado”.

Uma vez mais, o que importa aqui frisar, é o forte caráter de utopia libertária (segundo Mannheim, postura quiliástica do anarquismo radical) presente no escopo messiânico de irrupção no mundo real material, destituição de qualquer opressão ou poder humano (o *levantar* das interdições) e estabelecimento de uma nova relação, uma nova redenção.³³⁶

Assim, numa síntese inicial para o trabalho, essa concepção romântico-messiânica da história, fundindo o *tikkoun* e a utopia social, reinterpreta a tradição messiânica à luz do romantismo conferindo-lhe uma tensão revolucionária, uma nova filosofia da história, um novo olhar sobre a ligação entre presente, passado e futuro. Tem também mérito em negar as duas formas catastróficas entre messianismo e política: “o culto religioso e totalitário do Estado, de um lado, e o do Guia supremo, de outro.” A impessoalidade aqui se mostra rigorosa: “o que lhe interessa é a era messiânica do porvir, a realização do Tikkoun” (e com isso a redenção revolucionária da humanidade e a recuperação, em parte, de algumas qualidades sociais, culturais e humanas da *Gemeinschaft* antiga).³³⁷

Sua ruptura com a filosofia do progresso e seu culto positivista do desenvolvimento técnico-científico, propõe uma percepção qualitativa, não-evolucionista, do tempo histórico, na qual a volta ao passado representa o ponto de partida necessário para o salto em direção ao futuro; em oposição a visão linear, unidimensional, puramente quantitativa da temporalidade enquanto progresso cumulativo.³³⁸ E com isso, uma crítica da modernidade e seus Golems em prol de valores sociais, culturais, religiosos pré-capitalistas; e de um futuro que não se identifique mais com a ficção da mercadoria (o *sempre igual* repetitivo), mas sim com um mundo utópico diferente das coisas existentes (o *desvio absoluto*).

Um futuro que seja comprometido com as esperanças, sonhos e aspirações dos vencidos da história (párias) - uma “tradição dos oprimidos (...) utópica e subversiva é como a fonte de uma visão descontínua da temporalidade”³³⁹ - e um

³³⁶ Loc. cit.

³³⁷ LÖWY. *Op. cit.*, 2008, p. 170.

³³⁸ BENSUSSAN. *Op. cit.*, 2009, p. 37.

³³⁹ *Ibid. cit.*, p. 171.

reencantamento do mundo, reencontro da *Gemeinschaft* restaurando a relação homem / natureza (Kultur como universo de valores qualitativos, não mercantis, não quantificáveis) por meio da transformação revolucionária da ordem sócio-política e seu aspecto coercitivo-autoritário (um passado utopicamente orientado para o futuro nos quais se projetam os desejos e ideais reprimidos do presente)³⁴⁰.

Numa interface com o advogado popular, esta chave teórica crítica pode, com efeito, influenciar o seu imaginário desdobrado em si, e em relação as suas causas (demandas dos vencidos, dos párias sempre a reclamar uma restituição). Este curto circuito no tempo histórico (esse agora que tem em si o abismo, esta possibilidade de ruptura) define o indivíduo envolto aos traumas que roubam a possibilidade de construção da experiência e que anseia pela reversão do tempo catastrófico, a chegada do inteiramente *outro* (a *dobra do tempo*)³⁴¹.

Um agente político-jurídico que em seu papel de mediador, tradutor, ou transeunte de dois mundos, vive em conflito constante de papéis e abordagens nos espaços múltiplos da luta jurídica, e junto à variedade de atores jurídico-políticos dentro ou fora do Estado. E que exerce sua ação próxima de um “Angelus Novus, de costas para o futuro e voltado para o passado (...) um constante e incessante acumular de destroços do progresso histórico”³⁴², numa luta incessante para desencantar o futuro – o reencantamento do mundo³⁴³.

³⁴⁰ Ibid. cit., pp. 172-173.

³⁴¹ Neste sentido Bensussan: “O inteiramente outro não pode ser derivado da história: não é *telos*, fim palpável, mas simplesmente fim.” E este tempo no coração do messianismo é “o desejo de estancar, de dobrar o tempo. O homem só habita a espera e a antecipação, ou por outro lado a repetição, a memória e a reminiscência. O tempo sem tempo do messianismo seria a chegada do presente. (...) O messianismo seria então, a tentativa de se dar ser ao tempo fora da espacialidade: atopia. Ele é o rasgar a cortina de ferro da espacialidade.” (*Op. cit.*, 2009, p. 9)

³⁴² Ibid. cit., p. 10. Neste sentido *Ibid. cit.*, p. 56: “O Anjo da história de Benjamin é empurrado para o futuro ao qual ele dá suas costas. O rosto embrutecido voltado para o passado, como se ele sonhasse as gerações precedentes, ele é arrebatado por uma tempestade para interromper sua marcha para trás remédio contra o horror que ele contempla e que o atormenta, para ressuscitar os mortos e reparar o que destruiu. O anjo benjaminiano é o emblema de uma mortificação da escatologia pela teleologia. Sua esperança no passado é tanto impedida quanto tenaz. Na sua tempestade, o progresso arrebatava o anjo como se ele pudesse ser indiferente ao passado o qual ele tem sob os seus olhos, como se ele fosse diretamente às amanhã radiosas, sem jamais fazer justiça aos inumeráveis mortos que não cessam, portanto de reclamar reparação. Ele desejaria, a ele, fazer um alto!, suspender o curso inexorável e mecânico da linha à qual ele está fixado. Ele gostaria de alçar seu vôo a fim de que o passado fosse finalmente visitado pela história e redimido. O anjo é inteiramente prisioneiro do conflito entre messianismo e secularização, embaraçado na história de seu combate e entravado também pela proximidade de seus combatentes.”

³⁴³ Vide *Ibid. cit.*, p. 20: “O saber histórico encontra-se forçosamente posto em perigo. O messianismo como figura de pensamento, o desencanta recordando a força das não-coincidências, das singularidades, das rupturas e dos cataclismas. Torna mais frágeis as distinções entre o tempo da história (o continente) e os acontecimentos (os conteúdos), entre receptividade e atividade dos sujeitos-agentes históricos.”

É neste sentido que seu imaginário de agente politizador do jurídico se confunde com um passado ligado ao futuro pela memória da redenção. Em outras palavras, “Numa espécie de lembrança do futuro, a fragilidade do passado, a dos mortos e dos vencidos, espera a força de uma reparação possível, por vir, esperada.”³⁴⁴

E sua ação forjada junto aos movimentos sociais se mostra encharcada por uma paixão messiânica (messias como tempo), isto é, com uma espera pela justiça no tempo (atópica); mas uma espera permeada por medo e compaixão (catástrofe da redenção), já que o novo viria marcado pela aceleração e concentração do tempo que carrega terrível violência (a redenção ou *tikkoun* – o reencontro dos cacos partidos e disseminados no tempo história / um salto fora da história). Também, uma espera que busca a origem, salta sobre esses fragmentos de redenção – uma busca de impaciente paciência (paciência do tempo e impaciência do instante), não anestésica e pacífica, mas carregada de ética e ação, afinal “receber a batida do tempo e ainda esperar, é levar uma vida de esperança.”³⁴⁵

Os advogados populares transcendem o jurídico em prol da causa (o político) e desta forma, em muitos casos, penetram no universo dos movimentos sociais sendo legitimados como militantes ativistas destes coletivos. Dessa forma, desenvolvem uma solidariedade política que o faz se enxergar como militante, a ser parte do conjunto do popular (o sujeito político coletivo, o conjunto de reivindicações) e das suas vivências, re-atualizações (revivido imediato de experiências memoriais) dos párias, dos vencidos. Passam, junto com seus companheiros de luta militante, a negar o progresso linear, infinito e contínuo que, em nada corresponde com a experiência dos oprimidos na história. O que vêem são apenas derrotas sucessivas, “um grande cortejo triunfal que passa por cima dos corpos que se amontoam no chão (...) o estado de exceção permanente, a renovação perpétua da opressão.”³⁴⁶

E, nessas constatações a se forjarem em meio às disputas e conflitos dos negados, dos despossuídos (imagens dos ancestrais encadeados), que inspiram e impulsionam a revolução redentora. A consciência desses processos acaba por infundir no ânimo do advogado - o *trazer* as demandas, para si próprio, e as

³⁴⁴ Ibid. cit., p. 57.

³⁴⁵ Ibid. cit., p. 108.

³⁴⁶ Ibid. cit., p. 174.

carregar - sentindo as dores, as lutas, o registro da memória, a necessidade de sempre recordar, e rememorar (o *superstes*, um viver na memória e não olhar externamente os fatos). Uma memória que se dá *no* e *pelo* esquecimento, que impele a partir para frente, a começar de novo³⁴⁷.

O que também abre portas para uma ética na política, já que a possibilidade do sujeito se exilar do julgamento da história universal, e poder julgá-lo (por em questão seu poder e universalidade, sem precisar se subtrair ou mesmo abstrair), o autorizaria nesse tempo da espera, da história julgada, conciliar confiança com imediação de uma fé prática na sua luta, na sua ação³⁴⁸.

O advogado popular poderia assim revigorar sua ação profissional transmutada em política, a partir destas crenças, a partir do *justo para vir*, amparada num messianismo revolucionário ativo na tradição dos *aceleradores do fim* (*dochakei ha-ketz*), da intervenção na cronologia para precipitar o momento. Na utopia ética de um tempo como engendramento do novo, na paciência impaciente da espera. O não-lugar que se torna lugar na dobra, no espaço cavado no ser historial e, que interviria de forma implacável, atravessado pela exigência incondicional/absoluta de que a *justiça vem desde agora*.³⁴⁹ Qual seja, por fim, “uma justiça para vir mais justa que a justiça presente. (...) O tempo messiânico é o tempo de futurização porque ele é um tempo ético ou tempo justicial.”³⁵⁰

Outro perfil de advogado popular pode ser aferido a partir da corrente interna conhecida como marxismo romântico (ou do conjunto dos judeus

³⁴⁷ Ibid. cit., pp. 12-13. Vide também a passagem: “(...) é preciso que este esquecimento não seja interpretado como uma perda originária, como uma inexorável destruição, nem a memória como uma repetição integralmente reconstituente ou reprodutora daquela que foi esquecida. (...) é preciso dizer que ele é a condição ou o fundo de toda a memória que vem dizer claramente o que pensa sobre ele. O esquecimento foi dado ao homem para lhe permitir de se recordar. (...) A rememoração relembra sempre um acontecimento cuja singularidade não pode ser reduzida ou anulada pela reconstituição. (...) A estrutura da memória importa que ela não lembre jamais o mesmo como mesmo, mas tornando possível, ao contrário, que ele apareça na sua diferença consigo.” (*Ibid. cit.*, pp. 73-74)

³⁴⁸ Vide Bensussan: “Se a história é o fundamento dos juízos que ela profere e pode constituir assim um mundo e seu sentido, a eficácia própria do domínio político-moral não poderá ter consistência, tombando ela mesma sob o golpe de decretos que a determinam como historicamente subsumida.” (*Ibid. cit.*, p. 42)

³⁴⁹ Neste sentido Bensussan: “O hoje absoluto ou messiânico é, no sentido mais forte, um Augenblick, este 'in-instante' que pode 'desvelar do novo ao olho cada vez que ele se abre'. Entre o instante presente e a complementação, a sobre é sempre nula, mas esperando, reconduz para o novo. O hoje messiânico é um agora – ou – um jamais. Ele é assim qualitativamente diferente do futuro linear porque ele não é antecipação ou o cálculo de uma realização histórica de votos ou de promessas. (...) Agora - ou – jamais: o Messias não pode vir a não ser hoje porque ele é para ele mesmo a elevação das preces que não podem mais esperar” (*Ibid. cit.*, p. 142).

³⁵⁰ Ibid. cit., p. 59.

assimilados, ateus-religiosos, anarco-bolchevistas³⁵¹), que reúne pensadores como Bloch, Toller, e Lukács, e tende a se afastar cada vez mais (mas não totalmente) do referencial judaico mantendo um ateísmo religioso com referências judaicas / cristãs, além de uma postura política que parte da temática utópico-libertária para o marxismo³⁵², ou mesmo uma tentativa de síntese entre os dois (Benjamin³⁵³).

Em especial, cabe analisar o conceito de utopia concreta e sonhos diurnos advindos de Ernst Bloch³⁵⁴ e seus efeitos para o segundo perfil de advogado popular. Com efeito, a esperança, em sua obra, está integrada no projeto da filosofia da práxis e de uma filosofia da utopia concreta. Aqui, se ressalta o plano de ligação da esperança messiânica da religião e da tradição judaica às realizações da imaginação construtiva, aos sonhos diurnos e suas realizações, e às figuras de manifestação da consciência antecipadora. A Esperança, como princípio, é a consciência antecipadora da realidade, ou seja, a “consciência antecipadora constitui o fenômeno subjetivo decisivo dessa função antecipadora do utópico, a camada e o ponto de irrupção da esperança na referencia do homem ao futuro.”³⁵⁵

³⁵¹ Segue-se aqui a tipologia estabelecida por Löwy (2008) dividindo o romantismo revolucionário segundo as tendências: a dos judeus religiosos anarquizantes; a dos anarquistas religiosos judaizantes; e a dos judeus assimilados, ateus religiosos, anarco-bolchevistas. (*Op. cit.*, 2008, p. 142)

³⁵² *Ibid. cit.*, p. 143. Ver também *Idem. Op. cit.*, 1993, p. 29. Uma passagem de Benjamin descreve bem esta alegoria: “Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contra lance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se.” (*Obras escolhidas I. Magia e Técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222)

³⁵³ Na tipologia de Löwy, mesmo citado aqui, Benjamin aparece localizado no segundo grupo: anarquistas religiosos judaizantes. Esta variação se dá pelo papel central que Löwy reconhece em Benjamin na afinidade eletiva com os demais pensadores, e por ele mais que qualquer outro, concentrar em si as contradições (tensões) entre teologia judaica e materialismo marxista. (*Op. cit.*, 2008, p. 163)

³⁵⁴ Para não desviar do objeto do trabalho, não será abordado o distanciamento de Bloch do messianismo judaico em direção a um messianismo secularizado, um cristianismo ateu, qual seja, a figura do messianismo sem messias, já que aqui sofrem influências de fontes judias e cristãs da *Gemeinschaft*, dos valores românticos pré-capitalistas de uma *Kultur* a reconstruir a *Zivilization*. Para saber mais, ver: BLOCH, E. *Atheism in christianity: the religion of the exodus and the kingdom*. New York: Verso, 2009.

³⁵⁵ MÜNSTER, A *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 21. Segundo Münster: “Para que o ser psíquico subjetivo se abra aos conteúdos da consciência antecipadora nesse nível é necessário que surja um sinal de mudança, um *novum* capaz de romper a apatia da vida cotidiana e anunciar um 'tempo novo'. E Bloch ressalta que a 'mania de querer o melhor' continua presente no homem como motivo de despertar e de futuro, mesmo quando as circunstâncias históricas o impedem e oprimem.” (*Loc. cit*)

E seu estado subjetivo e psicológico é visto como um clarear, um impulso, um desejo para fora do existencial dado no instante agora. Tal assertiva vem do fato do homem ter consciência que tem fome (raiz antropológica da esperança). É a carência do que falta ao homem, que lhe dá o sentido da falta, sua consciência e a consciência do que lhe falta. Assim, por ter fome, por ter essa necessidade imediata e constrangedora, que essa consciência projeta o homem para fora de sua indiferença, ocasionando o *acordar* da consciência, e o levando a busca pelo fim dessa carência³⁵⁶.

Na fome se enraíza a esperança, na qual os sonhos acordados representam “uma verdadeira fome psíquica pela qual o homem imagina planos futuros e outras situações em que supere os problemas, as dificuldades e as obrigações de um hoje onipresente.”³⁵⁷

Os sonhos diurnos, para o filósofo, são sonhos para frente e por isso repletos de consciência utópica. Assim, enquanto lócus das formações das imagens utópicas podem antecipar o futuro e criar o *novum*. (consciência do ainda-não-consciente / ontologia do ser-ainda-não)

É com esses sonhos diurnos (ou acordados) como um *topos* interior, como um *lócus* de nascimento dos desejos e da reflexão imaginativa que o impele para um que *ainda-não-é* repleto de possibilidades, que Bloch vai se contrapor aos sonhos noturnos da teoria dos sonhos freudiana, marcada por uma interpretação dos mesmos junto aos traumas, e vivências passadas dos pacientes (sonhos que liberam o passado / visão pessimista e trágica do mundo)³⁵⁸.

Tal sonho acordado (materializado no porvir) ignora a interrupção do sonho, e por isso, rompe conscientemente com os inconscientes reprimidos em prol de uma transcendência; o que acaba por lhe contrapor aos sonhos noturnos, marcado pela repressão oculta dos desejos, de sua castração.

Pertinente aqui tecer algumas características: Os sonhos diurnos são fruto de uma vontade racional, e estão sempre voltados para melhoria no cotidiano - uma transcendência do presente para o futuro (otimismo militante) que o

³⁵⁶ “Vide ALBORNOZ: “Não existe só uma fome física: a fome do alimento do corpo. Há também as fomes afetiva, sentimental, erótica, intelectual. O conjunto dessas fomes pode ser caracterizado como o desejo, sendo a vontade de ir além que faz crescer, desenvolver e aumentar as dimensões do homem.”(*Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre: FISC, 1985, p. 22)

³⁵⁷ Ibid. cit., p. 23.

³⁵⁸ MASCARO. *Op. cit.*, 2008, p. 114.

distingue da mera lembrança -; nos sonhos diurnos o ego está sempre presente, enquanto que o sonho noturno é dependente do inconsciente (subconsciente); se o sonho acordado como fruto da reflexão provocada pelos desejos, transforma a aspiração em expectativa (esperança sistematizando a espera), então o sonho diurno enquanto expectativa supera o sonho noturno enquanto aspiração³⁵⁹.

Em síntese, nas próprias palavras de Bloch (2005):

[...] enquanto o sonho noturno vive na regressão, é aleatoriamente tragado de suas próprias imagens, o sonho diurno projeta suas imagens ao futuro, de forma não aleatória, mas, ao contrário, controlável por meio da força da imaginação, intermediada pelo objetivamente possível. O conteúdo do sonho noturno é escondido e oculto, o conteúdo da fantasia diurna é aberto, criativo, antecipador, e sua latência apontam para frente.³⁶⁰

A utopia usa os sonhos diurnos (ou acordados) como meio de antecipar consciência e realidade, pois estes, na medida em que contém um futuro que se move para um ainda-não-consciente, se aproximam do campo utópico (aquilo que não-veio-a ser). E nestes sonhos se une o fator decisivo para a consciência emancipadora: a consciência da fome, e o possível imaginário, os desejos e as imagens. Então, o movimento do desejo ao sonho como imagem do porvir, e a reflexão de suas possibilidades (realização) geram a expectativa que é a possibilidade da esperança.³⁶¹

Essa dimensão utópica possui uma base ontológica do ser ainda não, isto é, o ainda-não-ser do homem que não possui totalmente a sua verdade (consciência de si e da falta que lhe move para a possibilidade/o não-ser que também é o não-ter) e por isso necessita intervir (há o que ser realizado) no presente com vistas no futuro. Dimensão ontológica de base material – “o mundo e o homem que estão dialeticamente envolvidos, mergulhados em processo e em ação”.³⁶²

Para o filósofo, esta ontologia tem por base a categoria da possibilidade (*Möglichkeit*), pois numa utopia concretamente orientada para o futuro, o *ainda-não-ser* só pode se identificar com o horizonte da possibilidade do ser.³⁶³ (Um

³⁵⁹ ALBORNOZ. *Op. cit.*, 1985, p. 23. Também MUNSTER. *Op. cit.*, 1993, p. 25.

³⁶⁰ BLOCH, E. *O princípio esperança*. Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100.

³⁶¹ ALBORNOZ. *Op. cit.*, 1985, p. 23.

³⁶² Ibid. cit., p. 49.

³⁶³ ALBORNOZ. *Op. cit.* 1985, p. 57 et seq. Também MASCARO, A. L. *Op. cit.*, 2008, p. 125 et seq. Segundo ambos os autores, O filósofo Ernst Bloch irá traçar um quadro de graus em torno da noção de possibilidade, úteis para se pensar a ontologia do ser-ainda-não. São elas: o possível puramente formal (Das formal Mögliche); o possível subjetivo, ou possível objetivo-factual (Das sachlich-objektiv Mögliche); o possível objetivo, ou o possível objetivo-coisal (Das sachhaft-

nível de possibilidade de plena compreensão do objeto por parte do sujeito, a partir de uma antecipação do futuro que tem por base a apreensão da realidade, de suas contradições e da práxis criadora, transformadora e revolucionária de seus agentes)³⁶⁴

Assim, o projeto blochiano da utopia, define a mesma como “um topos da atividade humana orientado para o futuro, um topos da consciência antecipadora e a força ativa dos sonhos diurnos”, em oposição à noção platônica idealizada e projetada (e dos filósofos renascentistas: Morus, Campanella, Bacon) de *topos ouranos*, ou seja, o “lugar celeste onde moram as idéias”³⁶⁵.

Desta forma, se faz necessário afastar a utopia abstrata (e seu modelo imaginário de Estado/sociedade como projeção de aspirações e sonhos de justiça), da utopia concreta (ligada à história real e suas contradições, e que negando qualquer aporte idealizado ou de projeção, se dirige a práxis da atividade humana orientada para o futuro).³⁶⁶ Com isso, a utopia mostra que o real não se esgota no imediato, ou seja, ao negá-lo por ver nele uma constelação de possíveis, o que *ainda-não-é*, permite nele perceber as perspectivas de sua transformação.

E nesta práxis da ação humana “para frente”, os sonhos, a imaginação e o desejo, são alavancas da ação humana transformadora com base num otimismo militante, uma utopia voltada para um *amanhã-ainda-não* - um *novum* na história, aquilo que não é, mas que tem a possibilidade real de ser - uma noção positiva da utopia que lhe aponta a exigência da radicalidade, uma exigência de transformação completa do mundo (crítica global e sistemática da realidade). O *principio esperança* quer ser uma recordação do passado voltada para o futuro, no que está por vir, e por isso um principio orientador da ação humana radical e transformadora³⁶⁷.

Em síntese, o sujeito objeto permeado pela ontologia do ser-ainda-não, cujo eixo central é a possibilidade da ação humana otimista e radical, lança o homem na arena da luta política, mas que para atingir uma crítica completa no

objektgemäss Mögliche); e por fim, o possível dialético, ou possível real-objetivo (Das objektiv-real Mögliche). Para Bloch, a utopia concreta é aquela que chega ao nível do possível dialético, com a compreensão dos movimentos de contradição da realidade e da ação revolucionária, o que negaria o idealismo e a falsa utopia, além da negação do possível apenas como possível formal. (*Loc. cit.*)

³⁶⁴ Loc. cit.

³⁶⁵ MUNSTER. *Op. cit.*, 1993, p. 25.

³⁶⁶ Ibid. cit., p. 23. Também MASCARO, A. L. *Op. cit.*, 2008, p. 114.

³⁶⁷ ALBORNOZ. *Op. cit.*, 1985, p. 61.

mundo atual precisaria a uma transformação social radical – o que na visão de Bloch só se dá na adesão ao projeto global do socialismo humano e seus movimentos revolucionários progressistas³⁶⁸.

Então, na interface desta matriz teórica de materialismo ateu eivado de esperança utópica (da promessa do porvir), se pode recolher elementos para a construção do perfil do advogado popular em si e voltado para seu norte determinado pela causa, por algo em que acreditar e pelo qual lutar.

Neste sentido, esses profissionais funcionariam como os sujeitos-objeto blochianos, que são incompletos e sabem-se incompletos (constituição da existência e da falta que impulsiona a ação, permeada pela reflexão criativa dos sonhos diurnos), e por isso se tornam, se movem para adiante na ação humana transformativa radical (na defesa e luta pelas causas em que acreditam e que comungam com sua clientela – movimentos e coletivos sociais).

Estes advogados vivem em meio aos movimentos sociais e compartilham as experiências comuns de luta, contudo, não se deixam abater ou desacreditar de suas causas em meio das dificuldades, já que, é os sonhos diurnos que operam junto aos desejos, a reflexão concreta das saídas possíveis na ação transformadora *ainda-não realizada*, ‘*para frente*’. Uma ontologia que os reconhecem com seres-ainda-não, na busca por serem, e assim suprir a falta, o não-ter das incompletudes, o que se dá na ação radical voltada para um futuro-ainda-não, repleto de possibilidades (otimismo militante).

E essa utopia concreta que impulsiona a ação transformadora dos advogados no *humanum*, isto é, junto aos movimentos sociais (daí a negação da relação advogado / cliente em prol da relação de solidariedade política com seu companheiro militantes na mesma causa que os une e seguem), se privilegia das utopias revolucionárias no campo político – as utopias sociais (busca pela felicidade humana) e as utopias jurídicas (busca pela dignidade humana).

Isso explica as bandeiras crítico-políticas dos advogados populares nos movimentos sociais, essas marcadas pelos direitos dos marginalizados – direitos naturais represados e não realizados esquecidos por trás dos direitos do homem burguês (corpo normativo oficial que não cumpriu as promessas tricolores

³⁶⁸ Ibid. cit., p. 48.

(igualdade, liberdade, fraternidade) indissociáveis da Revolução Francesa e que carregam em si a obrigatoriedade da dignidade do *humanum*.

E as pautas políticas construídas em comunhão com os coletivos políticos, já que a utopias sociais buscam a eliminação da miséria humana, enquanto que as utopias jurídicas buscam a eliminação da humilhação humana. O que justificariam por fim a busca pela radicalização dos direitos humanos represados de sua clientela, direitos naturais esses dirigidos à dignidade humana e as garantias jurídicas de segurança e liberdade humanas.

Cabe ao final destacar, que estes advogados populares acima descritos, em sua relação com o trabalho de ação política junto aos “vencidos da história” das demandas represadas dos movimentos populares³⁶⁹, afastam³⁷⁰ a dimensão negativa (destes coletivos populares) do progresso linear histórico, que somente a dobra da história poderia gerar uma irrupção no mundo; essa posição negativa (concepção romântico-messiânica da história) de um processo catastrófico advindo da ação política de fundo messiânico, da espera do porvir na rememoração (passado ligado ao futuro pela memória da redenção).

Neste sentido, eles, aparentemente, apresentam menos conflitos quando das abordagens e resultados não-satisfatórios, em dado momento, da atuação dos movimentos no espaço público, e podem transitar com maior desenvoltura entre os diversos mundos possíveis (o social, o jurídico, o político, etc). Só apenas a categoria esperança (utopia concreta como motor da ação política) poderia explicar, em último caso, o sentimento contínuo de pertencimento e perseverança junto às causas (suas vitórias e derrotas) e as vivências múltiplas no universo dessas atuações por estes profissionais advocatícios, realmente comprometidos com a causa, *o algo em que acreditar, e pelo qual lutar*.

³⁶⁹ Cabe destacar que neste cenário, os advogados populares, mesmo vivenciando, numa relação horizontal, as angústias e frustrações/ limites e possibilidades da luta dos movimentos sociais, procuram se manter firmes em si próprios, no seu ethos de ação e visão sócio-política.

³⁷⁰ Neste sentido Münster: “E. Bloch concorda com Benjamin, afirmando que o conceito ‘progresso histórico’ necessita de uma revisão, inclusive no marxismo contemporâneo. Entretanto não compartilha da visão trágica e pessimista da história, tecida por Benjamin; Bloch trabalha com uma concepção mais combativa do acabamento do processo da história, no sentido da crença nas possibilidades de concretização das idéias utópicas na história, apesar de todas as catástrofes e triunfos históricos do mal. Crendo nas possibilidades reais da concretização de um ser utópico a partir de uma realidade negativa e na humanização final do mundo através da ‘ressurreição da natureza’ e do advento do reino da liberdade e contra o catastrofismo de um pensamento histórico que se deleita na contemplação das ruínas e das imagens da destruição, Bloch opõe sua própria cosmovisão de princípio esperança, que é marcada por um certo militantismo e que exclui o que Benjamin aparece freqüentemente como resignação, melancolia ou abandono ao nihilismo.” (*Op. cit.*, 1993, p. 76)

E assim sendo, os advogados populares (do segundo perfil acima exposto), opõem a uma visão fortemente messiânica (primeiro perfil de advocacia popular exposto anteriormente no trabalho), a dimensão utópica prevalecente, que se apóia nos sonhos diurnos, no otimismo militante da utopia concreta a impulsionar a ação política humanamente transformadora e por isso radical, e que por isso se aproxima dos movimentos e bandeiras por transformações humanas revolucionárias - no caso blochiano - o que só poderia se materializar com os movimentos sociais influenciados pelo socialismo humano (horizonte utópico socialista).

Ou seja, neste caso, os movimentos sociais e pautas político-transformativas, historicamente comprometidas com a tradição da esquerda, no cenário político-jurídico brasileiro, os quais as pesquisas anteriores sobre advocacia popular (Junqueira, Mandach, Meili) apontaram para este perfil de advocacia de causa de movimentos sociais fortemente comprometidos com pautas de ação e causas pela mudança, pela substancialização de direitos (Justiça Social).