

4

Resistência Com ou Sem Direito

No segundo capítulo, procuramos examinar as principais discussões teóricas sobre o estado de exceção, a partir da leitura de Carl Schmitt, Walter Benjamin e Giorgio Agamben, e enfatizamos as conexões entre direito, violência e vida humana, demonstrando o seu estreitamento na situação excepcional. No terceiro, observamos que todos esses autores consideram a exceção imanente ao Estado de Direito, o que nos levou a concluir que não é possível confrontá-la reafirmando a normalidade liberal. Além disso, pudemos identificar a vida como o elemento que, na exceção, encontra-se na relação mais íntima com a soberania.

Com apoio no debate entre os filósofos, começamos, então, a pensar a dinâmica das lutas sociais no contexto de exceção permanente. Observamos que, para além da dimensão negativa do estado de exceção (como dispositivo de opressão, tal como analisado no segundo capítulo), o debate teórico e político em torno do tema reconhece o poder da resistência. Neste sentido, alguns procuram eliminá-la (como Schmitt); outros se esforçam para potencializá-la ao máximo, incitando a revolução (como Benjamin). Vale dizer, a exceção como regra é a opressão, mas o desafio que se coloca diante dessa realidade é trabalhar a resistência em face dela. Daí a necessidade de realizar o potencial subversivo que emana da situação excepcional – que chamamos de dimensão positiva do estado de exceção.

De fato, a teoria de Schmitt não nos ajuda a pensar em novos caminhos, já que seu viés totalitário aprecia e corrobora a exceção soberana. Para ele, ações e movimentos de dissidência são considerados graves ameaças à unidade política e, portanto, inimigos do Estado que devem ser combatidos. Essa atribuição [que Schmitt chama de] “pacificadora” do Estado encerra um poder ilimitado capaz de calar toda e qualquer voz contrária à ordem das coisas. Em suma, o pensamento schmittiano se coloca decididamente do lado dos vencedores da história e, com isso, contribui para a continuidade da barbárie.

Mas com Benjamin e Agamben foi possível iniciar uma reflexão interessante sobre o poder de resistência que emana da própria situação excepcional. Ambos defendem ações políticas capazes de confrontar as noções tradicionais de Estado e de Direito e, por isso mesmo, reconhecem a dimensão emancipatória da exceção.

Entretanto, alguns autores argumentam que a teoria de Agamben sobre o estado de exceção não aborda de maneira satisfatória a experiência política da resistência. Michael Hardt e Antonio Negri, autores de *Multidão*, afirmam que “todas as teorias da ciência política sobre o estado de exceção – o estado de sítio e a ditadura constitucional, assim como os conceitos correspondentes de insurreição e golpe de estado – baseiam-se explicitamente no monopólio de violência do Estado” (2005, p.49). Com isso, Hardt e Negri observam que em *Estado de Exceção* Agamben explica com clareza o vínculo entre o estado de exceção e o monopólio estatal da violência. Baseando-se numa série de teóricos jurídicos e historiadores do direito, Agamben demonstra que o estado de exceção define o próprio poder como um monopólio da violência porque ele ocupa o “ponto de equilíbrio entre o direito público e o fato político” sobre o qual repousa o Estado.

Diante disso, Hardt e Negri declaram não ser possível aceitar a tese de Agamben na sua generalidade. Eles afirmam que o estado de exceção ou direito de exceção define apenas os atos dos que têm poder, e não os atos daqueles que o buscam, querem-no ou pretendem destruí-lo ou derrubá-lo. O “poder constituinte” – afirmam Hardt e Negri - provém apenas dessa segunda categoria, e não deve ser confundido com os atos daqueles que detêm institucionalmente o poder de exceção, o poder de suspender as garantias legais e o poder da ditadura (2005, p.455, nota 37) .

Em outras obras, Negri (2004; 2007) oferece mais detalhes sobre sua crítica. Ele afirma que consegue enxergar dois Agamben: aquele que se detém em um fundo existencial, fatal, terrífico e, portanto, compelido a um confronto contínuo com a idéia de morte; e há um outro que, através da imersão em um trabalho filológico e na análise linguística, conquista o horizonte biopolítico. Negri argumenta que esses dois Agamben sempre convivem, o que torna sua teoria paradoxal: quando menos se espera um emerge com mais força e obscurece o outro.

Segundo Negri (2004; 2007), é possível identificar esses dois Agamben juntos em *Estado de Exceção*. Antes de mais nada, Agamben reconhece e denuncia o fato de que o estado de exceção (um estado de morte) envolve cada estrutura de poder e esvazia de maneira radical toda experiência e definição de democracia. Eis que se abre uma primeira linha de leitura: essa definição do estado de exceção se instaura no horizonte de uma ontologia pessimista, onde cada elemento é reassumido no jogo vazio de uma também vazia negatividade. Negri argumenta que, nesta perspectiva, o estado de exceção aparece como um “pano de fundo indiferente que neutraliza e desbota todos os horizontes e os reconduz a uma ontologia incapaz de produzir sentido senão em termos destrutivos” (2004, p.335). O *ser*, aqui, é totalmente improdutivo e confunde-se com o direito (ou com a ausência do direito). Tudo aquilo que ocorre no mundo seria como que fixado em um horizonte totalitário, como “sob o nazismo”. Mas Negri pondera que essa visão das coisas não é acertada, pois se vivemos em um estado de exceção é porque experimentamos uma “guerra civil”, feroz e permanente, onde o positivo e o negativo se enfrentam. Portanto, não seria possível reduzir essa potência antagonista na indiferença, tal como faria Agamben (Negri, 2004, p.335).

Mas, de acordo com Negri (2004; 2007), o segundo Agamben abre uma nova perspectiva. Em *Estado de Exceção*, Negri pode observar concomitantemente uma outra faceta do filósofo, mais original e mais potente. É uma linha espinosista e deleuziana. Neste segundo terreno, a análise não se dirige a um biopolítico inerte, “mas o atravessa com ânsia utópica febril e colhe seu antagonismo interno” (Negri, 2004, p.335). Com efeito, o dispositivo utópico não se contrapõe ao horizonte ontológico, mas irrompe, penetra as instituições e o desenvolvimento jurídico: “Com um gesto formidável, Agamben vai além do estado de exceção atravessando-o conceitualmente e eticamente (...) Neste segundo cenário, a análise de Agamben mostra como a imanência pode ser realista e revolucionária” (Negri, 2004, 335).

Assim como Hardt e Negri, entendemos que a teoria de Agamben esbarra em limites importantes quando toca a temática da resistência, mas isso não se traduz, ao nosso ver, em uma impotência política. Isso porque o filósofo dedica-se prioritariamente a compreender em detalhes seu objeto de investigação. Prefere identificar os dispositivos jurídicos e políticos que permitem que seres humanos

sejam reduzidos integralmente à vida nua do que discutir alternativas políticas concretas capazes de por fim a essa situação.

Mas devemos reconhecer o valor de sua crítica: ao estudar a fundo o estado de exceção e desvendar as conexões internas entre direito, violência e vida humana, o autor já presta uma contribuição fundamental para o debate. Neste sentido, sua crítica ao direito e ao Estado é, sim, produtiva; contém uma força política indiscutível.

Não consideramos adequado o método da crítica negriana que reparte em dois o pensamento de Agamben. Dessa maneira, Negri aponta um conflito entre duas perspectivas distintas que obscurecem uma a outra. Não enxergamos tal paradoxo. O pensamento crítico radical não é, em princípio, incompatível com um horizonte utópico e com a aposta na resistência; a preocupação com a morte não impede a atenção com a vida. Outra consideração importante refere-se ao olhar pessimista de Agamben, tal como apontado por Negri. Consideramos que uma visão de mundo pessimista não significa necessariamente passividade, resignação, paralisia; ao contrário, pode ser o estímulo necessário para se imaginar o Novo.

Neste ponto, podemos lembrar que Benjamin chegou a afirmar que, em sua época, sobravam razões para o pessimismo, de modo que a atitude mais procedente seria organizá-lo²⁴. Isso não significava cruzar os braços, mas desenvolver estratégias que buscassem naquilo que abundava os recursos para sua própria causa. E o que abundava efetivamente eram os perigos e as desgraças.

A divisão do pensamento de Agamben – e do próprio Agamben – em duas partes impede que se avalie o modo como a sua negatividade dialoga com a utopia e vice-versa. Um exemplo desse diálogo está no próprio conceito de vida nua. Embora Negri argumente que a idéia de vida nua nega a possibilidade do ser, Agamben a considera o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. Com isso, ele mostra que a vida humana, objeto da violência soberana, também é o sujeito da emancipação.

Mas a resistência política não é mesmo o foco das reflexões de Agamben. Ele reconhece a importância deste tema, e, como vimos, chega a dar alguns passos nessa direção, referindo-se a ações políticas destinadas a “fechar a porta da lei” e a

²⁴ Benjamin toma a expressão “organização do pessimismo” do livro *La révolution et les intellectuels* (1928), obra do comunista dissidente Pierre Naville. Cf. detalhes e comentários em Löwy (2005).

descobrir um “novo uso do direito”. Entretanto, não discute efetivamente os meios e, principalmente, os sujeitos da resistência. Não por acaso Agamben recorre à teoria de Walter Benjamin toda vez que se depara com a exigência de se pensar uma práxis revolucionária.

4.1.

A Seletividade da Exceção e a Utopia da Liberdade

A obra de Benjamin possui um compromisso muito mais evidente em trabalhar as ações de resistência, identificando seus meios e sujeitos. Daí a defesa do “*verdadeiro* estado de exceção”; a busca por uma “violência pura”; e o engajamento concreto na narrativa da história a partir do ponto de vista do oprimido. O autor formula suas idéias de forma visceral e absolutamente conectada com a realidade dramática de seu tempo, marcado pelos horrores do nazifascismo e pelas duas grandes guerras.

Apesar de destacar a importância política e historiográfica do pensamento benjaminiano, Michael Löwy (2005, p.85) considera utópico o “*verdadeiro* estado de exceção”. Entretanto, Löwy chega a mencionar que esse conceito seja prefigurado por todas as revoltas e sublevações que interrompem apenas por um breve momento o cortejo triunfante dos dominantes. Utópico ou não, acreditamos existir um forte conteúdo libertário - não apenas nos conceitos mencionados, mas em todo o pensamento de Benjamin - capaz de ser apropriado por aqueles atingidos pela exceção. Além disso, consideramos que o “*verdadeiro* estado de exceção” pode ser realizado nas ações e movimentos que subvertam a ordem das coisas, interrompendo o estado ordinário de opressão, ainda que provisoriamente.

Neste ponto, achamos oportuno mencionar algumas idéias de Simone Weil, filósofa francesa nascida em família judia, cujo pensamento se insere no contexto da primeira metade do século XX e, portanto, também é fortemente marcado pelas guerras e pelo avanço do nazismo. Ao delinear o que chama de “quadro teórico de uma sociedade livre”, a filósofa enfatiza a importância da utopia:

Sem dúvida isso não passa de uma utopia. Mas descrever mesmo que sumariamente um estado de coisas que seria melhor do que aquele que existe, é sempre construir uma utopia; contudo, nada é mais necessário à vida do que descrições semelhantes, contanto que elas sejam sempre ditadas pela razão. Todo o pensamento moderno desde o Renascimento está, aliás, impregnado de aspirações

mais ou menos vagas em direção a essa civilização utópica (Weil, 2001, p.132-133).

No ensaio *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social* (edição 2001, original escrito em 1934), Simone Weil considera a utopia da liberdade necessária para que se possam atingir condições melhores do que as atuais. Weil entende que é preciso imaginar a liberdade perfeita, não na esperança de atingi-la, mas na esperança de alcançar uma liberdade menos imperfeita do que aquela de sua época, “pois o melhor só é concebível pelo perfeito” (2001, p.107). Ela acredita que o ideal é indispensável: tal qual o sonho, é irrealizável, mas, diferentemente do sonho, ele tem relação com a realidade. O ideal permite, como limite, “classificar situações reais ou realizáveis na ordem do menor para o maior valor” (2001, p.107-108).

A filósofa argumenta que a verdadeira liberdade não se define por uma relação entre o *desejo* e a *satisfação*, mas por uma relação entre *pensamento* e a *ação*; seria completamente livre o homem cujas ações procedessem todas de um julgamento prévio concernindo ao fim que ele se propõe e ao encadeamento dos meios próprios para levar a esse fim. Segundo a autora, não importa que as ações em si mesmas sejam leves ou dolorosas, nem que sejam coroadas de sucesso, pois a dor e o fracasso podem tornar o homem infeliz, mas não podem humilhá-lo enquanto é ele mesmo que dispõe de sua própria faculdade de agir. E acrescenta: dispor de suas próprias razões não significa agir arbitrariamente, pois, segundo ela, as ações arbitrárias não procedem de nenhum julgamento, e não podem ser propriamente qualificadas como livres. Todo julgamento se faz sobre uma situação objetiva, e, em consequência, por uma trama de necessidades (2001, p.109).

Assim, para Weil, livre é o homem que determina seus fins de acordo com a razão, e os meios para alcançá-los, e neste ponto encontra-se a chave para a resistência à opressão:

O homem é um ser limitado a quem não é dado ser, como o Deus dos teólogos, o autor direto de sua própria existência; mas o homem possuiria o equivalente humano desse poder divino se as condições materiais que lhe permitem existir fossem exclusivamente obra de seu pensamento dirigindo o esforço de seus músculos. Tal seria a verdadeira liberdade (Weil, 2001, p.111).

A autora acrescenta que será útil conceber esse ideal de liberdade para que possamos perceber, ao mesmo tempo, o que nos separa dele e que circunstâncias podem dele nos afastar ou aproximar. E destaca que a busca pela liberdade está sempre em “ebulição” entre os oprimidos, embora só se manifeste em alguns momentos (2001, p.91). Ela afirma que “tudo o que contribui para dar àqueles que estão embaixo na escala social o sentimento de que eles têm um valor é, numa certa medida, subversivo” (2001, p.180).

Weil retoma a questão que o jovem La Boétie colocava, sem respostas, em *Discurso da Servidão Voluntária*²⁵, do século XVI. La Boétie indagava: por que o povo sempre obedece à opressão? Como um imenso contingente populacional não resiste à tirania? Para ele, "é o povo que se sujeita, que se corta a garganta, que, podendo escolher entre ser subjugado ou ser livre, abandona a liberdade e toma o jugo, que consente no mal, ou antes, o persegue" (1982, p.102). O que então explicaria essa servidão consentida? Em outra passagem, afirma: "todos os homens, enquanto têm qualquer coisa de homem, antes de se deixarem sujeitar, é preciso, de duas, uma: que sejam forçados ou enganados" (1982, p. 74-75).

Neste sentido, Weil também questiona como uma maioria pode ser oprimida por uma minoria e, em seguida, analisa: trata-se de uma contradição aparente, pois não é verdade que a maioria seja uma força; ao contrário, é uma fraqueza. A fraqueza está do lado em que se tem fome, onde os homens são explorados, não do lado em que se vive bem, onde se concedem privilégios e se fazem ameaças: “O povo não é submisso apesar de ser a maioria, mas porque é a maioria” (2001, p.178). Além disso, ela entende que o pouco número facilita a organização do poder da minoria, enquanto é bem mais complicado estabelecer coesão nas massas. Mas reconhece que há momentos na história em que “um grande sopro passa sobre as massas”, unindo-as, e aí “então nada lhes resiste” e os poderosos “tremem” (2001, p.178).

Neste ponto, então, podemos nos dar conta da ousadia de Benjamin, e de seu grande mérito, quando constrói uma história a partir do lado das maiorias oprimidas e quando aponta a seletividade do estado de exceção. Afinal, o estado de exceção é a regra, mas não é *universal*. Não se deve confundir a normalidade do fenômeno com o seu alcance geral e irrestrito. Dito de outro modo, a exceção é

²⁵ LA BOÉTIE, Etienne De. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

a regra e o paradigma de governo *para os oprimidos*, daí o brilhantismo da formulação benjaminiana na oitava tese.

A inclusão exclusiva da vida nua é, portanto, seletiva: atinge determinados segmentos sociais. Neste sentido, discordamos de Agamben no momento em que ele afirma não existir hoje uma figura predeterminável do *homo sacer* e que seríamos todos virtualmente *homines sacri* (2007, p.121). Ora, a exceção nunca foi nem continua sendo para todos. A definição dos *homines sacri* vem sendo realizada ao longo da história, notadamente a partir de critérios raciais e de classe.

4.2.

Campo: Símbolo da Política Moderna?

Reyes Mate (2007) reflete sobre a seletividade do estado de exceção quando indaga se “tudo é campo”. Ele concorda com Agamben quando este sentencia que o campo de concentração é o lugar mais visível do estado de exceção. Entretanto, coloca a seguinte dúvida: “Terá que se concluir que, efetivamente, o campo, como lugar próprio da exceção, simboliza a política moderna?” E responde logo em seguida: “Em primeiro lugar, deve-se dizer que não é para todos. Para o soberano e para os que com ele estão o campo é o outro. Para alguns pode ser que sim” (2005, p.87-88) .

Para Reyes Mate, deve-se entender por excepcionalidade a opressão a que se submete uma parte da humanidade, e o que constitui para uma parte da população “em oprimidos” é o fato de serem tratados como não-sujeitos, como seres carentes dos direitos próprios, e, portanto, como nua vida: “a eles se aplica esse modo de política chamado biopolítica, porque vela-se nela tudo o que essa atividade humana coletiva possa ter de vontade ou racionalidade, para ficar à mercê da biologia” (Mate, 2005, p.94). O autor lembra, ainda, que “por detrás de cada proclama de universalidade (...) esconde-se uma particularidade excludente” (2005, p.93).

Por isso, Mate concorda com Agamben quando este define o campo de concentração como o lugar próprio do estado de exceção; entretanto pondera que a tese perde a força quando o campo é convertido em símbolo da política moderna:

Segundo este posicionamento, tudo é campo, não existe exterior ao mesmo, senão todos, vítimas e carrascos, detentores do poder e oprimidos, todos estamos dentro, claro que com discursos distintos. Esta arriscada tese somente teria sentido se a excepcionalidade na qual estão instalados os oprimidos contaminasse substancialmente aos dominadores (Mate, 2005, p.95-96).

Assim como Benjamin na oitava tese, Mate reconhece a proximidade entre fascismo e progresso - “o melhor caldo do fascismo é o progresso” (Mate, 2005, p.97). Portanto, ele argumenta que, se relacionarmos o primeiro com o campo de concentração e o segundo com a democracia liberal, podemos entender o que leva Agamben e outros filósofos²⁶ a sustentarem a tese do campo como símbolo da política moderna.

Mate reflete sobre a imanência da biopolítica no seio da democracia moderna para analisar as relações entre fascismo e progresso. Ele destaca que, no campo, o homem é reduzido à vida nua e essa prática da excepcionalidade não ia contra o progresso moral e político, representado pelos direitos humanos e pelas constituições democráticas, mas impunha-se como uma “sombra inevitável”. Para o autor, a Modernidade coincide com a biopolítica no valor que dá ao corpo. Na Modernidade, é o fato natural comum do nascimento que está na base dos direitos humanos (Mate, 2005, p.98).

Ao remeter a fonte dos direitos ou da dignidade do ser humano ao nascimento e não para o berço, a humanidade dava um passo gigante. O nascimento é um fato natural que diz respeito a todos os homens de igual maneira; o berço, pelo contrário, evoca um lugar privilegiado do nascimento. Pois bem, ao localizar a origem da dignidade humana no nascimento e não no berço, universaliza-se essa dignidade, seqüestrada até então por uma interpretação discriminatória do nascimento (Mate, 2005, p.99).

Contudo, Mate ressalta o “alto preço que se pagava” por tamanho progresso: “Ao fundamentar a igualdade no nascimento, a *zoé* converte-se no fundamento da *polis*” (2005, p.99). A igualdade diante da lei se deve ao nascimento. Se observarmos bem, passamos do nascimento ao território, do sangue à terra, com toda a normalidade. No entanto, as severas conseqüências dessa aliança entre terra

²⁶ Segundo Adorno, o mundo moderno “é o único campo de concentração que, libertado de sua contradição, torna-se a si mesmo por Paraíso Terrestre” (“Aldous Huxley y la utopía”, em Adorno, 1962, p.101).

e sangue não se tornarão visíveis até mais tarde, mesmo que estejam presentes desde o princípio.

Não é o mesmo basear os direitos pelo fato de nascer homem que, pelo fato de nascer num determinado território, pois esse deslocamento acabará significando que os direitos derivados do nascer homem se restringem aos que nascem nesse território. Como resultado, então, a “nação”, isto é, o território dos que nasceram ali, seria o sujeito da soberania, o princípio que decide sobre quem tem e quem não tem esses direitos próprios de nascer homem (Mate, 2005, p.99-100). Neste sentido, diante do poder do Estado-nação, o homem descobre que quem apenas possui a condição humana não tem nada, pois o poder não vê aí dignidade inata alguma, mas um objeto que ele pode investir de direitos – portanto, o homem é reduzido à nua vida, ao mero nascimento.

Assim é que o sujeito real dos direitos humanos é o cidadão (e não o ser humano) que é elevado pela nação à categoria de sujeito de direitos. Essa particularidade não se vê quando nascimento e cidadania se confundem porque existem ajustes entre os nascimentos e a nação. Mas o que acontece quando nesse território existem muitos não nascidos no mesmo ou quando alguns que ali nasceram são considerados como minorias étnicas indesejáveis? Ora, nascimento e cidadania se separam e tudo fica reduzido à nua vida: a maioria dominante invocará o sangue para desfazer-se daqueles que têm outro sangue (Mate, 2005, p.101).

A centralidade do sangue e da terra, que marca a politização da vida na modernidade, aponta na direção do racismo. Foucault já havia compreendido que, em tempos de bipolítica, o que estabelece um corte entre quem deve viver e quem deve morrer é exatamente o racismo de Estado (2000, p.285-315). Vimos no segundo capítulo que, a partir do século XVIII e, de forma mais consolidada no século XIX, ocorre a assunção da vida pelo poder; isto é, a tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo. Segundo Foucault, uma das mais maciças transformações do direito político daquela época consistiu em completar o velho direito de soberania – “fazer morrer e deixar viver” – com outro direito, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, modificá-lo, com um poder inverso: “fazer viver e deixar morrer” (2000, p.287).

Neste momento, o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, para

aumentar a vida, controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências. Daí por diante, a morte, como termo da vida, é também o termo do poder. Foucault indaga: como exercer o poder da morte neste contexto de um sistema político centrado no biopoder? E ele mesmo responde afirmando que a emergência do biopoder inseriu o racismo nos mecanismos do Estado moderno. E define o racismo de Estado como “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 2000, p.304).

No modo do biopoder, a função assassina do Estado só pode ser assegurada pelo racismo. Assim, a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior, garante, para além da segurança, uma vida em geral mais sadia e pura (Foucault, 2000, p.305). Foucault explica que, por tirar a vida, ele entende não simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, simplesmente, a morte política, a expulsão ou rejeição (2000, p.306).

Segundo Foucault, nas sociedades modernas, sempre que for preciso matar pessoas, populações, civilizações, só será possível fazê-lo mediante o racismo. A especificidade está justamente no fato de que esse racismo liga-se ao funcionamento do Estado, que é obrigado a utilizar a raça para exercer seu poder soberano: “A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo” (Foucault, 2000, p.309).

Assim é que Foucault toma o exemplo do nazismo para dizer que não há Estado mais disciplinar e mais fortemente marcado pelas tecnologias do biopoder do que o Estado nazista. Ele considera que a sociedade nazista generalizou absolutamente o biopoder, mas generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. Mas essa combinação - alerta Foucault - está efetivamente inscrita no funcionamento de todos os Estados (2000, p.312).

Bauman também defende com toda veemência a tese de que o nazismo é impensável sem as idéias, a organização social e as técnicas modernas. Ele propõe à sociologia tratar o Holocausto como um teste importante e confiável das possibilidades ocultas da sociedade moderna (1998, p.31).

O indizível horror que permeia nossa memória coletiva do Holocausto (...) é a corrosiva suspeita de que o Holocausto possa ter sido mais do que uma aberração, mais do que um desvio no caminho de outra forma reto do progresso, mais do que um tumor canceroso no corpo de outra forma sadio da sociedade civilizada; a suspeita, em suma, de que o Holocausto não foi uma antítese da civilização moderna e de tudo o que ela representa (ou pensamos que representa). Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo. O que a gente talvez mais tema é que as duas faces não possam mais existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma moeda (Bauman, 1998, p.26).

Assim como Benjamin, Bauman critica a concepção da história da humanidade como uma marcha rumo ao progresso. Para ele, trata-se de um “mito etiológico” profundamente arraigado na consciência da sociedade ocidental (1998, p.31). Confirmando sua hipótese destacada acima, Bauman assevera que o Holocausto é crucial para nossa compreensão do moderno modo burocrático de racionalização porque expressa a que ponto o extermínio em massa numa escala sem precedentes dependeu da disponibilidade de especializações bem desenvolvidas e firmemente arraigadas e de hábitos de meticulosa divisão do trabalho, da manutenção de um fluxo suave de comando e informação, ou seja, de habilidades que melhor se desenvolvem na esfera do escritório.

Segundo Bauman, a luz lançada pelo Holocausto sobre nosso conhecimento da racionalidade burocrática “chega a ser estonteante quando percebemos a que ponto *a própria idéia da Endlösung* [solução final] foi um produto da cultura burocrática” (1998, p.34). Ele lembra que o objetivo traçado por Hitler era o “afastamento” das raças inferiores para que não contaminassem a ariana. Mas, com a expansão territorial do Terceiro Reich, o que era um comando para uma Alemanha “livre de judeus”, direcionou-se a uma Europa ‘livre de judeus’. Assim, restavam duas possibilidades: ou mandar essas pessoas para algum território distante ou exterminá-las. Fazendo as contas, os funcionários do Reich chegaram à conclusão, em janeiro de 1942, de que o melhor do ponto de vista de custo/benefício seria o extermínio maciço das raças consideradas inferiores (Bauman, 1998, p.35-36; Mate, 2011, p.197-198).

Bauman expõe ainda mais a gravidade da situação quando observa que nenhuma das condições que levaram a Auschwitz realmente desapareceu e nenhuma medida efetiva foi tomada para evitar que tais possibilidades e princípios gerem catástrofes semelhantes (1998, p.30).

Portanto, na esteira de Benjamin, Foucault, Bauman e Reyes Mate, não temos dúvida quanto à proximidade entre o nazifascismo e a idéia de progresso que marca a modernidade. Na oitava tese, Benjamin afirma que o realmente assombroso não era o fato de uma figura arcaica – como aqueles que pensavam que era o fascismo – medrar numa sociedade tão moderna e modernizada como a européia daquele momento, mas o fato de não termos nos dado conta de que o fascismo só existiu por causa do progresso. Isso era o assombroso. Os oprimidos, por viverem a experiência do estado de exceção permanente, tinham maior clareza a esse respeito:

Por experiência [os oprimidos] sabiam que a marcha triunfante daquela sociedade para frente tinha como contraponto uma existência marginalizada de todas as conquistas, uma vida em estado de exceção. A partir dessa experiência de marginalização sistemática dos êxitos da civilização, os oprimidos podiam surpreender-se com a cegueira daqueles que pretendiam lutar contra o fascismo engrandecendo o alcance do estado de exceção, mas não se surpreendiam com o que estava ocorrendo (Mate, 2011, p.191).

Com efeito, a denúncia de Benjamin sobre a existência de um estado de exceção não se refere somente ao hitlerismo. O filósofo bem sabe que quem declara o estado de exceção é o direito e, portanto, o Estado de Direito, ao qual Benjamin alude sob a figura do progresso. Se o sujeito da excepcionalidade fosse o regime nazista, as coisas seriam mais fáceis, pois bastaria vencê-lo para acabar com esse estado de coisas. O problema adquire toda sua gravidade quando Benjamin aponta que até as figuras políticas com proposições aparentemente progressistas são o lugar do estado de exceção para os oprimidos, pois isso significa que até os que estão formalmente contra o nazismo propiciam essa realidade (Mate, 2011, p.195).

Assim, todas essas circunstâncias avalizam a tese de que tudo é campo, que o campo simboliza a política moderna? Ora, reconhecemos entre fascismo e progresso uma relação necessária e ponderamos que não há democracia liberal que não comporte uma redução dos homens à vida nua, tal como ocorria no campo. Mas isso não significa que tudo é campo, nem que fascismo e democracia sejam a mesma coisa. Por isso, tomamos por empréstimo as conclusões de Reyes Mate:

Falar do campo como símbolo da política moderna só se pode fazer se designarmos com esse termo os efeitos marginais que, entretanto, questionam o ser e o não ser da política moderna. O campo é uma margem, mas que contamina o centro (Mate, 2005, p.109).

Assim, uma parte da sociedade vive a experiência do estado de exceção como regra. Tal como analisado por Benjamin na sétima tese (1994, p.225), a barbárie que os oprimidos suportam sustenta o que outros chamam pelo nome de cultura. Assim, quando se afirma que o campo é símbolo da política moderna, denuncia-se, por um lado, a relação intercausal dessas experiências da mesma política; e, por outro, anuncia-se que só se poderá falar de democracia ou de política na medida em que se pensa como um todo, mas a partir da barbárie, da vida nua, do abandono que ela produz, quer dizer, desde o campo (Mate, 2005, p.109).

Dito isso, o “*verdadeiro* estado de exceção” parte de um estado de exceção existente (opressor) ao qual se quer por fim. Se entendêssemos o “tudo é campo” de forma holística (Mate, 2005, p.121), não existiria subjetividade alguma e o homem ficaria reduzido à vida nua, sem que houvesse possibilidade de resistência política. A inconsistência flagrante dessa idéia é que, se tudo é barbárie, como podemos nos dar conta dela? A crítica à barbárie pressupõe um lugar exterior à mesma a partir do qual é possível ter consciência dela. Em uma situação assim, não existiria mais saída política.

Mate defende uma interpretação *setorial* do campo: parte da afirmação benjaminiana de que “para os oprimidos” tudo é campo. “Não que tudo seja campo, não que tudo seja barbárie, não que tudo seja fascismo, mas que o campo, a barbárie ou o fascismo acompanham a civilização ocidental e a ameaçam do seu interior” (2005, p.122). Este também é o nosso entendimento.

4.3.

Espaços Emblemáticos da Exceção

O campo, portanto, é o modelo da política moderna para os oprimidos. Com isso, não queremos ignorar as especificidades dos campos de concentração nazistas, nem as particularidades dos outros espaços onde o estado de exceção vigora como regra. Referimo-nos ao campo como uma situação paradigmática que

atinge uma parte da humanidade: este é um pedaço do território colocado fora da ordem jurídica, mas que não é, por causa disso, um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é capturado fora, isto é, incluído através da sua própria exclusão.

É possível mencionar vários outros espaços emblemáticos da exceção; porém, nossa intenção neste tópico não é desenvolver um estudo aprofundado sobre esses lugares, mas tão somente ilustrar – com um brevíssimo panorama do passado e da atualidade – a repetição da lógica do campo, em escala local, nacional e global. Também devemos dizer, uma vez mais, que a simbologia do campo é interessante na medida em que nos permite enxergar com clareza a proximidade entre modernidade e barbárie e, nesse sentido, as conexões profundas entre os espaços de exceção que serão citados.

Convém enfatizar, por fim, que os territórios de exceção que serão mencionados possuem tais características precisamente porque são habitados e/ou ocupados pelas classes subalternas. Logo, devemos seguir a pista deixada por Benjamin: olhar a história a partir do ponto de vista dos oprimidos. Aos olhos destes, a democracia formal e o Estado de Direito não podem esconder a difícil realidade de que, para eles, o estado de exceção continua vigendo como regra.

No contexto do campo, a politização da vida fica evidente. Seu habitante é reduzido a uma vida nua despojada de todo direito e exposto a uma incondicionada ameaça de morte. O judeu sob o nazismo é identificado por Agamben como um caso flagrante de *homo sacer*, sendo sua vida matável e insacrificável. O extermínio do povo judeu não constituiria nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade”, que seria inerente à condição de hebreu como tal (Agamben, 2007, p.121).

Essa “matabilidade” também é apontada por Hannah Arendt quando menciona que, nos campos de concentração nazistas, os internos eram mortos como insetos:

O verdadeiro horror nos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade a qualquer preço (Arendt, 2011, p. 493-494).

Enxergamos essa mesma estrutura nefasta em muitos outros espaços da atualidade: nos campos de refugiados; na Faixa de Gaza; no Muro da Cisjordânia; nos centros de detenção de imigrantes na Europa; nas grandes favelas de Porto Príncipe; nas prisões de Abu Ghraib e Guantánamo e no sistema prisional norte-americano que guarda a maior população carcerária do planeta: mais de três milhões de presos, 760 detentos por 100 mil habitantes²⁷, a maioria de segmentos mais pobres da população, apenas para citar alguns exemplos.

Guantánamo, aliás, converteu-se em símbolo de uma ordem política em que não só crescem os campos [de concentração], mas também onde o estado de exceção vigora como norma para aqueles que significam uma ameaça aos Estados Unidos. Os prisioneiros de Guantánamo são o exemplo evidente de uma situação em que a lei se retira do sujeito, não para libertá-lo, mas para privá-lo de sua condição de sujeito. Esses detidos não são formalmente acusados de nada, nem considerados prisioneiros de guerra; não há tribunal que os acuse, nem um ao qual possam recorrer; são julgados sem ser acusados. Condenados a ser tratados como não-sujeitos (Mate, 2011). Em sua origem, encontra-se a “guerra contra o terror” proclamada pelo governo dos Estados Unidos, junto a duas guerras reais (contra o Iraque e o Afeganistão) e a uma proliferação de medidas e dispositivos de segurança, em resposta aos atentados de 11 de Setembro de 2001 (Gómez, 2008).²⁸

Por isso é que Agamben argumenta que, na biopolítica moderna, “soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal” (2007, p.149). Para o autor, a vida torna-se ela mesma o local de uma decisão soberana. Portanto, dois pesos e duas medidas: vidas com valor e vidas sem valor algum.

²⁷ Zakaria, Fareed. “Incarceration Nation: the war on drugs has succeeded only in putting millions of Americans in jail.” *Revista Time*, 2012. Acessado em 01/04/2012. Disponível em: http://www.fareedzakaria.com/home/Articles/Entries/2012/3/25_Incarceration_Nation.html

²⁸ Sobre este tema, sugerimos a leitura de Gómez, José María. “Soberania Imperial, Espaços de Exceção e o Campo de Guantánamo. Desterritorialização e Confinamento na ‘Guerra Contra o Terror’”. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, vol.30, nº 2, maio/agosto 2008, p.267-308. Neste trabalho, Gómez analisa a natureza, o significado e o alcance do campo de Guantánamo, inserindo-o na dinâmica mais ampla da globalização militarizada e na estratégia imperial dos EUA pós-11 de setembro. O autor afirma que tal estratégia implica a “legitimação crescente de espaços de exceção, a guerra preventiva sem ameaça de ataque iminente e a ascensão do “inimigo absoluto” encarnado na figura desterritorializada do novo terrorista teológico-político. Temas que, por si só, revelam a qualquer observador atento da história política do século XX, por um lado, a inquietante atualidade do pensamento de Carl Schmitt; e, por outro, a pertinência de seu uso crítico no debate contemporâneo com a finalidade de identificar e combater os perigos e as urgências das tendências regressivas de uma ordem mundial caótica e em transição” (Gómez, 2008, p. 269).

Frases ditas por autoridades estadunidenses ilustram bem essa idéia e chocam pela naturalidade com que seus autores menosprezam a vida de uma parte da humanidade.

Na guerra do Iraque, em relação a uma decisão do governo dos Estados Unidos, o General do Exército Tommy Franks declarou mais de uma vez “não” contar “os corpos” de civis iraquianos mortos. De fato, nem as autoridades estadunidenses nem as iraquianas contabilizaram o número de mortos iraquianos após a invasão em 2003, embora essas mortes tenham ocorrido diariamente.²⁹ Mesmo hoje não existem estatísticas oficiais a respeito.

Outro exemplo é o do General William Westmoreland, que comandou as tropas estadunidenses na Guerra do Vietnã. Segundo ele, “para um oriental, a vida não tem o mesmo valor que tem para um ocidental. A vida no Oriente é farta e barata”.³⁰ Na guerra do Vietnã, aproximadamente três a quatro milhões de vietnamitas dos dois lados morreram, além de outros dois milhões de cambojanos e laocianos, arrastados para a guerra com a propagação do conflito. No lado norte-americano cerca de 58 mil soldados perderam a vida.³¹

A existência de territórios de exceção é antiga. Já era realidade mesmo antes de Auschwitz. A história européia na América e na África, a partir do século XVI, demonstra que o paradigma do campo fez parte da estratégia da colonização. Como observa Reyes Mate (2011, p.198-199), as metrópoles serviam-se de dois pesos e duas medidas: para os de casa, o Estado de Direito; para os habitantes dos territórios que esse mesmo Estado se auto-outorgava, o estado de exceção. As conquistas desses territórios tinham, entre suas premissas estratégicas, a tortura e o extermínio das populações nativas.

Hanna Arendt acrescenta que nem mesmo os campos de concentração são invenção do nazismo, pois surgiram pela primeira vez durante a Guerra dos

²⁹ Em resposta à ausência de uma contagem oficial de mortes na guerra do Iraque, o projeto Iraq Body Count manteve e atualizou o maior banco de dados público do mundo de mortes violentas de civis. Os dados referem-se ao período entre os anos de 2003 e 2011 e foram extraídos do cruzamento de relatórios dos meios de comunicação, de hospitais, necrotérios, ONGs e figuras oficiais para produzir um registro confiável de óbitos conhecidos e incidentes. Disponível em <http://www.iraqbodycount.org/> (último acesso em 26 de março de 2012).

³⁰ *Corações e Mentes*. Documentário sobre a Guerra do Vietnã, Direção Peter Davis, 1974.

³¹ Traduzimos para o português a declaração original: “The Oriental doesn't put the same high price on life as does a Westerner. Life is plentiful. Life is cheap in the Orient.” (General William Westmoreland, em declaração para o documentário *Corações e Mentes*, filme vencedor do Oscar em 1974).

Bôeres, no começo do século XX, e continuaram a ser usados na África do Sul e na Índia para os “elementos indesejáveis” (Arendt, 2011, p.490-491). Apesar de ponderar que “não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração” (2011, p.494), ela enxerga que muito do que é peculiar a um governo totalitário é bastante conhecido através dos estudos da história. Ao mencionar o extermínio dos povos nativos que acompanhou a colonização das Américas, da Austrália e da África, Arendt lembra que a escravidão, a sujeição de um povo a outro, é uma das mais antigas instituições da humanidade.

Nesse sentido, Robert Jensen nota similaridades entre o holocausto nazista e a magnitude da violência promovida por colonizadores, colonos e exploradores nas Américas:

Quando Colombo desembarcou, já havia gente aqui. (...) Um número conservador estimava em 12 milhões (a população) ao norte do Rio Grande. (...) Ao final das chamadas Guerras Indígenas, o Censo de 1900 registrou 237.000 indígenas nos Estados Unidos. Uma taxa de extermínio de 95 a 99 por cento (Jensen, 2005).

Outro professor Ward Churchill (1997) é menos econômico: “Estima-se que uma população hemisférica tão grande quanto 125 milhões fora reduzida entre 1492, quando Colombo pisou no Novo Mundo, e 1892, quando o Censo do governo dos Estados Unidos concluiu que havia menos de um quarto de milhão de indígenas dentro dos limites reivindicados pelo país.”

Poucos são os documentos deixados pelos povos vencidos que atestam a violência do período de colonização europeia nas Américas e África. Rei Affonso I (sec. XVI), à frente de um império onde hoje localiza-se Angola, República do Congo e República Democrática do Congo, deixou algumas cartas, escritas para os reis de Portugal Manuel e João III. Entre elas, esta:

Diariamente comerciantes estão seqüestrando nosso povo - as crianças deste país, filhos de nossos nobres e vassalos, até mesmo pessoas de nossa própria família. Esse tipo de corrupção e depravação tornou-se tão generalizado que nossa terra já está totalmente despovoada. Neste reino precisamos apenas de padres e professores e não mercadorias, a menos que sejam vinho e farinha para a Missa. É nosso desejo que este reino não seja um lugar para o comércio ou transporte de escravos (Hochschild, 1999).

No segundo capítulo do presente trabalho pontuamos que, na teoria de Carl Schmitt, o solo colonial ultramar foi concebido como um lugar em que as terras

eram livres para a conquista e exploração européias, como uma esfera de emprego da violência subtraída ao direito. Nesse sentido, o ultramar se incorpora à ordem do direito internacional europeu como o seu negativo. Embora Schmitt não utilize expressamente o conceito de estado de exceção ao tratar do Novo Mundo, deixa evidente sua visão das terras coloniais como espaços vazios de direito, isto é, como territórios da exceção.

Pistas da desvalorização da vida daqueles que já habitavam o Novo Mundo são facilmente notadas nas expressões de políticos e intelectuais em diversos momentos do período colonial. Em 1783, George Washington declarou que “preferia comprar terras de índios a expulsá-los, pois seria como expulsar bestas selvagens da floresta”.³² Thomas Jefferson classificou os povos locais de “selvagens impiedosos”. Presidente Theodore Roosevelt defendeu o aumento da população branca em todo o continente. E disse: “Não vou tão longe a ponto de pensar que índio bom é índio morto, mas acredito que nove em dez sejam: e, pra falar a verdade, não gostaria de investigar muito de perto no caso de considerar que nem o décimo valesse a pena”.³³

No Brasil, a colonização deixou marcas profundas da violência. O país já nasce sob o signo do estado de exceção. Segundo Vera Malaguti Batista, há conexões entre as origens de nossa formação sócio-econômica e cultural e as políticas autoritárias e violentas de controle social que se iniciam já na colonização e ainda hoje estão presentes no país.

O genocídio inicial, presente no primeiro encontro entre os dois mundos na América, é recorrente na História do Brasil. O nosso genocídio diário, trabalhado pelo medo como metamercuradoria, obriga-nos a transcender, pela história, a política e o imaginário no presente. O medo do caos é trabalhado a cada ameaça de chegada ao poder das forças populares. Foi assim em 1964 e em 1994. A história continua. A difusão do medo é mecanismo indutor e justificador de políticas autoritárias de controle social (Malaguti Batista, 2003, p.51).

Assim é que em outro lugar (Vaz de Melo, 2011a) analisamos a herança histórica da tortura no Brasil e a construção de uma “classe de torturáveis” desde a colonização portuguesa - permanecendo na sociedade imperial escravocrata e na formação de uma República com forte viés oligárquico. Os períodos autoritários,

³² WASHINGTON, George. *Letter to James Duane*, 7 de setembro, 1783. Disponível em <http://teachingamericanhistory.org/library/index.asp?document=359>

³³ STANNARD, David E.. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 245.

como o Estado Novo (1937-1945) e a ditadura militar (1964-1985), ampliaram as execuções sumárias, prisões arbitrárias, torturas e perseguições aos opositores políticos, atingindo setores da sociedade que não eram tradicionalmente afetados pelas arbitrariedades estatais, representando um aumento considerável do contingente de “torturáveis”. Mas depois das transições, a violência do aparato repressivo do Estado continua a afetar suas vítimas rotineiras, notadamente pobres e negros.

Os discursos e as práticas das autoridades de segurança pública do Rio de Janeiro fornecem farto material para a análise das conexões entre o paradigma do estado de exceção e o recrudescimento do aparato penal-punitivo-repressivo dos governos. É a reprodução local de um discurso que já vimos antes, entre generais norte-americanos, por exemplo. O secretário estadual de Segurança do Rio, José Mariano Beltrame, afirmou, em 23 de outubro de 2007, que “um tiro em Copacabana é uma coisa. Um tiro na [favela da] Coréia é outra”.³⁴ No ano seguinte, em 15 de abril de 2008, o Comandante Marcus Jardim, do 1º Comando de Policiamento de Área (CPA) do Rio de Janeiro afirmou que “a PM [Polícia Militar] é o melhor inseticida social”.³⁵ Convém lembrar que o avanço do poder punitivo no estado do Rio de Janeiro e no Brasil insere-se no contexto mais amplo da hegemonia incontestada do pensamento neoliberal sobre segurança pública.

Como observa Loïc Wacquant, o projeto neoliberal implementado no mundo globalizado desde fins do século XX reduz a intervenção do Estado nos setores econômico e social, ao mesmo tempo em que passa a exigir o reforço da “segurança”, compreendida estritamente na vertente criminal, priorizando políticas repressivas em detrimento de políticas sociais:

a penalidade neoliberal apresenta o seguinte paradoxo: pretende remediar com um “mais Estado” policial e penitenciário o “menos Estado” econômico e social que é a *própria causa* da escalada generalizada da insegurança objetiva e subjetiva em todos os países (Wacquant, 2001, p.7).

³⁴ Reuters e O Globo Online. “Beltrame: ‘Um tiro em Copacabana é uma coisa. Na Favela da Coréia é outra’: OAB critica diferenciamento.” Extra Online, 23/10/07. Acesso: 15/02/2012. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/rio/beltrame-um-tiro-em-copacabana-uma-coisa-na-favela-da-coreia-outra-oab-critica-diferenciamento-720077.html>

³⁵ TOLEDO, Malu. “Nove morrem em ação do Bope: coronel diz que PM do Rio é ‘o melhor inseticida social’.” Folha de São Paulo, 16/04/2008.

Nesse processo de expansão do Estado penal em escala global, difunde-se o discurso da “guerra contra o crime” – conflito bélico em territórios determinados no espaço da cidade – e de “inimigo” – aquele que coloca em risco a ordem estabelecida. No caso brasileiro, esse discurso refere-se especialmente ao “combate ao tráfico de drogas” e o inimigo corresponde ao “narcotraficante”. O resultado é a criminalização em larga escala das populações pobres que habitam as favelas e periferias urbanas, territórios identificados como os principais focos do tráfico de drogas e difusores da violência. Como salienta Renato Prata Biar (2007), a figura do traficante nos locais onde moram os pobres é o que permite que se exerçam operações policiais de invasão e de extermínio, mesmo quando se sabe que ali funciona apenas uma parte do tráfico.

Diante desse cenário, podemos compreender o avanço de políticas de segurança autoritárias no Brasil: das operações policiais com altos índices de letalidade à “pacificação” das favelas cariocas pelas UPPs (Unidades de Polícia Pacificadoras)³⁶, sem esquecer o crescimento vertiginoso da população carcerária – hoje, a terceira maior do mundo em números absolutos.³⁷ Todas essas estratégias (extermínio, vigilância e prisão) estão relacionadas e fazem parte de um mesmo quadro de consolidação do Estado penal/ policial.

Por isso é que podemos afirmar que as favelas e periferias urbanas em nosso país são verdadeiros territórios de exceção, assim como também os são as unidades do sistema carcerário. Nesses lugares, a força da aplicação do direito se impõe com o mesmo vigor de sua própria suspensão. Em nome do cumprimento da lei e da garantia da segurança pública (para uma minoria privilegiada), o poder punitivo provoca a suspensão total de direitos e garantias das populações mais pobres e dispensa-lhes um tratamento indigno de seres humanos. Isso implica na exposição dessas pessoas “a uma violência que a lei não pode conhecer, o que requer tecnologias que fabriquem a plausibilidade da negação de direitos e da invisibilidade em que são jogados os deserdados do sistema” (Paoli, 2007, p.253).

³⁶ O conceito de “pacificação” tem um sentido histórico fascista. Lembremos, aqui, de Carl Schmitt, para quem o desempenho de um Estado normal consiste, sobretudo, em obter *dentro* de seu território uma pacificação completa, produzindo tranquilidade, segurança e ordem, criando, assim, a situação *normal*.

³⁷ Com mais de 500.000 (quinhentos mil) presos, o Brasil só fica atrás dos Estados Unidos e da China em números absolutos. A comparação entre os países foi apresentada pelo juiz Luciano Losekann, coordenador do Departamento de Monitoramento e Fiscalização do Sistema Carcerário (DMF), órgão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Seminário *Justiça em Números*, 23 de setembro de 2010.

Um exemplo recente da reprodução da lógica do campo em nosso país é o caso do sistema carcerário no estado do Espírito Santo³⁸, onde a exceção ganha, de fato, contornos de permanência, com o deslocamento de medidas transitórias e emergenciais para técnicas regulares da administração pública. Examinamos em detalhes essa situação em outro trabalho (Vaz de Melo, 2011b), quando identificamos a utilização de contêineres de transporte de carga marítima (onde a temperatura chega a atingir 50°C) e de camburões da polícia para a guarda permanente de presos – soluções tenebrosas adotadas pelas autoridades sob o argumento da superlotação e falta de vagas. Outro exemplo é a atuação de agentes penitenciários encapuzados dentro dos presídios – grupos que não existem oficialmente, mas são amplamente reconhecidos e denunciados por abusos. Sem falar da utilização das carceragens das delegacias de polícia que, contrariando a legislação nacional, custodiam presos provisórios e condenados por longos períodos. Além disso, os esquiteamentos, torturas e assassinatos fazem parte de uma realidade de violência institucional sistemática, afetando homens e mulheres presas, além de adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas.³⁹ Por essas e outras razões, os centros de detenção capixabas foram recentemente definidos como verdadeiras “masmorras” pela imprensa brasileira⁴⁰.

E, numa perspectiva nacional, o sociólogo Loïc Wacquant (2001, p.11) ressalta o “estado apavorante” das prisões no Brasil, comparando-as a “campos de concentração para pobres” e a “empresas públicas de depósito industrial dos

³⁸ Cabe ressaltar que as prisões capixabas não são as únicas do país que apresentam problemas gravíssimos. O sistema prisional brasileiro como um todo é marcado por sérias violações de direitos humanos. Porém, entendemos que a realidade do Espírito Santo é verdadeiramente emblemática, pois reúne de forma muito evidente os elementos mais graves da política penitenciária: expansão do poder punitivo e o conseqüente superencarceramento; violência institucional sistemática; ausência de monitoramento do sistema por mecanismos de controle externo; não investigação e responsabilização; tudo isso acompanhado por discursos e práticas que negam tanto quanto podem os problemas apontados ou os colocam em um patamar de menor gravidade.

³⁹ As informações sobre o sistema carcerário do Espírito Santo foram obtidas pela autora durante visitas a diversos centros de detenção do estado; em entrevistas com presos e seus familiares; e também fornecidas por organizações de direitos humanos, tais como: Pastoral do Menor do Espírito Santo, Justiça Global, Conectas Direitos Humanos, CDDH-Serra (Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Serra) e Conselho Estadual de Direitos Humanos do Espírito Santo. A pesquisa de campo aconteceu nos anos de 2009 e 2010. Convém mencionar que os contêineres mencionados foram desativados pelo governo capixaba em 27 de agosto de 2010, após intensa mobilização de organizações da sociedade civil. Para mais informações ver VAZ DE MELO, Tamara Moreira. “Sistema Carcerário Capixaba: Um lugar de exceção”. In: *Cadernos do Departamento de Direito da PUC-Rio*. Vol.II, Série Monográfica, 2011, p.73-85.

⁴⁰ “As masmorras de Hartung aparecerão na ONU”, *O Globo*, Coluna Elio Gaspari, 07 de março de 2010.

dejetos sociais”. A comparação estabelecida por Wacquant não pretende ignorar as importantes diferenças entre os campos nazistas e as prisões, mas sim evidenciar uma essência comum: a materialização do estado de exceção permanente e a conseqüente criação de um limiar de indistinção entre vida nua e norma.

4.4.

Resistência Política (Interrupção do Campo)

A interpretação setorial da tese que aponta o campo como o paradigma da modernidade assinala a necessidade de se pensar uma política a partir dessa margem. Isso significa que não podemos perder de vista a seletividade da exceção e, por isso mesmo, entender que a ação política capaz de realizar o “*verdadeiro* estado de exceção” deve partir do oprimido. Desde seu ponto de vista, a criação da política é conflitiva porque sua pretensão é alterar as regras do jogo existentes.

Reyes Mate chama atenção para o fato de que, ao incitar o “*verdadeiro* estado de exceção”, Benjamin não propõe que a minoria ajuste as contas com a maioria, instaurando uma nova forma de exclusão. Se é um “estado de exceção” terá que haver uma decisão que interrompa a normalidade vigente: “O que o torna ‘verdadeiro’ é que essa normatividade que fica interrompida não é a que representa o direito, mas a opressão que se incrustou no Estado de Direito como uma segunda natureza” (Mate, 2005, p.117).

O conceito de interrupção desempenha de fato um papel fundamental em Walter Benjamin. Na esfera teológica de sua filosofia, trata-se da tarefa do Messias. Na esfera profana, trata-se do homem tomar em suas mãos as rédeas da história para romper seu contínuo de barbárie. Esse ato histórico humano é o movimento revolucionário. A tese XVII *Sobre o conceito da História* fala sobre isso quando menciona a “imobilização messiânica dos acontecimentos” - no sentido de que o Messias interrompe bruscamente os rumos atuais da história - e a “oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido”:

(...) o materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido (...) (Benjamin, 1994, p.231).

Com efeito, em oposição à concepção historicista do tempo como progresso, Benjamin propõe o tempo da memória. A memória tem por tarefa confrontar o objeto histórico enquanto mônada. Isso significa, como analisado por Michael Löwy, “a construção de constelações que ligam o presente e o passado”. Löwy explica que as mônadas são precisamente essas constelações, esses momentos arrancados da continuidade histórica vazia. São, portanto, os momentos privilegiados do passado, concentrados da totalidade histórica, diante dos quais o adepto do materialismo histórico faz uma pausa, e que constituem uma interrupção messiânica dos acontecimentos (Löwy, 2005, p. 131-132).

O que está em jogo nesta tese é o modo próprio da memória de entender o passado como princípio construtivo da realidade presente. Benjamin acredita que esses momentos plenos resgatados pela memória constituem uma chance revolucionária de lutar por um passado oprimido - e também, sem dúvida, pelo presente oprimido.

A tese XVIIa⁴¹ retoma algumas dessas idéias. Benjamin diz logo no início da tese: “Marx secularizou a idéia de tempo messiânico na sociedade sem classes. E fez bem.” Benjamin aplaude o processo de secularização do messianismo e, segundo ele, a luta de classes é a encarnação política da crença judia no Messias.⁴²

A última frase da tese XVIIa faz uso do conceito de interrupção e apresenta o argumento decisivo: “A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas, antes, sua interrupção, mil vezes fracassada e por fim conseguida”. Portanto, a história não acaba com a chegada do Messias, isto é, com a sociedade sem classes. O que ocorre é a interrupção de uma lógica da história

⁴¹ Esta tese não figura nas primeiras edições alemãs. Giorgio Agamben descobriu, em 1981, um texto datilografado com esta tese que costuma ser grafada assim, XVIIa, para não alterar a numeração original (Löwy, 2005; Mate, 2011).

⁴² Interessante mencionar que Michael Löwy observa pontos de contato e de divergência entre Benjamin e Schmitt no que se refere ao tema da secularização. Ele diz que o conceito de secularização utilizado por Benjamin nessa tese é, provavelmente, uma referência a *Teologia Política* de Carl Schmitt, segundo a qual “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2006, p.35). No entanto, a secularização não é para Schmitt um conceito positivo; ao contrário, o objetivo de Schmitt é demonstrar que a secularização leva a teoria jurídica do Estado a um impasse, porque ignora o fundamento, a raiz de seus próprios conceitos. Não é esse o ponto de vista de Benjamin. Para ele a secularização é ao mesmo tempo legítima e necessária - desde que a energia subversiva do messiânico continue presente, mesmo que seja no estado de força oculta. O que é preciso criticar, insiste Benjamin, não é a secularização enquanto tal, mas uma forma específica, a do neokantismo socialdemocrata, que fez da idéia messiânica um ideal, uma "tarefa infinita" (Löwy, 2005, p.134-135).

baseada no progresso, graças a uma ação política baseada na justiça, que possibilita abrir um novo tempo na história da humanidade (Mate, 2011, p. 372).

A idéia de interrupção também está presente entre os materiais preparatórios reunidos por Benjamin para a elaboração das Teses. Entre esses textos, Benjamin anuncia uma estratégia capaz de fazer frente a uma política dominada pela lógica do movimento:

Marx diz que as revoluções são as locomotivas da história universal. Mas talvez as coisas sejam de outra maneira. Talvez as revoluções consistam no gesto, executado pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar o freio da emergência.⁴³

Conforme aponta Michael Löwy (2005, p.22-23), a “luta de classes” é o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin e que vai permitir que ele esclareça, por uma nova ótica, sua visão do processo histórico. Mas o materialismo histórico de Benjamin articula-se com suas intuições de inspiração romântica e messiânica, assumindo assim uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo "oficial" dominante na época. Ao contrário deste, Benjamin não concebe a revolução como o resultado "natural" ou "inevitável" do progresso econômico e técnico (ou da "contradição entre forças e relações de produção"), mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe.

Portanto, a alternativa que Benjamin propõe é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, histórica e política. Ela parte da hipótese de que cada momento histórico tem suas potencialidades revolucionárias. No lugar do método convencional de se fazer história - que agrega uma massa de dados para recheiar um tempo homogêneo e vazio - o filósofo defende uma concepção aberta da história como práxis humana, rica em possibilidades inesperadas capazes de produzir o novo.

Benjamin aponta que essa ação política coincide com a abertura de determinados “cômodos do passado” até então cerrados (tese XVIIa) e, dessa maneira, pode ser reconhecida como messiânica por mais destrutiva que seja. Encontramos, aqui, a unidade profunda entre a ação revolucionária no presente e a intervenção da memória em um momento determinado do passado.

⁴³ Benjamin-Archiv, Ms 1100 *apud* Mate, 2011, p. 398.

Por isso é que Reyes Mate afirma que na teoria de Benjamin “os projetos frustrados dos que foram esmagados pela história estão vivos em seus fracassos como possibilidade ou como exigência de justiça.” E conclui: “Chegamos, assim, à idéia de que a realidade é faticidade e também possibilidade” (Mate, 2011, p. 24). O que podemos entender, a partir daí, é que a mera possibilidade dá vida a um passado que parecia acabado e, neste sentido, a injustiça passada faz-se presente como demanda de justiça:

Porque o passado poderia ter sido de outra maneira, o que agora existe não deve ser visto como uma fatalidade que não se pode mudar. E se o presente tem uma possibilidade latente que vem de um passado que não pôde ser, sendo que podemos imaginar, então, um futuro que não seja projeção do presente dado, mas do presente possível (Mate, 2011, p.24).

Que fique claro: uma coisa é entender que as injustiças de agora têm suas origens em injustiças passadas e construir uma ponte entre elas. Outra, bastante problemática, é utilizar o resgate histórico como forma de naturalizar uma realidade de opressão ou sugerir a impossibilidade de transformações radicais no presente. Na teoria de Benjamin, a reconstrução do passado não é guiada por um interesse arqueológico, mas para incidir no presente. O acento está no presente e na possibilidade de sua transformação. Por isso é uma ação política.

Assim, por exemplo, no tópico anterior, quando analisamos alguns espaços emblemáticos da exceção, pontuamos que a herança histórica da formação do Estado brasileiro auxilia na compreensão do fenômeno da tortura. Mas as constatações a respeito dessas práticas históricas não podem servir para justificar a inexistência de políticas públicas efetivas destinadas a erradicar a tortura. Medidas de prevenção, investigação e responsabilização podem e devem ser implementadas em caráter de urgência pelo Estado e reivindicadas pelos cidadãos.⁴⁴

⁴⁴ Compartilhamos da mesma inquietação manifestada por Jeanne Marie Gagnebin: “Gostaria de compreender melhor as relações de ignorância e de indiferença que prevalecem em relação ao passado no Brasil, em particular em relação à ditadura, mas também à escravidão e às lutas e resistência populares em geral. Ignorância e indiferença que dizem respeito ao presente, à tortura e à morte de tantos cidadãos, pobres, negros, pardos, sem cor nem nome; e compreender também melhor o nosso medo, o nosso de classe média alta ou não, porque a violência cotidiana, se atinge primeiramente os pobres da periferia, também nos ameaça, e dela tentamos nos proteger pelo enclausuramento em condomínios cercados de muros com arame farpado e guardas, cópia obscura de outros campos.” GAGNEBIN, Jeanne Marie. “O preço de uma reconciliação extorquida”. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O Que Resta da Ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2001.

Por tudo isso, a força política da filosofia benjaminiana é indiscutível, assim como o seu potencial emancipatório. Aqui é possível entender com muita clareza por que a memória de Auschwitz é tão importante. Conhecer Auschwitz é deparar-se com a “mônada”: é por sobre a mesa, à luz do dia, a dimensão perversa da modernidade. É constatar que o progresso, a ciência, a técnica, a riqueza têm como contraponto uma existência marginalizada de todas as conquistas, uma vida em estado de exceção.

Essa crítica de Benjamin ao progresso – seria melhor dizer, da mentalidade progressista, não significa que Benjamin seja antiquado. Ele é um moderno que faz uma crítica à modernidade: progresso sim, mas não a qualquer custo, porque fazer do progresso a meta à qual deve servir a humanidade em seu conjunto não é o mesmo que entender o progresso como um meio para que a humanidade tenha êxito em todos e cada um de seus membros (Mate, 2011, p. 51-52). Esse progresso que sujeita uma parte da humanidade à barbárie sustenta-se pelo esquecimento.

Adorno pensou muito benjaminianamente que seria preciso convocar solenemente à recordação para evitar a repetição da barbárie e “reorientar o pensamento e a ação para que Auschwitz não se repita”. Mas os genocídios, as ditaduras, a injustiça social, repetiram-se e continuam no presente – aliás, como demonstramos no tópico anterior. Essa repetição da barbárie revela, como bem aponta Reyes Mate, que não temos levado a memória a sério (2011, p. 33).

É com essas considerações fundamentais que devemos compreender o significado e o alcance do “*verdadeiro* estado de exceção”⁴⁵, bem como reconhecer a sua atualidade. A estratégia de superação pretendida aqui é simultaneamente histórica e política; une a intervenção no passado com ação revolucionária no presente. O objetivo é interromper o curso da história em direção à catástrofe. E, para que essa interrupção seja verdadeira, tem que impedir a reprodução da exclusão e opressão características da política dominante. Seu

⁴⁵ Na terceira tese, Benjamin associa o conceito de verdade à memória dos fracassos históricos: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (Benjamin, 1994, p.223). A questão da verdade, portanto, está intimamente ligada à recuperação do passado e, por isso, a verdadeira política será aquela que faça justiça ou se responsabilize da injustiça ocorrida. São essas ruínas que alimentam o horizonte das lutas.

desafio é a construção de uma universalidade sem exclusões, isto é, de uma sociedade sem classes.⁴⁶

4.5.

O Direito Como Gramática Legitimadora das Lutas⁴⁷

Neste momento, é o caso de indagar: com o ato de interrupção, como fica o direito? O “*verdadeiro* estado de exceção” é incompatível com o direito? Mate apresenta um argumento interessante: para ele, o gesto de interrupção e o de realização do *demos*⁴⁸ não coincidem, sucedem-se; por isso, ele acredita que é possível falar de direito, que é a institucionalização de um momento de interrupção. Esse momento institucional aporta dois elementos possíveis: um de violência e outro de liberdade. Mate considera que a tese de que o direito nasce e se mantém pela violência é historicamente defensível⁴⁹; porém, ele pondera que o direito pode representar um momento de institucionalização desses valores que o *demos* persegue em sua aparição política. Mate lembra, com peculiar lucidez, que a institucionalização de um grau determinado de liberdade ou de igualdade é garantia de sua aplicação universal.⁵⁰ O que, no entanto, não se deve perder de vista é o custo dessa institucionalização (Mate, 2005, p.118).

Tratamos anteriormente de um exemplo evidente dessa ambigüidade do direito quando mencionamos as conquistas e os retrocessos representados pelo

⁴⁶ O conceito de sociedade sem classes, com toda sua carga messiânica, ocupa um lugar central nas teses *Sobre o conceito da História* (Benjamin, 1994). Trata-se de uma referência política e histórica decisiva, que serve de objetivo para a luta dos oprimidos e de critério para julgar os sistemas de opressão do passado e do presente.

⁴⁷ A referência ao direito como “gramática legitimadora das lutas” é de autoria do professor José María Gómez, que orientou a elaboração da presente dissertação de mestrado.

⁴⁸ Reyes Mate retoma as formulações de Rancière sobre a política que nasce do *demos*. Rancière considera que, na democracia, o *demos* é “a massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto, têm reconhecida a mesma liberdade que aqueles que já os possuem” (Rancière, 1996, p.23). Assim, o cerne da democracia consiste em que o *demos* não só é a parte excluída da sociedade na qual se reconhecessem os direitos dos já incluídos, mas que esta parte de excluídos apresenta-se diante dos demais como representando o todo da comunidade (Mate, 2005; Rancière, 1996). Existe aí um ponto provocador ou conflitivo (Mate, 2005), que Rancière chama de “litígio” (1996, p.24), na presença pública do *demos*: este pretende mudar as regras do jogo a fim de assegurar a inclusão do excluído e a impossibilidade futura da exclusão.

⁴⁹ Como vimos, é a tese de Benjamin em *Crítica da Violência – Crítica do Poder*.

⁵⁰ Mate esclarece que não se deve entender a universalidade pretendida como constructo grandioso no qual cabem todos, mas como o reconhecimento do valor absoluto de cada singular (Mate, 2005, 117).

reconhecimento dos direitos humanos a partir do fato natural do nascimento, no lugar do privilégio do berço. Com isso, consagrava-se a igualdade diante da lei ao mesmo tempo em que se abria caminho para o racismo de Estado e outras severas conseqüências relacionadas com a associação entre nascimento, sangue e terra. Afinal, o sujeito de direitos do Estado moderno é o cidadão e não o ser humano enquanto tal.

De fato, ao longo de todo nosso trabalho, analisamos o direito como instrumento de violência e dominação. Mas isso significa que o direito deve ser negado em absoluto ou ele pode ser reivindicado pelas maiorias oprimidas? Ora, se o estado de exceção é o lugar estratégico das lutas políticas de nosso tempo, devemos admitir que o direito (o outro lado da mesma moeda) também o é. A ambigüidade da exceção atravessa o direito. E o inverso também é válido: a ambigüidade do direito atravessa a exceção. Há, em ambos, dimensões de opressão e de resistência.

É neste sentido também que parece apontar Reyes Mate quando destaca a importância do direito para garantia dos valores perseguidos pelo *demos* embora reconheça o alto preço que se paga pela institucionalização. Segundo Mate, o que torna ‘verdadeiro’ o estado de exceção é que a normatividade que fica interrompida não é a que representa o direito, mas a opressão que se incrustou no Estado de Direito como uma segunda natureza (Mate, 2005, p.117). Mate acredita que, com o “*verdadeiro* estado de exceção”, Benjamin propõe aplicar a suspensão a um sistema que consiste em suspender o direito, daí a sua busca por uma violência pura.

Nosso entendimento é que não podemos perder de vista a intenção revolucionária (e, portanto, de ruptura total) de Benjamin quando se refere à “violência pura” e ao “*verdadeiro* estado de exceção”. Mas, com a leitura de Reyes Mate sobre Benjamin, podemos compreender com clareza a atualidade de suas colocações. Há um forte conteúdo libertário no pensamento de Benjamin capaz de ser apropriado por todos aqueles que orientam o pensamento e a ação em direção a uma política capaz de interromper a história de barbárie.

Consideramos oportuno recorrer às formulações de Foucault sobre o poder e a resistência para expormos nosso argumento com mais clareza. Para Foucault, o poder deve ser compreendido como uma “multiplicidade de correlações de força”; “o jogo, que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça,

inverte”. Ele entende que a condição de possibilidade do poder não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes, mas sim “no suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis” (Foucault, 1999, p.88-89).

Assim, para Foucault, o poder não é uma instituição e nem uma estrutura; também não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é, isto sim, “o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. O poder não é uma substância específica; ele é relação, ou melhor, correlação de forças, que se produz a todo instante e em toda parte. Essa multiplicidade de correlações de força, desequilibradas e tensas, pode ser parcialmente codificada na forma de guerra e na forma de política (1999, p.89).

Com efeito, Foucault argumenta que onde há poder há resistência e, por isso mesmo, esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. O caráter estritamente relacional do poder revela que ele só pode existir em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo (1999, p.91). Estes pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder:

Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (Foucault, 1999, p.91).

O autor refere-se às resistências no plural, ressaltando que estas não se caracterizam apenas como uma marca em negativo das relações de poder, uma oposição à dominação, um reverso inteiramente passivo fadado à infinita derrota. Para Foucault, as resistências são “o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irredutível” (1999, p.91-92). Também são, portanto, distribuídas de maneira irregular, com mais ou menos densidade no tempo e no espaço; às vezes provocam grandes rupturas radicais, revoluções, mas o mais comum são os pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, percorrendo os próprios

indivíduos (1999, p.92).

É neste campo que Foucault se propõe analisar os mecanismos de poder como estratégias imanentes às correlações de força. Nossa proposta, portanto, é pensar o direito como um mecanismo de poder, e examinar a produção exuberante de discursos sobre o direito no contexto das relações de poder, múltiplas e móveis. Foucault afirma que é justamente no discurso que o *poder* e o *saber* se articulam. Os discursos, assim como os silêncios, inserem-se nesse jogo de forças complexo e instável em que podem ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, ponto de resistência e de partida de uma estratégia oposta:

O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras. (...) Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas (Foucault, 1999, p.96-97).

Os discursos sobre o direito, portanto, são aptos a produzir um poder e um saber destinados à reafirmação da lógica hegemônica, ou, ao contrário, à confrontação dessa correlação de forças. Foucault reflete de maneira minuciosa sobre o tema das relações entre direito e poder em sua aula “Soberania e Disciplina”, ministrada em 14 de janeiro de 1976 no Curso do Collège de France⁵¹. Nesse documento, ele aponta o direito como um instrumento essencialmente de dominação; porém isso não o faz postular a supressão desse mecanismo de poder-saber. O que Foucault defende é um novo direito, que precisa ser pensado e apropriado pelas forças de resistência.

Logo no início de sua aula, Foucault afirma que a teoria do direito, desde a Idade Média em diante, tem essencialmente o papel de fixar a legitimidade do poder, o que significa dizer que o problema maior em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o da soberania:

Afirmar que a soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais implica, no fundo, dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder para, em seu lugar, fazer aparecer duas coisas: por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a

⁵¹ FOUCAULT, Michel. “Soberania e Disciplina”. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2009, p.179-191.

obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei e é, portanto, a eliminação da dominação e de suas conseqüências (Foucault, 2009, p.181).

A partir dessa constatação, Foucault procura analisar o discurso do direito no sentido inverso: fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e mostrar o direito como instrumento dessa dominação, examinando até que ponto e sob que forma o direito veicula relações que não são de soberania e sim de dominação. Por dominação, ele entende as múltiplas formas de sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social, e não simplesmente uma dominação global de um sobre os outros ou de um grupo sobre o outro (Foucault, 2009, p.181).

Com esse enfoque, o autor passa a analisar os quatro papéis desempenhados pela teoria jurídico-política da soberania. Segundo ele, essa teoria referiu-se, antes de tudo, a um mecanismo de poder efetivo, o da monarquia feudal. Em segundo lugar, serviu de instrumento e de justificativa para a constituição das grandes monarquias administrativas. Em terceiro lugar, a partir do século XVI e sobretudo do século XVII, já na época das guerras religiosas, a teoria da soberania foi uma arma que circulou em duplo sentido, para limitar ou, ao contrário, reforçar o poder real⁵², tendo sido o grande instrumento da luta política e teórica em relação aos sistemas de poder daquele período. E, finalmente, esta teoria da soberania, reativada a partir do Direito Romano, que encontramos no século XVIII em Rousseau e seus contemporâneos, desempenhou o papel de construir um modelo alternativo contra as monarquias absolutas: o das democracias parlamentares (Foucault, 2009, p.187).

Diante disso, Foucault observa que, enquanto durou a sociedade de tipo feudal, a relação de soberania recobria a totalidade do corpo social, mas, nos séculos XVI e XVII ocorre um fenômeno importante: a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos e instrumentos totalmente novos, absolutamente incompatíveis com as relações de soberania. Este novo mecanismo de poder apóia-se mais nos corpos e nos seus atos do que na terra e

⁵² Sobre as utilizações diversas da teoria da soberania entre os séculos XVI e XVII, Foucault analisa: “nós a encontramos tanto entre os católicos monarquistas, como entre os protestantes anti-monarquistas; entre os protestantes monarquistas mais ou menos liberais como também entre os católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia; tanto funciona nas mãos de aristocratas como nas dos parlamentares; tanto entre os representantes do poder real como entre os últimos vassalos” (Foucault, 2009, p. 187).

seus produtos; é um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riqueza. Trata-se do poder disciplinar, que se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano (Foucault, 2009, p. 187-188). A propósito da diferença entre a teoria da soberania e o poder disciplinar, Foucault analisa:

Este tipo de poder se opõe, em seus mínimos detalhes, ao mecanismo que a teoria da soberania descrevia ou tentava transcrever. A teoria da soberania está vinculada a uma forma de poder que se exerce muito mais sobre a terra e seus produtos do que sobre os corpos e seus atos; se refere à extração e apropriação pelo poder dos bens e da riqueza e não do trabalho; permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e distribuídas no tempo; possibilita fundamentar o poder na existência física do soberano, sem recorrer a sistemas de vigilância contínuos e permanentes; permite fundar o poder absoluto no gasto irrestrito, mas não calcular o poder como um gasto mínimo e uma eficiência máxima (Foucault, 2009, p. 188).

O poder disciplinar, que não pode mais ser transcrito nos termos da soberania, é uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Foucault lembra que ele foi um instrumento fundamental para a constituição do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correspondente. E, apesar de ser radicalmente heterogêneo do sistema de poder descrito pela teoria da soberania, o advento do poder disciplinar não causou o desaparecimento do grande edifício jurídico daquela teoria. Foucault destaca que a teoria da soberania continuou existindo não só como uma ideologia do direito como também organizando os códigos jurídicos inspirados nos códigos napoleônicos de que a Europa se dotou no século XIX (2009, p.188).

A persistência da teoria da soberania como ideologia e como princípio organizador das produções legislativas ocorre, segundo Foucault (2009, p.188), por dois motivos: por um lado, a teoria foi, nos séculos XVIII e XIX, um instrumento de crítica à monarquia e a todos os obstáculos capazes de se opor ao desenvolvimento da sociedade disciplinar; por outro lado, ela permitiu sobrepor aos mecanismos disciplinares um sistema de direito que ocultava seus procedimentos e técnicas de dominação. Portanto, esse sistema disciplinar não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito, que é, todavia, o seu complemento necessário.

Um direito de soberania e um mecanismo de disciplina: é dentro desses limites que se dá o exercício do poder. Estes limites são, porém, tão heterogêneos quanto irreduzíveis. Nas sociedades modernas, os poderes se exercem através e a partir do próprio jogo da heterogeneidade entre um direito público da soberania e o mecanismo polimorfo das disciplinas (Foucault, 2009, p.189).

É a essa justaposição entre dois mecanismos absolutamente distintos (de um lado, a organização do direito em torno da soberania e, de outro, as coerções exercidas pelas disciplinas) que Foucault se refere quando trata da “sociedade de normalização”.⁵³ Nela, o poder se exerce através do direito de soberania e das técnicas disciplinares; estas técnicas e estes discursos criados pelas disciplinas invadem o direito e colonizam cada vez mais os procedimentos da lei (Foucault, 2009, p. 190).

As normalizações disciplinares chocam-se com os sistemas jurídicos e, paradoxalmente, complementam e reforçam estes mesmos sistemas. Foucault lembra que, quando se quer objetar algo contra as disciplinas e todos os efeitos de poder e saber que a elas estão vinculados, o que se costuma fazer é invocar esse direito formal burguês – portanto, o direito da soberania. Por isso, ele conclui afirmando que “na luta contra o poder disciplinar, não é em direção do velho direito da soberania que se deve marchar, mas na direção de um novo direito antidisciplinar e, ao mesmo tempo, liberado do princípio de soberania” (2009, p. 190).

A urgência de um “novo direito” também é mencionada em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Nesta obra, Foucault identifica na “sociedade de normalização” o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida (biopoder). Para ele, as Constituições e Códigos redigidos no mundo inteiro a partir da Revolução Francesa reforçam um poder essencialmente normalizador que tem a tarefa de se encarregar da vida através de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos (Foucault, 1999, p. 135-136).

Desse modo, Foucault argumenta que toda a atividade legislativa

⁵³ Em outras obras, Foucault aprofunda o conceito de “sociedade de normalização”, incluindo, para além das técnicas disciplinares centradas na vigilância permanente sobre os corpos, a regulação das populações. Trata-se, exatamente, da noção de biopoder, isto é, dos mecanismos de poder que se exercem sobre o homem enquanto ser vivo, através do controle disciplinar dos corpos e da regulação das populações (indivíduo-corpo e espécie-população). A esse respeito ver FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de Março de 1976”. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002; e *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

“permanente e ruidosa” característica do advento do liberalismo contribui decisivamente para distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Contudo, ele ressalta que, contra o biopoder, as forças de resistência se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo (1999, p.136).

O filósofo observa que, desde o século XIX, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder reivindicam e tem como objetivo a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível: “Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la.” E, a propósito do papel do direito, conclui:

Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’ acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania (Foucault, 1999, p.136).

Portanto, Foucault coloca que, a partir do século XIX, a vida passa a ser o objeto das lutas políticas: ela é o alvo das novas tecnologias do biopoder voltadas para o seu controle, disciplina e regulação, mas, ao mesmo tempo (e por isso mesmo), reivindicada pelas forças que reagem a esse sistema de poder. Para o filósofo, a vida está no centro de um processo real de lutas, e o direito, *ressignificado*, funciona como um instrumento importante, a réplica política necessária. As afirmações de direito postuladas pelas forças de resistência são incompreensíveis para o sistema jurídico clássico, alicerçado no princípio de soberania – que é ainda a marca do sistema jurídico burguês. Por isso, revelam a necessidade de se pensar um novo direito, livre do princípio da soberania e simultaneamente capaz de fazer frente aos mecanismos disciplinares e reguladores (Foucault, 1999 e 2009).

Boaventura de Sousa Santos é um dos autores contemporâneos que mais se dedicam a pensar a reinvenção do direito para fins de emancipação social. Em um de seus trabalhos, Santos (2003) coloca e procura responder à seguinte pergunta:

“Poderá o direito ser emancipatório?” A indagação se justifica porque, segundo ele, encontramos-nos em um período de transição paradigmática em que enfrentamos problemas modernos para os quais não existem soluções modernas.

Evidência disso é que as duas grandes estratégias de transformação social que marcaram a modernidade – o reformismo jurídico e a revolução – estão em crise. Conforme Santos, o direito abunda, mas não para fins de reforma social, enquanto a revolução pura e simplesmente desapareceu. Portanto, vivemos simultaneamente uma crise da regulação social e da emancipação social deflagrada pela globalização neoliberal (Santos, 2003, p.7).

Neste contexto, Santos observa que é legítimo perguntar se não devemos procurar novas concepções para que a transformação social faça sentido. Ele adianta desde logo sua opinião de que o abandono completo da tensão entre regulação social e emancipação social, ou da própria idéia de transformação social, parece ser uma proposta politicamente arriscada, não só porque coincide com a agenda conservadora, mas também porque não se perfilam no horizonte concepções novas com potencial para captar as aspirações políticas condensadas nos conceitos modernos. A proposta de Santos é a de reinventar a tensão entre regulação social e emancipação social:

Reinventar a tensão entre regulação social e emancipação social afigura-se, por isso, uma proposta melhor, ou mais prudente, do que atirá-la simplesmente para o caixote do lixo da história. O mesmo se aplica às estratégias políticas que, no passado, corporizaram a tensão entre regulação social e a emancipação social: o direito e a revolução. Reinventar, neste caso, revela-se tarefa especialmente complexa, porquanto, se a revolução parece uma possibilidade definitivamente descartada, já o direito se acha mais difuso do que nunca, preenchendo mesmo os espaços sociais e políticos abertos pelo colapso da revolução (Santos, 2003, p.8).

Com efeito, a tarefa científica e política que se impõe é a de reinventar o direito para além do modelo liberal e sem cair na agenda conservadora e, mais ainda, fazer isso de modo a combater o conservadorismo de uma maneira eficaz (Santos, 2003, p. 8). Em outras palavras, impõe-se desocidentalizar a concepção de direito de forma a adequar-se às reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos seus movimentos, bem como das organizações que lutam por alternativas à globalização neoliberal.

Assim, para responder à pergunta sobre o potencial emancipatório do direito, Boaventura passa a refletir sobre a reinvenção do direito – o que, por sua

vez, leva-o a investigar concepções e práticas sociais subalternas, de que distingue três tipos: 1) concepções e práticas que, não obstante pertencerem à tradição ocidental e terem se desenvolvido nos países do Ocidente, foram suprimidas ou marginalizadas pelas concepções liberais que se tornaram dominantes; 2) concepções que se desenvolveram fora do Ocidente, principalmente nas colônias e, mais tarde, nos Estados pós-coloniais; 3) concepções e práticas hoje em dia propostas por organizações e movimentos especialmente ativos no esforço de propor formas de globalização contra-hegemônica (2003, p.12).

O autor ressalta que a questão do papel do direito na busca da emancipação social é, atualmente, uma questão contra-hegemônica que deve preocupar todos aqueles que lutam contra a globalização hegemônica neoliberal. Afinal, se é certo que esta propagou pelo mundo o mesmo sistema de dominação e exclusão, não é menos verdade que criou condições para que forças, organizações e movimentos contra-hegemônicos localizados nos mais diversos pontos do globo constatassem a existência de interesses comuns e convergissem em combates contra-hegemônicos, com projetos sociais emancipatórios distintos, mas relacionados entre si (Santos, 2003, p.11).

Para Santos, portanto, a questão do potencial emancipatório do direito pode ser corretamente tratada a partir da investigação da dimensão jurídica das lutas globais de tipo contra-hegemônico (2003, p.12). Ele acredita que a pluralidade e diversidade dessas lutas não eliminam a possibilidade de comunicação, de compreensão mútua e de cooperação, até porque todas elas têm como objetivo comum erradicar a exclusão social. A este feixe de projetos e lutas contra-hegemônicos Santos chama “cosmopolitismo subalterno” ou “cosmopolitismo dos oprimidos” (2003, p.28).

O cosmopolitismo subalterno de oposição é a forma político-cultural de globalização contra-hegemônica. É, numa palavra, o nome dos projetos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projetam para além dos horizontes do capitalismo global (Santos, 2003, p.29).

O cosmopolitismo subalterno referido por Boaventura de Sousa Santos opõe-se a todas as formas de opressão e, portanto, de exclusão, tais como as que afetam os trabalhadores, as mulheres, os povos indígenas, os agricultores, os imigrantes, os homossexuais, os jovens, as crianças, os afrodescendentes, os moradores de favelas e periferias urbanas, entre outros. O autor destaca que, do

mesmo modo que são muitos “os rostos da opressão”, são também variadas as lutas e propostas de resistência (2003, p.31). Segundo Santos, essas forças de resistência têm, entre outras tarefas, a importante função de preencher os espaços de ação política e, desse modo, mostrar que “a democracia, quando levada a sério, tem pouco que ver com a caricatura em que o liberalismo – já para não falar do neoliberalismo – a transformou” (2003, p.32).

Mas o autor observa que o cosmopolitismo subalterno é um projeto cultural, político e social de que apenas existem manifestações embrionárias. Em conformidade com isto, qualquer indagação sobre o lugar do direito nessas lutas e sobre as práticas nascentes que podem consubstanciar uma legalidade cosmopolita subalterna terá que ser empreendida num espírito prospectivo e prescritivo (Santos, 2003, p.35). É esse o espírito que anima Boaventura de Sousa Santos quando procura delinear uma agenda de investigação sobre a teoria e a prática jurídica do cosmopolitismo subalterno e cartografar alguns lugares-chave em que essa teoria e essa prática vêm sendo hoje ensaiadas.⁵⁴

Com efeito, a reflexão em torno da legalidade cosmopolita é a resposta de Boaventura de Sousa Santos à questão apresentada por ele mesmo: “poderá o direito ser emancipatório?” Ele apresenta sob a forma de teses as condições da legalidade cosmopolita subalterna, que formam, no seu conjunto, uma imagem típica ideal. Do total de oito teses formuladas pelo autor, selecionamos aquelas que dialogam de maneira mais consistente com a temática do presente trabalho (Santos, 2003, p.36-42). A primeira tese aponta o seguinte: *Uma coisa é utilizar um instrumento hegemônico num dado combate político. Outra coisa é utilizá-lo de uma maneira hegemônica*. Portanto, para o cosmopolitismo, é possível utilizar ferramentas hegemônicas para objetivos não-hegemônicos e, além disso, há concepções não hegemônicas e alternativas destas ferramentas. Isto se aplica à ferramenta do direito.

A segunda tese dá continuidade a esse raciocínio: *Um uso não-hegemônico de ferramentas jurídicas hegemônicas parte da possibilidade de as integrar em mobilizações políticas mais amplas, que podem incluir ações tanto legais como*

⁵⁴ Para a apresentação da agenda de investigação e do mapa dos lugares da legalidade cosmopolita subalterna, Boaventura de Sousa Santos baseia-se em grande parte nos resultados de um projeto de investigação coletivo concluído em 2001, o qual – sob a sua direção e com a participação de mais de sessenta académicos e ativistas da Índia, Brasil, Portugal, África do Sul, Moçambique e Colômbia – analisou as formas de globalização contra-hegemônica do Sul. Para mais detalhes, ver o sítio eletrónico do projeto em <http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/>.

ilegais. Isso significa que o direito pode ser usado como não-autônomo e não-exclusivo; pode ser integrado em mobilizações políticas de âmbito mais vasto, que permitam que as lutas sejam politizadas antes de serem legalizadas. Santos observa que, havendo recurso ao direito, há também que se intensificar a articulação política de forma a impedir a despolitização da luta – despolitização que o direito, se abandonado a si próprio, é propenso a causar. Portanto, para Santos, uma política de direitos forte é uma política de caráter dual, assente na gestão dual de ferramentas jurídicas e políticas sob a égide destas últimas.

O autor pondera que os momentos mais intensos de legalidade cosmopolita podem provavelmente envolver ação direta, desobediência civil, greves, manifestações de rua, sensibilização da mídia - algumas destas atividades serão ilegais, outras terão lugar em esferas não reguladas pelo direito estatal. Santos admite expressamente que a ilegalidade subalterna seja usada para efeitos de confronto, quer com a legalidade dominante, quer com a ilegalidade dominante. Neste ponto, Santos também destaca a ambigüidade intrínseca ao direito, visto que este pode funcionar ao mesmo tempo como instrumento de exclusão e de inclusão. Assim, ele argumenta que a natureza e a direção imprimida às lutas políticas que irão determinar qual das facetas do direito irá prevalecer.

A quinta tese põe em relevo o objetivo primeiro da legalidade cosmopolita subalterna: *A legalidade cosmopolita é uma legalidade subalterna apontada à sociedade civil incivil e à sociedade civil estranha.*⁵⁵ Isso significa que ela chega aos estratos sociais mais baixos, visto que tem como meta principal erradicar a exclusão. Neste sentido – alerta Santos – a legalidade cosmopolita subalterna procura atacar os danos de incidência sistemática e não só a relação vítima/agressor, como sucede no caso da legalidade liberal. Dito de outro modo, responder ao dano sistemático implica reivindicar um contrato social novo e radicalmente mais inclusivo. De acordo com o autor, impõe-se substituir a justiça

⁵⁵ Boaventura de Sousa Santos aponta a estratificação múltipla da sociedade civil que sempre caracterizou as sociedades modernas, distinguindo três tipos: a sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil. A primeira consiste em indivíduos e grupos sociais caracterizados pela hiper-inclusão, ou seja, que gozam de um nível elevado de inclusão social, desfrutando do leque completo de direitos. A segunda caracteriza-se por uma situação intermediária, ou seja, um misto de inclusão e exclusão. Em termos das três gerações de direitos humanos, quem integra a sociedade civil estranha pode exercer de uma maneira mais ou menos livre os seus direitos civis e políticos, mas tem um acesso escasso aos direitos sociais, econômicos e culturais. O terceiro tipo, a sociedade civil incivil, é composta pelos totalmente excluídos, invisíveis que, na prática, não possuem quaisquer direitos assegurados (Santos, 2003, p.25).

restauradora – que é a concepção de justiça liberal por excelência – por uma justiça transformadora, isto é, um projeto de justiça social que vá além do horizonte do capitalismo global (Santos, 2003, p.40).

A sétima tese aponta: *O fosso entre o excesso de sentido e o déficit de desempenho é inerente a uma política da legalidade. A legalidade cosmopolita vive perseguida por este fosso*. Santos refere-se ao abismo entre as promessas abstratas e as conquistas concretas proporcionadas por uma política de legalidade. Embora o projeto cosmopolita procure exatamente restaurar essas discrepâncias por meio de transformações políticas radicais, o fato é que a legalidade cosmopolita pode se mostrar mais eficaz ao defender o *status quo* jurídico (ou seja, a aplicação efetiva das leis tal como aparecem nos livros). O autor argumenta de forma bastante lúcida que o dilema para o cosmopolitismo está em lutar, ao mesmo tempo, por uma transformação social profunda e pelo *status quo* (2003, p.40).

Por fim, a oitava tese enfatiza: *Não obstante as diferenças profundas entre a legalidade demoliberal e a legalidade cosmopolita, as relações entre ambas são dinâmicas e complexas*. Não há dúvidas de que se trata de legalidades muito distintas; porém, Santos pondera que as lutas cosmopolitas podem aliar com proveito estratégias jurídicas cosmopolitas e estratégias liberais, originando assim híbridos político-jurídicos de vários tipos. Ele cita como exemplo dessa hibridação as lutas pelos direitos humanos (2003, p.41).

Com efeito, as teses da legalidade cosmopolita subalterna constituem uma tentativa concreta e palpável de pensar a utilização do direito como uma gramática legitimadora das lutas. Mais do que isso, as teses revelam que a resistência política não deve dispensar esse instrumento, que, embora não seja o único, é fundamental. A partir da lógica da “sociologia das emergências”,⁵⁶ Boaventura de Sousa Santos expõe e analisa os sinais de reconstrução da tensão entre regulação social e emancipação social, bem como o papel reservado ao direito nesta reconstrução.

⁵⁶ Segundo Boaventura de Sousa Santos (2001, 2003), a abordagem própria da sociologia das emergências implica interpretar de maneira expansiva as iniciativas, movimentos ou organizações que se mostram resistentes à globalização hegemônica e à exclusão social e lhe contrapõem alternativas. As características das lutas são ampliadas e desenvolvidas de maneira a tornar visível o potencial implícito ou escondido por detrás das ações contra-hegemônicas concretas. Assim, a sociologia das emergências autoriza um alargamento simbólico visando analisar as tendências ou possibilidades inscritas numa dada prática, experiência ou forma de conhecimento. Desse modo, permite a identificação de sinais, pistas, possibilidades futuras naquilo que já existe.

O autor confere credibilidade a uma ampla variedade de lutas, iniciativas, movimentos e organizações, quer de âmbito local quer de âmbito nacional ou global, em que o direito figura como um dos recursos utilizados para fins emancipatórios. Um dos exemplos concretos de legalidade cosmopolita subalterna, ou seja, da utilização do direito na luta contra a opressão e pela inclusão social examinado por Santos é o da luta dos povos indígenas da América Latina pelo reconhecimento dos seus sistemas político-jurídicos ancestrais (Santos e García-Villegas, 2001). O autor menciona o crescimento do constitucionalismo multicultural nesta região como um terreno privilegiado para as disputas travadas na zona de contato entre a democracia liberal e o cosmopolitismo.

Outro exemplo de legalidade cosmopolita é analisado pelo autor no campo dos direitos de propriedade intelectual. Ele menciona o choque entre diferentes concepções de propriedade e de saúde a partir da pandemia mundial do HIV e observa que os ativistas de movimentos ligados aos problemas do HIV e as organizações não governamentais como os Médicos Sem Fronteiras e a Oxfam consideram que a proteção das patentes é uma das principais causas do elevado preço dos medicamentos, o que impede que milhões de vidas sejam salvas nos países em desenvolvimento. Por isso, suas campanhas têm como alvo os medicamentos recentemente patenteados que possibilitam que o HIV passe a ser uma doença crônica – e não mais uma sentença de morte. Santos comenta que a formação de associações anti-hegemônicas mundiais contra os direitos de propriedade intelectual já tem dado alguns frutos importantes neste domínio (2003, p.52-53).

Santos (2003, p.54-57) examina também algumas iniciativas que considera promissoras destinadas a uma partilha democrática do trabalho em escala global e que fazem uso da ferramenta jurídica com propósitos contra-hegemônicos: 1) redução do horário de trabalho (iniciativa com êxito escasso até o momento); 2) aplicação efetiva de padrões de trabalho internacionais, ou seja, definição de direitos essenciais extensivos aos trabalhadores de todo o mundo sem exceção e cuja proteção constitua um pré-requisito para a livre circulação de produtos num mercado global ; 3) o movimento *anti-sweatshops*, que, graças à adesão dos consumidores, tem conseguido pressionar as grandes empresas no sentido de adotarem códigos de conduta que assegurem os direitos dos trabalhadores; 4) o reconhecimento do polimorfismo do trabalho, ou seja, a idéia de que a

flexibilidade dos métodos e processos laborais não implica necessariamente uma precarização da relação laboral.

Outro exemplo diz respeito às formas de pluralidade jurídica contra-hegemônica que são utilizadas pelos movimentos e organizações de camponeses sem-terra ou de pequenos agricultores na sua luta pelo acesso à terra e pela reforma agrária. Santos fala da criação de “enclaves jurídicos subalternos na terra ocupada”, referindo-se expressamente aos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil. Ele acrescenta que, em alguns casos, é possível estabelecer alianças entre esta legalidade cosmopolita e a legalidade liberal do Estado, como, por exemplo, quando o Estado é chamado a regularizar a ocupação da terra (2003, p.61).

Neste estudo não pretendemos esmiuçar as ações concretas de legalidade cosmopolita subalterna investigadas por Boaventura de Sousa Santos. Os exemplos acima mencionados servem ao propósito de ilustrar a aplicação prática das teses do autor. E, assim, tendo em conta os pressupostos delineados por Santos e os casos concretos analisados, podemos compreender que o uso contra-hegemônico do direito vai, frequentemente, para além do cânone jurídico modernista. Recorre-se a formas de direito (formas de direito informal e não oficial, nomeadamente) que muitas vezes não são reconhecidas como tal. Acresce que, quando se recorre ao direito estatal ou oficial, o uso que dele é feito nunca é um uso convencional – pelo contrário, esse direito passa a fazer parte de um conjunto de recursos políticos mais vasto. É frequente o direito estar presente sob a capa de práticas ilegais, que mais não são, afinal, do que um meio de lutar por uma legalidade alternativa (Santos, 2003, p.71).

Portanto, concordamos com Boaventura de Sousa Santos quando conclui que a pergunta – “poderá o direito ser emancipatório?” – tem tanto de proveitoso como de inadequado. Isso porque o direito não pode ser nem emancipatório, nem não-emancipatório, porque emancipatórios e não-emancipatórios são os movimentos, as organizações e os grupos cosmopolitas subalternos que recorrem à lei para levar suas lutas adiante (2003, p.71). Com isso, ele reconhece e enfatiza a matriz política do direito, o que significa que o uso que dele se faz depende da natureza, sentido e alcance das lutas. Daí a sua ambigüidade.

Assim, nosso entendimento é de que a crítica ao direito é fundamental e necessária, mas não pode perder de vista sua matriz política e, portanto, a

ambigüidade que lhe é intrínseca. No mesmo sentido, José María Gómez (1984) contrapõe-se à crença liberal na autonomia do direito, ressaltando a essência política do jurídico. Ele analisa a natureza social essencialmente contraditória do direito e argumenta que o direito, assim como o Estado (do qual faz parte como uma de suas principais objetivações), é uma forma condensada das relações de força entre as classes sociais. Por isso o direito se torna, em certos âmbitos, um terreno de luta de classes. Gómez exemplifica com três referências principais: 1) o processo de conquista dos direitos políticos e sociais do movimento operário a partir do século XIX; 2) a história das constituições que, consideradas como as “regras do jogo” político, são resultado da correlação de forças entre atores sociais e políticos em luta nas diversas conjunturas de uma formação social; 3) os direitos humanos, que inspiram uma prática política ativa em sociedades que procuram democratizar-se (Gómez, 1984, p.111).

Gómez argumenta que basta uma observação atenta do funcionamento do Estado de Direito Democrático-liberal para constatar o abismo que existe entre o universo doutrinário e a realidade. Ele afirma que o exercício do poder político leva permanentemente o sistema de instituições do Estado a transbordar e inclusive transgredir o ordenamento jurídico que ele mesmo institui. Segundo ele, isto acontece em virtude da lógica das relações de forças que comanda o campo da luta política. Esta lógica das relações de forças pode estar prevista no próprio dispositivo legal (o autor lembra, aqui, das expressões legais “Raison d’état”, “ordem pública” e “circunstâncias excepcionais”), ou não, mas de toda maneira se impõe através das lacunas inerentes ao texto da lei. Nas palavras do autor: “a ilegalidade é um componente das instituições estatais, no sentido de um poder normativo que elas colocam em prática além da lei” (Gómez, 1984, p.107).

A constatação da essência política do jurídico nos permite desconstruir a tese da autonomia do direito e, mais do que isso, reconhecer a ilegalidade, o não-direito, o estado de exceção como componente das instituições estatais. Isso explica a relação de imanência entre estado de exceção e Estado de direito que enfatizamos ao longo deste estudo. A exceção é o ponto de interseção entre o jurídico e o político, o limiar de indistinção entre o direito e o campo de lutas que determina sua origem, seu conteúdo e a lógica própria de seu funcionamento.

Podemos, então, retomar a questão apresentada logo no início deste trabalho: no contexto de estado de exceção permanente, como pensar a dinâmica

das lutas sociais? Ao longo deste estudo, pudemos confirmar nossa hipótese de que o diálogo entre Schmitt, Benjamin e Agamben sobre o tema fornece pontos de vistas bastante distintos que nos ajudam a compreender o estado de exceção como, de um lado, um dispositivo de opressão; de outro, um mecanismo de resistência. Isso porque o conceito de estado de exceção apresenta significados variados e guarda uma dimensão negativa (opressora), relacionada com a violência soberana que institui e põe; e outra positiva (emancipatória), ligada à força de resistência que desativa e depõe.

Mas essa dimensão positiva (emancipatória) da exceção, analisada por Benjamin e Agamben, é incompatível com o direito? Para respondermos a essa questão precisamos pensar sobre o papel do direito na resistência política, o que nos levou a recorrer ao pensamento de outros autores que, de algum modo, dialogavam com o marco teórico de nossa pesquisa, tais como Reyes Mate, Michel Foucault e Boaventura de Sousa Santos. Isso porque, como vimos, a teoria de Schmitt pretende eliminar qualquer ação ou movimento de resistência e indica como fonte primária e imediata do direito o comando do soberano, o Führer. Já Agamben e, mais ainda, Benjamin valorizam a resistência política, mas não enxergam no direito um potencial emancipatório. Ao contrário, eles se dedicam a realizar a crítica ao direito, demonstrando sua ligação violenta com a vida humana e, por isso mesmo, refletem sobre a ruptura desse vínculo.

Em uma de suas entrevistas⁵⁷, Agamben afirma que o núcleo problemático de sua obra *Estado de Exceção* está na relação entre anomia e direito, que aparece como a estrutura constitutiva da ordem jurídica. Ele afirma que um dos objetivos do livro era precisamente a tentativa de abordar e analisar essa dupla natureza do direito, essa ambigüidade constitutiva da ordem jurídica pela qual esta parece estar sempre fora e dentro de si mesma. Agamben diz que o estado de exceção é o lugar onde essa ambigüidade vem à luz e, simultaneamente, o dispositivo que deveria manter unidos os dois elementos contraditórios do sistema jurídico. Ainda segundo o autor, o estado de exceção é aquilo que funda o nexo entre violência e direito e, ao mesmo tempo, no ponto em que se torna "efetivo", aquilo que rompe

⁵⁷ COSTA, Flavia. "Entrevista com Giorgio Agamben", in: *Revista do Departamento de Psicologia* –UFF, vol.18, n.1, Niterói, Jan./June 2006, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011 .

com esse nexos.

Nesta mesma entrevista, Agamben é indagado sobre a possibilidade de uma “práxis articulatória” que inclua a politicidade do vivente como um elemento central. O autor, então, argumenta que a ruptura do nexos entre violência e direito abre duas perspectivas à imaginação: a primeira é a de uma ação humana sem nenhuma relação com o direito, a violência revolucionária de Benjamin ou um “uso” das coisas e dos corpos que não tenha nunca a forma de um direito; a segunda é a de um direito sem nenhuma relação com a vida - o direito não aplicado, mas somente estudado. Ele diz que precisamente porque se trata de romper o nexos entre violência e direito, a ação política não está em instituir e articular, mas em destruir e desarticular. Agamben diz que devemos aprender a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos (violência e direito) e “investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o mistério prático e político da separação”.

Embora Agamben afirme que a imaginação naturalmente já é uma práxis, nosso entendimento é o de que os caminhos que ele imagina e aponta para pensar a resistência política não são suficientemente concretos e palpáveis; não apontam os meios e, principalmente, os sujeitos dessa resistência. Como afirmamos em outro momento, sua crítica ao direito possui uma importância ímpar e contribui de maneira decisiva para o debate político. Mas, nosso anseio de ir adiante na reflexão sobre a possibilidade de emancipação social nos levou a priorizar o pensamento benjaminiano.

A força política dos escritos de Walter Benjamin repousa em larga medida na coerência entre sua metodologia de trabalho, sua experiência de vida pessoal e o conteúdo de suas idéias e proposições: o interesse do filósofo na articulação do passado como possibilidade de construção do presente e o seu engajamento concreto em uma narrativa da história a partir do ponto de vista dos oprimidos o leva a identificar que, para eles, o estado de exceção sempre foi a regra. Isso significa que os que estão com o soberano estão implicados no governo mediante normas, experimentam a decisão mitigada pela norma; o oprimido, não obstante, está à mercê do poder de decisão sem mediação possível. Para que o estado de exceção funcione – isto é, para poder deixar uma parte da sociedade em um espaço sem lei – faz-se necessária a presença da lei. Se tudo fosse excepcionalidade, estaríamos no caos. E aqui não se trata de um caos, mas de um

sistema legal que possa ser para os oprimidos um estado permanente de exceção.

A resposta de Benjamin a esse estado de exceção permanente e opressor é a busca por uma “violência pura” e a defesa do “*verdadeiro* estado de exceção”. Desse modo, o filósofo imagina uma sociedade inteiramente outra, livre da dominação de classes, da barbárie e do poder mítico da esfera jurídica. A estratégia de superação pretendida aqui é simultaneamente histórica e política; une a intervenção no passado (através da memória) com ação revolucionária no presente. O objetivo é interromper o curso da história em direção à catástrofe. E, para que essa interrupção seja verdadeira, tem que impedir a reprodução da exclusão e opressão características da política dominante. Seu desafio é a construção de uma universalidade sem exclusões, isto é, de uma sociedade sem classes.

Como vimos, o ensaio *Crítica da Violência – Crítica do Poder* foi escrito em 1921, no contexto do pós-Primeira Guerra Mundial, marcado por uma profunda crise das instituições políticas no continente. As teses *Sobre o conceito da História* foram elaboradas ao longo de mais de vinte anos e definitivamente verbalizadas nos últimos meses de 1939 e nos primeiros de 1940, quando os horrores do nazismo e da Segunda Guerra Mundial obrigaram o autor a encarar pensamentos extremos, dos quais até ele mesmo havia querido proteger-se durante muitos anos.⁵⁸ O acordo entre Stalin e Hitler para não atacar-se e repartir entre si a Polônia foi o fim de toda esperança, o último elo de uma cadeia que levava a consumir a traição (Mate, 2011, p. 14). Esses fatos são vividos por Benjamin em circunstâncias pessoais muito difíceis, que culminaram no seu suicídio após ser capturado pela polícia espanhola, que o entregaria às autoridades da Gestapo.

É este o contexto em que Benjamin formula suas idéias e afirma o seu compromisso com o pensamento revolucionário e com a luta pela sociedade sem classes – entendida não como a meta final do progresso da história, mas como sua interrupção (tese XVIIa). Sua filosofia da história se apóia em três fontes muito diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo. Não se trata de uma combinação ou síntese eclética dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas da invenção, a partir destas, de uma nova

⁵⁸ Segundo Reyes Mate, foi isso que Benjamin disse a Gretel Adorno em carta de abril de 1940: “A guerra e a constelação que a rodeia me levaram a registrar por escrito alguns pensamentos que havia guardado dentro de mim nos últimos vinte anos , guardando-os inclusive de mim mesmo” (GS I/3, p. 1226-1227, *apud* Mate, Reyes, 2011, p. 12).

concepção, profundamente original (Löwy, 2005).

O resultado é uma reflexão filosófica radical, que não teme postular por grandes rupturas e reconhece em cada instante uma oportunidade revolucionária. Neste sentido, o direito é, para Benjamin, instrumento de violência e dominação; é o outro lado do estado de exceção que assola os oprimidos. Seu pensamento não procura um potencial emancipatório no direito; ao contrário, defende sua desativação e deposição. Ele tem em mente a violência revolucionária capaz de destituir o direito e o Estado. Esta é a resposta política de um filósofo no momento em que, na Europa, não havia nenhum lugar para a esperança.

É oportuno lembrar que o filósofo vive a “meia-noite da história do século XX”⁵⁹, portanto, um período que lhe exige organizar o pessimismo e reivindicar rupturas totais. Mas isso não circunscreve a importância dos seus escritos ao contexto histórico em que foram formulados. A atualidade de seu pensamento é inquestionável, sobretudo porque a barbárie se repete, ainda que de formas diversas.

Encontramos em Reyes Mate uma leitura que põe em relevo essa atualidade e a força política do pensamento benjaminiano, mas que pondera que o “*verdadero* estado de exceção” não é incompatível com o direito. Mate observa que o principal aí não é suspender o direito, mas suspender um sistema que consiste em suspender o direito. Em outras palavras, o “*verdadero* estado de exceção” permitiria interromper a opressão que se incrustou no Estado de Direito como segunda natureza, mas não necessariamente o próprio direito. Ele acredita que é possível falar de direito, que é a institucionalização de um momento de interrupção, e considera que esse momento institucional aporta dois elementos possíveis: um de violência e outro de liberdade.

Na esteira de Reyes Mate, Michel Foucault e Boaventura de Sousa Santos podemos reconhecer o papel do direito na resistência política sem, contudo, deixar de lado todo o potencial libertário do pensamento de Walter Benjamin. Procuramos conciliar a crítica radical benjaminiana com as necessidades de transformação social do presente, em que não conseguimos vislumbrar no horizonte alternativas capazes de nos fazer abandonar por completo a tensão entre regulação social e emancipação social. Acreditamos que o direito reinventado,

⁵⁹ Expressão de Victor Serge, lembrada por Michael Löwy (2005) e Reyes Mate (2011).

utilizado pelos oprimidos em suas lutas, pode significar uma “verdadeira exceção” à normalidade liberal, e, neste sentido, um instrumento importante contra a dominação.

Com isso, podemos retomar nosso argumento sobre a ambigüidade do direito e admitir, assim como Mate, que algum grau de institucionalização é necessário, mesmo reconhecendo os seus custos. Essa ambigüidade do direito, ao nosso ver, é a chave para entendermos o seu papel na resistência política. Não há dúvidas quanto ao fato de que o direito historicamente funciona como estrutura de dominação de classes. Entretanto, os movimentos e grupos sociais de oposição que questionam a arbitrariedade profunda da legalidade existente não deixam de usá-lo como programa das lutas.

Assim é que devemos compreender o direito como um mecanismo de poder (tal como analisado por Foucault) e, neste sentido, como uma estratégia imanente às correlações de força, múltiplas e móveis. Sua utilização se insere nesse jogo complexo e instável em que pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, ponto de resistência e de partida de uma estratégia oposta. Evidente que, como observado por Boaventura de Sousa Santos, a utilização do direito com propósitos contra-hegemônicos pressupõe concepções, ações e objetivos bastante diversos daqueles próprios da legalidade hegemônica.

A análise de Boaventura de Sousa Santos nos permite pensar alternativas à normalidade liberal sem negar a possibilidade do direito. Precisamos, porém, repensá-lo, reinventá-lo, munidos de inquietação, capacidade crítica e criatividade. Foucault outrora observou que “para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de baixo e se distribua estrategicamente” (2009, p.241). Podemos dizer que a utilização criativa e estratégica do direito, integrada numa rede de mobilização política mais ampla, é não apenas possível como também necessária às lutas. Que fique claro: a resistência política não se esgota no direito, mas não pode prescindir desse instrumento.

Por isso é que afirmamos em outro momento que o “*verdadeiro* estado de exceção” pode ser realizado em ações e movimentos que subvertam a ordem das coisas, interrompendo o estado ordinário de opressão, ainda que provisoriamente. Evidente que o ideal a ser perseguido é a abolição definitiva de qualquer forma de dominação. Assim como Simone Weil, acreditamos que é fundamental imaginar a

liberdade perfeita, não na esperança de atingi-la, mas na esperança de alcançar uma liberdade menos imperfeita do que a que experimentamos hoje. Neste sentido, tendo ciência da ambigüidade do estado de exceção e do direito, podemos fazer uso estratégico desses mecanismos de poder sempre que necessário ao fortalecimento da resistência em face da opressão.