UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A **"REVOLTA DA INEFICIÊNCIA":**

OS ACONTECIMENTOS DE JUNHO DE 2013 NO BRASIL E SUAS DESTITUIÇÕES POLÍTICO-TEOLÓGICAS

Por

Daniel Santos Souza

São Bernardo do Campo

Abril de 2019

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A **"REVOLTA DA INEFICIÊNCIA":**

OS ACONTECIMENTOS DE JUNHO DE 2013 NO BRASIL E SUAS DESTITUIÇÕES POLÍTICO-TEOLÓGICAS

Por

Daniel Santos Souza

Orientadores: Dr. Claudio Ribeiro
e Dr. Helmut Renders
Co-orientador: Dr. Glauco Barsalini

Tese de doutorado apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de *Doutor*.

São Bernardo do Campo

Abril de 2019

FICHA CATALOGRÁFICA

So89r Souza, Daniel Santos

A "revolta da ineficiência": os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas / Daniel Santos Souza -- São Bernardo do Campo, 2019.

349 p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2019.

Bibliografia

Orientação de: Claudio Ribeiro e Helmut Renders.

Coorientação de: Glauco Barsalini.

1. Manifestações públicas – Brasil – 2013 2. Agamben, Giorgio, 1942- - Crítica e interpretação 3. Estado moderno 4. Teologia da libertação I. Título

CDD 261.8

A tese de doutorado sob o título **A "revolta da ineficiência": os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas,** elaborada por *Daniel Santos Souza,* foi defendida e aprovada em 21 de maio de 2019, perante banca examinadora composta por Dr. Helmut Renders (Presidente/UMESP), Dr. Glauco Barsalini (Co-orientador/PUC-Campinas), Dr. Vitor Chaves de Souza (UMESP), Dra. Yury Orozco, Dr. Cláudio Carvalhaes (UNION/Columbia University) e Dr. Jean Tible (USP).

_____

Prof. Dr. Helmut Renders
Orientador e presidente da banca examinadora

_____

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de concentração: **Linguagens da Religião**

Linha de pesquisa: **Teologia das Religiões e Cultura**

“querem nos obrigar a governar,
não vamos cair nessa provocação”.

(pichação na cidade de Oaxaca
- México, em 2006)

para dona maria &
seu reginaldo (*in memoriam*)

a g r a d e c i m e n t o s

agradecer.
ter a *quem* agradecer.

à *mainha* e à *painho* (*in memoriam*), meu amor primeiro, de quem tanto sinto falta e em quem tanto me inspiro para tentar fazer a "vida bela";

ao *filipe,* meu irmão, meu parceiro. com você eu comecei na teologia. e, talvez, graças à você, eu ainda continue aqui, tentando dizer meu mundo cheio de ~~deusas~~ e ~~deuses~~. *entre nós*, vivo um tanto de graça.

ao *franklin*, o galego paulista-pernambucano com quem dividi a vida nesses últimos anos, e com quem aprendi a ser um tanto flor. e um tanto mais livre.

a *raquel*, por estar ao lado quando tudo começou, e por ter ficado perto, mesmo quando foi preciso dizer adeus;

a *ana*, por ter chegado como ventania. com você, eu entendi um tanto de *destituição* e um tanto do que é viver uma *paixão alegre* – mesmo em toda incerteza.

a *manu*, *sofia* e *lira*, por me deslocarem e me arrastarem para a infância, nessa potência de se mover e de viver.

aos alunos e às alunas do colégio são domingos (csd), especialmente, aquelas e aqueles que seguiram, nesses últimos quatro anos, as experimentações delirantes no grupo de estudo: "leituras filosóficas". em especial: *gabriel bovi, tuma, tiné, duda, raquel, marília, francisco, trivelli, joão menezes, belluzzo, antonio, beatriz, valentim, laura, aurora, marina, bruno, bertô, lívia, broc, sarah, felipe, nicolas, lina, mariana, maíra, estela, pedro bezerra, tomás, luis...* essa tese tem um tanto de nossas prosas e de nossos jogos – com bolo e café.

às *professoras* e *professores* do csd, pelos encontros potentes, combinações e articulações teóricas e afetivas. junto com muitos de vocês, abri brechas que hoje resultam nessa escrita. tê-los do lado é um respiro.

aos meus amigos na aventura de ser doutor - na *metodista*. essa tese foi feita ouvindo as provocações, as devolutivas, as novas leituras de cada um. quando quase desisti, encontrei na nossa amizade uma força na fraqueza. termino esse processo sem esquecer do rosto e do nome de vocês: *angélica, felipe, giovanni, martin*.

à trupe de brasília, com quem vivi o risco de fazer política na institucionalidade e a força dos elos e da solidariedade de quem sabe que é preciso viver junto – em toda dor e festa (e golpe): *tâmara, jordana, gabriel, josué, ângela*.

a *alana* e *jean* pelas prosas e inquietações que me despertaram para *ver* junho e me ajudaram na minha labuta em construir outros jeitos de pesquisar, de lutar.

à *reju* e ao *movimento ecumênico*, espaços onde vivi muito da relação entre fé e política e onde vivi junho de 2013. com essas pessoas experienciei o cuidado e a solidariedade. eu sou muito, muito grato!

ao *claudio*, meu orientador da vida. era para encerrarmos isso juntos. não foi possível. mas você segue aqui, mestre.

ao *glauco*, minha mais profunda gratidão. quando tudo parecia desmoronar, você aceitou seguir junto. e viver e construir um caminho incomum.

a *yury orozco* e ao *claudio carvalhaes* por aceitarem, com tanto afeto, participar nessa banca de doutorado.

às/aos artistas que me ajudaram a imaginar e a construir a obra que foi instalada nas ruas de são paulo. minha gratidão a *ananda trezena, angélica tostes, yohana junker, felipe ernesto, carla martins* e ao *mestre carlos barmak*.

aos grandes professores e professoras do programa de pós-graduação em ciências da religião da metodista, que seguem apesar de todo desmonte, em especial, agradeço a *sandra duarte, lauri wirth, paulo nogueira, paulo barreira e vitor chaves* – que integra a banca de doutorado.

ao *helmut*, por encontrar os caminhos institucionais para que esse *fim* fosse possível. e desse modo. muito obrigado!

à capes, pela bolsa de estudos.

esta pesquisa foi financiada pela coordenação de
aperfeiçoamento de pessoal de nível superior
(CAPES).

SOUZA, Daniel Santos. *A "revolta da ineficiência": os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas*. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Escola de Comunicação, Educação e Humanidades. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2019. 349p.

r e s u m o

O interesse dessa tese de doutorado é ensaiar uma leitura teológica atravessada e provocada pelas *potências destituintes* nos acontecimentos de junho de 2013 no Brasil. Nessa perspectiva, "junho" estaria afastado de um "poder constituinte", na busca de uma nova ordem institucional e novamente enquadrado em um "paradigma securitário" do estado e em suas relações com o capitalismo neoliberal. Desse modo, entendo que aqueles acontecimentos podem ser interpretados para além da pergunta pela consequência político-estratégica e vistos como uma revolta capaz de expor a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias da "máquina governamental". Como percurso metodológico, interessei-me em "catar" as imagens deixadas para trás nesses acontecimentos. A partir de mensagens levadas às ruas por meio de pichações, faixas, cartazes e bandeiras, desejei encontrar rastros destituintes e ineficientes, em alianças dos corpos que criam novas habitações da cidade. Com esse olhar, assumi "junho" como uma dobradiça político-teológica. De um lado, desvela a *assinatura* teológica do estado e possui um potencial profanatório e destituinte do fazer-político moderno. Do outro, ao indicar outros modos de viver a política e (re)imaginar o "sagrado" do estado, "dividindo a divisão" entre sagrado e profano, junho favorece os processos de revisão dos projetos de teologias, como a latino-americana da libertação (TdL). Para o exercício de imaginar rastros teológicos em junho de 2013, tomei como referencial teórico o filósofo italiano Giorgio Agamben (1942-), especialmente o seu projeto *Homo sacer*. Junto a isso, busquei construir tensões criativas entre uma "teologia inoperosa" e o paradigma teológico do *êxodo*, central nas TdL, focado na identidade (sujeito oprimido), no soberano (Deus libertador), no povo/nação, na posse da terra e na operatividade da luta. A escolha da TdL se deve à vinculação de uma espiritualidade desde e com as lutas populares e pelos seus interesses de se refletir e construir projetos políticos. Essas interações, desde junho, podem abrir possibilidades para *novos usos* da política e para se "pensar o impensado" como *uma teologia ineficiente*, orientada, por exemplo, a partir da concepção hebraica do *sábado*. A leitura ensaiada nessa tese é diagramática e cria algum sentido para expressões teológicas, com ênfase no espirito e no tempo messiânico, na libertação e imanência de deus e na graça de uma "comunidade que vem". Por fim, em uma dimensão inoperosa da escrita, a tese se encerra com uma intervenção artística nas ruas da cidade de São Paulo, nomeada como: "rastros de deus nos rastros de junho".

Palavras-chave: potência destituinte, ineficiência, Giorgio Agamben, estado moderno, junho de 2013, teologia da libertação.

SOUZA, Daniel Santos. *A "revolta da ineficiência": os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas*. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Escola de Comunicação, Educação e Humanidades. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2019. 349p.

abstract

This doctoral dissertation seeks to rehearse a theological reading cut through and provoked by the destituting potencies in the events of June 2013 in Brazil. In this perspective, "June" is uncoupled to the "constituting power" that pursues a new institutional order and framed in the "security state paradigm" and its relations to neoliberal capitalism. In this way, I understand that these events can be interpreted beyond matters of political-strategic consequences and rather seen as a revolt capable of exposing the anarchy and lawlessness present in the technologies of the "government machine." For my methodological trajectory, I was interested in "collecting" the images left behind in these events. Through street massages such as graffiti, banners, signs, and flags, I wished to find destituting and inefficient traces in an alliance of bodies that create new habitats in the city. With this outlook, I come to "June" as a political-theological hinge. On the one hand, it reveals the theological signature of the state and presents a profanatory and destituting potential of modern politics. On the other hand, by indicating other modes of political living and by (re)imagining the "sacred" in the State and by "dividing the division" between sacred and profane, June favors processes of revising theological projects, such as Latin American liberation theology. In order to imagines the theological traces of June 2013, I employed as my theoretical reference the work of Italian philosopher Giorgio Agamben (1942-), especially in his project Homo sacer. Together with this, I sought to construct creative tensions between an "inoperant theology" and the theological paradigm of the Exodus, central to liberation theologies that focus on identity (the oppressed subject), sovereignty (the liberating God), the nation/people, the possession of the land, and on the effectiveness of the struggle. My choice for liberation theologies is due to its ties to a spirituality that assumes and is connected to popular struggles and for its interest in reflecting and constructing political projects. These interactions, under the guise of June, can open up possibilities for new uses of politics and in "thinking the unthinkable" as an inefficient theology, oriented, for example, toward the Hebrew conception of sabbath. The reading offered by this dissertation is diagrammatical and it creates certain space for theological expressions with an emphasis on the spirit and the messianic time, in liberation, god's immanence, and on the grace of the "community to come." Finally, exploring an inefficient dimension of writing, the dissertation concludes with an artistic intervention in the streets of the city of São Paulo, entitled: "traces of god in the traces of June."

Key-words: destituting potency, inefficiency, Giorgio Agamben, modern state, June 2013, liberation theology.

p e r c u r s o

1. Preâmbulo **14**
A. escrever (n)o inferno. um modo de ~~me~~ dizer *14*
i – fluxos e desejos 14
ii. teologias da ~~libertação~~ e a pesquisa-luta 16
iii. junho e uma "política depois do *fim*" 18
iv. o golpe e o perigo do agora 19
v. tudo está aberto. 23

2. "Catados" metodológicos **25**
A. a "arqueologia da potência". um modo de ler desde junho *25*
i. o abalo "junho" – a dobradiça & a ineficiência 25
ii. a arqueologia e a *política que vem* 28
iii. a procura de rastros – o respigar 34
B. o poeta-vidraceiro. um modo de compreender g. agamben *37*
C. teologias e destituições. modos de imaginar outras vidas *42*
i. uma tese de abandonos 42
ii. "destituir o poder é manda-lo por terra". e a teologia? 44
D. nós provisórios: a organização dessa tese *48*

3. A *vida nua*: exceção e soberania **50**
A. As antinomias e os ciclos do projeto homo sacer *50*
B. junho e o estado violento *53*
C. violência, "máquina de guerra" e policia soberana *56*
D. o bando *63*
E. vida nua, mera vida *65*
F. o tempo messiânico e o cumprimento da lei *71*
G. a sacralidade da vida *77*

4. O campo e o governo: olhares sobre a biopolítica **86**
A. Rafael Braga: vida nua e a produção de sobreviventes *86*
i. *vida nua*, máquina letal e encarceramento em massa 88
ii. Foucault: poder disciplinar e biopolítica 92
iii. Agamben: biopolítica e *sobrevida* 97
B. O campo *100*
i. A exceção como regra 100
ii. Quando começa o campo? 106
iii. O *muçulmano*: um testemunho no terreno biopolítico? 110

5. Junho e o "trono vazio": chegamos ao coração do estado? **121**
A. Junho e a política que foi transformada em técnica *121*
i. a disputa é econômica? 121
ii. consenso e participação: mas, e quando a rua pulsa *fora*? 124
B. a teologia e os limites da secularização *135*
C. A trindade e a "democracia gloriosa" *142*
i. a "máquina governamental" como uma *bindade*: e o vazio? 142

ii. a inoperosidade e o *hiato* das máquinas 151
iii. os "dispositivos aclamatórios" 154

6. Novos *usos* da política: rastros *destituintes* em junho **163**
A. a potência destituinte e as paixões ingovernáveis *163*
i. junho e o "poder constituinte" 163
ii. a "potência-do-não" e a ética do "dever ser" – a questão do *ofício* 167
iii. A paixão e o erotismo na política 173
B. cidades e governança neoliberal: como profanar seus dispositivos? *178*
i. a mobilidade, a tarifa e a cidade de catracas 178
ii. a racionalidade neoliberal e a religião 182
iii. o caos e a cidade de corpos endividados 190
iv. a catraca como *dispositivo* e a profanação como um *jogo* 199
C. subjetivação e dessubjetivação na cidade: o agir qualquer *209*
i. a cidade de "ensamblagens" e a produção de (des)subjetivações 210
ii. *qualquer*: o "ser que vem" 213
iii. o "ser-ninguém" e os *black blocs*: há fuga? 218
D. As alianças das ruas – coligações de corpos errantes *222*

7. jogos de ~~libertação~~: junho & a ineficiência *sabática* **235**
A. o êxodo como paradigma de libertação *235*
i. as teologias da libertação e os projetos históricos 235
ii. o êxodo como projeto e modelo 246
B. o sábado e a política que vem: brincadeira, festa & redenção *256*
C. "pensar o impensado": uma teologia ineficiente *272*
i. teologia de rastros & resíduos: imaginações diagramáticas 272
ii. o espírito e o tempo messiânico 275
iii. ~~libertação~~ e imanência de ~~deus~~: uma teologia *qualquer* 281
iv. a política e a graça da "comunidade que vem" 292

8. "poética da inoperosidade": rastros de ~~deus~~ nos rastros de junho **302**
A. um processo de criação *302*
i 306
ii 310
iii 314
iv 317
v 321
vi 324

9. Limiar **328**

10. Referências bibliográficas **333**
A. Publicações sobre Junho de 2013 *333*
B. Publicações de Giorgio Agamben *335*
C. Publicações sobre Giorgio Agamben *336*
D. Publicações das/sobre as teologias da libertação *338*
E. Outros textos relacionados à pesquisa *341*
F. Webgrafia *347*

1. Preâmbulo

A. escrever (n)o inferno. um modo de ~~me~~ dizer

"não se domestica
o bicho selvagem
que cruza o caminho
no meio da madrugada
tampouco se foge dele
se escreve o bicho".

(*névoa e assobio,* bianca dias)

i – fluxos e desejos

[1] o filósofo gilles deleuze disse em uma "carta a um crítico severo": "escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entra em relações de corrente, contracorrente, de redemoinho com outros fluxos, fluxos de merda, de esperma, de fala, de ação, de erotismo, de dinheiro, de política" (DELEUZE, 2013, p. 17). escrever uma tese de doutorado não é uma tarefa fácil. uma escrita – como outras – permeada por todos esses fluxos, atravessamentos. escrita insegura que brota nas fissuras de tantos conceitos e esquemas, de tantas ideias e intenções. fluxos em minha pele. superfície de rachaduras. tudo perpassa. toca. nesse movimento, apresento um modo de me dizer. um dizer narrativo. *labiríntico*.

os fluxos não cabem nos códigos de doutoramento. atravessam. sem ordenação, sem pureza ou isenção. os códigos – como teses - canalizam e demarcam os fluxos. são uma tentativa de territorializá-los. uma busca. os fluxos são potências de indeterminação, possibilidades imaginativas de novos rumos, como "linhas de fuga". escrever uma tese de doutorado é assumir "correntes e contracorrentes" e se fazer – como um sujeito borrado – nessas tensões entre fluxos&códigos. *devires*.

rubem alves escreveu no prefácio do livro *"da esperança"*, tradução da sua tese de doutorado "*towards a theology of liberation*": "me assombrava com as questões que estudantes haviam escolhido como aquelas a que dedicariam quatro ou cinco anos de

[1] escolhi escrever essa autobiografia como um texto-ensaio. uma tentativa de dizer que – embora dentro de normas e procedimentos da gramática normativa – se afasta um pouco das regras de citação, de margem e delimitação. escrever é, também, unir forma e conteúdo. sem separações. a forma diz o conteúdo. e vice-versa. por isso, escolhi "transgredir". o texto é lugar de experiência.

suas vidas. para mim eram fantásticas abstrações, que eu não conseguia ligar a coisa alguma. lembro-me dos famosos colóquios com os estudantes doutorais de ética. as questões mais dolorosas, de vida e morte, eram transformadas em trapézios onde se executavam virtuosismos intelectuais. porque o que estava em jogo não era nem a vida e nem a política, mas os exercícios analíticos em que se jogava uma habilidade intelectual [...]. o que eu desejava era pensar o meu destino" (ALVES, 1987, p. 32).

no meu caso, o que eu desejo, nesse processo, é saber como viver e como construir "formas-de-vida", formas de existir no mundo, de organizar o comum, de enfrentar os dilemas e as situações limites. de saber se articular para o mínimo, o necessário. construir práticas sem horizontes de totalidade criados previamente e que a tudo organiza. ordena. é a velha&nova provocação de ivone gebara: "tudo na vida cotidiana, tudo da vida cotidiana. tudo ordinário no extraordinário da vida" (GEBARA, 2014, p. 93). uma vida atravessada de mistérios. uma tese afetada. nesse rumo, tento encontrar modos de viver como um expatriado existencial. deslocado.

concordo com alana moraes, que escreve: "falo desde as experiências das ocupações urbanas. elas nos colocam problemas muito concretos: como vamos cozinhar para tantas pessoas, como vamos fazer um banheiro, ter energia elétrica, cuidar das relações, dos sofrimentos uns dos outros? acho que essa conjuntura de precariedades generalizadas vai nos impor, querendo ou não, esse desafio. como vamos manter um posto de saúde funcionando? como vamos garantir o funcionamento das escolas no bairro que estão ficando sem merenda, sem materiais básicos? o 'diálogo' vai ter que se dar no terreno da prática, da nossa sobrevivência" (MORAES, 2017b).

a tese é uma tentativa de escrever sobre desejos. não como falta. mas como potência. possibilidade de construir modos de viver e habitar a cidade, viver o corpo, sem ser capturado pelos dispositivos de poder – estado/mercado, por exemplo. e quando falo em disposto, penso na noção dada por agamben: "qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes" (AGAMBEN, 2009, p. 40). [2] a intenção é viver aqui-agora. sem panfletos-programas-dados em que nos encaixemos, e no fim seremos felizes. tento escrever uma tese –

[2] essa interpretação amplia a noção *foucaultiana* de dispositivo: "não somente, portanto, os manicômios, panóptico, a escola, a confissão, a fábrica, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares etc" (2009, p. 41).

entre teologia-filosofia - desde corpos-atravessados, como no bom movimento das teologias latino-americanas da libertação (tdl), caminho que tento seguir desde o começo dos meus percursos no âmbito dos estudos em teologia.

ii. teologias da ~~libertação~~ e a pesquisa-luta

a busca é escrever a partir da experiência. não qualquer uma. dizer a partir do viver-junto *com* os corpos crucificados de nosso tempo. *ou ser* corpo-crucificado. ou ainda: "povos crucificados", como aprendi de m. romero, ignácio ellacuría e jon sobrino. [3] cruz como denúncia, ferida aberta. potência do não. possibilidade. isso implica em – desde os "povos crucificados" - levar em consideração a realidade da pobreza (*dimensão intelectual*), carregar o peso dessa realidade (*dimensão ética*), se encarregar por ela (*dimensão práxica*) e também se deixar carregar pela realidade (*a dimensão da graça*) (SOBRINO, 2008, p. 16-17). fazer tdl é elaborar um método intencional desde os corpos sacrificados - não se pode esquecer a cruz&ressurreição. fazer tdl é viver um caminho de espiritualidade, um viver místico – por exemplo, desde a memória dos mártires. fazer tdl é possibilitar a construção e crítica de imaginários de deuses, dos seus esquemas, incluindo os deuses de morte e de sacrifício. luta&conflito para se viver junto, para se garantir a vida, para reinventar e celebrar. como diz nancy cardoso: não nos interessa "a vida como um valor em si mesmo, fora dos limites e determinantes socioculturais. afirmamos a vida em sua concretude, é dizer suas contradições e feixes de relações. daí que a ética deixa de ser a defesa de absolutos para ser o discernimento do que é justo e belo nas particularidades" (2012).

neste ponto, me interesso por outra fala de nancy cardoso: "a tdl não é um projeto dominado por uma temporalidade ordenada, linear, juntando bem sucedidas prosas teológicas. não! não será pela lista pródiga de livros e escritos, nem pelo número de conferências e ouvintes. não se faz a história da teologia da libertação de concílio em concílio, de bispo em bispo, de documento em documento, de livro em livro, de teólogo em teólogo... o que seria reduzi-la a uma história triunfalista e autoritária. é uma história de rebeldia! ... terá de incluir o que não pode ser dito: a censura! terá de

[3] estudei a cristologia de jon sobrino no meu mestrado em ciências da religião (umesp). procurei escrever uma cristologia pluralista da libertação a partir de aproximações e distanciamentos entre o pensamento de jon sobrino e de jacques dupuis. esse texto foi transformado em livro e publicado pela editora reflexão em 2016. para quem se interessar em compreender mais essa noção de "povos crucificados", conferir: SOUZA, 2016, p. 46-55.

lidar com sons incompreensíveis: a tortura. terá de ressuscitar os mortos – pessoas e comunidades. será uma história feita aos solavancos, soluços e arranques. uma história de interrupções. uma teologia interrompida. de libertação de interrompidas libertações. interrompidas, mas sempre teologias" (2017, p. 47).

o meu percurso teológico é marcado pelas tdl, especialmente nas construções realizadas pelo movimento ecumênico brasileiro e pela experiência dos movimentos de tdl em san salvador (el salvador), uma "história de interrupções", "interrompidas libertações". [4] nessa tese, sigo os rumos de libertação, mas como ~~libertação~~. nesse ponto, concordo com fernando candido: "o uso rasurado é intencional e segue o pensamento pós-moderno de revisão crítica de conceitos enredados por tramas ideológicas da modernidade", especialmente "devido ao seu enredo identitário" (SILVA, 2011, p. 6;11). rasurar para criar outras possibilidades, desconstruir percursos. experimentar. assumir o fracasso – inclusive de projetos políticos que foram impulsionados pelas tdl - para reimaginar. não como vanguardas teológicas, formuladoras. mas recolocando-nos em um outro canto, no fazer junto. desterritorializar saberes e práticas. profanar os "pedestais" da produção do conhecimento, colocando-nos no comum. na feitura do comum. numa teologia impura, misturada, contaminada, na carne. uma teologia ineficiente, na descriação, na inoperosidade, com as provocações de giorgio agamben. ~~libertar~~ como possibilidade de nova/outra vida. feita no tempo-agora.

em linhas parecidas, um grupo de pesquisadores escreveu um texto sobre "pesquisa-luta". eles se colocam no *entre* luta&pesquisa, no hibrido, na terceira margem do binômio. afirmaram buscar ser "pesquisadoras, pesquisadores que sejam capaz de farejar onde estão **as dobras que podem nos mover**, as questões que os poderes dominantes tentam esconder a qualquer custo, que possam produzir interferências no sistema hierarquizado de saberes e que possam, de fato, sonhar com outros mundos mas também praticá-los. enfim, abandonar o delírio de fazer uma ciência neutra que revele as "percepções" dos pobres (pra quê? pra quem?) e ensaiar novos laboratórios povoados de corpos, afetos, interferências" (MORAES, 2017c).

[4] sobre o movimento ecumênico, conferir, especialmente: www.reju.org.br - site da rede ecumênica da juventude, importante espaço em que participei durante os anos de 2007-2017.

iii. junho e uma "política depois do *fim*"

tento me colocar nesse fazer. aqui, junho de 2013 é a minha dobra. estive em junho. fui levado. empurrado. ocupei. fiz luta na neblina. não tinha clareza. as leituras e os modos de agir me colocavam em um labirinto. por que junho foi disruptivo? sabia que era preciso estar. o mínimo: a tarifa. [5] mas tinha mais. a cidade ganhou o centro da luta política. articulações inesperadas. novos modos de ver a mobilidade. irrupção. violência do estado. não tenho muita coragem para enfrentamentos e confrontos com a polícia. tive muito medo. fui ao lado das ditas organizações tradicionais da "jornada de lutas da juventude". junho era outra coisa. ia além. eu estava lá com o grupo de ecumênicas e ecumênicos, entre eles, gente da rede ecumênica da juventude. junho era jovem. ambíguo. um paradoxo. potências. contradições. junho é um enigma. quem conseguiu capturar? era possível capturar? o que *resta* de junho? o que se pode dizer? aqui está um problema que me atravessa nessa pesquisa, nessa investigação.

em 2013, ia muito a brasília. nessa época participava do conselho nacional de juventude – um espaço na secretaria-geral da presidência da república. um órgão consultivo que integra sociedade civil (2/3) e governo (1/3) para a formulação e a proposição de diretrizes para a ação governamental na promoção de políticas públicas de juventude. o conselho foi criado em 2005 no primeiro mandato do presidente lula (pt), como um espaço propositivo, articulador, consultivo. sobre as manifestações de junho, emitimos notas e dialogamos com o governo de dilma Rousseff (pt).

em setembro de 2015, assumi a presidência desse conselho nacional (conjuve). pela primeira vez, uma candidatura única. uma ampla articulação que não encobria suas diferenças, ambiguidades e limites. diversas organizações e vários projetos. uma outra política de drogas. 3ª conferência nacional de juventude. regulamentação do estatuto da juventude. identidade jovem. internacionalização do conselho. juventude negra viva. plano nacional de juventude. radicalização da participação social. agenda do trabalho decente. sucessão rural. enfrentamento da homo-lesbo-bi-transfobia.

no dia a dia: cenários nebulosos. incertezas vivas. estado-feito-deus e a regulação de nossas vidas, corpos e territórios. estado-feito-deus e a tentativa cotidiana de capturar desejos. estado-capital & seus servos. tudo mais difícil. o que fazer? demandas

[5] cf. a carta do *movimento passe livre* para a presidenta dilma rousseff: https://goo.gl/qHLQsm

imediatas. a ameaça de extinção da secretaria nacional de juventude (snj) nos cortes coordenados pelo ministro joaquim levy. a campanha #ficasnj. contradições internas. estado-contra-estado. congresso reacionário. a snj ficou: juventude no ministério. conferência nacional: maioria negra, paridade de gênero, propostas prioritárias, subsídios para o plano nacional de juventude. [6] tudo preparado. era preciso imaginar – dentro&fora da institucionalidade: um outro conselho, uma outra participação social, um outro estado. estávamos diante do esgotamento de um modelo de construção de políticas públicas de juventude. era preciso ir além. radicalizar a democracia. acreditávamos: junho de 2013 nos pedia uma outra política, outra democracia.

como a mesa diretora do conselho escreveu em março de 2016: estávamos na emergência de "uma política depois do *fim*". [7] o projeto de 2005 (ano da criação do conjuve, da SNJ e do projovem) acabou. era necessário assumir o *fim* para fazer novos começos. somos novos sujeitos, novas subjetividades, novos e outros desejos. uma geração do Brasil que mudou no *lulismo*. era preciso mais. muito mais. era necessário conectar a geração do *lulismo* com uma outra política de participação social.

iv. o golpe e o perigo do agora

o golpe chegou: racista, misógino. dilma fora. 2016 não foi fácil. até o fim!

como sabemos, foi um golpe empresarial-jurídico-parlamentar-midiático em nome de deus, da família, da propriedade e da "sangria estancada". golpe com vários nomes: skaf, gilmar mendes, jucá, aécio, fhc, meireles, sarney, serra, geddel, temer e cunha. resistimos. nós do conselho ocupamos o senado. não reconhecemos o governo-golpista. não baixamos a cabeça. é, nem tudo foi força. muitas e muitas vezes: fraqueza, limitação, frustração. "estão lutando?". "tudo certo?" - "hum-hum". tudo declinando, se desfazendo. usa-se a máquina governamental - orçamento bloqueado. sem reuniões, comissões sem recursos, política em amplo e acelerado retrocesso. ah: com os mesmos nomes para políticas vazias – "juventude viva", "estação juventude". o que se esperar de um governo-temer? congelamento de 20 anos nos investimentos. reforma da previdência. reforma trabalhista - celebrada pela snj. cortes e mais cortes.

[6] sobre a #3ConfJuv, veja o artigo que escrevi em janeiro de 2016: https://goo.gl/RGvk6X
[7] acesse o texto, "uma política depois do fim", na revista "conselhos em rede": https://goo.gl/r5BgZi

não renunciamos. usamos o mandato para denunciar cada desmonte das políticas públicas de juventude. demos um outro uso para o conjuve. o que foi possível.

como, então, parar o enfrentamento? a ação final: muda-se o decreto do conselho, retira-se o poder e a autonomia da sociedade civil para se convocar e conduzir o processo eleitoral da própria sociedade civil. a biopolítica e a lei. a justificativa para a mudança via o aparato jurídico: ampliar a participação e garantir uma comissão independente. quem acredita? nem participação ampliada, nem autonomia e independência. com a mudança do decreto, a sociedade civil do conselho decide não compor a comissão eleitoral. [8] por fora, algumas entidades se juntaram – sem representar o conjuve – à comissão. apresentaram as suas razões. grande parte das organizações permaneceram com a decisão de não integrar esse espaço e de não se candidatar. não legitimaríamos essa eleição. não reconheceríamos o governo.

a eleição aconteceu. no dia 15 de agosto de 2017, as entidades eleitas tomaram posse. oficialmente, não somos mais conselheiros. eu deixei de ser presidente. foram quatro anos representando a rede ecumênica da juventude no conjuve. um tempo de paixões alegres, paixões tristes. tudo junto. articulação política. reuniões aqui e acolá. viagens e mais viagens. cerveja no piauí. samba & feijoada no armazém do ferreira. por do sol na esplanada. pressão no senado, na câmara. vitórias no plano plurianual. identidade jovem. amizades pra vida. afetos vários. desencanto. deslealdades. lutas diárias e permanentes... o conjuve foi um ponto de partida importante para essa tese.

***

finalizei parte desse texto – *escrever (n)o inferno* - para a minha banca de qualificação (marcada inicialmente para 14/12/17). [9] mas o cenário se complicou ainda mais. as

[8] leia a carta-denúncia da sociedade civil do conjuve sobre a alteração do decreto do conselho, "golpe atrás de golpe": https://goo.gl/exa3Qd

[9] a minha banca de qualificação aconteceu em 22 de fevereiro de 2018. na minha apresentação, comecei lendo esse texto, dedicado ao meu querido orientador (até 2017), claudio de oliveira ribeiro: "pensei que as grandes surpresas nesse processo de doutorado já tinham se encerrado. imaginei estar apenas me organizando diante das situações limites vivenciadas no ano de 2016. mas não. antes da minha banca de qualificação – depois de dias de muita tensão e incerteza – o meu orientador, claudio ribeiro, foi demitido. as razões: todos sabemos. nem todo fluxo é leve e nos arrasta para caminhos interessantes. com o "claudão", tive/tenho uma relação de amizade. de colisões e coalizões. aprendi e ser pesquisador ao seu lado. ele um tanto mais sistemático. eu: muito mais influenciado pelas lógicas e "movimentos aberrantes". nosso encontro era potente por isso. um "terceiro espaço" para existir além dos nossos lugares fixos. hoje, sinto a sua falta nessa mesa - o orientador aguçado e crítico, o amigo solidário. a ele a minha profunda e (e)terna gratidão! ainda hoje, estou sem orientador. qualifico pelos prazos que me seguem, não pelo reconhecimento da normalidade dos nossos processos e de nossa universidade. quero escrever essa tese rompendo com a melancolia dos "atropelados" pela reitoria e pela rede metodista, enfrentando o ressentimento dos "desorientandos". agora, mais que nunca, tento assumir essa pesquisa

mudanças na agenda política se intensificam no pós-golpe. em 2018, alguns acontecimentos marcam a realidade brasileira. assassinato de marielle franco e anderson gomes (14/03/2018) – sem se identificar seus autores e mandantes; prisão do ex-presidente lula (07/04/2018), com muitos questionamentos e leituras que indicam uma posição parcial e política da justiça [10]; e a eleição de jair bolsonaro (psl) para a presidência da república, após derrotar – com boa margem - fernando haddad (pt).

como escreve jean tible, retomando pasolini: "estamos todos em perigo" (TIBLE, 2018a, p. 23). ou mais precisamente: "Embora sejam eventos – assassinato de marielle e anderson, prisão de lula e eleição de bolsonaro - que envolvem diferentes gerações, causas específicas e diferentes magnitudes, eles estão conectados porque a mensagem do país para a população é a seguinte: os mal-nascidos não têm lugar na política." (2018a, p. 23). quais são os corpos permitidos em uma realidade marcada pelo elogio à "gestualidade do extermínio"? a vitória do candidato do psl – partido social liberal – é sustentada no apoio de militares, em setores do judiciário, no apoio de setores evangélicos e católicos, em certos poderes econômicos e em dimensões geopolíticas, numa relação com o governo e atores estado-unidenses (TIBLE, 2018a, p. 12-21). uma eleição que – ainda em diálogo com jean tible - só se tornou possível devido à: 1) conexão de bolsonaro com os protestos pelo impeachment da presidenta dilma, transformando-se em um canal político daqueles desejos provocados pela perda de prestígio dos setores médios e superiores na medida em que os pobres conquistavam certos espaços antes privilegiados/brancos; 2) à presença do ativismo de práticas e ideais (neo)facistas, reagindo à exuberância de corpos livres de negros, mulheres, pobres e LGBTQIA +; e 3) à busca pelo voto de mudança e revolta com a crise política, social e econômica que o país enfrenta, nela bolsonaro se apresentava como o candidato anti-sistema, liberal na economia e conservador na moral (2018a, p. 8-12).

na primeira semana de janeiro, quando escrevo esse texto, o governo bolsonaro apresenta algumas medidas prometidas em sua campanha. fragilidades, tensões, contradições entre o presidente e integrantes do governo, decisões que ampliam a

---

como um "pensamento-compromisso" – como aprendi de homi bhabha, um teórico tão importante para o "claudão" - para imaginar e ensaiar outras "formas-de-vida" na academia e além.

[10] as dúvidas e embates mais recentes se deram com a nomeação do ex-juiz sérgio moro – que julgava o "caso do tríplex" no guarujá, e que decretou a prisão de lula - para o ministério da justiça do governo de jair bolsonaro. conferir, por exemplo, o artigo "*blurring the lines between justice and politics in latin america*", do "The economist" (8 de novembro de 2018 – disponível em http://twixar.me/VVj3); e o texto do nexo jornal: "*qual o impacto de moro no governo: para bolsonaro e lava jato*" (01 de novembro de 2018 - disponível em http://twixar.me/YVj3).

"necropolítica" do estado, com políticas que criam "'mundo de morte', formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de 'mortos-vivos'" (MBEMBE, 2018, p. 71).

as políticas de morte – não iniciadas agora – se relacionam com a conjunção entre neoliberalismo e autoritarismo. antonio negri chega a dizer em um texto emblemático – *"primeiras observações sobre o desastre brasileiro"* -: "é importante sublinhar esta deformidade usual: a força do autoritarismo é chamada em apoio à crise do liberalismo. agora, nesta perspectiva, o fascismo [11] parece apresentar-se (embora não somente) como a face dura do neoliberalismo, como pesada recuperação do soberanismo, como inversão do slogan "primeiro o mercado, depois o Estado", em várias formas, nos pontos de máxima dificuldade do desenvolvimento ou de quebra de seus dispositivos, ou melhor, em face das fortes resistências que emerjam" (2018).

mas também encontro análises nesse sentido nas reflexões de pierre dardot e christian laval (2016). o neoliberalismo – como "razão do mundo" – não é apenas um tipo de política econômica, mas é "um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida" (2016, p. 7). e mais: possui um caráter sistêmico, uma ampla "capacidade de autofortalecimento" e deriva de um "antidemocratismo" que nos está fazendo entrar – conforme dardot e laval - em uma era "pós-democrática".

como também sustenta a. mbembe, "o principal choque da primeira metade do século XXI não será entre religiões ou civilizações. será entre a democracia liberal e o capitalismo neoliberal, entre o governo das finanças e o governo do povo, entre o humanismo e o niilismo" (2017). essas três perspectivas apontam para um cenário de transformações radicais no modo político. estaríamos aqui diante da urgência de novos *usos* da política. ou como indica alana moraes, "uma nova politicidade – uma política no feminino, como muitas feministas vêm chamando, mas também uma política que volte à forma comuna, vamos dizer assim, ao problema de organizar a vida em um território, em um lugar, uma esquina de encontro – não para fugir da

[11] sobre o termo fascismo, concordo com achille mbembe: "chamar esta fase da nossa história de fascista poderia ser enganoso, a menos que por fascismo estejamos nos referindo à normalização de um estado social da guerra. tal estado seria em si mesmo um paradoxo, pois, em todo caso, a guerra leva à dissolução do social. no entanto, sob as condições do capitalismo neoliberal, a política se converterá em uma guerra mal sublimada. esta será uma guerra de classe que nega sua própria natureza: uma guerra contra os pobres, uma guerra racial contra as minorias, uma guerra de gênero contra as mulheres, uma guerra religiosa contra os muçulmanos, uma guerra contra os deficientes" (MBEMBE, 2017).

disputa de poder, mas para entendermos que poder é esse que queremos disputar e para restituir nossas capacidades de decidir sobre as nossas vidas" (2018, p. 10).

v. tudo está aberto.

sem falas triunfantes, sem narrativas imponentes, escolhi reparar nas pequenas coisas. estamos no inferno. vivemos no inferno. mas como disse o filósofo franco berardi: "no inferno temos a capacidade, que é irônica, de criar espaços de vida sensíveis, de vida que não esqueça a felicidade como uma dimensão possível. não esquecer a possibilidade de ser feliz, essa é a palavra de ordem hoje. não esquecer a possibilidade de uma afetividade feliz e perguntar pela abolição do inferno, como sempre foi dito pelos amigos '*erroristas*'. abolir o inferno, esse é o ato irônico essencial que precisamos fazer nesse momento" (BERARDI, 2017) [12].

sem encobrir a desesperança melancólica que me acompanha – diante dos autoritarismos, dos desmontes, das nossas mortes, das saídas-de-sempre-no-estado-de-sempre - não esqueci a possibilidade de sermos felizes. no fim do livro *"aos nossos amigos – crise e insurreição"*, o "comitê invisível" afirma: "'o que é a felicidade? o sentimento de que a potência *aumenta* – de que um obstáculo está prestes a ser ultrapassado', escreve um amigo. tornar-se revolucionário é se entregar a uma felicidade difícil, mas imediata" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 284). ou como escreve jeanne marie gagnebin, que faz um apelo à "felicidade do presente, isto é, em termos filosóficos antigos, da exigência da vida justa dos homens junto a outros homens. ouvir o apelo do passado significa também estar atento a esse apelo de felicidade e, portanto, de transformação do presente, mesmo quando ele parece estar sufocado e ressoar de maneira quase inaudível" (GAGNEBIN, 2009, p. 12)

tem vida que pulsa. tem revolta. tem ocupação. tem carne. tem desejo. tem potência em muitos cantos. assim, escrevo essa tese no inferno. não só político. escrevo pela alegria. os atravessamentos estão aí. o aparelho de estado é uma forma de interioridade – como aprendi com deleuze & guattari – "que tomamos habitualmente por modelo, ou pela qual temos o hábito de pensar" (1997, p. 10-11). no pensamento há uma forma de estado. é preciso deixar-se afetar. abalar o aparelho do estado – fora

[12] as traduções dos textos em inglês e em espanhol, indicados nesse trabalho, são de minha responsabilidade.

de nós e interiorizado em nós. é fazer da teologia/filosofia uma "potência destituinte" – nas linhas de giorgio agamben.

essa tese é escrita nas minhas diferenciações. pessoalmente, celebrei o estado. sou da geração do *lulismo*. mas nele me desencantei. a experiência vivenciada no conselho nacional de juventude me faz perguntar cotidianamente sobre a nossa relação com o estado. será que não o absolutizamos na gestão de nossas vidas e corpos por meio da construção de políticas públicas? ao pensarmos a experiência dos governos progressistas (?) na américa latina, não cantamos louvores ao estado e nos iludimos em sua liturgia na possibilidade de, estando no "santo dos santos" do poder, virarmos o estado e construirmos políticas "justas e cidadãs"? soubemos – dentro dos movimentos das teologias da libertação - apontar os limites e imaginar outras possibilidades de fazer-política, de agir politicamente diante do estado neoliberal?

essas perguntas não são simples de serem respondidas. estão atravessadas aqui. pareço escrever em paradoxos que não se resolvem. encontro lugares cômodos para dizer, para praticar. dentro deles. de algum modo, tento narrar n(o) inferno para abolir o inferno. novos usos dos corpos para novas e outras "formas-de-vida". imaginar na derrota para fazer nascer outras subjetividades, outras formas de viver junto. criar espaços de silêncio. de lentidão. de contemplação. a quebra do trabalho produtivo. *sábado*. a possibilidade de dizer, de ter o que dizer. uma alegria - como escreve agamben - nascida da libertação da inoperosidade aprisionada na arte, na política (e poderia dizer também na própria teologia); uma alegria nascida do ser humano que contempla a si mesmo e contempla a própria potência de agir (2017, p. 310).

a isso me dedico nessa tese: criar no fracasso, imaginar no inferno.

tudo está aberto.

2. "Catados" metodológicos

"não há outro mundo.
há simplesmente uma outra forma de viver".

(jacques mesrine)

A. a "arqueologia da potência". um modo de ler desde junho

i. o abalo "junho" – a dobradiça & a ineficiência

No preâmbulo dessa tese, busquei narrar os fluxos que atravessam esse meu processo de pesquisa e construção de uma tese de doutorado. Um modo de me dizer, de imaginar memórias, de deixar-me atravessar ou ser arrastado por experiências e paixões distintas – vinculadas ou não com o estudo que aqui realizo. Na primeira parte desses "catados metodológicos", aproximo-me de um outro lugar: "os acontecimentos de junho de 2013", o ponto de partida para a tese. Explico. Junho é a experiência que provoca o meu pensamento. Josef Pieper escreveu que a filosofia só é possível graças a um "abalo", "que sempre é um abalo das relações do mundo, [e] chega à fronteira da existência (*Dasein*)" (PIEPER, 2007, p. 12). Esses acontecimentos são esse abalo, uma "dobra que pode nos mover". Nomear e se deixar interpelar por esses abalos não é uma novidade no terreno das pesquisas em religião. Mas também não é uma novidade nas experiências de uma "espiritualidade de libertação". Como escreve Marcella Althaus-Reid – que na busca de sua "teologia indecente" (2005), começa a sua escrita atravessada pelas vendedoras de limão em Buenos Aires – "a vida cotidiana das pessoas sempre nos proporciona um ponto de partida para o processo de configuração de uma teologia contextual sem exclusões, neste caso, sem excluir a sexualidade que é debatida no meio da miséria (ALTHAUS-REID, 2005, p. 15).

O meu ponto de partida é um "acontecimento", compreendido nos moldes de Veena Das. Em primeiro lugar, seguindo a síntese que Francisco Ortega faz do pensamento dessa importante antropóloga indiana, um acontecimento apresenta um "contexto extremamente fluido, em que o cálculo ou a motivação dos vários atores não são automaticamente decifráveis, comparáveis ou redutíveis às histórias das economias, dos sistemas políticos ou das estruturas sociais" (ORTEGA, 2008, p. 30).

Em segundo lugar, o acontecimento "tem um caráter inacabado, evidente em sua esmagadora capacidade de se projetar para presentes futuros e tornar-se uma referência inescapável, de tal forma que os grandes projetos coletivos do momento precisam ser legitimados a partir dele" (ORTEGA, 2008, p. 32). Por fim, o acontecimento tem um caráter aberto e se "manifesta em sua capacidade de estruturar, inclusive de maneira silenciosa, o presente" (ORTEGA, 2008, p. 33). [13]

Em artigo publicado na revista *Piauí*, Fernando Haddad analisa o cenário político brasileiro e traz uma narrativa sobre a sua vida pública. Na leitura realizada por Haddad, há uma importância dada às manifestações de junho. Como ele escreveu: "volto a 2013, de onde parti, para enfrentar a pergunta fundamental se quisermos entender os últimos anos e a situação atual do país: como explicar a explosão de descontentamento ocorrida em junho daquele ano, expressa na maior onda de protestos desde a redemocratização?" (HADDAD, 2017, p. 33). [14] A pergunta é latente. Junho é uma janela fundamental para compreendermos a realidade política atual. É difícil buscar interpretar o Brasil passando por cima daquelas mobilizações. A questão é como compreenderemos esse "*junho disruptivo*" [15] desde suas contradições, ambiguidades e potências. Nas linhas de Veena Das, posso dizer que Junho é "extremamente fluído", não dá para decifrá-lo facilmente nos esquemas econômicos, nos sistemas políticos hegemônicos ou nas estruturas sociais. Junho é inacabado. Ou como anunciam: "Junho está sendo, junho é, junho será" (MORAES, 2014, p. 21). E "os projetos coletivos do momento precisam ser legitimados a partir dele". Ou: para se fazer como projetos, precisam deslegitima-lo. [16] Junho pode ser uma porta para se

[13] A noção de acontecimento, de Veena Das, sistematizada por Francisco Ortega, será base para a leitura que realizarei na terceira parte dessa tese. Por hora, cabe citar que um autor com quem Veena Das dialoga, para construir a sua argumentação, é o historiador François Furet. Para ele – ao ler a revolução francesa – os acontecimentos são eventos que instituem uma nova modalidade de ação histórica que não está inscrita no inventário dessa situação" (Citado em ORTEGA, 2008, p. 28).

[14] Segundo Jean Tible, "o ex-prefeito Fernando Haddad se opôs a Junho e viu esse movimento como a chegada dos novos bárbaros, como ouvi dele. É curioso, pois sua campanha à Prefeitura no ano anterior falava de um tempo novo. Esse tempo novo poderia se conectar com o que emergiu com mais força em Junho, mas o espírito não reconheceu o corpo encarnando nas ruas e o rejeitou" (2018).

[15] Para esse conceito, cf. a tese de doutorado de Josué Medeiros: MEDEIROS, Josué. *Para além do lulismo*: o fazer-se do petismo na política brasileira (1980-2016). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2016, p. 254-264.

[16] Vladimir Safatle faz uma recente leitura indicando que "os protestos de junho foram o 11 de setembro da direita brasileira". A sua interpretação não deslegitima esses acontecimentos, mas indica nelas uma vinculação para a consolidação da extrema direita. Ele escreve: "De certa forma, para a extrema direita brasileira, 2013 foi nosso 2001, pois foi o momento no qual o medo pôde se consolidar como afeto político central. Há de se lembrar como a imagem paradigmática de 2013 foi a destruição de um símbolo do Estado e da ordem: a massa de manifestantes em Brasília ateando fogo no Palácio do Itamaraty, já que tinha sido impedida pela polícia de fazer o mesmo com o Congresso Nacional. Nunca na história do Brasil houve a expressão mais evidente da desidentificação entre a população e as instâncias da ordem

compreender e viver no presente. Se esse acontecimento é ponto de partida, como ele será abordado? Quais serão os contornos e delimitações para a análise?

Para além do exercício de uma simples descrição das mobilizações de junho de 2013, essa tese assume essas mobilizações como um enigma que desperta a reflexão e pode favorecer o debloqueio do desejo para se imaginar outras formas de subjetividade e se deixar interpelar por novas práticas políticas e estéticas. Para essa intenção, é preciso escolher referenciais teóricos que elaborem perspectivas que nos coloquem para além das polaridades que incluem as jornadas de junho como grande esperança de reorganização das esquerdas ou um movimento capturado pela direita e por grupos antidemocráticos (BRINGEL, 2017). É uma busca por compreender essas manifestações para além da política como necessidade de produção e eficiência tático-estratégica direcionada às institucionalidades, à elaboração de marcos legais e à efetivação de políticas públicas. Por esse motivo, tomo os acontecimentos de junho de 2013 como uma "revolta da ineficiência". Explico esse conceito.

Essa terminologia foi utilizada pelo filósofo Rodrigo Bolton [17]. Perguntado sobre as relações entre mobilizações sociais, o humor e a eficiência política, ele toma como exemplo a "primavera árabe" e - em diálogo com Giorgio Agamben - responde:

> a ineficácia constitui o reduto da insurreição [...]. Em termos muito concretos, as revoltas árabes, por exemplo, da praça Tahrir... foi dito até cansar, em um discurso politólogo bastante oficial, que as revoltas não serviram para nada, por que finalmente as revoltas em si radicalizaram a guerra civil, a Líbia ficou completamente destruída, no Egito se instituiu uma ditadura muito mais feroz em relação àquela que havia antes, os poderes imperiais assolaram com maior crueldade o espaço... Mas me parece que é preciso ler o assunto de outro modo. **A revolta restituiu a capacidade de uso.** E precisamente por isso é ineficiente. Creio que o convite *agambeniano* [para se pensar a política] é a revolta da ineficiência (BOLTON, 2017).

O centro da discussão sobre ineficiência é a *filosofia do uso*. [18] Um novo uso da política. Como pergunta Agamben, é possível pensar "uma forma-de-vida, ou seja,

---

estatal. Junto disso, a população brasileira viu, durante meses, séries ininterruptas de manifestações nas quais a visibilidade dos invisíveis ganhou corpo. Grupos vulneráveis (como mulheres, LGBTs, negros) exigiram visibilidade e garantias jurídicas, mostrando como o perfil dos padrões de existência no interior da sociedade brasileira tendia a mudar. Não é por acaso que foi a partir de então que discursos exigindo "ordem" ganharam relevância. Toda movimentação real de revoltas sociais tem sempre como contraponto a produção de sujeitos reativos que procurarão negar a força emancipadora dos acontecimentos. Diante de uma Brasília em chamas, não é de impressionar que vários começaram a pedir "seu país de volta" envoltos na bandeira nacional e sonhando com "intervenção militar" (*Folha de São Paulo*, 04/11/2018).

[17] Conferência "O sorriso de Agamben" no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben (2017).

uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e **um uso dos corpos** e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida com aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas uso comum". (AGAMBEN, 2017, p. 11). Oswaldo Giacoia sintetiza esse desejo presente em Agamben nos seguintes termos:

> A partir da postura crítica de Benjamin e Agamben, talvez estejamos colocados, *dopo la diagnose*, diante da indeclinável tarefa de uma profanação do direito como condição prévia para uma renovação dos quadros conceituais da política, para uma liberação da política de seu confisco no interior dos limites fixados pela organização jurídica do Estado; trata-se de uma tentativa de desativação de procedimentos e comportamentos cristalizados, atrelados de forma rígida a uma finalidade inveterada, liberando-os para a invenção, necessariamente coletiva (vale dizer, política), de *novos usos* (2018, p. 19-20).

É possível encontrar rastros desses *novo usos* nas mobilizações de junho? A minha suspeita - que deverá ser ampliada no capítulo seis dessa tese - é que sim.

Considero, portanto, que esses acontecimentos são como "dobradiças" político-teológicas. De um lado, junho desvela a *assinatura* teológica do estado e possui um potencial profanatório e destituinte do fazer-político moderno. Do outro, ao indicar outros modos de viver a política e (re)imaginar o "sagrado", junho favorece os processos de revisão de projetos históricos de teologias, como a latino-americana da libertação, possibilitando o ensaio de uma *teologia ineficiente*.

ii. a arqueologia e a *política que vem*

Seguindo as discussões anteriores, Rodrigo Bolton diz: "o que está em jogo em toda ação política, no fundo, sempre, [é que] antes de um poder, está em jogo uma potência, por mais invisível e capturada que essa potência esteja" (2017). A potência está no centro. Tanto nas "revoltas ineficientes" como no pensamento de Giorgio Agamben. Edgardo do Castro, por exemplo, procura compreender o pensamento desse filósofo a partir de "uma arqueologia da potência". Como ele escreve: é possível "traçar uma linha que vai desde *O homem sem conteúdo* até seu trabalho sobre o

[18] Sobre isso, conferir os seguintes textos: GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: Editora n-1, 2018; BOLTON, Rodrigo. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*. ano 15. no 258. vol. 15. 2017; e a conferência de Colby Dickinson: "Ser e Agir, Reino e Glória: a oikonomia trinitária e a bipolaridade da máquina governamental", no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben (2017).

método, *Sgnatura rerum*. Esta linha está ocupada pela questão da potência ou, para sermos mais precisos, pela problemática aristotélica da potência" (2013, p. 10). [19]

O desafio dado nesse ponto de partida é ler junho desde a chave da potência. Mais precisamente a partir da "potência destituinte". Explico essa noção resgatando uma palestra dada por Giorgio Agamben em 2013, em Atenas. Diz ele:

> A partir da revolução francesa a tradição política da modernidade concebeu mudanças radicais sobre a forma de um processo revolucionário que age enquanto *pouvoir constituante*, **o "poder constituinte"** de uma nova ordem institucional. Creio que temos de abandonar este paradigma e procurar pensar algo como uma *puissance destituante*, uma **"potência destituinte",** que não possa ser capturada na espiral de segurança (AGAMBEN, 2013).

Nessa palestra, Agamben procura analisar a Europa a partir da noção de segurança cunhada desde 7 de setembro de 2001. Há, desde o imaginário de terrorismo construído naquele momento, uma outra perspectiva de segurança, "um paradigma securitário" que organiza o estado e a política moderna, inscrito na história e na origem do "estado de exceção". Esse paradigma "implica que cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável. Isto é evidente na dialéctica que vincula o terrorismo e o estado numa espiral viciosa sem fim" (AGAMBEN, 2013). Um estado neoliberal que captura e enquadra processos de ruptura em uma nova ordem. Como pontua Agamben, resgatando W. Benjamin, a "potência destituinte" busca "uma violência pura que consiga 'romper com a dialéctica falsa da violência que faz as leis, e da violência que as mantém' (AGAMBEN, 2013). Nessa perspectiva, junho de 2013 não estaria bem mais próximo de uma "potência destituinte" que próximo e ligado a um "poder constituinte" [20], na busca de uma nova ordem institucional e novamente enquadrado em um "paradigma securitário"? Junho não poderia ser interpretado para além da pergunta pela consequência política-estratégica e visto como uma revolta capaz de "expor claramente a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias do governo", como Giorgio Agamben nos indica?

Por esse caminho que desejo ler junho. Um acontecimento de potências destituintes. Mas para isso, é imprescindível compreendermos, ainda nesse tópico, a

[19] Agamben aborda esse assunto na obra *A potência do pensamento* – ensaios e conferências (2015), especialmente o artigo que leva o mesmo nome do livro (p. 242-254).
[20] Esse assunto é organizador nas reflexões de Antonio Negri. Abordarei mais desse assunto na terceira parte dessa tese. Caso queira aprofundar mais desse assunto, leia o livro NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

arqueologia. O motivo? É por meio dela que Agamben se aproxima da noção de *potência*. Para Oswaldo Giacoia, Agamben empreende a arqueologia como estudo e como prática, e em toda investigação histórica de um determinado fenômeno, "o que importa é **seu decisivo ponto de irrupção, insurgência ou proveniência**, uma instância que só pode ser detectada com base num confronto renovado com as fontes e com a tradição (2018, p. 13-14). Estamos aqui diante de uma arqueologia para "elaborar o diagnóstico do presente", como também fez F. Nietzsche e M. Foucault, cada um a seu modo (GIACOIA, 2018, p. 13-14). Para Giacoia, Agamben – nesse caminho "arqueogenealógico" – toma elemento desses dois autores, acrescidos de um messianismo presente em W. Benjamin, "que não se confunde com a instauração (mesmo revolucionária) de um reinado celeste na terra" (2018, p. 21) [21].

O próprio Agamben, em entrevista a Flávia Costa, apresenta o seu percurso:

> Meu método é **arqueológico e paradigmático** num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. **A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente.** Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente "exemplo") é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto. (COSTA, 2006, p. 132-133).

A arqueologia assume esse lugar de acesso ao presente. No livro *Sgnatura rerun* (2010), Agamben traz de maneira detalhada a sua noção de "arqueologia filosófica" e como ela pode ser entendida como o seu método de investigação. Em um trajeto que abre diálogos com Kant, Freud, Foucault, Melandri, Nietzsche e Benjamin – entre outros, Agamben apresenta "uma nova maneira de pensar as 'origens', aquela

[21] No decorrer da tese esses conceitos serão amplamente apresentados e debatidos. A intenção em indica-los agora é apresentar uma síntese-aperitivo daquilo que se verá no percurso e também indicar quais os problemas, o referencial teórico, o método e a metodologia e os objetivos dessa pesquisa.

que se move ao lado de ambos - Freud e Foucault - mas que também nos aponta em direção à realização de uma 'arqueologia da violência' como uma maneira possível de repensar algo como uma 'arqueologia do sagrado'" (DICKINSON, 2019, p. 16).

De maneira mais precisa, Agamben chama de arqueologia

> […] aquela prática que em qualquer indagação histórica não trata das origens, mas com **a emergência** do surgimento de um fenômeno e, por isso, deve engajar novamente as fontes e a tradição. Não se pode confrontar a tradição sem desconstruir os paradigmas, técnicas e práticas pelas quais a tradição regula as formas de transmissão, condiciona o acesso às fontes e, em última análise, determina o próprio estatuto do sujeito cognoscente. (AGAMBEN, 2010, p. 121)

Sobre essa emergência indicada acima, vale ainda pontuar que ela se situa não na clareza e em um dos polos da dicotomia sujeito x objeto, mas num "umbral de indecibilidade entre ambos". Por isso, "esta nunca é uma emergência do acontecimento sem ser, ao mesmo tempo, a emergência do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, do mesmo modo, uma operação sobre o sujeito" (AGAMBEN, 2010, p. 121). Ao falarmos do "acontecimento" junho – como indiquei no preâmbulo - estou emergindo aí também. Como todo outro corpo *"qualquer", ninguém*, que se levanta nessa insurgência. Se seguindo Benjamin, a arqueologia remonta ao curso da história a contrapelo, a imaginação remonta a biografia individual. Ambas "representam uma força regressiva que, sem dúvida, não retrocede, como a neurose traumática, construindo uma origem indestrutível, senão – ao contrário – constrói o ponto no qual, segundo a temporalidade do futuro anterior, a história (individual e coletiva) se faz pela primeira vez acessível" (2010, p. 144).

Em histórias pessoais e coletivas, a arqueologia como método não busca o sentido do começo (*cronológico*) dos processos, mas o sentido da irrupção (*kairológico*). Micropolíticas e novas subjetividades emergidas. O que se aproxima da noção de W. Benjamin: *Ursprung* [22], que significa "florescimento". Esse conceito

[22] Essa perspectiva, de algum modo, se afasta da leitura feita por Michael Lowy. Para Jeanne Marie Gagnebin, "As análises de Lowy são muito ricas e muito esclarecedoras do ponto de vista histórico, mas não conseguem, parece-me, dar verdadeiramente conta da reflexão teórica da reflexão benjaminiana. Uma das principais razões dessa deficiência é uma leitura por demais realista de Urgeschichete (história original, pré-história) na filosofia da história de Benjamin. Lowy insiste sobre o lado arcaizante desse conceito e, embora mencione a crítica de Adorno a este respeito, continua a defender este arcaísmo latente como uma contribuição decisiva e positiva para a teoria da história e da revolução em Benjamin: '*sua* démarche, característica do romantismo revolucionário, tece relações dialéticas entre o passado pré-capitalista e o futuro pós-capitalista, a harmonia arcaica e a harmonia utópica, a experiência antiga e a

refere-se mais a "uma apreensão do tempo histórico em termos de *intensidade* e não de cronologia" (GAGNEBIN, 1999, p. 9). Nessa perspectiva, ainda segundo Jeanne Marie Gagnebin, "*Ursprung* designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronrante e nivelador da historiografia tradicional" (1999, p. 10).

Nesse salto pode estar o interesse de Agamben em buscar uma *comunidade que vem*, uma *política que vem*, [23] que é um elogio ao *sábado*. "Não o trabalho, mas a inoperosidade e a descriação são, nesse sentido, o paradigma da política que vem (AGAMBEN, 2013, p. 103). Aqui, o *"que vem"* não está em um sentido cronológico, mas como uma espécie de "anarquia messiânica" (*an-archy*), a qual reside como um potencial inquieto dentro de qualquer *archē* dada e que pode tornar tal *arché* inoperante (DICKINSON, 2019, p. 18). Uma semelhança – segundo Colby Dickinson – com a "fraca força messiânica" proposta por Benjamin em suas teses sobre a história; ou evidência da "inoperosidade" e da "contemplação" presentes na obra que encerra o projeto *homo sacer* - "*O uso dos corpos*" (DICKINSON, 2019, p. 18).

Ao me aproximar da arqueologia, e dos seus conceitos relacionados (paradigma e assinatura), não procuro uma reconstrução dos fatos, não estou enclausurado na cronologia e nos desdobramentos do pós-junho ou ainda não me interrogo simplesmente sobre as relações de causa e efeito desses atos. O que me inquieta é essa *força destituinte*, essa *potência* que pode ser imaginada, com a "forma de um passado no futuro, quer dizer, de um *futuro anterior* (AGAMBEN, 2010, p. 143). Um *"que vem"* não-linear, não esperado como o dia seguinte da história. Estamos numa certa suspensão da exigência do factual, da relação estanque entre sujeito e objeto. A busca pela potência parece habitar o vazio entre as bipolaridades – como "experiência antiga" e "experiência utópica". A *arché* "não é um dado ou uma substância, mas sim um campo de correntes históricas bipolares, tensas entre a

---

futura experiência liberada" (GAGNEBIN, 1999, p. 8). A *arché* apresentada na leitura de Lowy – referendada numa perspectiva de Benjamin – é diferente da *arché* indicada por G. Agamben. Para além das tensões e harmonias dialéticas, a *arché*: "é algo que se supõe necessariamente acontecido, mas que não pode ser hipostasiado em um fato dentro da cronologia -, só pode garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, 'salvá-los' arqueologicamente no futuro anterior na compreensão, não de uma origem – em todo caso inverificável – senão se sua história, ao mesmo tempo finita e impossível de totalizar (AGAMBEN, 2010, p. 149). A arché tem a ver com o vazio entre as binaridades "experiência antiga" e "experiência utópica". Uma força operativa dentro da história, uma força operativa sobre os sujeitos, sem anular as antinomias e sem construir sínteses dialéticas (DICKINSON, 2019, p. 16).

[23] Esse conceito será fundamental nos capítulos, 5, 6, 7 e 8.

antropogênese e a história, entre a emergência e o devir, entre um arque-passado e o presente" (AGAMBEN, 2010, p. 149). Essa leitura é interpelada pelo futuro anterior de junho, perguntando-se pelo "passado que terá sido", [24] uma potência que possibilita a imaginação de uma *política que vem*, uma *comunidade que vem*, em novos usos.

A arché imaginada de um junho imaginado me coloca diante da pergunta pelas *"formas-de-vida"* em cidades desiguais, em cidades mediadas pelos muros e pelas "catracas". Uma *"forma-de-vida"* é aquela vida humana totalmente retirada das tramas do direito, com um uso dos corpos e do mundo nunca apropriados e cooptados pelos dispositivos de poder. Ai, no momento em que os dispositivos são desativados, a potência se torna forma-de-vida, uma vida destituinte (AGAMBEN, 2014, p. 11; 309). Uma vida distante dos destinos éticos, da essência ou do ser, da tarefa histórica a se realizar rumo a um horizonte de plenitude. Uma vida não transformada em propriedade, nunca dada a ser posse. Uma vida na imanência do *comum*, aberta, uma radical possibilidade de deixar-se atravessar pelas "paixões alegres" - nas boas provocações de Espinosa (2009) - para uma vida na ineficiência, na ineficácia.

No fundo, a busca arqueológica de junho me coloca nessa pesquisa pela provocação feita pelo "comitê invisível" sobre o *Occupy Wall Street*, em que o verdadeiro conteúdo dessas ocupações "não era a reinvindicação de melhores salários, de casas decentes ou de uma previdência social mais generosa, mas a *repugnância pela vida que somos forçados a viver*" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 57). Qual vida desejamos viver, como construiremos nossas relações, nossos amores? O *"passado que terá sido"* de junho – com a emergente destituição do poder – nos coloca diante da potência imaginativa de vida, "entrever um mundo povoado não de coisas, mas de forças, não de sujeitos, mas de potências, não de corpos, mas de elos. É por sua plenitude que as formas de vida alcançam a destituição. Aqui a subtração é a afirmação, e a afirmação faz parte do ataque" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 57).

[24] Sobre as interpretações e usos que Agamben faz de autores como W. Benjamin, M. Foucault e de H. Arendt, vale indicar, o livro de Jonnefer Barbosa – "Política e tempo em Giorgio Agamben" (2014). Como ele mesmo diz, o debate feito na obra – fruto da sua tese de doutorado – "não seguirá, portanto, apenas o ritmo da glosa e da análise, mas da polêmica e da problemática. Se mesmo com os sobressaltos típicos de uma conversa errática e inconclusa, este trabalho resultar em 'imagens de pensamento' válidas e apropriáveis, seus objetivos não serão de todo inviabilizados" (BARBOSA, 2014, p. 21)

iii. a procura de rastros – o respigar

Como, então, ocupar-se – ficcionalmente - como um "arqueólogo de junho"? Agamben ao iniciar as discussões sobre a "arqueologia filosófica", em diálogo com Kant, indica que a arqueologia é uma "ciência das ruínas, uma 'ruinologia', cujo objetivo, mesmo sem constituir um princípio transcendental no sentido apropriado, nunca pode realmente ser dado verdadeiramente como um todo empiricamente presente" (AGAMBEN, 2010, p. 111). Nesses traços de Giorgio Agamben, pretendo investigar junho desde suas ruínas, seus rastros e errâncias. Explico.

Jeanne Marie Gagnebin, ao escrever sobre o "*rastro e a cicatriz*", retoma uma significativa cena da *Odisseia.* Interessa a ela a volta de Ulisses e o seu reconhecimento pela ama Euricleia, que ao lavar a perna do "guerreiro" toca uma cicatriz, causada por um javali. Segundo a autora, "na história da ferida que vira cicatriz encontramos, então, as noções de filiação, de aliança, de poder da palavra e de necessidade de narração" (2009, p. 109). Entre tantos temas abordados por Jeanne Gagnebin, como o trauma e a memória, interessa-me a urgência do lembrar e narrar. Desde a *Ilíada*, o poeta busca construir um túmulo com palavras em homenagem à glória dos heróis mortos, em que túmulo, signo, palavra, escrita, todos lutam contra o esquecimento (GAGNEBIN, 2009, p. 112). Porém, não vivemos mais na "confiança da escrita como rastro duradouro e fiel". O que importa – na leitura da autora – é que tal "consciência da fragilidade e do efêmero altera profundamente a significação da metáfora mnemônica da escrita, especificamente do traço escrito como *rastro*" (GAGNEBIN, 2009, p. 113). Aqui está o ponto que me interessa. A fragilidade e a efemeridade do rastro como possibilidade de lembrar e escrever. Como é dito:

> O detetive, o arqueólogo e o psicanalista esses primos menos distantes à primeira vista, devem decifrar não só o rastro na sua singularidade concreta, mas também tentar adivinhar o processo, muitas vezes violento, da sua produção involuntária. Rigorosamente falando, rastros não são criados – como são outros signos culturais e linguísticos -, mas sim deixados e esquecidos (GAGNEBIN, 2009, p. 113).

Do signo, da palavra e da escrita como possibilidades de luta contra o esquecimento à efemeridade da *escrita como rastro*. O problema – com o decorrer do

tempo - não se torna a escrita, mas o próprio rastro. Mais diretamente, a busca incessante em estabelecer processos que constituam vidas que não deixam rastros. [25]

Aproximando-se das narrativas de Primo Levi, especialmente o seu último livro *Os afogados e os sobreviventes*, é possível indicar "a vontade explicita de aniquilação dos rastros pelos nazistas [...]. Ausência total do túmulo e de rastros que pudessem servir de documentos ou de provas prepara assim, na lógica, os raciocínios negacionistas posteriores (GAGNEBIN, 2009, p. 113). Esses desejos de aniquilação total de túmulos e rastros ainda são frequentes. [26] Nessas tentativas, segundo Aleida Assmann, com suas interpretações sobre as práticas artísticas contemporâneas - há uma nova transformação do conceito de rastro. Outra modificação que nos coloca no terreno estético-político. Jeanne Marie Gagnebin, baseada nessa autora, diz: "desprovido da durabilidade que podia ligá-lo à escrita, entregue à caducidade e mesmo à clandestinidade, o rastro se aproxima dos restos, dos detritos, da sucata, do lixo" (GAGNEBIN, 2009, p. 116-177). [27] Sobre isso, vale resgatar o documentário francês: "*Os respigadores e a respigadora*" (1999) de Agnès Varda. O filme se inicia a partir do quadro *"As respigadoras",* de Jean-François Millet (1857).

[25] Caso tenha interesse por esse "tema", verifique o tópico "a vida que não deixa rastros", do primeiro capítulo do livro de Jonnefer Barbosa: *Política e tempo em Gorgio Agamben* (2014).

26 "Em nosso continente, a luta dos familiares dos desaparecidos também se opõe à mesma estratégia política de aniquilação. Tortura-se e mata-se os adversários, mas depois, nega-se a existência mesma do assassínio. Não se pode nem afirmar que as pessoas morreram, já que elas desapareceram sem deixar rastros, sem deixar também a possibilidade de um trabalho de homenagem e de luto por parte dos seus próximos" (GAGNEBIN, 2009, p. 116). Vale citar, o caso das placas de rua em homenagem a Marielle Franco. Sobre isso, escreve Jean Tible: "Em uma homenagem posterior, uma placa foi colocada no centro do Rio, mudando o nome de uma rua para a de "Marielle". Os propagadores do ódio (e futuros deputados) não apenas arrancaram a placa, mas também a quebraram e a levaram para uma manifestação em Petrópolis, exibindo-a como um troféu. Uma celebração sinistra da morte" (TIBLE, 2018a, p. 9). Uma tentativa de não deixar rastros.

[27] "Ao juntar os rastros/restos que sobram da vida e da história oficiais, poetas, artistas e mesmo historiadores, na visão de Benjamin, não efetuam somente um ritual de protesto. Também cumprem a tarefa silenciosa, anônima mas imprescindível, do narrador autêntico e, mesmo hoje, ainda possível: a tarefa, o trabalho, de *apokatastasis*, essa reunião paciente e completa de todas as almas do Paraíso, mesmo das humildes e rejeitadas, segundo a doutrina teológica (julgada herética pela Igreja) de Orígenes, citado em mais de uma passagem por Benjamin (GAGNEBIN, 2009, p. 118).



Figura 1 - *As respigadoras*, Jean-François Millet (1857)

Agnès Verda – seguindo uma "tradição" de apanhar as espigas após a colheita do trigo – procura reencontrar os descendentes desses "respigadores". Mas não apenas no campo. O seu exercício é encontrar esse modo de respigar, de procurar os restos também na cidade. Respigar batatas. Mas não só. A sua escolha é assumir esse movimento de procura pelo "detritos" também no processo de feitura do filme. Por isso, o seu pacto é "se assumir como respigadora de imagens - de forma explícita" (GOMES, 2001). O documentário é esse processo de ir buscando rastros, ouvindo relatos, construindo percursos errantes. O seu desejo é encontrar novos modos de viver, com uma potência da reinvenção e transformação. É o desafio de localizar e visibilizar rastros de catadoras e catadores errantes que imaginam *novos usos*. Como diz o artista Hervé, em um depoimento no filme: "O que os objetos recuperados têm de bom é que já vem com uma existência, já viveram. Não os quiseram mais, e eles continuam com vida. Basta dar-lhes uma segunda oportunidade" (LODDI & MARTINS, s/d, p. 5). Ou o depoimento do também artista Louis Pons: "Todas essas coisas à nossa volta são o dicionário. São coisas inúteis. Para as pessoas é um montão de porcarias, pra mim é um montão de possibilidades. São indicações, pequenos traços que eu apanho e que se tornam os meus quadros" (LODDI & MARTINS, s/d, p. 7).

Assumo um papel de "respigador". Um catador das imagens deixadas para trás. Para isso, tomo como referência os "escritos" de junho. A partir das "mensagens levadas às ruas em cartazes, faixas, bandeiras, pixações e outras grafias", desejo encontrar esses rastros destituintes. Tomo como base a coleta que está sendo realizada

por Roberto Andrés e está disponível – como um acervo digital - no site do projeto de que leva o nome de "grafias de junho" [28]. Como escreve Andrés,

> Foi para buscar contribuir com o debate e a memória acerca de 2013 que comecei a catalogar a produção gráfica de mensagens políticas daquelas jornadas. Afinal, os períodos insurgentes permitem aflorar em suas rachaduras demandas urgentes, questões recalcadas, utopias, contradições e provocações que dizem muito sobre o país e o mundo em que estão inseridos (ANDRÉS, 2018).

B. o poeta-vidraceiro. um modo de compreender g. agamben

> "e o que a poesia realiza pela potência de dizer, a política e a filosofia devem realizar pela potência de agir. Tornando inoperantes as operações econômicas e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-se para uma nova possibilidade".
>
> (*o fogo e o relato,* giorgio agamben)

A segunda parte desse "catado" se depara especificamente com o principal referencial teórico dessa tese: Giorgio Agamben. A busca de uma *teologia ineficiente* é mediada, principalmente, por suas noções e conceitos. Um autor que possui "um pensamento em mobilidade" (GIACOIA, 2018, p. 10), com escritos em um "vasto 'canteiro de obras'" (GIACOIA, 2012, p. 9); um filósofo "amigo de poetas", com uma "filosofia amiga da poesia" (OLIVEIRA, 2013, p. 140). [29] Em meus estudos, tenho procurado compreender o percurso de Giorgio Agamben como um trajeto de um *artista* em um "*ato poético"* [30]. Para além das fronteiras disciplinares, espaços territorializados para a demarcação desse filósofo, prefiro interpretá-lo como o próprio

[28] **Grafias de Junho** "é um projeto colaborativo [lançado em junho de 2018] em busca da reconstituição da memória sobre o maior ciclo de manifestações da história recente do país. Propõe uma chave de entendimento daquela jornada de protestos a partir das mensagens levadas às ruas em cartazes, faixas, bandeiras, pixações e outras grafias. O projeto faz parte da pesquisa de doutorado em história das cidades de Roberto Andrés, com orientação de Guilherme Wisnik, realizado na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP. Não há fim lucrativo e os fotógrafos cederam voluntariamente as imagens para o banco de dados. A presença da fotografia no banco de dados não significa que ela possa ser reproduzida livremente. O regime de reprodução das imagens foi especificado por cada fotógrafo, havendo algumas em modo creative commons e outras com direitos reservados. O projeto é abrigado no grupo de pesquisa Cosmópolis, da UFMG, em colaboração com o Laboratório para Outros Urbanismos, da USP. Conta com o apoio das bolsistas Ana Caroline Azevedo, Mirela Matos e Bárbara Contarini". Conferir: https://www.grafiasdejunho.org/.

[29] Para compreender o pensamento de Agamben desde seu percurso biográfico, conferir o artigo de Claudio Ribeiro, Rita Luckner e Thiago Kelm: "Dos jardins com Heidegger à profanação política: itinerário de Giorgio Agamben, no livro *"Giorgio Agamben em foco"* (2017).

[30] Para se chegar a essa conclusão, agradeço imensamente às orientações e diálogos com o professor Glauco Barsalini (PUC-Campinas).

poeta presente no artigo "*O que é o contemporâneo?*" (2009). Para o melhor entendimento dessa minha intuição, retomo dois pequenos textos. O primeiro trecho pertence a um poema em prosa de Charles Baudelaire, o "mau vidraceiro" (1995).

> A primeira pessoa que vi na rua foi um vidraceiro, cujo pregão cortante, dissonante, me chegou através da pesada e suja atmosfera parisiense. É-me, aliás, impossível dizer por que fui tomado, em relação a esse pobre homem, de ódio tão repentino e despótico.
> "Ei! Ei!", gritei-lhe que subisse. Entretanto refletia, não sem algum contentamento, que, ficando o quarto no sexto andar e sendo a escada bastante estreita, seria difícil para o homem operar sua ascensão sem enganchar por toda parte os ângulos de sua frágil mercadoria.
> Finalmente apareceu-me: examinei curiosamente todos os vidros e lhe disse: "Mas como? Não tem vidros de cor? Vidros cor de rosa, vermelhos, azuis, vidros mágicos, vidros do paraíso? Como é descarado! Ousa passear pelos bairros pobres sem ao menos trazer vidros que tornem a vida bela!" E o empurrei vivamente para a escada, onde tropeçou resmungando.
> Cheguei até o balcão, apanhei um vasinho de flores e, quando o homem reapareceu na soleira da porta, deixei cair perpendicularmente meu engenho de guerra sobre a parte de trás de seu fardo; o choque o derrubou e ele acabou de quebrar sobre as costas toda a sua pobre fortuna ambulatória, que fez o barulho estrondoso de um palácio de cristal arrebentado por um raio.
> E inebriado com minha loucura, gritei-lhe furiosamente: "que tornem a vida bela! A vida bela!"
> Essas brincadeiras nervosas não deixam de comportar algum perigo, podemos pagar caro por elas. Mas que importa a eternidade da danação para quem encontrou num segundo o infinito do gozo? (BAUDELAIRE, 1995, p. 34-35).

O texto de Baudelaire inquieta. A quebra, a violência, a ruptura e a beleza me afetam. Temos aqui, o vidraceiro de transparências, sem mistério. Aquele que perambula, que caminha pela cidade e seus "bairros pobres", mas sem a possibilidade de "tornar a vida bela". Até que, então, uma ação de fora o afeta. Um *outro* que o empurra. O choque "acabou de quebrar sobre as costas toda a sua pobre fortuna ambulatória". Sobre as suas próprias costas os vidros estilhaçam, são transformados em pedaços. O imperativo de agora: "que tornem a vida bela! A vida bela!".

O "mau vidraceiro" me evoca leituras do tempo, de como ler a época, de como adentrar e habitar o presente. Há *acontecimentos* que quebram o tempo e nos levam a novos experimentos com os seus estilhaços. A quebra pode nos levar a juntar, catar os pedaços e recombiná-los em novas possibilidades – para o gozo e a beleza. Na colagem, habitamos o limiar, o espaço livre entre os vidros. Juntamos cacos, bricolamos épocas. Um presente cheio de outros tempos-de-vidro. Moramos no entre-

vazio, lugar da possibilidade de se imaginar outros usos e outros jeitos para ser vidraceiro. Talvez, estejamos aqui diante de uma "descriação". Uma "poética – ou uma política – da inoperosidade", conforme G. Agamben (2018, p. 76). A capacidade de considerar a si próprio e a sua própria "potência de agir". E tornar a vida bela!

G. Agamben parece ser o vidraceiro empurrado que precisa dar um novo uso aos seus vidros. Fazer combinações, procurar possibilidades. Talvez por isso a dificuldade em compreendê-lo dentro das normatizações disciplinares. O seu ímpeto é pela construção de zonas de indiferença e indeterminação. Como ele escreve sobre o modo de proceder no pensamento e na pesquisa com os autores que ama, como Deleuze. Para Agamben, em *"O fogo e o relato"*, o elemento genuinamente filosófico presente em uma obra, é "sua capacidade de ser desenvolvida, algo que ficou sem ser dito, ou foi intencionalmente assim deixado, e que se trata de saber encontrar e colher" (AGAMBEN, 2018, p. 60). O que interessa é a busca pelo elemento que pode ser desenvolvido até chegar o momento em que "não é mais possível distinguir o que é nosso e o que pertence ao autor que estamos lendo" (2018, p 60). Como um vidraceiro de palavras-de-vidro, o desafio é desenvolver – na labuta da língua – um "ato poético" ineficiente por redescobrir a sua própria *potência-impotente*.

O segundo texto que escolho, é o poema *"O século"* ou *"A época"* (1923), de Osip Mandel'stam, tomado como referência em "*O que é o contemporâneo?*",

> Meu século, minha fera, quem poderá
> olhar-te dentro dos olhos
> e soldar com o seu sangue
> as vértebras de dois séculos?
>
> Enquanto vive a criatura
> Deve levar as próprias vértebras,
> os vagalhões brincam
> com a invisível coluna vertebral.
> Como delicada, infantil cartilagem
> é o século neonato da terra
>
> Para libertar o século em cadeias
> para dar início ao novo mundo
> é preciso com a flauta reunir
> os joelhos nodosos dos dias
>
> Mas está fraturado o teu dorso
> meu estupendo e pobre século.
> Com um sorriso insensato
> como uma fera um tempo graciosa
> tu te voltas para trás, fraca e cruel,

para contemplar as tuas pegadas.

(Citado em AGAMBEN, 2009, p. 60-62)

Esse texto pode ser uma síntese da compreensão de tempo em Agamben. De maneira direta, o desafio aqui é entender sobre o que vem a ser a contemporaneidade, "uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias" (2009, p. 59). Uma fala nas esteiras de F. Nietzsche e suas "considerações intempestivas". O contemporâneo – como a moda – está numa relação que se dá "através de uma dissociação e um anacronismo". Por isso, "a frase 'eu estou neste instante na moda' é contraditória, porque no átimo em que o sujeito pronuncia, ele já está fora de moda" (AGAMBEN, 2009, p. 68). Há um *"agio"*, um intervalo entre a atualidade do presente e o seu fora, a sua matiz *démodé* (2009, p. 68).

Assim, alerta Agamben, aqueles "que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela" (2009, p. 59). É preciso se *elevar*. Estar no tempo e estar para além dele. Quem faz isso? O poeta, esse apresentado acima por Osip Mandel'stam.

O poeta é aquele que deve olhar nos olhos do "século-fera". Enfrentar o tempo. Mirar com coragem essa época fraturada e, da mesma maneira e intenção, "soldar com o seu sangue o dorso quebrado do tempo (2009, p. 60). Não é simples ser contemporâneo em sua *atualidade-inatualidade*, em seu estar *dentro-fora* da época. Não é simples ser aquele que procura o arcaico (*arché*) no tempo presente. Parece-me que G. Agamben, em seu *"ato poético"*, ocupa esse lugar do poeta que quebra o tempo, é a fratura do tempo e - em um paradoxo – "é aquilo que impede o tempo compor-se e, ao mesmo tempo, o sangue que deve suturar a quebra" (2009, p. 61).

Se essa *atualidade-inatualidade* e essa *quebra-sutura* do tempo são traços do contemporâneo, a busca pela sombra também se apresenta como um dos modos da contemporaneidade. Por isso, apoiando-se em exemplos da neurofisiologia e da astronomia, Agamben afirma que "pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua intima obscuridade" (2009, p. 62). [31] Podemos falar, aqui, de um poeta que se inquieta

[31] Sobre as obscuridades da época, vale indicar a crítica feita por Yara Frateschi. Ela escreve: "É importante notar que Agamben não esconde o seu modo de proceder, afinal ele diz claramente que o

pela escuridão do presente, "que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo" (AGAMBEN, 2009, p. 64). Não seria esse o movimento de Agamben ao se perguntar por e investigar o "homo sacer", o "muçulmano", o "campo de concentração, o "estado de exceção" e "*oikonomia* trinitária e suas aclamações" [32] como exercícios de percepção da obscuridade e da suas luzes afastadas de nós? E esse movimento é uma questão de coragem, porque "significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida a nós, distancia-se infinitamente de nós" (AGAMBEN, 2009, p. 65).

Essa percepção dada pelo contemporâneo evidencia um presente que tem as "vértebras quebradas", como no poema de Osip Mandel'stam - "está fraturado o teu dorso / meu estupendo e pobre século". Onde habitamos nesse presente quebrado? Como na intuição dada ao vidraceiro, habitamos na própria quebra, na própria fratura. Esse é o lugar do poeta. Um ato de coragem e de compromisso que não tem apenas uma vinculação cronológica – lembremos do *Ursprung* dito por Walter Benjamin. Ele permanece no *dentro-fora* da época. Esse compromisso contemporâneo é, no tempo cronológico, "algo que urge dentro deste e que o transforma. E essa urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite aprender o nosso tempo na forma de um 'muito cedo' que é, também, um 'muito tarde', de um 'já' que é, também, um 'ainda não'" (AGAMBEN, 2009, p. 65-66). Assim, o poeta pode se inscrever na própria época e perceber nela os rastros de sua *arché*, o *"passado que terá sido"*.

Ao compreender Giorgio Agamben como "poeta-vidraceiro" também não nos compreendemos em nosso modo de olhar para as mobilizações de junho de 2013? Os poetas - e os vidraceiros que lidam com as fraturas dos tempos-de-vidro – podem

---

homem contemporâneo é aquele 'que mantém fixo o olhar no seu tempo para nele perceber não as luzes, mas o escuro' (AGAMBEN 2007, 62). A sua atitude deliberada de 'descrever a obscuridade' e 'mergulhar nas trevas do presente' (Idem, p.63) revela, entretanto, mais um vício do seu diagnóstico, que parece vir antes de uma análise efetiva da sociedade das instituições e que se restringe a olhar para as patologias e para as forças impessoais que agem pelas costas dos agentes sociais. Essa atitude teórica obstrui a compreensão de como tais forças 'geram certas experiências de sofrimento, humilhação, agressão e injustiça, que, por sua vez, podem levar à resistência, ao protesto e à luta organizada' (BENHABIB 1986, p. 226). O resultado é que ele não detecta nenhuma mudança política significativa da Primeira Guerra Mundial até os dias de hoje, sugerindo, inclusive que nós estamos numa situação pior do que a da Roma republicana onde pelo menos a potestas estava separada da auctoritas. Ora, essa régua que Agamben passa na história é um indício de que talvez ele não considere relevantes as conquistas efetivas dos movimentos sociais e da sociedade em geral" (FRATESCHI, 2016, p. 221-222).

[32] Para Agamben, esses são paradigmas que ele utiliza em seus estudos. "Não são hipóteses através das quais tenta explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica. Pelo contrário, como sua multiplicidade mesma poderia deixar entrever, se trata, em todos os casos, de paradigmas que teriam por objetivo fazer inteligíveis uma série de fenômenos cujo parentesco já havia escapado ou poderia escapar do olhar do historiador" (AGAMBEN, 2010, p. 41).

interpretar esses *"florescimentos" destituintes* de junho nas fraturas do presente. Ao dizer sobre o referencial teórico dessa tese, também busco me colocar nesse percurso. Talvez na construção de uma "tese ineficiente" e na redescoberta de novos usos da escrita, novos usos da pesquisa(-luta), novos usos do próprio Agamben, novos usos dos discursos teológicos-de-~~libertação~~. Talvez, nesse estudo, eu seja atravessado por um *devir-poeta* deslocado nas quebras e nas "zonas de indeterminação" de disciplinas e de áreas acadêmicas, com seus desejos de "aderência" e "produtividade". Ou, como provocou Baudelaire em seus delírios, eu esteja em uma "tese ineficiente" que pode nos empurrar para o desafio de tornar a "vida bela! A vida bela!".

C. teologias e destituições. modos de imaginar outras vidas

> "Graças a Deus, choveu no sertão. Graças a Deus, o milho brotou. Graças a Deus, o gado não morreu. Graças a Deus, estou curada. Deus, como chuva, milho, gado vivendo, cura... Deus, como esmola, ajuda, pão. Deus, como pedindo em mim, pedinte nos outros (as). Deus, como comida. Deus, como carência, sem omnipotência nem ciência... Deus, como trabalho, casa, companheiro... quebra minha solidão, grita comigo, suspira comigo, busca comigo".
>
> (ivone gebara)

i. uma tese de abandonos

A terceira parte desse "catado" me coloca diante da teologia. Uma teologia desde o inferno, atravessada e provocada pelas *potências destituintes* de junho. Como indiquei anteriormente, o elemento filosófico de alguma obra reside na sua "capacidade de ser desenvolvida, algo que falou sem ser dito, ou foi intencionalmente assim deixado, e que se trata de saber encontrar e colher" (AGAMBEN, 2018, p. 60). Citei esse trecho para explicar o modo de atuação de Giorgio Agamben em seu pensamento e pesquisa. Agora, retomo essa citação para indicar que esse também se tornou o meu exercício. Quero desenvolver elementos deixados. Em minha investigação, eu poderia apenas evidenciar as marcas profanatórias do *acontecimento* junho. Aqui já residiria uma pesquisa de fôlego. Poderia também reconstruir o trajeto de Agamben em sua "genealogia teológica da economia e do governo", indicando as suas marcas teológicas e a sua leitura sobre as relações entre a política e a

soberania/economia trinitária. Aqui também estaria diante de uma pesquisa significativa. [33] Mas outro elemento se apresenta como central nesse estudo de doutorado. Busco o que foi deixado nas leituras de junho, o que foi deixado nas leituras teológicas sobre o governo e o estado (*desde* Agamben), o que foi deixado nas leituras teológicas (de ~~libertação~~) sobre projetos políticos e sobre junho. Explico.

Sobre junho, me interessa, como tenho mostrado amplamente desde o preâmbulo, os seus rastros "profanatórios" e "inoperososos", desde uma "potência destituinte". Em Agamben, interessam-me os rastros de uma *teologia inoperosa* que ele não realiza e não ensaia. Na leitura teológica de ~~libertação~~, ao ser um novo modo de fazer teologia, interessa-me o "êxodo" como paradigma teológico e a ausência de uma leitura teológica sobre esse momento de insurreição. A escolha da TdL se deve à sua vinculação com as lutas populares, pelos interesses de refletir e construir projetos políticos históricos. E mais: pela relação direta dos movimentos do "cristianismo de libertação" [34] com as práticas políticas nos espectros do *"lulismo"* e do *"petismo"* [35], que estavam no "olho do furacão" nos acontecimentos de junho de 2013.

Diante desses "abandonos", elenco algumas hipóteses que se mostram como um lastro de onde baseio um pouco das minhas reflexões.

> 1. Os marcos categoriais que organizam de maneira hegemônica as reflexões da filosofia política moderna constroem uma separação discursiva entre o religioso e o secular; e, por isso, limitam a investigação do estado e o seu governo das populações. Enquadra-se, assim, as experiências e os fenômenos como realidades apenas seculares ou simplesmente religiosas. Ao se buscar construir outros marcos categoriais para além da razão moderna, rompe-se com essa dicotomia e: i) pode-se investigar o paradigma teológico na sustentação do

[33] Sobre esse tema, conferir, por exemplo: DICKINSON, Colby. *Agamben and teology*. New York (Estados Unidos): t&t clark, 2011; DICKINSON, Colby. Ser e Agir, o Reino e a Glória: a Oikonomia Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 122 – 2017; DICKINSON, Colby. A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 127 – 2017.

[34] O *cristianismo da libertação* é um conceito formulado por Michael Lowy. Em síntese: "Esse fenômeno, também chamado de 'Teologia da Libertação", é muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social – que podemos chamar de 'Cristianismo da Libertação" – com consequências políticas de grande alcance" (2016, p. 28). Sobre uma exemplificação desse tema, conferir: *O que é Cristianismo da Libertação* – Religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016, especialmente a parte referente ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST (p. 225-232).

[35] Essas distinções podem ser encontradas e melhor trabalhadas na tese de Josué Medeiros - *Para além do lulismo*: o fazer-se do petismo na política brasileira (1980-2016).

estado - como nos estudos desenvolvidos por Agamben; ou ii) é possível investigar como os imaginários teológicos podem ser uma potência inoperosa diante de uma teologia do estado soberano e do governo das vidas;

2. As "jornadas de junho de 2013" estão para além dos enquadramentos político-institucionais ou de um "poder constituinte" centrado nas polaridades que interpretam essas manifestações. Como apontei anteriormente, de um lado se incluem as manifestações de junho como grande esperança de reorganização das "esquerdas"; do outro, um movimento capturado pela "direita" e por grupos antidemocráticos. Para além de uma descrição das mobilizações de junho de 2013 nesse espectro, a hipótese que tenho é que essas duas leituras podem enquadrar junho na lógica produtiva da eficácia política. Na abordagem que assumo, junho de 2013 coloca-se fora desse paradigma do "poder constituinte". Junho possui rastros de inoperosidade e destituição, que podem favorecer o debloqueio do desejo para se imaginar outras *"formas-de-vida"*.

3. As teologias latino-americanas da ~~libertação~~ foram construídas a partir do paradigma do êxodo. Embora alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez (1987), tenham proposto outras aproximações paradigmáticas, é sobre o esquema *opressão-libertação* que se organiza majoritariamente esse método teológico, esse modo de viver uma espiritualidade, esse modo de imaginar Deus. Retomar esse paradigma me parece importante para repensar os projetos históricos e as suas relações com o estado-nação e com os governos – como nas ligações com o *lulismo/petismo*. De maneira direta, parece-me que o esquema do êxodo se relaciona com o imaginário do "poder constituinte" e "poder constituído" – opressão-libertação e "terra prometida". Por isso, em um exercício de revisão das teologias da libertação, apresento a possibilidade de se repensar o paradigma do êxodo e se aproximar da noção de *sábado*, a ausência do fazer produtivo, com a abertura para se imaginar uma teologia da ~~libertação~~ – desde a "potência destituinte" - como uma *teologia ineficiente*.

ii. "destituir o poder é manda-lo por terra". e a teologia?

Nancy Cardoso Pereira, no artigo *"Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso"* (2017), escreve sobre um tema central nessa pesquisa:

> **Falemos então sobre o fracasso**: irmão gêmeo do sofrimento e filho da violência. O fracasso das lutas revolucionárias e dos processos políticos de libertação não pode ser avaliado a partir de critérios de eficiência e realização. As condições objetivas e subjetivas das lutas de libertação se dão por dentro dos marcos de um capitalismo feroz, num quadro de luta de classes, racismo e sexismo vincado por mecanismos de exploração, alienação e violência. Não são as ideias que movem as lutas, mas são processos de organização, mobilização e de enfrentamento reais que experimentam reações concretas e que determinam avanços, empates e.... derrotas. **A eficiência e a incidência são critérios disciplinados pelos dominadores.** Não significa menosprezar a dor ou idealizar a derrota, mas manter os processos de crítica e autocrítica fora dos processos de assimilação e aniquilação dos "despojos atribuídos ao vencedor" (PEREIRA, 2017, p. 51).

Fracasso e eficiência. Não são estas duas palavras combinadas muitas vezes para se avaliar as ações em junho de 2013 – especialmente após a eleição de Jair Bolsonaro? Quero seguir essas linhas de Nancy Cardoso para me aproximar do tema das teologias e destituições. Quais são os critérios que avaliam a atuação política? Como saber olhar os processos, apreender de seus movimentos, desde seus rastros e abandonos? É possível fazer teologias (de ~~libertação~~) sem a chave da eficiência dos projetos históricos? É possível ensaiar teologias (de ~~libertação~~) sem a eficiência tático-estratégica de um Deus que vence no êxodo-de-antes-e-de-agora? Sobre essas indagações, permita-me mais uma citação, agora do livro "*Aos nossos amigos":*

> para tornar irreversível a destituição, é necessário, portanto, começar renunciando à nossa própria legitimidade. Temos de abandonar a ideia de que se faz revolução em nome de algo, que haverá uma entidade, essencialmente justa e inocente, que as forças revolucionárias seriam incumbidas de representar. **Não se manda o poder por terra para elevar a si mesmo aos céus** (COMITÊ INVÍSIVEL, 2013, p. 91)

Essa linguagem é teológica. Destituição e profanação diante de uma entidade elevada à categoria de sagrada, fora do âmbito comum da vida. Essa forma específica de poder, em um estado neoliberal, tem uma *assinatura* de um Deus soberano que governa. Se a evidência do paradigma teológico que organiza o estado – "desvelado" nos "junhos que estão sendo" - pode ser um primeiro elemento que desperta e mobiliza esse estudo, um segundo é a necessidade de se perguntar pelos *deuses destituídos* desde junho – fora da chave da eficiência e eficácia. Como apreendemos de Ivone Gebara (2014), perguntar-se por Deus, pelos caminhos de Deus, é se

perguntar, antes de tudo, pelos nossos caminhos e nossas imaginações – permeadas por sentidos múltiplos no cotidiano. Ou, para fazer uma analogia, será preciso *fazer com a teologia o que junho fez com a política*. Um novo uso inoperante. A abertura para toda possibilidade. Se apropriar do acontecimento junho (sua potência) e transferi-lo para dentro do fazer teológico – especialmente nas esteiras de ~~libertação~~.

Como procedimento metodológico, quero me aproximar de uma investigação do *êxodo* como exemplo de libertação, um evento típico e paradigmático, e não apenas no contexto latino-americano. Como afirmou Gustavo Gutiérrez: "a libertação do Egito é um ato político", assim, "uma ruptura com uma situação de espoliação e de miséria é o início da construção de uma sociedade justa e fraterna", "a supressão da desordem e a criação de uma nova ordem" (GUTIÉRREZ, 2000, p. 208-209) [36]. Após reconstitui-lo como exemplo, buscando narrativas elaboradas por teológos da libertação, suspeitarei do "modelo" como marco de leitura das insurgências potentes que tem acontecido no contexto brasileiro, como os acontecimentos de junho ou as ocupações das escolas estaduais em São Paulo e em outros estados. [37]

[36] É importante destacar que Gustavo Gutiérrez, junto ao êxodo, também se aproximou dos textos sapienciais (a sabedoria) para refletir sobre o sofrimento e a pobreza. Diz ele: "Como falar de Deus da condição de pobreza e sofrimento? Eis a questão proposta no livro de Jó. Um homem justo que vivia na abundância e na felicidade é reduzido à miséria e à enfermidade. A pergunta-chave é então a seguinte: Como falará Jó, dessa situação, de Deus? Recusá-lo-á? Sua justiça e piedade estavam condicionadas a seu bem-estar material? Amaldiçoará a Deus ao perder tudo? (...) Não há circunstância humana, na verdade, que nos coloque mais distantes da aceitação do amor gratuito de Deus que nossa própria experiência do sofrimento, em particular se for injusto. Por isso – sugere o autor do livro de Jó – se, dessa situação limite, um crente for capaz de viver sua fé com desinteresse e encontrar a linguagem adequada para falar de Deus, então o Deus da Bíblia pode ser reconhecido autenticamente pelo ser humano. Essa é a aposta que serve de base ao livro de Jó" (GUTIERREZ, 1987, p. 41; 44).

[37] Sobre leituras das ocupações das escolas, mesmo que tratado ligeiramente, há uma importante tese de doutorado, defendida em 2016: "Travessias do beco – a educação pelas quebradas, de Fabiano Ramos Torres. No resumo da tese ele anuncia: "Este ensaio propõe o rolê pelas periferias como experiência de pensamento. Periferias da cidade, da escola, do desejo e do saber. Compreendido como prática de se deslocar, dar uma volta, um passeio descompromissado pela cidade, o rolê é prática aberta aos riscos e perigos do caminho. O que se propôs neste trabalho foi uma travessia dos signos e acontecimentos de uma outra aprendizagem presente nas periferias da cidade, onde o aprendizado da sobrevivência diz respeito a uma espécie de pedagogia da crueldade que relaciona o sofrimento e a alegria na resistência das invenções cotidianas. Nessa travessia, a experiência do rolê é desdobrada também no interior da escola, considerando que esta possui seus becos e vielas, suas periferias de onde emergem os restos, as sobras, o que ficou de fora, o torto, o estranho, o esquisito, o sem sentido, o ilógico, o monstro e a aberração pedagógica. A travessia do beco, apresenta-se, deste modo, como alegoria da sobrevivência e é compreendida como a via periculosa em que o corpo é convocado a explorar suas potências. Para tanto, foram elaborados para essa pesquisa, dispositivos de escuta do acontecimento e da produção aberrante - esta, compreendida como materiais e matérias infames, elementos desprezados seja no cotidiano da escola ou da cidade. Assim, os signos e acontecimentos, presentes na vida dos jovens e adolescentes das periferias, como as jornadas de junho, o rolezinho, o fluxo do funk e ocupações de escola, bem como as pichações escolares, os blocos sonoros inarticulados, os desenhos, as frases, assinalam saberes insurrectos e instituintes que relacionam, agonisticamente, as periferias da cidade e a escola formal. A ficção pedagógica produzida na experiência de pensamento do rolê figura, então, como fabulação operante na

Como aprendemos de Gustavo Gutiérrez (2000), a teologia – nos rumos de ~~libertação~~ - é uma reflexão crítica, um ato segundo desde processos históricos da vida das pessoas. Essas vidas de junho, esses corpos errantes inquietos por criar "formas-de-vida" redescobrem a *"potência de agir"*. Essa destituição – o ato de "abandonar a ideia de que se faz revolução em nome de algo, que haverá uma entidade, essencialmente justa e inocente, que as forças revolucionárias seriam incumbidas de representar" – é uma labuta teológica. Sair do paradigma da soberania-governo é uma tarefa, no fundo, de destituição de um esquema-Deus. Esquema que tem no êxodo o seu exemplo e paradigma, orientado na tensão dialética entre opressão e libertação.

Suspeitar do êxodo não exclui encontrar nele elementos deixados que precisam ser desenvolvidos. Êxodo ainda sugere movimento. É urgente deslocar-se. Ser nômade é potência e desejo. Como disse Deleuze: "O nômade com sua máquina de guerra opõe-se ao déspota com sua máquina administrativa; a unidade nomádica extrínseca se opõe à unidade despótica intrínseca" (DELEUZE, 1985, p. 56). Aqui reside o problema. O nômade transformado em "máquina administrativa", em uma nova forma de legitimação. Uma "terra prometida" feita entidade constituída e transcendente. Saímos do comum. Caímos em um êxodo de um *fim* que captura possibilidades de viver, um êxodo "identitário" na nação e na cidadania, um êxodo da operatividade que faz da "resistência" não o lugar para se liberar – no sentido *deleuzeano* – "uma potência de vida que estava aprisionada ou ultrajada" (AGAMBEN, 2018, p. 60). Por isso, uma teologia ineficiente pode se aproximar mais do *sábado* hebraico, em que deve se abster de todo trabalho (*melakhah*), de todo "obrar produtivo". Como indiquei antes, "não o trabalho, mas a inoperosidade e a descriação são, nesse sentido, o paradigma da *política que vem*" (AGAMBEN, 2013, p. 103). E também de uma *teologia que vem*? Esse é um dos desafios colocados nessa pesquisa.

Diante dessas considerações, trago algumas perguntas para o exercício do pensamento: Quais ideários de estado/cidadania estão presentes nas teologias latino-americanas da libertação? Como movimentos do "cristianismo de libertação" leem junho? Fala-se de estado? Quais os projetos históricos e políticos? Diante das atuais experiências políticas no Brasil – muitas decorrentes de processos também ligados ao "cristianismo da libertação" – quais deuses conseguimos (ou não) imaginar? Com

---

elaboração das produções aberrantes, possibilitando capturar o indizível no dizível, o invisível naquilo que é visto e o impensado nisso tudo que nos atravessa na travessia dos becos (TORRES, 2016).

quais deuses nos atravessaremos? Como deixar-se interpelar e transpassar as teologias da ~~libertação~~ pela inoperosidade das "formas-de-vida" de tantas insurgências?

Talvez eu esteja seguindo uma provocação feita por Nancy Cardoso: "qual a teologia pra esse tempo? Uma que desexplique! Uma impermanente! Precária, por favor! Feminista! *Queer*! Libertadora de deus e de si mesma! (PEREIRA, 2017, p. 52). Uma teologia *menor*. Sem os grandes monumentos, mas nas situações, potencias e forças particulares; que aprenda de processos insurgentes muito mais do que apresente a eles seus – ditos - rumos de libertação e os seus mapas para o "paraíso perdido". Aqui ou em qualquer lugar. Uma teologia *menor* que se deixe ser atravessada pelas *potências destituintes* - de deus e da própria teologia. deus *qualquer*. Saberemos imaginar "formas-de-vida", de organização da vida? deuses (?) no chão, como trabalho, casa, companheiro... quebra minha solidão, grita comigo, suspira comigo, busca comigo". É nesse processo que caminho nessa tese.

D. nós provisórios: a organização dessa tese

Encerro esse "catado" com os "nós provisórios". Em uma estruturação da escrita, organizei o texto em alguns momentos – além do *prêambulo* (parte 1) e do *limiar* (parte 9), em que o *fim é o começo* da tese. Esse tópico dos "nós" integra a narrativa do processo metodológico da pesquisa (capítulo 2): com as referências fundamentais relacionadas a Giorgio Agamben; a perspectiva escolhida para analisar o acontecimento de junho, com um processo arqueológico de procura de rastros; e os modos e interesses em se fazer teologia da ~~libertação~~ provocada pelos abalos de junho. Esses acontecimentos perpassam toda a tese. Desvela-se, aqui, a *assinatura* teológica do estado em sua combinação entre exceção, soberania e *vida nua* (capítulo 3) e o campo, a biopolítica e governamentalidade (capítulo 4). Uma articulação, "numa democracia gloriosa", que encontra em seu centro um *vazio*. Esse "acoplar" é possível graças à *assinatura* teológica da trindade, especialmente uma teologia da providência divina (capítulo 5). No entanto, os acontecimentos de junho também possibilitam brechas que deslocam poderes e forças (capítulos 3, 4 e 5), com rastros destituintes (capítulo 6) deixados por corpos em sua "singularidade qualquer", com "paixões ingovernáveis" em *potências-impotentes* diante de tantos dispositivos, como as "catracas", em cidades guiadas por uma racionalidade neoliberal. Se os

acontecimentos de junho escacaram o estado-deus, é, por sua vez, desde os abalos de junho e suas alianças dos corpos, que também é possível imaginar outros discursos teológicos, uma operação em colocar em suspensão, dentro da TdL, o "paradigma do êxodo" e se aproximar da "inoperosidade" do *sábado* (capítulo 7), em uma (im)possibilidade de se "pensar o impensado" – uma teologia ineficiente, um discurso *diagramático* que cria algum sentido para as palavras e expressões teológicas (de ~~libertação~~), com ênfase no espirito e no tempo messiânico, na imanência de ~~deus~~, e na graça de uma "comunidade que vem". Por fim, na chave da ineficiência sabática, construí uma intervenção artística na cidade de São Paulo (capítulo 8), um trabalho-síntese dessa pesquisa de doutorado: "rastros de ~~deus~~ nos rastros de junho".

Depois desse percurso apresentando, recordo-me de uma citação de Dante sobre o que é o artista - feita por Agamben no livro *"O fogo e o relato"* (2018, p. 69) –: "o artista / a quem, no *hábito* da arte, treme a mão". Essa talvez seja uma boa síntese da feitura de uma tese de doutorado. Uma escrita entre dois impulsos contraditórios: "ímpeto e resistência, inspiração e crítica" (AGAMBEN, 2018, p. 69). Habitei a tensão entre esses polos. O texto que segue é resultado da paixão. Como apreendi de Emmanuel Lévinas, procurei não cair na fala "*necrológica*" dos discursos impessoais. E como aprendi de tantas e tantos mestres das teologias da ~~libertação~~, busquei colocar o pensamento em movimento desde as insurgências e rebeldias pequenas, singulares – nossos desejos, nossos fracassos, nossas lutas da casa-e-da-rua, nossa felicidade por sermos corpos que sabem lidar com *o fim do mundo*.

A mão treme

3. A *vida nua*: exceção e soberania

A. As antinomias e os ciclos do projeto *homo sacer*

Pelas vinculações diretas com o meu interesse de pesquisa, quero agora investigar o projeto *homo sacer*. Giorgio Agamben procura realizar - nesse "programa" investigativo iniciado em 1995 - uma "arqueologia da política", rediscutindo "o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento" (2017, p. 295). Esse trecho, retirado do último livro desse projeto – *O uso dos corpos* – traz o centro da questão indicada na primeira obra da série: *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua* (1995) [38]. A pesquisa realizada por Agamben se localiza no "oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder" (2004, p. 14). Mais especificamente, uma tese fundamental é que essas duas análises "não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto - do poder soberano" (2004, p. 14).

Giorgio Agamben organiza a sua investigação a partir de antinomias. Por exemplo, coloca em tensão as considerações de H. Arendt e de M. Foucault sobre a política. De um lado, procura "corrigir a tese foucaultiana" sobre a politização moderna da vida biológica, indicando que o filósofo francês "jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários dos Novecentos" (2004, p. 12). Do outro, indica que, especialmente em *A condição humana* (1958), livro em que H. Arendt analisa "o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno" (2004, p. 11) – a filósofa alemã não tenha estabelecido conexões entre as análises sobre o poder totalitário e a própria perspectiva biopolítica. Diante desses elementos a serem desenvolvidos, Agamben inicia o seu estudo procurando a "zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam" (AGAMBEN, 2004, p. 11) [39].

[38] Optei em utilizar, ao lado do título do livro citado, a data em que ele foi publicado pela primeira vez. Ao lado da citação, tomo a referência da edição que tive acesso na pesquisa.
[39] Jonnefer Barbosa suspeita da saída dada por Agamben – *a vida nua* – como compensação da lacuna que supostamente exista entre M. Foucault e H. Arendt. Para isso, confira BARBOSA, 2014, p. 41-43.

Como, então, pensar desde essa antinomia? Em *O Reino e a Glória* (2007) – *Homo sacer II* [40] - Giorgio Agamben, ao realizar uma investigação genealógica sobre os paradigmas que marcam o desenvolvimento da política no ocidente (os paradigmas jurídico, teológico e biopolítico) [41], encontra uma relação fundamental entre esses polos antinômicos. Essa articulação é possível devido a um estudo sobre a teologia trinitária e a sua relação com a política moderna. As dinâmicas internas da trindade (trindade política) – focadas na unidade e diversidade trinitária – e as suas relações externas (trindade econômica), compreendidas como a ação salvadora do Deus triuno no mundo – implicam em imaginários e modelos políticos. Embora esse tema da trindade seja abordado no capítulo *Junho e o "trono vazio"* dessa tese, agora, interessa-me apenas a seguinte afirmação de Agamben: "do primeiro paradigma [trindade política] derivam a filosofia política e a teoria moderna de soberania; do segundo [trindade econômica], a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social" (AGAMBEN, 2011, p. 13). O Estado moderno, como um "centro unitário político", possui um "duplo vínculo" entre a soberania e a governamentalidade. Não há um movimento de exclusão de uma das partes. Parece que, aqui, Agamben procura evidenciar a "fratura" da política moderna; e ao mesmo tempo deseja tentar "curá-la", suturando a quebra (DICKINSON, 2017).

Em temos gerais, segundo Dickinson, há uma tensão que acontece desse modo:

> A partir da perspectiva de Carl Schmitt, que Agamben utiliza como ponto de partida para seu estudo genealógico da estrutura dualista incrustada na política ocidental, havia a pessoa do soberano, "aquele que decide", que simplesmente não pôde ser erradicada dos fundamentos da sociedade liberal-democrática, por mais que tal sociedade desejasse eliminar seu rastro inteiramente. Embora Schmitt possa ter sido um tanto desdenhoso de uma sociedade liberal e da forma como ela tenta resolver os assuntos cotidianos de seus cidadãos através do Estado de direito – que Schmitt tachou de "conversa infindável" –, há, ainda assim, uma natureza inseparável na relação das duas. O poder soberano, corporificado no Reino, existe em tensão permanente com suas operações burocráticas de governança – o que Foucault tinha denominado governamentalidade, e o que Agamben retoma diretamente em relação à formulação

[40] Oswaldo Giacoia (2018, p. 9-10) apresenta a "estrutura do projeto filosófico *homo sacer*": **Homo sacer I** – *O poder soberano e a vida nua*, 1995. **Homo sacer II** – 1 – *Estado de exceção*, 2003; 2 - *Statis: a guerra civil como paradigma político*, 2015; 3 - *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*, 2008; 4 – *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, 2007; 5 - *Opus dei: arqueologia do ofício*, 2012. **Homo sacer III** – *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho*, 1998; **Homo sacer IV** – 1 - Altíssima pobreza: regra monástica e forma de vida, 2011; 2 – *O uso dos corpos*, 2014.

[41] CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

> schmittiana de soberania, manifestando, assim, uma tensão que nem Schmitt e nem Foucault tinham teorizado plenamente em suas respectivas obras (DICKINSON, 2017a, p. 6).

Próximo das reflexões de Colby Dickinson, Rodrigo Bolton em uma conferência intitulada *"O sorriso de Agamben"* [42] (2017), indica que a "saga" *homo sacer* se desenvolve em três ciclos diferentes. O primeiro ciclo evoca a questão da soberania retomando os problemas que foram abertos por Carl Schmitt e Walter Benjamin. O segundo ciclo localiza o debate no terreno da economia (*oikonomia*) articulando M. Foucault e E. Peterson. Se no primeiro momento – desde Schmitt – a discussão está centrada numa "teologia política", desde E. Peterson, especialmente, o debate centra-se numa "teologia econômica". Se no primeiro ciclo, estamos no terreno jurídico-político, no segundo estamos na investigação sobre o governo. A novidade de Agamben é reconstruir essa cisão da política moderna, possibilitar – como um "poeta-vidraceiro" – uma sutura desses polos e anunciar uma possível saída dessa antinomia, não anulando-a, mas não se deixando capturar em seu esquema. Algo que – segundo Bolton – pode ser visto no terceiro ciclo do projeto *homo sacer*, que se localiza diretamente na *questão do uso*, tomando como base diálogos com Averróis, Espinosa e Aristóteles. Segundo Bolton, a problemática que atravessa esses três ciclos pode ser colocada desse modo: "como pensar uma política radicalmente profana, que não atenda *nem a soberania nem a economia*, senão uma política *de uso*?" (2017).

Para aprofundar essas discussões, é imprescindível se aproximar dos dois ciclos iniciais: a soberania e o governo (capítulos 3 e 4); para depois – desde um diálogo com obras como *O reino e a glória* (2007)*, Opus Dei* (2012), *Altíssima pobreza* (2011) e *O uso dos corpos* (2014) - indicar saídas mais adequadas para a problemática colocada por Rodrigo Bolton e pelas ruas de junho (capítulos 5, 6, 7, 8).

[42] Conferência "*O sorriso de Agamben*" no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben (2017).

B. junho e o estado violento



(Pichação em um ônibus na cidade de São Paulo, *13 de junho de 2013*. Foto: Yuri Kiddo)

A fotografia de Yuri Kiddo evidencia uma das falas de junho. "Violento é o estado". Violências de todos os modos. Igor Mendes, a partir do levantamento realizado pela organização *Artigo 19*, indica que "nos 696 protestos registrados especificamente em junho de 2013, houve oito mortes, 837 pessoas feridas, 2.608 pessoas detidas e 117 jornalistas agredidos ou feridos" (MENDES, 2018, p. 16). Mais diretamente, algumas das "principais violações perpetradas pelo estado" foram:

> 1. Falta de identificação dos policiais
> 2. Detenções arbitrárias, como detenção para averiguação, prática extinta desde o fim da ditadura militar.
> 3. Criminalização da liberdade de expressão por meio do enquadramento de manifestações em tipificações penais inadequadas às ações do infrator.
> 4. Censura prévia, por meio da proibição, legal ou não, do uso de máscaras e vinagre por manifestantes no protesto.
> 5. Uso de armas letais e abuso de armas menos letais.
> 6. Esquema de vigilantismo nas redes sociais montado pelas policiais locais, pela Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) e também pelo Exército, assim como gravações realizadas pelos policiais durante os protestos.
> 7. Desproporcionalidade do efetivo disposto para o policiamento do protesto com o número dos manifestantes.

> 8. Policiais infiltrados nas manifestações que, por sua vez, causavam e incentivavam tumulto e violência.
> 9. Maior preocupação policial com a defesa do patrimônio do que com a segurança e integridade física dos manifestantes.
> 10. Ameaças e até mesmo sequestros relatados (2018, 16-17) [43].

Junho é emblemático para se falar da relação entre estado, direito e violência. Tomo-o como "exemplo" da atuação do estado neoliberal. Para essa discussão que realizo nessa parte da tese, interessa-me compreender quais elementos sustentam a prática violenta do próprio estado. Ao me atentar para as indicações feitas por Igor Mendes, uma pergunta possível é: por que o estado – por meio da lei – pode se colocar acima da lei para atuar, dentre tantos modos, contra as pessoas que participavam daquelas mobilizações? Uma das leituras possíveis pode ser feita a partir da noção de *soberania*. Soberano é o estado e a ele é concedido – pela garantia da paz, ordem e segurança - o monopólio da violência. Hobbes já indicava no *Leviatã*:

> É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos. (HOBBES, 1988, p. 105-106).

Essa afirmação de Hobbes estrutura – entre outros autores ligados ao direito natural - a compreensão de que "a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser

[43] Cabe ainda incluir, aqui, a "chacina no complexo da Maré, no auge das jornadas de junho, quando um protesto ali realizado foi reprimido à bala pela PM (MENDES, 2018, p. 15). Nessa "operação" 10 pessoas foram mortas. Podemos citar também o caso "do fotógrafo Sérgio Andrade da Silva, que no dia 14 de janeiro de 2013, foi ferido no olho por um tiro de bala de borracha disparado pela Tropa de Choque durante uma manifestação em São Paulo. Além dele, no mesmo ato, ouros sete repórteres foram atingidos no rosto, inclusive a jornalista Giuliana Vallone, cuja imagem no hospital causou enorme repercussão na época" (MENDES, 2018, p. 17). Um relato sobre a experiência da prisão – decorrente dos acontecimentos de junho de 2013 e das manifestações na copa do mundo (2014), por ser visto no texto de Igor Mendes *A pequena prisão*, 2017.

que se abuse da violência visando fins injustos" (BENJAMIN, 2017, p. 123). Como bem sabemos da tese de Hobbes, para a garantia da sobrevivência humana – diante da igualdade e de corpos guiados pela paixão e instinto – é necessário que, por meio de "pactos recíprocos uns com os outros", se abra mão do poder e da liberdade, entregando-os para o próprio estado. Assim, incorporando a violência, esse soberano (*"Deus mortal"*) pode "usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum". Nesse movimento, diz Agamben: "a antinomia *physis/nómos* constitui o pressuposto que legitima o princípio da soberania, a indistinção entre direito e violência" (AGAMBEN, 2004, p. 41). E mais: "o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*" (AGAMBEN, 2004, p. 41). Não parece que estamos diante de um grande paradoxo? O soberano busca superar o estado de natureza por meio de um *contrato social* e, ao mesmo tempo, incorpora esse estado de natureza colocando-o como um "princípio interno" ao próprio estado. Segundo Agamben, aqui está o ponto central: a soberania se apresenta "como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana" (AGAMBEN, 2004, p. 41-42).

Por isso, pode-se dizer que "o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico" (AGAMBEN, 2004, p. 23). Chegamos no paradoxo da soberania. Como compreendê-lo? Para essa tarefa, Agamben procura "refletir sobre a topologia implícita do paradoxo" indicando a estrutura da soberania. Desde C. Schmitt, essa estrutura é anunciada como a exceção. No texto *Teologia Política*, (2009) Schmitt indica que: "Soberano é quem decide sobre o estado de exceção. Só esta definição pode ser justa para o conceito de soberania como conceito limite" (SCHMITT, 2009, p. 13). O estado soberano, por meio da lei, coloca-se acima da lei para definir a exceção – o que parece *estar fora* da norma. Um exercício que pode ser visto no despacho da prisão de três jovens que participaram das manifestações de junho e das mobilizações na Copa do mundo (2014), feito pelo juiz Flávio Itabaiana de Oliveira Nicolau, no Rio de Janeiro. No texto, temos o seguinte encaminhamento:

> ELISA DE QUADROS PINTO SANZI, vulgo 'Sininho', IGOR MENDES DA SILVA e KALAYNE MORAES DA SILVA PINHEIRO, vulgo 'Moa', foram beneficiados com a aplicação de medidas cautelares diversas da prisão, contidas no art. 319 do Código de Processo Penal. Ocorre que, conforme comprovam as informações e imagens de fls. 4.423/4432, os supracitados réus

> participaram de um protesto realizado em 15/10/2014 na Cinelândia, em frente à Câmara Municipal do Rio de Janeiro, descumprindo, assim, a medida cautelar que proíbe a participação em protestos. (...) ISTO POSTO, em virtude do descumprimento de uma das medidas cautelares impostas aos réus, qual seja, proibição de frequentar manifestações ou protestos, e para a garantia da ordem pública, decreto a prisão dos acusados... (Citado em MENDES, 2017, p. 45)

Para compreender essa decisão, busquemos novamente Giorgio Agamben. Ele indica que "o estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. [...] A exceção é [...] *capturada fora* e não simplesmente excluída" (2004, p. 25). A lei (norma) pressupõe *o fora*. O modo de operação é o seguinte: "não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar a exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela (2004, p. 26). Assim, o ordenamento jurídico acontece a partir da exceção, que se coloca como o *limiar* entre o que é externo e o que é interno. No despacho, a norma jurídica pressupõe a exterioridade dos protestos e das manifestações. O ordenamento jurídico só existe diante desses "descumprimentos". A exceção, aqui, é capturada e só nesse processo a regra se mantém como regra, com ampla vigilância e a busca da garantia da ordem pública.

C. violência, "máquina de guerra" e policia soberana

Permitam-se uma digressão para exemplificar o argumento. Para David Lapoujade, a "violência não existe" como algo dado antes de qualquer discurso. As definições de violência – para explicar, justificar ou legitimar determinadas ações e práticas – já são definições "políticas e estratégicas" (2015, p. 79). Assim foi o olhar sobre junho de 2013. Os enquadramentos sobre as práticas e ações (incluído a tática *black bloc* [44]) são permeadas pela construção de uma narrativa que determina a prática violenta da ocupação e reinvenção do espaço público. Demarca-se o que é possível dentro da lógica estatal e aquilo que se assume como o "violento" para além do aparato do estado. A intenção é fazer desaparecer a violência do "soberano" como violência,

[44] "O black bloc não é uma organização permanente, mas sim um bloco de militantes vestidos de preto e com o rosto coberto que se organizam temporariamente para proteger uma manifestação dos violentos ataques da polícia e realizar ações diretas de destruição de símbolos capitalistas. A formação de um black bloc, portanto, é uma tática, uma ferramenta, usada por certos militantes para se defender da violência policial e atacar os símbolos da ordem social por eles considerada injusta" (FIUZA, 2014, Posição 300/305).

colocando-a apenas como uma atuação que vem de fora. Assim, a atuação do estado só se apresenta como norma diante da necessidade de incluir em seu esquema o *seu fora*. Desse modo, seguindo uma lógica proposta por Agamben, há uma *"exclusão inclusiva"* da violência – como exceção. Ou: uma "*inclusão exclusiva*" do abandonado pelo direito – como exemplo. Há uma busca por fazer desaparecer a violência nomeando-a como *justiça*. Na linha de Lapoujade, "Não há mais violência, há somente ações de justiça e operações policiais (a serviço da justiça). Em outras palavras, a violência nunca está do lado da violência *legítima*, mas sempre do outro lado – revolta, insubmissão, insubordinação, protesto -, razão pela qual, aliás, se deve exercer a justiça *legitimamente*" (2015, p. 80). Nessa estratégia, como ainda diz esse autor, "a violência legítima é uma violência que busca desaparecer como violência" (2015, p. 80). Mais uma vez busca-se bloquear a "máquina de guerra" [45] e as possibilidades de novos modos de se relacionar com a cidade e com os desejos para se viver de outros modos.

A tentativa de captura e da negativação da "máquina de guerra" não é um elemento novo. Lapoujade mostra – numa análise de textos mitológicos - que numa primeira fase, essa máquina era presente nos nômades, numa sociedade sem estado, como Tamerlão e Gengis Khan. Máquinas destruidoras (*ora positivas ora negativas*) que vem sempre de *fora*, de um *lugar-nenhum*, fora do espaço-tempo englobante do estado (2015, p. 88). Como ainda escreve Lapoujade: "Compreende-se que as máquinas de guerra tenham sido a preocupação permanente dos aparelhos do Estado. O que pensar de forças que desorganizam a ordem, a composição do espaço-tempo deles? Quem contesta sua origem e a legitimidade de sua soberania?" (2015, p. 88).

Essas grandes "máquinas de guerra" nômades desaparecem por volta do século XVII. A razão: ela "deixa de ser exterior ao Estado, que consegue apropriar-se dela sob a forma da instituição militar ou do exército regular. Ele se apropria não só da violência, mas de uma capacidade de destruição guerreira permanente (LAPOUJADE, 2015, p. 89). Aqui está a segunda fase da máquina de guerra, capturada pelo estado e destinada à

[45] A "máquina de guerra" é um conceito de Deleuze e Guattari que David Lapoujade retoma. Para aprofundar essa noção nesses autores, conferir: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, p. 1995. Volume 1. Ou ainda a definição presente em *Conversações*: "nós definimos 'máquina de guerra' como um agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, espaço liso, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente esta combinação da máquina de guerra-espaço liso. Tentamos mostrar como e em que caso a máquina de guerra toma a guerra por objeto (quando os aparelhos de Estado se apropriam da máquina de guerra que a princípio não lhes pertencia). Uma máquina de guerra pode ser revolucionária, ou artística, muito mais que guerreira" (DELEUZE, 2013, p. 48).

conquista territorial, a serviço da guerra e destruição das populações e estados inimigos. É a própria lógica de organização dos estados-nações modernos: orientados pela violência, unificação e a constituição de "senhorios centralizados" em resposta às rebeliões camponesas no contexto feudal – como já nos alertou Perry Anderson (1974). Assim, a máquina de guerra se modifica e se enquadra. Não estaria aqui a suspeita de Agamben ao indicar que – como numa fita de Moebius – "o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurge agora no interior (como estado de exceção)"? (2004, p. 43). Se assim for, vale retomarmos a zona de indiferença do poder soberano – evidenciado no estado-nação moderno -, justamente a sua "impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *physis* e *nómos*" (AGAMBEN, 2004, p. 43).

Por fim, a terceira fase dessa "captura" é a submissão do estado (e sua máquina de guerra) às exigências do capitalismo (LAPOUJADE, 2015, p. 89). Nessa "terceira idade", o capitalismo, com a colaboração dos estados, deixa de fazer guerra. Mantém apenas as guerras locais para a garantia ficcional de uma "paz global aterrorizante". Guerras pontuais em que a guerra não é mais o objeto ou o objetivo, mas "a paz, uma estranha paz de terror" (2015, p. 90). Que é mantida pela organização de uma segurança pública e de uma ordem policial local-global, em que as novas formas de violência acontecem menos "no confronto entre exércitos do que entre vastos mecanismos de segurança e de controle, de um lado, e populações quaisquer, de outro. O inimigo não é mais circunscrito, está potencialmente em toda parte" (LAPOUJADE, 2015, p. 90).

Essa chave da segurança pública e de uma "paz global aterrorizante" desvela o "paradigma securitário" do estado moderno. Como dito na primeira parte da tese, esse paradigma "implica que cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável". (AGAMBEN, 2013). Os dissensos precisam ser compreendidos e interiorizados pelo "estado de exceção". Mas esse movimento só é possível, também, devido à existência da polícia. Como – de maneira assertiva – diz Giorgio Agamben: "Um estado securitário é um estado policial" (AGAMBEN, 2013). Aqui é significativo retomar o texto *Meios sem fim – notas sobre a política*, escrito em 1996. No texto, "polícia soberana", Agamben – desde uma pequena análise da Guerra do Golfo, indica o "ingresso definitivo da soberania na figura da polícia". A explicação dada por nosso autor é a seguinte: o "fato é que a polícia, contrariamente à opinião comum que vê nela uma função meramente administrativa de execução do direito, é talvez o lugar no

qual se põe a nu, com maior clareza, a proximidade e, quase, a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano" [46] (AGAMBEN, 2015, p. 97-98). A relação entre direito e violência centrada na prática policial indica que a decisão pela "exceção" e pela suspensão da lei – uma tarefa do poder soberano como afirma Carl Schmitt – está mais próxima da vivência cotidiana, em movimentos micro-políticos articulados com ideais macro-políticos de estado e de nação. [47]

Walter Benjamin, no texto *Para a crítica da violência* (2017), escrito nos anos de 1919-1920, também apresenta uma leitura semelhante sobre a polícia [48], a violência e o direito. Para Benjamin, a violência da polícia é "instauradora do direito" e "mantenedora do direito". Por isso, não se pode dizer que os fins da violência policial sejam idênticos aos fins do direito, com uma simples "função meramente administrativa". De maneira mais direta, Benjamin indica que a polícia intervém "'por razões de segurança' em um número incontável de caos nos quais não há nenhuma situação de direito clara" (BENJAMIN, 2017, p. 2017, p. 136). Ou – para reforçar as discussões sobre violência e soberania em junho de 2013 – a violência policial também se evidencia nos casos em que "ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e

[46] "A entrada da soberania na figura da polícia não tem, portanto, nada de tranquilizadora. É prova disso o fato, que não cessa de surpreender historiadores do Terceiro Reich, de que o extermínio dos judeus foi concebido do início ao fim exclusivamente como uma operação de polícia. Sabe-se que jamais foi encontrado um único documento no qual o genocídio fosse atestado como decisão de um órgão soberano: o único documento que possuímos a propósito é o verbal da conferência que, em 20 de janeiro de 1942, reuniu em Grosser Wannsee um grupo de funcionários de polícia de médio e baixo escalão, entre os quais destaca-se para nós apenas o nome de Adolf Eichmann, chefe da divisão B-14 da quarta seção da Gestapo. Somente porque foi concebido e atuado como uma operação de polícia o extermínio dos judeus pôde ser tão metódico e mortal; mas por outro lado, é justamente como 'operação policial' que ele aparece hoje, aos olhos da humanidade civil, tanto mais bárbaro e ignominioso (AGAMBEN, 2015, p. 99)

[47] Na atividade policial, essa prática soberana pode ser evidenciada no chamando "auto de resistência". Cito uma matéria do Jornal Nexo para explicar essa noção. "O termo "auto de resistência" não existe penalmente. Em entrevista ao Nexo, Ignácio Cano, membro do Laboratório de Análise da Violência da Uerj (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), disse que se trata de uma ficção administrativa criada durante a ditadura militar (1964-1985) para impedir que policiais fossem presos em flagrante por homicídio. O objetivo, afirma, era transmitir a ideia de que houve resistência, ou seja, de que a morte foi em legítima defesa do policial. O problema, de acordo com ele, é que a expressão e seus sinônimos – como, por exemplo, "resistência seguida de morte" – continuaram a ser usados sob a mesma premissa, sacralizando a presunção de inocência do policial. Em 2012, uma resolução da Secretaria Nacional de Direitos Humanos recomendou o abandono do termo. Alguns estados, como Rio de Janeiro e São Paulo, pararam de usar a expressão. Em 2016, uma resolução conjunta do Conselho Superior de Polícia, órgão da Polícia Federal, e do Conselho Nacional dos Chefes da Polícia Civil, definiu a abolição dos termos. Porém, as expressões foram substituídas por "lesão corporal decorrente de oposição à intervenção policial" ou "homicídio decorrente de oposição à ação policial" – o que, segundo Cano, ainda indica que houve resistência e, consequentemente, culpa da vítima" (NEXO, 2017).

[48] Além da polícia, Walter Benjamin indicará que a *pena de morte* também expressa essa relação de violência e direito. Confira: BENJAMIN, 2017, p. 134-135.

simplesmente vigia" [49] (BENJAMIN, 2017, p. 136). Essa leitura se aproxima, por exemplo, das interpretações feitas por Paulo Arantes no livro *O novo tempo do mundo* (2014). Junho escancara a política dos "consensos e consentimentos" e a relação desse fazer político com uma "pacificação armada". A exceção de hoje, dirá Paulo Arantes, "confunde-se com o próprio governo. Um emaranhado de violações *ad hoc*, estritamente administrativo" (2014, p. 451-52). Por isso, estamos diante de uma outra racionalidade, um "sistema ritual" [50] de comandos que se mostra com uma "razão pacificadora, sendo o seu governo, por isso mesmo, um governo armado, em todos os sentidos" (2014, p. 452). Uma "razão humanitária" – tomando o termo que Arantes assume de Didier Fassin -, que acontece como um governo de vidas precárias. Vidas "'governadas', e não pura e simplesmente reprimidas" (ARANTES, 2014, p. 452).

As grafias de junho evidenciam os rastros dessa "razão pacificadora".



(Pichação em Belo Horizonte, *21 de junho de 2013*. Foto: Felipe Magalhães)

[49] O decreto de prisão dos 23 jovens que participaram das manifestações de junho e das manifestações na Copa de 2014 também evidencia esse procedimento da "polícia soberana". Veja, por exemplo, a sentença referente a Elisa Quadros. "A ré [Elisa Quadros, sobre a qual o monopólio da imprensa e a polícia fabricaram a personagem sininho] tem uma personalidade distorcida, voltada ao desrespeito aos Poderes constituídos, o que pode ser constatado no tocante ao judiciário, por ter descumprido uma das medidas cautelares impostas pela 7ª Câmara Criminal do tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (proibição de frequentar manifestações e protestos, o que acarretou a decretação da prisão preventiva [...]. Já o desrespeito ao Poder executivo pode ser evidenciado, por exemplo, pelo enfrentamento aos policiais militares nas passeatas (as imagens de TV dizem mais que mil palavras [...]) e ao "Ocupa Cabral" (é inacreditável o então Governador deste Estado e sua família terem ficado com o direito de ir vir restringido. O desrespeito ao Poder Legislativo, por sua vez, pode ser verificado, por exemplo, pelo "Ocupa Câmara" (Citado em MENDES, 2018, p. 8).

[50] Essa temática ritual e "gloriosa" da democracia será investigada no capítulo 5.



(Pichação em Belo Horizonte, *21 de junho de 2013*. Foto: Felipe Magalhães)

Essas grafias de Belo Horizonte narram o que aconteceu em tantos outros lugares do país. Se junho abre possibilidades imaginativas, há também, aqui, uma intensificação dessa "razão humanitária", dessa "razão pacificadora". Soberania na vida cotidiana. Polícia soberana. O picho diz: "a polícia me atacou aqui". Uma polícia guiada pela máquina de repressão. Mas não só. Uma polícia símbolo do governo e da gestão. O imposto transformado em chumbo. O corpo na rua transformado em "vândalo" que se opõe ao "cidadão". Quem *narra* essa história? Junho é marcado pelas "*incivilidades* cotidianas". A rua transformada em *comum* – fora da civilidades dos "códigos de comportamento associado à participação na vida pública" (ARANTES, 2014, p. 388). Talvez, por isso, a dificuldade "republicana" em lidar com fluxos de "incivilidade do outro" – "aquela geração de insurgentes cujo acesso sem precedentes aos espaços públicos e seus recursos gerou um 'clima de medo e instabilidade'" (ARANTES, 2014, p. 388). Ainda estamos presos ao sonho *kantiano* do "*uso público* da razão" que nos colocará nos rumos do progresso e do esclarecimento? Ou ainda na ética de Habermas e sua noção de "razão comunicativa"?

Como perguntou Vladimir Saflate: "diante de ruas queimando não há de se correr, não há de se gritar, há apenas de se perguntar: o que fala o fogo? O que se diz apenas sob a forma do fogo?" (SAFATLE, 2018, p. 4). A foto abaixo é emblemática. Espelhos das chamas, de ônibus e ruas que queimam diante de um "fora Cabral".

Corpos e rastros incivilizados que, diante da soberania que a tudo quer decidir, assumem a destruição como metáfora e como um modo insurgente de agir político.



(Pichação no Rio de Janeiro, *17 de junho de 2013*. Foto: Marcelo Valle)

Junho tem uma polícia – atrelada à mídia hegemônica, o judiciário, o legislativo e o executivo – com um novo aparato e novas tecnologias de repressão, com uma capacidade de "rastrear redes, prender e punir – não raro, fazer sumir, como no caso Amarildo" (MORAES, 2014, p. 16). Paulo Arantes chamará junho de uma "insurgência". A sua referência é o conceito apresentado por James Holston. Para ele, "a insurgência define um processo que é uma ação na contramão, uma contrapolítica, que desestabiliza o presente e o torna frágil, desfamiliarizando a coerência com que geralmente se apresenta" (Citado em 2014, p. 379). E o mais emblemático para as discussões que farei sobre a *potência destituinte*: "insurgência não é uma imposição de cima para baixo de um futuro já organizado. Ela borbulha no passado onde as circunstâncias presentes parecem propícias a uma irrupção" (Citado em 2014, p. 379). Ela é potente por fazer romper o ordinário do tempo da *política* transformada em técnica e gestão. Contra toda dissidência, novas tentativas de captura. O desejo pelo fim da PM representa o fim de toda lógica repressora, de controle e de vigilância. Há, por exemplo, grafias que indicam a superação da tensão binária entre ativista *e* policial. Como mostra o cartaz - e a máscara de proteção. As cores tem sentido. O convite é em verde e amarelo. As "identidades", o "nós" e a luta em vermelho.



(Cartaz no Rio de Janeiro, *17 de junho de 2013*. Foto: Marcelo Valle)

D. o bando

Desde Agamben, poderíamos dizer que essa dinâmica policial se sustenta no *bando* – "uma forma de relação" em que a interação "originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono" (AGAMBEN, 2004, p. 36). A relação política original é exatamente essa, e não o contrato social e seu ordenamento que se dá mediante pactos que dizem separar, de maneira evidente, externo e interno, natureza e exceção, *physis* e *nómos*. A exceção é uma relação de bando. De maneira mais precisa, "aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito [...] se confundem" (AGAMBEN, 2004, p. 36). Como bando, esse "outro" é incluído de maneira excludente. A "força da lei" se dá justamente nisso: a dimensão jurídico-política do estado "mantém a vida em seu bando abandonando-a" (AGAMBEN, 2004, p. 36). Tanto "a mercê de" quanto vivendo "livremente". Um *dentro e fora* do ordenamento jurídico, um limiar originário da política moderna sustentado na soberania – inclusive da polícia.

Por isso, é importante retomar aqui a noção de "forma de lei" apresentada por Agamben em *Homo Sacer I*. A partir da lenda de Kafka *Diante da lei* – e em diálogos com as interpretações realizadas por Jacques Derrida e Massimo Cacciari – Agamben situa que essa lenda "expõe a forma pura da lei, em que ela não prescreve mais nada, ou seja, como puro bando" (2004, p. 57). O camponês – narrado por Kafka - não entra na porta da lei porque essa porta já está aberta e não indica mais nada. "O já-aberto da lei imobiliza... O camponês não pode entrar, por que é ontologicamente impossível no aberto", cita Agamben a partir de Cacciari (2004, p. 57). Ou – desde Derrida – "mantém-se sem guarda, guardado por um guarda que não guarda nada, a porta segue aberta e aberta sobre nada (Citado em AGAMBEN, 2004, p. 57). Para as compreensões desse tópico, basta indicarmos que o estar na porta aberta é uma impossibilidade de agir, um estar diante do nada. Assim, a forma de lei – desde a exceção – "aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém [o camponês] em seu *bando* abandonando-o fora de si" (AGAMBEN, 2004, p. 57). Nesse sentido, estamos diante de uma lei que "vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*)" (2004, p. 58). Uma lei sem "nada de Revelação" e de densidade de significado. Uma situação paralisante em que o camponês kafkiano não é "nem livre nem não livre". Aqui está o dilema. Algo que entenderemos um pouco mais - desde sua potência - no tópico seguinte dessa tese.

Aqui, Agamben indica uma importante relação entre "forma da lei" e forma de vida". Essa parte será central para a análise que farei – a partir de junho - sobre "forma-de-vida", a potência destituinte e a saída do *bando soberano*. Agora, interessa-me o percurso que Agamben realiza articulando as leituras realizadas por Kant e as interpretações do processo de Kafka. Como na personagem do *Processo*, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. "A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o processo" (2004, p. 60). Uma impossibilidade de distinguir lei e vida, "forma de lei" e "forma de vida", em que a lei que vigora, mas não significa, se transforma em uma "simples forma de uma legislação universal" – como dizia Kant na *Crítica da razão prática*, uma "lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal (Citado em AGAMBEN, 2004, p. 59). O ponto fundamental do estado de exceção é justamente este: a vida e a lei se confundem, como a vida "vivida na aldeia ao pé do Castelo" de Kafka. Desse modo, pode se dizer, de maneira assertiva, que:

> A soberania é, de fato, precisamente esta "lei além da lei à qual somos abandonados", ou seja, o poder autopressuponente no *nómos,*

> e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo *bando.* Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção (AGAMBEN, 2004, p. 66)

Como seguir na direção de uma "política livre de todo *bando*", uma *política que vem*? Como não construirmos formas de vida capturadas pelo paradoxo da soberania? Como não nos tornarmos apenas uma coincidência entre a nossa existência e corpo e o *Processo*, como Josef K.? Essas perguntas – assim como a provocação inicial feita por Rodrigo Bolton – seguem como problemáticas dessa pesquisa.

E. *vida nua, mera vida*

Para ampliar ainda mais os elementos conceituais que possam nos ajudar no enfrentamento dessas questões, me aproximo da noção de *vida nua*, que Agamben toma de Benjamin ("*mera vida"*, *das blosse Leben*). Para Agamben, a *vida nua* é uma produção do poder soberano. Como ele aponta no *limiar* da última parte do *Homo sacer I*: "o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar da articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*" (2004, p. 187). [51] Nesse processo, Jonnefer Barbosa sinaliza que a *"vida nua"* apresenta-se em Agamben como um "constructo" – "uma produção concreta, operativa, respaldada em conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado-nação moderno" (BARBOSA, 2012, p. 31). Ela é um rendimento apresentado como um nexo entre *violência* e *direito* (AGAMBEN, 2004, p. 73). [52]

[51] Para Frederico Pieper Pires, a intenção do texto *Homo sacer I* "é tematizar a politização da vida nua. É a inclusão dessa noção de vida (Zoé) no ordenamento jurídico sob a forma da exclusão que instaura a biopolítica. Assim, é de fundamental importância atentar que a lei estabelece uma distinção entre vida nua (corpo) e vida qualificada (cidadãos), diferenciação que vigora desde a antiguidade, chegando até Auschwitz ou os campos de refugiados do século 21" (PIRES, 2017, p. 59)

[52] Segundo Jonnefer Barbosa, aqui, temos "uma das maiores fragilidades da interpretação agambeniana em torno da obra de Walter Benjamin" (2012, p. 42).A referência para a crítica desse autor está na nota feita para a tradução de "*das blosse Leben*", presente no texto *Para a crítica da violência*, de W. Benjamin. No original, *das blosse Leben*. O adjetivo *bloss* significa "mero", "simples", sem "nenhum suplemento". Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o "nu" no sentido de despedido, em oposição a "coberto" com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de "vida nua", base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida

A leitura de Agamben é feita a partir de uma "antinomia" presente no texto de W. Benjamin - *Para a crítica da violência*. Nesse artigo, Benjamin aponta uma tensão entre "a violência mítica" – instauradora do direito e também chamada de "violência arbitrária"; e a "violência administrada" – mantenedora do direito e que está a serviço da primeira (2017, p. 156). Entre a violência que cria e a que mantém o direito, W. Benjamin sinaliza uma terceira: "a violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, [e] pode ser chamada de 'violência que reina'" (2017, p. 156). Essa violência é aniquiladora do direito, acontece na indistinção de fronteiras (o "objeto da 'paz' de todas as guerras da era mítica"), expia a *culpa* e é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2017, p. 150). [53] Aqui temos uma vinculação importante entre a violência divina e a *vida nua*/*mera vida*:

> Ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele "expia" sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2017, p. 151-152)

A "violência divina" – como "violência pura" [54] - depõe o direito. Para a sua investigação, Walter Benjamin assume como referência as análises realizadas por Georges Sorel (1907) sobre a "greve geral proletária" e a "greve geral política". De

---

orgânica natural (em grego *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens (2017, p. 151. Nota 76). A análise acima foi feita por Jeanne Marie Gagnebin. Jonnefer Barbosa, ao assumir essa leitura, indica – desde Hannah Arendt e suas análises sobre o método filosófico de M. Heidegger – que Agamben pode realizar, aqui, uma "interpretação apropriativa" dos termos de W. Benjamin. "Independente dos argumentos que sejam usados, por maiores que sejam as conexões, traduzir sem descontinuidade "*blosse Leben*" por "vida nua" evidencia-se um procedimento sem dúvida instigante, mas filologicamente questionável" (BARBOSA, 2014, p. 44)

[53] Para essa leitura, Walter Benjamin toma como referencia o juízo divino do bando de Coré, narrado em *Nm* 16. 1-35.

[54] Em uma carta janeiro de1919, Walter Benjamin envia uma carta para Ernst Schoen. Aqui, Agamben encontra uma possível explicação para a noção de *Reinheit* ("pureza"): "É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...] A pureza de um ser nunca é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição. Essa condição é diferente segundo o ser de cuja pureza se trata, mas nunca reside no próprio ser. Em outros termos, a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser. [...] Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana" (Citado em AGAMBEN, 2004, 94).

início, Benjamin indica que o direito à greve é concedido pelo aparato jurídico-político "porque inibe ações violentas, as quais teme enfrentar. Pois antes, os operários passavam diretamente à sabotagem, pondo fogo nas fábricas" (BENJAMIN, 2017, p. 140). Dentro dessa relação com o direito, quais operações são possíveis? Desde Sorel, Benjamin indica a "greve geral política", que tem como concepção e base a busca pelo fortalecimento do estado; e a "greve geral revolucionária", que busca "aniquilar o poder do estado". Desse modo, "a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista" (BENJAMIN, 2017, p. 143). Nessa tensão aqui posta, estamos diante de outro embate: a instauração e manutenção do direito e a deposição do direito. Ou em outros termos: entre a "violência mítica" e "administrada" e a "violência divina". O que me inquieta, nessa violência, é o resgate do termo *divino* [55], que se coloca para além do ordenamento jurídico e que parece ser percebida como um acontecimento de "violência revolucionária" .

Talvez essa leitura de Benjamin favoreça a compreensão desse conceito:

> Esta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas. Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração do direito (BENJAMIN, 2017, p. 152)

A pergunta pela história e pela concretude dessa violência inquieta alguns filósofos. S. Zizek, por exemplo, no texto *De la democracia a la violencia divina* (2010) – ao buscar interpretar as *Chimères*, rebeliões populares no Haiti, contra o governo de Aristide -, afirma que: "esses atos desesperados de autodefesa popular violenta são exemplos do que Walter Benjamin chamava 'violência divina' (2010, 119). Qual a explicação para essa afirmação? Diz Zizek: as revoltas se colocam entre o 'bem e o mal', em uma espécie de suspensão político-religiosa da ética" (2010, p.

[55] Walter Benjamin tem uma relação importante com a teologia. Para Jeanne Marie Gagnebin, "A análise de alguns textos-chave de Benjamin (em particular Sobre o conceito de história e o Fragmento teológico-político) permite interpretar a dimensão teológica como a recordação da incompletude e, simultaneamente, da pluralidade semântica da linguagem humana. Assim, o paradigma teológico introduz a uma teoria da textualidade e da leitura do mundo profano, em oposição a um paradigma religioso que tenta reverter o desencantamento do mundo" (GAGNEBIN, 1999, p. 206).

119) [56]. Jacques Derrida também faz uma interpretação que indica uma "tentação" deixada em aberto pelo texto de Benjamin: "a de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um 'processo não-sangrento que fulmina e faz expiar' (...)" (2010, p. 144). [57] Agamben, ao interpretar o sentido dessa "violência divina" afirma que "Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto" (2004, p. 71). Por que essa leitura de Benjamin pode ser potente para Agamben? "O certo é somente que ela [a violência divina] não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (*entsetzt*)" (2004, p. 71).

Seguindo a sua leitura, Agamben localiza uma "ambiguidade da violência divina", que deve ser compreendida desde a ausência das discussões da *Teologia política* (1922), feitas por Carl Schmitt, no texto *Para a crítica da violência* (1921). O motivo: em "1920, enquanto trabalhava na redação da *Crítica*, com toda probabilidade Benjamin ainda não havia lido aquela *Politiche Theologie*, cuja definição da soberania citaria cinco anos depois no livro sobre o drama barroco" [58] (2004, p. 72). Se o estado de exceção conserva o direito e o põe excetuando-se dele, "a violência soberana, como a divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência" (2004, p. 72). Mas, mesmo nessa não redução, a ligação entre direito e violência é mantida. Por isso, o estado de exceção – via decisão do soberano - não rompe a dialética entre "violência que põe o direito e violência que o conversa" (2004, p. 72). Quem pode fazer esse gesto é a "violência divina", que se situa "em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra" (AGAMBEN, 2004, p. 72).

---

[56] Em texto publicado em 2015, no blog da *Editora Boitempo* Zizek – ao analisar "uma onda de protestos violentos explodiu em Ferguson, um subúrbio de St. Louis nos EUA, depois que um policial matou a tiro um adolescente negro desarmado, supostamente suspeito de algum roubo" (Agosto de 2014). A leitura de Zizek é a seguinte: "Mas será que essas manifestações violentas "irracionais" – isto é, desprovidas de demandas programáticas concretas e sustentadas tão somente por uma vaga reivindicação de justiça – será que elas não seriam justamente os casos contemporâneos exemplares do que Walter Benjamin chamou de "violência divina" (em oposição à "violência mítica", i.e. a violência estatal fundadora da lei)? Elas são, como Benjamin colocou, meios sem fins, não fazem parte de uma estratégia de longo-prazo. O contra-argumento imediato aqui é: mas essas manifestações violências não são muitas vezes injustas? Elas não ferem, por vezes, os inocentes? Se quisermos evitar as explicações politicamente corretas forçadas segundo as quais as vitimas da violência divina devem humildemente ceder a ela em função de sua responsabilidade histórica genérica, a única solução é simplesmente aceitar o fato de que a violência divina é brutalmente injusta: ela é frequentemente algo aterrador, e não uma intervenção sublime de bondade e justiça divinas" (ZIZEK, 2015).

[57] Esse trecho - do texto *Força de lei* - é resultado do colóquio *O Nazismo e a solução final – Os limites da representação*, realizado em 1990, na Universidade da Califórnia.

[58] BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. A discussão entre Walter Benjamin e Carl Schmitt segue até 1956.

A "teologia política" – com a soberania e a sua dimensão jurídico-política – traz C. Schmitt e W. Benjamin para as leituras de G. Agamben. Mesmo que em linhas distintas, "tanto Benjamin quanto Schmitt, ainda que de modo diverso, indicam a vida (a 'vida nua' em Benjamin e, em Schmitt, a 'vida efetiva' [...]) como o elemento que, na exceção, encontra-se relação mais íntima com a soberania" (2004, p. 75). A vida e a soberania, o direito e a violência são "binômios" importantes para essa análise.

Para Schmitt, "Todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados" (SCHMITT, 2009, p. 37). Esse processo não se dá apenas no ponto de vista histórico, na medida em que "o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos" (SCHMITT, 2009, p. 37). A possibilidade de decidir sobre a exceção só é realizável "nessa secularização de conceitos teológicos". O esquema-Deus (*agora no aparato jurídico*) permanece, numa correspondência entre "soberania e transcendência" (o "poder autopressuponente") (BARBOSA, 2014, p. 116). Algo que Benjamin – no estrado da "violência divina" – supera, indicando a "indecisão soberana" e a "catástrofe" na relação entre "poder e seu exercício" (BARBOSA, 2014, p. 116). Como diz Agamben no livro *Estado de exceção* (2004):

> Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir [...]. Essa drástica redefinição da função da soberania implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre anomia e contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor na sua suspensão: ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe (AGAMBEN, 2004, p. 87;89).

O estado de exceção de Schmitt está "assentado" em uma "máquina mitológica de relação da vida com a lei, e de relação da política com o direito" (BARBOSA, 2014, p. 119). Não poderíamos chama-la de "violência mítica"/"administrada"? Por sua vez, em Benjamin, é necessário depor o direito, depor toda relação metafísica, neutralizar o ordenamento político-juridico, por meio dessa "violência que reina". Dessa maneira, "saímos de uma teologia política da decisão soberana [...] para uma

escatologia da revolução, onde o verdadeiro estado de exceção, ao invés de por ou manter o ordenamento, o depõe em uma violência divina" (DULCI, 2015, p. 135).

O que pode ser "o divino" – nessa "violência divina" *benjaminiana* - não é trabalhado por Agamben. Mas há um brecha deixada por ele. "Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco, prefira concentrar-se sobre o portador do nexo entre violência e direito, que se chama de 'vida nua'" (2004, p. 75). Aqui está um ponto de interpretação que me interessa. Compreender a "violência divina" desde a "vida nua", especialmente na vinculação mantida entre elas para se estabelecer a "expiação com a qual ele [o vivente] 'expia' sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente" (BENJAMIN, 2017, p. 151). Junto a isso, para além da "materialidade" indicada por S. Zizek ou a "tentação" citada por J. Derrida, quero compreender também essa negação da possibilidade de concretude da "violência divina" anunciada por Agamben [59]. Ou: "como pensar uma ação política para além da noção de *poiesis* (e, portanto, de fazer, de obra) e da noção de mando e obediência obtida por intermédio da violência (e, portanto, da soberania) que impregna a tradição ocidental (BARBOSA, 2014, p. 124).

Nas *Teses sobre o conceito de história* (2005), Benjamin aponta:

> Na verdade, não há um só instante que não carregue consigo sua chance revolucionária – ela apenas precisa ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave deste instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; **e é por esta entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica**. (A

[59] Jonnefer Barbosa traz algo interessante no pensamento de Agamben. Diz ele: Uma interpretação da violência divina é exposta em um texto de juventude de Agamben, "Sui limiti della violenza", onde este tentará delimitar o conceito de "violência sacra", como a forma particular de violência que, nas culturas antigas, rompe com uma determinada continuidade histórica. Apesar da incontestável influência batailleana, aqui já se observa a presença de categorias que serão cruciais no debate futuro de Agamben sobre a política, como a sacralidade. Neste ensaio, entretanto, Agamben define a violência revolucionária (ou divina) de Benjamin de uma maneira muito próxima a de Fanon e Žižek, falando de uma violência literal, em nenhum momento levando em conta a dimensão, que é o foco analítico principal de Benjamin, do poder revolucionário associado ao conceito de Gewalt. É preciso afirmar que, tomando como ponto de vista intérpretes de Benjamin como Agamben (no início de suas investigações) e Žižek, não é possível não concordar com a tese de Derrida, de que "reine Gewalt" seria apenas um outro termo para significar "solução final". Apontemos apenas, novamente, que ambos – os intérpretes e o crítico – equivocam-se em sua comum filologia. (2014, p. 127. *Nota 15*)

> sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas sim sua **interrupção**, tantas vezes malograda, finalmente efetuada) (BENJAMIN, 2005, p. 134 – *Tese XVII a*).

F. o tempo messiânico e o cumprimento da lei

A "ação política" pode ser reconhecida como messiânica. A interrupção na história é uma tarefa do *messias*, um acontecimento no "tempo político". Esse "poder-chave" é uma "interrupção" *kairológica* que precisa ser compreendida da sua maneira mais potente. Sobre isso, trago uma discussão feita por Giorgio Agamben, em *Homo sacer I*, sobre o messianismo e a lei. A sua referência é um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas *Haggadah* sobre *"aquele que vem"*.

> [Esse manuscrito] mostra a chegada do Messias em Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgadura é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção (2004, p. 64).

Agamben compara essa "figura" ao camponês de Kafka. Uma narrativa já anunciada no tópico acima. Esse jovem tem a função de preparar a entrada do Messias em uma porta já aberta. Uma tarefa paradoxal. O camponês – como esse jovem – está diante de uma porta em que não se pode entrar por ela. Está aberta demais. O camponês e o messias estão diante de um guardião e de uma lei que "vigora sem significar" (como sugeriu Scholem). A porta está ali. Mas como entrar? Por que entrar? Essa atitude de localizar-se diante da lei como um *não*, um estar "nem livre nem não-livre", é potente. Esse posicionamento constrange o guardião a fechar a porta. Ao fechá-la, a vigência dessa lei é cessada. Só assim, o Messias poderá entrar. Utiliza-se do aparto jurídico para constranger o próprio aparato jurídico. O nada fazer do camponês não precisa ser lido apenas na sua negatividade de um "evento que consegue não acontecer". Agamben, desde as leituras de Derrida e do próprio Kafka, indica que essa "estória [do camponês] conta como algo tenha efetivamente acontecido, parecendo não acontecer, e as aporias messiânicas do camponês exprimem exatamente a dificuldade do nosso tempo em sua tentativa de encontrar uma saída do *bando* soberano" (AGAMBEN, 2004, p. 64). A dificuldade não significa a impossibilidade. Só uma figura que é colocada também para fora da lei – ou melhor: *abandonada* em um movimento que a coloca diante da lei e ao mesmo tempo a deixa

livre/fora da lei - pode ser potente para subverter a autoridade da lei. Como escreve Giorgio Agamben: "do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder" (AGAMBEN, 2004, p. 65).

Em um outro texto, *O Messias e o soberano – o problema da lei em W. Benjamin*, presente no livro *A potência do pensamento* (2015), Agamben aborda esse dilema entre o Messias, o estado de exceção e o direito de maneira bem interessante. O inicio do texto retoma a oitava *tese sobre o conceito de história*, que cito, aqui, a partir do texto do próprio Benjamin: "a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção" (BENJAMIN, 2005, p. 83). Esse real estado de exceção é chamado por Agamben de um "*estado de exceção efetivo*". Para se compreender essa afirmação, é preciso estabelecer um paralelo entre o conceito limite do poder estatal e a vinda do Messias. Ou mais precisamente: "o tempo messiânico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnahmezustand)* e de um julgamento sumário (*standrecht*, isto é, o juízo pronunciado no estado de emergência)" (AGAMBEN, 2015, p. 224).

Para a sua investigação, Agamben se aproxima das leituras e análises feitas da *Torá*, especialmente os escritos de G. Scholem e os textos mais antigos do *Zohar* – *Ra'ya mehemna* e *Tiqqune ha-Zohar*. Desses últimos, têm-se a apresentação de dois aspectos da *Torá*: a *Torá* de *beri'ah*, a *Torá* no estado de criação; e a *Torá* de *atzilut*, a do estado de emanação (2015, p. 226). A primeira é a "lei do mundo não redimido". A segunda, a lei relaciona-se com a redenção e com a plenitude originária da *Torá*. Esses dois aspectos ainda se vinculam com as duas árvores do paraíso: a da vida e a da ciência. A "árvore da vida representa o poder puro e originário do Santo, fora de toda mistura com o mal e com a morte. Todavia, depois da queda de Adão, o mundo não é mais regido pela árvore da vida, mas pelo mistério da segunda árvore" (AGAMBEN, 2015, p. 227). Nessa segunda, temos a ciência do bem e do mal. Estamos, portanto, conforme Agamben - em um mundo de esferas separadas entre santo e profano, permitido e proibido, puro e impuro. Nessa divisão, as prescrições e proibições (as *halakah*) são importantes para reduzir e isolar o mal. Estamos na lei. Vivemos na lei.

O ponto decisivo é o Messias.

O tempo messiânico não é um tempo de apresentação de uma nova lei ou o tempo da abolição da *halakah*, mas de restauração da estrutura originária da lei. O que significa essa restauração? Aproximando-se de Moisés Cordovero e Moshe Idel, Agamben diz que "a Torá originária não era um texto definido, mas consistia apenas na totalidade das possíveis combinações do alfabeto hebraico" (2015, p. 228). Um acervo de letras *sem significado*, apenas potência. Como "pode o Messias restaurar uma lei que não tem significado?", pergunta Agamben (2015, p. 229). Para se responder essa indagação, é preciso resgatar a intuição de Scholem em sinalizar que o messianismo é animado por duas tendências: a restauradora que busca a origem; e a renovadora, com um impulso utópico. Uma tensão que não se resolve, que não se apaga. Voltamos a mais um paradoxo. O messias se coloca no cumprimento da Torá – sua origem e seu *devir*. Um cumprimento que é a sua transgressão. Exemplos são vários. Agamben cita a concepção *pleroma* da lei em *Mateus 5. 17* [60]; e a teoria da lei em *Romanos 8. 4* [61]. Ou: a não entrada na porta – como em Kafka. É o "não estar livre nem não-livre", em que não se destrói nem se cria uma nova lei, mas a suspende em seu cumprimento na busca por sua forma originária, "que não contém regras nem proibições, mas só um acervo de letras sem ordem" (AGAMBEN, 2015, p. 231). Desse modo – e de maneira decisiva, em termos *shabatianos* – "o cumprimento da Torá é seu esquecimento" (Citado em AGAMBEN, 2015, p. 231).

Aqui estamos diante de uma mudança sobre a lei,

> Se o paradoxo da soberania tinha a forma que se dizia na frase "Não existe um fora da lei", - tudo – até a Lei – está fora da Lei. E toda a humanidade, todo o planeta se tornam agora a exceção que a lei deve con-ter em seu bando. Vivemos hoje nesse paradoxo messiânico, e todo aspecto de nossa existência traz sua marca (2015, p. 234)

Se estamos todos em uma exceção, como construirmos um "*estado de exceção efetivo*"? Uma efetividade que encontra-se diante de um problema complexo: não só enfrentar uma lei que "ordena e proíbe", mas uma lei que "vigora sem significar", como na *Torá* originária (2015, p. 236). O camponês de Kafka está diante de uma porta aberta. Uma porta destinada apenas a ele. O estar diante de uma lei sem significado, esquecida ou cumprida, coloca o camponês como o Messias Cristão. A

[60] "Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir" - *Mateus 5.17.*
[61] "a fim de que as justas exigências da lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito" - *Romanos 8.4.*

figura desse Messias – desde o segundo século antes de Cristo - é dupla: um *Mashiach ben Yosef* (Messias da casa de José) e o *Mashiach ben Dawid* (Messias da casa de Davi). O primeiro é um Messias que morre, que é derrotado. O segundo, um Messias triunfante, "que no final vence Armilos e restaura o reino" (AGAMBEN, 2015, p. 237). Para Agamben – e também para Kafka – "é evidente que o Cristo, que morre e renasce, reúne em sua pessoa os dois Messias na tradição judaica" (2015, p. 237).

O camponês-Messias de Kafka pode ser interpretado apenas como derrota e fracasso diante da tarefa impossível que é colocada pela lei. Mas há algo a mais. Agamben retoma o fim da história: "Aqui ninguém mais podia entrar, porque esta entrada estava destinada apenas a ti. Agora vou-me embora e fecho-a" (Citado em 2015, p. 238). A *performance* do camponês não buscava se reduzir ao nada diante da lei, mas conseguir "encontrar a redenção na inversão do nada" [62] – como falava Benjamin sobre Kafka – e interromper a *vigência da lei sem significado*. Não é esse o papel da "violência divina"? "Se a violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente". O fechar a porta não pode ser uma ação graças ao Messias em favor de todo vivente? Talvez aqui encontremos uma leitura para a interpretação da "violência divina" e a sua possível presença (ou não) em nosso tempo histórico.

A tradução do texto de Benjamin – *Para a crítica da violência* – é complexa. Jeanne Marie Gagnebin indica em uma das notas desse artigo que Benjamin tenta "delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* ('a violência'; o 'poder') se exerce, em particular para refletir sobre a posição entre o 'poder-como-violência' do direito e do estado', e a 'violência-como-poder' da greve revolucionária" (Em BENJAMIN, 2017, p. 121, *nota 51*). Essa "violência-como-poder" – que julgo ser um "rastro" da "violência divina" – é uma "ação política" que interrompe o curso da história. É a urgência da *"fraca força messiânica"*, em que "em nossas hesitações, em nossas dúvidas, em nossos desvios, que pode ainda se insinuar o apelo messiânico, ali, enfim, onde renunciamos a tudo preencher para deixar que *algo de outro possa dizer-se*"

[62] Aqui vale indicar uma relação que Agamben fará entre *Messianismo e niilismo*: "Se aceitamos a equivalência entre messianismo e niilismo (da qual tanto Scholem como Benjamin estavam firmemente convencidos, ainda, que em sentido diferente), devemos então distinguir duas formas de messianismo (ou de niilismo): uma primeira (a que podemos chamar messianismo imperfeito) que nulifica a lei mas mantém seu nada em uma perpétua e infinitamente diferida vigência, e um messianismo perfeito, que não deixa sobreviver a vigência da lei para além de seu significado, mas, como escreve Benjamin sobre Kafka, "conseguem encontrar a redenção na inversão do nada" (AGAMBEN, 2015, p. 235)

(GAGNEBIN, 2004, p. 98). Por isso interrupção. Um *fora-dentro* do curso da história. Não esperado, não enquadrado, não organizado em planos e formulações políticas.

O percurso de Benjamin – e também de Agamben – nos coloca no discurso teológico. Aqui vale apontar duas análises sobre Benjamin e a teologia. A primeira, feita por Jonnefer Barbosa (2014, p. 126), indica que Benjamin assume – fundamentado no *Espírito da utopia* de E. Bloch uma "filosofia da imanência", em termos "puramente negativos, da própria teologia", em que a "história divina está absolutamente excluída da imanência". Jeanne Marie Gagnebin em um texto bem anterior (1999) escreve que, se "em Adorno, a redenção [messiânica] remeteria à alteridade e transcendência que possibilitam um conhecimento verdadeiro; em Benjamin, à imanência e, simultaneamente, ao aniquilamento" (GAGNEBIN, 1999, p. 205). Um Messias que irrompe para aniquilar as *fronteiras/divisões* que sustentam a "violência mítica" e a ordem que exige sacrifícios. Essa escolha é teológica.

> no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também, o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação (GAGNEBIN, 1999, p. 201).

Benjamin recorre à teologia como um discurso destruidor. Para além das respostas sistemáticas, a transgressão que desmorona. Um "messias escandaloso" [63] que suspende a lei – como o *Cristo*, um fracassado que ressurge – e, assim, suspende a divisão entre exceção e regra, sagrado e profano. A pergunta é como essa suspensão e esse cumprimento da lei se dá na história. Aqui, a política é da ordem profana – imanente. No entanto, como afirma Pedro Dulci: "Isto não significa dizer que não é teológica, uma vez que esta foi absorvida pelo pensamento tal como o mata-borrão absorveu a tinta. Mas não é religiosa, é histórico-escatológica, ou ainda, teológico-política" (DULCI, 2015, p. 139). Por esse caminho podemos ler a interpretação de Agamben em sua suspeita da concretude da "violência divina". Na interpretação que faço, nosso filósofo não sinaliza a exclusão e a ausência da "violência divina" da história. A "violência divina" é uma ruptura *messiânica*, que irrompe no "tempo histórico" sem se deixar reduzir ou se absolutizar na concretude cotidiana. Um "ação

[63] Faço uma analogia com o texto de Vitor Westhelle: *O Deus escandaloso* (WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008).

política" histórico-escatológica. É olhar para junho de 2013, por exemplo, e perceber nele rastros de uma "violência revolucionária" que não se deixa reduzir ou se absolutizar. Assim, "a vinda do Messias poderá coincidir com o tempo histórico e, no entanto, não se identificar com ele, operando no *eschaton* aquele 'pequeno deslocamento' em que [...] consiste o reino messiânico" (AGAMBEN, 2015, p. 239).

O "estado de exceção efetivo" - provocado pela *vida nua* em seu *não* diante da porta – é um *eschaton* messiânico, "algo que pertence ao tempo histórico e à sua lei e, ao mesmo tempo, põe-lhes fim" (AGAMBEN, 2015, p. 238). Esse acontecimento coloca a todos no desafio de um novo uso *diante da lei*. Como sobreviver a ela? Não criando uma nova lei, não destruindo a lei, mas vivendo "como *não*". Como escreve Agamben em *O uso dos corpos*: "a chamada messiânica não confere nova identidade substancial, mas consiste, acima de tudo, na capacidade de 'usar' a condição factícia em que cada um se encontra" (AGAMBEN, 2017, p. 78). Junto a isso, Agamben resgata o Apóstolo Paulo: "Se alguém está no messias, é nova criatura [*kainè ktisis*]: as coisas antigas passaram, eis que se fizeram novas" (*2 Corintios, 5, 17*) [64]

[64] Mais recentemente, autores relacionados à filosofia política tem se aproximado das reflexões teológicas a partir da análise dos textos do apóstolo Paulo. Dentre eles há Slavoj Zizek, que se depara com os textos paulinos desde uma leitura que articula Lacan, Hegel e Marx. A análise de Zizek encontra nas cartas de Paulo elementos que lançam a análise ao Cristo crucificado e à possibilidade de se romper a dicotomia, centrada na força da lei, entre obediência e rebelião, uma tentativa de se viver modelos políticos para além da ordem atual (ZIZEK, 2006). Nesta aproximação, Zizek – numa continua leitura materialista do cristianismo - também se depara com a "monstruosidade de Cristo", a encarnação. Aqui, o foco é Cristo ter vindo como corpo, carne, marcado pelo sofrimento e sensibilidade humana, para além da transcendência paternal e absoluta. Como escreve Zizek, o profundo envolvimento de Deus na história humana "culmina na figura do 'Deus que sofre': numa perspectiva propriamente cristã, este é o verdadeiro sentido da Trindade divina: a manifestação de Deus na história humana é parte da Sua própria essência" (ZIZEK, 2008, p. 17). E isto se relaciona com a ética, uma ética "resoluta e ambiguamente materialista", implicando numa posição ante a vida guiada por um "mostro ético sem empatia, fazendo o que há a fazer numa insólita coincidência entre espontaneidade cega e distância reflexiva, auxiliando os outros e evitando ao mesmo tempo a sua proximidade repulsiva" (ZIZEK, 2008, p. 137). No estrado das leituras paulinas, ainda se têm as reflexões de Enrique Dussel, Alain Badiou e Franz Hinkelammert. Enrique Dussel, desde as perspectivas de uma filosofia da libertação, aproxima-se dos textos de Paulo compreendo-os – numa importante relação com o pensamento de Paul Ricouer – como "narrativas racionais com base em símbolos", numa abertura para uma leitura teológica desde a convicção subjetiva (a fé religiosa); e para uma leitura filosófica, numa narrativa simbólica com intuito de descobrir seu sentido último e as categorias teórico-universais aí implícitas, com vistas a uma comunidade secular (DUSSEL, 2010, p. 10). Alain Badiou, por sua vez, aproxima-se dos escritos de Paulo na tentativa de encontrar as bases de um universalismo fundado na experiência. Além disto, favorece uma reflexão sobre a experiência militante ante a morte de utopias mobilizadoras e o desencanto das revoluções (BADIOU, 2009). Franz Hinkelammert, no mesmo sentido de uma leitura a partir da filosofia política, procura realizar articulações entre Paulo e Marx, principalmente no ponto de vista de crítica à lei (o exemplo da Carta aos Romanos). Como afirma Hinkelammert: "a lei a que ambos se referem tem um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem" (2012, p. 11). A partir desta concepção, decorrem dois elementos-chave: i) o conceito de pecado, a partir de uma distinção entre os pecados (que violam a lei) e o pecado (o cumprimento da lei), numa denúncia da exploração e opressão quando a lei é cumprida, protegidas por aparelhos de repressão; ii) relacionada ao anterior, a denuncia da lei no sentido em que se considera o seu cumprimento como a

(AGAMBEN, 2017, p. 78). O acontecimento messiânico é, portanto, uma brecha aberta para um novo *uso* do mundo. Não a construção de uma "nova substância" que se localiza na identidade dos "sujeitos de libertação". Viver no *como não* paulino (ou do camponês narrado por Kafka) abre a *possibilidade para toda possibilidade* de viver, resgatando a potência que *depõe* o próprio direito e expia toda a culpa. Como na leitura que Agamben fará de Gálatas 3.28 [65] em *O tempo que resta* (2016). Viver no messias seria um tempo de desapropriação, numa forma *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia de toda identidade (AGAMBEN, 2016, p. 40). Assim, se "divide a divisão". Suspende-se a fronteira circunciso/não-circunciso; livre/escravo; homem/mulher. O tempo messiânico – aberto pela *vida nua* - desativa o tempo produtivo, as leis e os "anjos" a serviço da administração do governo, em um novo *uso* do tempo presente em toda sua integralidade e possibilidade de novas *formas-de-vida* e de novos caminhos políticos. Como escreve o próprio Giorgio Agamben: "a vocação messiânica não é um direito nem constitui uma nova identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular" (AGAMBEN, 2016, p. 40).

G. a sacralidade da vida

A compreensão da *vida nua* – que vimos até aqui – ganha densidade desde a vinculação com o "princípio do caráter sagrado da vida". Como escreve Giorgio Agamben: "é na figura desta 'vida sacra' que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental" (AGAMBEN, 2004, p. 107). Para compreender essa sacralidade da vida, Agamben resgata uma figura arcaica do direito romano: o *homo sacer*. Esse é um "*conceito-limite*" do ordenamento social romano que pode favorecer a interpretação da estrutura de uma "política originária", situada na indeterminação entre sagrado e profano, religioso e jurídico (AGAMBEN, 2004, p. 81). Baseando-se na definição de Festo: esta é "*a especificidade do homo sacer: a impunidade de sua*

justiça, sem reconhecer as injustiças que estes parâmetros legais podem causar (2012, p. 11-12). Se há semelhanças entre Marx e Paulo, para Hinkelammert, há uma diferença fundamental: a solução apresentada por ambos, enquanto Marx busca a resolução na abolição da lei como quadro legal do mercado e do capital; Paulo (na carta aos Romanos) apresenta como solução "o amor ao próximo", para além de um critério moral, mas desde o ponto de vista do critério da racionalidade da ação humana ante as irracionalidades da lei e do mercado, com chave na convivência e não na competição (HINKELAMMERT, 2012, p. 12-14).

[65] "Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus" - Gálatas 3.28

morte e o veto do sacrifício" (AGAMBEN, 2004, p. 81). Castor Ruiz (2011) relaciona essa figura a *Caim*, presente na narrativa bíblica em *Gênesis 4*. Para Ruiz,

> Embora Agamben não faça referência, podemos destacar a emblemática condição da figura de Caim como homo sacer. Uma narrativa sagrada que retrata muitos dos elementos político-teológicos do homo sacer. A narrativa expõe a tensão que conecta a vida humana com a vontade soberana, neste caso divina. Deus é a figura da soberania por excelência: só ele pode ter o poder, a potência efetiva de criar a vida. Daí que toda vontade soberana tenda a incorporar uma forma de poder divino sobre a ordem social. Caim, após matar seu irmão, foi amaldiçoado, sofreu o banimento divino: "agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão" (Gen 4,10). Nele opera o dispositivo da soberania sobre a vida que só Deus tem, mas que a vontade da soberania política também reclama para si. Porém, no caso de Caim, a exceção que o torna banido é decorrente de ter derramado o sangue do irmão. Ele, ao matar o irmão, assumiu para si o poder sobre a vida do outro. Poderíamos dizer que Deus decreta sobre ele uma exceção da exceção, o banimento da soberania, a exclusão inclusiva de toda violência fratricida que opera como vontade soberana contra a vida do outro. Caim, que agiu com a violência do soberano ao condenar seu irmão à morte, colocou-se como tal fora da relação ética da lei, impôs a violência como nova ordem (RUIZ, 2011).

Essa intuição de Castor Ruiz pode ser expressa nas reflexões de Agamben. Como dito no *Homo sacer I*, "soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos" (AGAMBEN, 2004, p. 92). *Homo sacer* e soberano são figuras simétricas que ao mesmo tempo – de maneira distinta e oposta – estão *acima e fora da lei*. Caim age como soberano ao condenar Abel a morte. Por esse motivo – com uma lei divina, "essencialmente ética, [e que] não está referida à ordem mas existe na defesa da vida" [66] – "Deus o condena a Caim a experimentar as

[66] O exercício feito por Castor Ruiz é didático e importante. No entanto, há uma questão que precisa ser considerada: a noção de soberania. Ruiz afirma que "a lei divina não defende um direito, mas anula a necessidade de qualquer direito, uma vez que se confunde com a ética. Uma ética que dispensa o direito". Resgatando as discussões anteriores a partir de C. Schmitt e W. Benjamin, parece-me que a interpretação da soberania divina, feita por Ruiz, não leva em consideração os limites desses imaginários divinos e a busca de neutralização do direito indicada por Agamben. A lei divina não é a superação do direito. É, na verdade, nas linhas de Schmitt - o modelo em que o direito – secularizado – se mantém. Na interpretação de Ruiz, a defesa da vida parece estar atrelada à soberania em tom elogioso: "O homo sacer se torna frágil e vulnerável perante a vontade do soberano, porém sua sacralidade garante a defesa de sua vida perante a vontade Divina" (RUIZ, 2011). Junto a isso, a leitura dessa "vida nua" – como possível *"exemplo"* de toda "vida nua" – aparece apenas em sua negatividade. Não há saída. Parece – ao colocar Caim como "exemplo" – que a vida nua não passa para a forma-de-vida, seguimos em uma vida capturada pelo *bando*. Nesse olhar, não estaríamos de novo na *Teologia política* de C. Schmitt, com a manutenção/secularização de conceitos teológicos por parte do Estado moderno (o *esquema-Deus*), a

consequências da vontade soberana que ele decretou, ou seja, a condição de ser homo sacer" (RUIZ, 2011). Segundo a narrativa bíblica, Caim assumiu e reconheceu a sua *culpa*. Como ele expressa: "É maior a minha maldade que a que possa ser perdoada. Vê, hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará" (*Gn 4.13-14*). Aqui – segundo Ruiz - há um giro na atitude soberana: "a resposta de Deus a esta nova condição de Caim, a de um soberano banido e arrependido, inverte a lógica da soberania sobre a vida banida, que a incluí pela exclusão" (2011). O decreto de Deus vem da seguinte maneira: "Quem matar a Caim será vingado sete vezes. E Deus colocou um sinal sobre Caim a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse" (*Gn 4.15*). Esse gesto de *inclusão excludente* procura defender a vida de Caim – "um soberano banido e arrependido". Nesse sentido, seguindo a interpretação de Castor Ruiz, "a sacralidade da vontade soberana é decretada para obter o poder de banir as vidas indesejáveis. Porém a sacralidade decretada pela vontade divina é para proteger a vida em todas as circunstâncias possíveis" (RUIZ, 2011).

A inclusão excludente de Caim – com o nome de defesa da vida na proteção de um Deus soberano -, ao ser compreendida como *homo sacer*, precisa ser levada ao máximo do argumento. Se Caim é essa "vida sacra", ele é "aquele que qualquer um podia matar impunimente [e que] não devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito" (AGAMBEN, 2004, p. 79). A proteção de Deus é o *abandono* de Deus. Ninguém pode sacrificar Caim. Mas quem o fizer não pode ser punido. Uma defesa orientada pela punição e culpa. Se seguirmos o texto, a descendência de Caim – na figura de Lameque – segue a lógica da violência e da soberania. "Ouvi a minha voz; vós, mulheres de Lameque, escutai as minhas palavras; porque eu matei um homem por me ferir, e um jovem por me pisar". E Deus assim anuncia: "Porque sete vezes Caim *será castigado*; mas Lameque setenta vezes sete" (*Gn 4.23-24*). Caim, protegido e castigado. Um *homo sacer*, separado da vida comum e que só parece viver diante da permanente vigilância divina. No *bando*: Um estar "a mercê de" da lei de Deus e ao mesmo tempo seguir "livremente". Acima e fora do ordenamento jurídico (divino e humano). A vontade soberana e a vontade divina são expressões unidas: o banimento e a defesa da vida são expressas na marca de Caim. A marca da separação e da sacralidade. Ao olharmos para Caim, estamos diante de um problema, que pode

---

instituição e manutenção do ordenamento jurídico e a decisão sobre a exceção que pode se aproximar mais de uma "violência mítica" apresentada por Walter Benjamin?

ser anunciado nos termos de Agamben: "O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma *matabilidade* e uma *insacrificabilidade*, fora tanto do direito humano quanto do direito divino?" (AGAMBEN, 2004, p. 81).

A *vida sacra* não é uma afronta ao poder soberano, mas, sim, a sua própria origem – e *vice-versa*. Por isso, a sacralidade da vida – "que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente, a sujeição da vida ao poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono" (AGAMBEN, 2004, p. 91). Por isso, o *homo sacer* como "vida sacrificável e, todavia, matável", não se sustenta na "ambivalência originária" da sacralidade – como presente, por exemplo, nas teses de Rudolf Otto (1917) [67]. A definição da condição de *homo sacer* é lida, aqui, não por uma ambivalência inerente à sacralidade, mas pela exclusão – a "dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra preso (AGAMBEN, 2004, p. 90)". Por isso – nessa relação soberania e vida sacra – pode-se dizer que "*soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício; e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera*" (AGAMBEN, 2004, p. 91). Esse *homo sacer* – abandonado do direito humano e do direito divino – presentifica a relação política originária.

Poderíamos, assim, dizer que o ser *sacer* – desde o direito romano - é a "moeda" de entrada para a vida público-política. Por isso, se a política clássica nasce através da "separação entre essas duas esferas [casa e cidade] [68], a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se" (AGAMBEN, 2004, p. 98). Como isso se dá? Agamben busca como referência a expressão romana *vitae necisque potestas*. *Vitae*, aqui, não se relaciona com o um sentido jurídico. Em seu significado, pode-se entendê-la como um modo particular de vida que reúne em uma única palavra *zoé* e *bíos* e se relaciona

[67] Sobre Rudolf Otto, Agamben afirma: "Nessas páginas [texto *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim] já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a 'repugnância' e o 'horror' com que a burguesia europeia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso), que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marbuguesa com a obra de R. Otto sobre o sagrado (1917). Aqui, uma teologia que havia perdido toda experiência da palavra revelada e uma filosofia que havia abandonado toda sobriedade perante o sentimento celebram sua união em um conceito de sagrado que a este ponto coincide totalmente com os conceitos de obscuro e de impenetrável. Que o religioso pertença integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis a trivialidade que o neologismo *numinoso* deve revestir de uma aparência de cientificidade" (AGAMBEN, 2004, p. 86).

[68] Essa discussão também é desenvolvida por Hannah Arendt no livro *A condição humana* (1991, p. 31-88). A sua referencia é a *pólis* e a democracia grega.

diretamente com o "poder do *pater* sobre os filhos homens" (2004, p. 95). Essa relação me parece interessante. A vida, quando aparece no direito romano, se apresenta como uma oposição ao *poder que ameaça com a morte*. Para Agamben,

> Este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus* [casa]: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo, adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda, menos com o poder do *dominus* sobre seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário* (AGAMBEN, 2004, P. 96)

Essa citação de Agamben merece atenção. Em uma leitura rápida, a vida nua é a vida natural exposta à ameaça da morte, em uma afinidade entre o pai da *domus* e o "pai da pátria". Assim, o *imperium* do magistrado é a *a vitae necisque potestas* do pai estendida a todos os cidadãos; e o poder político se funda numa vida absolutamente matável, que se politiza por meio da sua própria matabilidade (AGAMBEN, 2004, p. 96). Assim, todo cidadão é um *homo sacer* em relação ao pai. E o elemento originário da política não é o contrato social, mas o "vínculo soberano", que é uma "dissolução" (*déliaison*) – a produção da *vida nua* "que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade" (2004, p. 98). Aqui reside uma potência da *vida nua*, capaz de habitar – mesmo na tentativa de captura diante do "poder sobre a vida e sobre a morte" – a indeterminação entre os domínios do *"pai da casa"* e do *"pai da pátria"*. Ao produzir a indiferença entre esses polos, pode se depor o direito e a violência a ele relacionada.

No entanto, cabe aqui uma leitura marcada por algumas suspeitas. Giorgio Agamben parece assumir de maneira *a-crítica* a oposição – desde o direito romano - em que se fundamenta a "política clássica": a casa e a cidade. [69] Especialmente, ele

[69] Hannah Arendt, no livro *A condição humana*, ao analisar a democracia grega, também parece assumir de maneira a-crítica a relação entre casa (espaço da necessidade) e cidade (espaço da liberdade): "O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta

parece assumir sem crítica a sustentação de que a entrada do *sacer* na política se deve à referência da relação entre "o poder do *pater* sobre os filhos homens". Falta à importante constatação de Agamben uma leitura que problematize o fundamento do "poder político", que é colocado no "poder de vida e morte" sobre os filhos primogênitos; e falta uma suspeita do por quê esse poder se diferencia do poder de matar, destinado sobre as mulheres e o poder de dominação sobre os servos.

Articulando essa indicação de Agamben – e as suas faltas – com outros autores e autoras, podemos construir leituras potentes que nos ajudem no processo de reflexão e encontro de *formas-de-vida* que se podem se colocar para além da captura do *bando* soberano. Aproximo-me de interpretações como a de Franco Berardi (*Bifo*), Silvia Frederici, Carole Pateman e Veena Das. *Bifo*, por exemplo, desde a referência do livro *O príncipe*, de Maquiavel, indica que esse importante personagem da política moderna tem a capacidade de subjugar a fortuna – que é feminina, assim como uma "mulher caprichosa" – à vontade masculina (BERARDI, 2017). Para Bifo, esse texto de Maquiavel indica que a história da política moderna se sustenta em uma "violência patriarcal" [70]. Essa dominação sobre o feminino implica na dominação sobre a *fortuna*, que vai ser lida em *Bifo* como "a imprevisibilidade dos acontecimentos, a imprevisibilidade da vida cotidiana. Esta imprevisibilidade – para Maquiável – é o objeto da *dominação masculina e política* [...]" (BERARDI, 2017). Se vincularmos essa interpretação com a leitura feita por Carole Pateman (1988) sobre o contrato social, veremos que o contrato social só existe sustentando em um contrato sexual, com necessidade de se guiar pela promessa da obediência (no *contrato de trabalho* ou no *contrato de casamento*) e pelo consentimento dos governados. Como ela diz:

> A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito dos homens de desfrutar de igual acesso sexual às mulheres estão em questão na produção do pacto original. O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original constitui tanto a liberdade quanto a dominação. A liberdade

última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – por exemplo, subjugando escravos – e alcançar a liberdade" (ARENDT, 1991, p. 40).

[70] Raquel Gutiérrez, além de sinalizar a forma estado como uma forma patriarcal, traz um outro elemento que pode favorecer algumas leituras sobre o estado moderno, seu ordenamento jurídico e o modo de sua atuação. Algo que abordarei com mais detalhes no tópico seguinte. Para Gutiérrez, o estado patriarcal é um estado colonial. Agamben também não inclui essa problematização em sua arqueologia sobre o estado. Para aprofundar essa temática colonial do estado, conferir: SEGATO, Rita. Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidade al patriarcado colonial moderno de alta intensidade. In: *La critica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropologia por demanda.* Buenos Aires. Prometeo Libros. 2013; GUTIÉRREZ, Raquel. *Horizonte comunitario-popular Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, 2013.

> dos homens e a sujeição das mulheres são criadas por meio do contrato original – e a natureza da liberdade civil não pode ser entendida sem a metade faltante da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é estabelecido por meio de contrato (PATEMAN, 1988, p. 2)

Na mesma linha, Veena Das fará uma crítica em relação a T. Hobbes (2008). Das – em diálogo com Pateman – sinaliza que o individualismo contratual é fundamentado na subjugação da esposa ao marido, que é colocada para o âmbito do doméstico – sem quaisquer direitos políticos (DAS, 2008, p. 285). Em seu estudo, ela aponta que em Hobbes o consentimento ocupa um lugar central, tanto na "comunidade política" quanto na "comunidade doméstica". Por isso, "temos – no Leviatã - uma afirmação da autoridade paterna baseada no consentimento, e não em algo natural ou originário". No entanto, ela indica algo importante. Esse consentimento da família, para ser governado pelo pai, é, na verdade, a neutralização do seu poder de matar (2008, p. 286). Por isso, o estado de natureza em Hobbes – da "guerra de todos contra todos" – deve ser modificada para a guerra "em que todo pai, como chefe da família, está em guerra contra todo outro pai" (2008, p. 286). Nessa relação entre "comunidade política" e "comunidade doméstica", os membros de cada família "consentem", não no soberano, mas na *regra absoluta do pai* (2008, p. 286). Eles não são partes do "contrato" que traz a comunidade para a existência política. Nesse contrato, os homens devem se *sacrificar* [71] pela preservação do estado-nação. Por isso, a pergunta que encerra parte da argumentação de Veena Das: "como essas ideias político-teológicas se traduzem nas práticas reais de guerra e na maneira como a masculinidade heróica é imaginada na condução da guerra?" (2008, p. 286).

Nessa tentativa de problematização das ausências de Agamben, ainda é possível citar Silvia Federeci. No texto *Calibã e as bruxas* (2014), Silvia Federici realiza uma leitura do ponto de transição do feudalismo para o modo de produção capitalista desde "o caça às bruxas" (1580-1630). Aquelas que foram nomeadas bruxas. Capitalismo atrelado, aqui, ao controle e subjugação do corpo das mulheres. Nessa transição, desenvolve-se uma divisão sexual do trabalho; uma nova ordem patriarcal – com a exclusão das mulheres do trabalho assalariado e a subordinação aos

[71] Na leitura de Agamben, "Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmitificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial)" (2004, p 121)

homens; e a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores (2014, p. 20). Aqui, a família se mostra como a "instituição-chave que assegurava a transmissão da propriedade e a reprodução da força de trabalho" (2014, p. 173). Numa interpretação que pode estar próxima da provocação que faço a Agamben, Federici diz:

> O que foi enfatizado, então, foi o fato de que, na nova família burguesa, o marido tornou-se o representante do Estado, o encarregado de disciplinar e supervisionar as "classes subordinadas", uma categoria que, para os teóricos políticos dos séculos XVI e XVII (por exemplo, Jean Bodin), incluía a esposa e seus filhos (Schochet, 1975). **Daí a identificação da família com um micro-Estado ou uma micro-Igreja**, assim como a exigência por parte das autoridades de que os trabalhadores e trabalhadoras solteiros vivessem sob o teto e as ordens de um senhor (2014, p.197). [72]

Não é também no modelo familiar que Agamben, desde o direito romano, assenta a sua interpretação sobre a sacralidade da vida e o elemento "político originário" do ocidente? A vida nua não é essa *vida abandonada* entre o domínio do "pai da casa" e do "pai da pátria", entre casa e cidade? Nesse sentido, o modelo de família do *pater* sustenta um modelo de estado-nação – e vice-versa.

Por isso, se a soberania terrena tem a sua referência secularizada em uma soberania divina, temos aqui uma vinculação, nesse modo, entre *Deus-pai-estado*. [73] O *homo sacer* é sua produção e, ao mesmo tempo, a denúncia desse esquema que encontra na relação direito e violência a captura da vida em forma de lei. Como um "exemplo" – ou paradigma – o *homo sacer* "é uma forma de conhecimento, nem

[72] Desde Federici, Alana Moraes diz: "Esse terrível movimento de perseguição às mulheres, antes de se propagar pela vida social, foi uma política oficial posta em prática, na maior parte das vezes, por uma administração burocrática nascente. As "bruxas" eram também as mulheres "rebeldes" que no contexto de conflitos crescentes entre o campesinato e os senhores feudais, organizavam movimentos heréticos, eram as mulheres que insultavam o poder e não choravam sob tortura. Silvia demonstra a incrível "coincidência" entre o aumento da perseguição às mulheres e a intensificação dos levantes rurais e urbanos. Nestes levantes, eram justamente as mulheres que iniciavam e dirigiam a ação, tal como as ações espontâneas que deram início à revolta de Paris. Nos dois eventos históricos, temos uma guerra de classes cujo centro da batalha foi justamente os corpos das mulheres da classe trabalhadora" (MORAES, 2017d).

[73] A relação entre Deus – Pai é criticada na teologia feminista. Entre tantas leituras possíveis, indico alguns textos para aprofundamento: ALTHAUS-REID, Marcella. "Demitologizando a teologia da libertação: reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade". In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Teologia para Outro Mundo Possível.* São Paulo: Paulinas, 2006; ALTHAUS-REID, Marcella. *La teología indecente*. Perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona: ediciones Bellaterra, 2005. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000; GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder*: ensaios feministas. São Paulo: Terceira via, 2018. PEREIRA, Nancy Cardoso. Des-evangelização dos joelhos: Epistemologia, sexualidade e osteoporose. Em: Neuenfeldt, Elaine; Bergesch, Karen e Parlow, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência, sexualidade*. Olhares do II congresso latino-americano de estudos de gênero e religião. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008.

indutiva nem dedutiva, senão análoga, que se move da singularidade para a singularidade", na busca por se fazer compreender uma série de fenômenos que possuem determinado parentesco (AGAMBEN, 2010, p. 40-41). Ao falarmos de *sacer*, não falamos de substância, de identidade ou sujeitos pré-determinados. Por isso, o dilema em que estamos é esse: se a figura que o nosso tempo propõe, "aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito" (AGAMBEN, 2004, p. 121). Por que: "se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*" (2004, p. 121).

Não é isso que os acontecimentos de junho também nos indicam diante da ampla vigilância, repressão policial e suspensão da lei atrelada ao decreto que "marca" corpos abandonados? A pichação "*violento é o estado*" abre – de maneira polissêmica – tantas interpretações e possibilidades. Aqui, talvez, encontremos um estado e uma "polícia soberana" que fazem da exceção e da produção da *vida nua* uma política originária. Somos todos suspeitos diante da decisão de exceção e da busca incessante – com rentabilidade – de uma "paz global aterrorizante". Mas não só. Na potência de indeterminação, a *vida abandonada* pode habitar (ou ser) a brecha messiânica de suspensão do tempo, no tempo. Uma suspensão, também, da própria soberania.

4. O campo e o governo: olhares sobre a biopolítica

> "Governar é conduzir os comportamentos de uma população, de uma multiplicidade que é necessário vigiar, como um pastor com seu rebanho, para maximizar o potencial e orientar a liberdade. É, portanto, levar em conta e modelar seus desejos, suas formas de fazer e de pensar, seus hábitos, seus temores, suas disposições, seu meio".
>
> (*Aos nossos amigos – Crise e insurreição*, Comitê Invisível)

O início do projeto *homo sacer* indica três teses provisórias: : (i) o estado e a política original acontecem como um *bando*, sentida no estado de exceção e no exercício da violência e da prática do direito; (ii) a função do poder soberano é a produção da *vida nua*, do *homo sacer* no direito romano, incluído pela exclusão e excluído pela inclusão, vivendo em uma zona indiferente de abandono; e (iii) o paradigma biopolítico do ocidente passa a ser o campo, não a cidade (*polís*) (AGAMBEN, 2004, p. 187). Nessa parte do texto, investigarei essa última tese, com suas relações entre vida nua e biopolítica. Sigo, nesse estudo, o interesse fundamental do *Homo Sacer I*, que é analisar a politização da vida (*zoé*), com a sua captura pelo ordenamento jurídico e a sua transformação em vida politicamente qualificada (*bios*).

A. Rafael Braga: *vida nua* e a produção de sobreviventes

Como ponto de partida dessa análise, apresento a história de Rafael Braga, a única pessoa ainda presa das manifestações de junho. Vejam o histórico abaixo:

> **Rafael Braga Vieira** é um jovem negro, pobre, que até junho de 2013 trabalhava catando material para reciclagem nas ruas do Centro do Rio de Janeiro. Vivia em situação de rua e, para não gastar muito dinheiro de passagem, voltava somente às vezes para sua casa, na Vila Cruzeiro, onde morava com seus pais e irmãos e irmãs. Porém, no dia 20 de junho, a rotina de Rafael Braga mudou.
>
> Nesse dia, aconteceu no Rio de Janeiro a maior das manifestações que ocorriam na época contra o aumento das passagens de ônibus. Já durante a dispersão do ato, na Rua do Lavradio, Lapa, Rafael Braga, na época com 25 anos, foi detido quando chegava a um casarão abandonado, onde por vezes dormia. Rafael não participou da manifestação e carregava consigo duas garrafas de plástico, uma de Pinho Sol e outra de desinfetante. Na delegacia, os policiais que o apreenderam apresentaram as garrafas abertas e com panos. Ele foi acusado de portar material explosivo, que seriam coquetéis-molotov.

Rafael passou 5 meses no Complexo Penitenciário de Japeri aguardando julgamento, sendo defendido por um defensor público. No dia 23 de setembro, foi realizado um pedido de revogação de prisão preventiva de Rafael pela Defensoria Pública, julgado improcedente pelo Juiz da 32ª Vara Criminal no dia 27 do mesmo mês. No dia 2 de dezembro de 2013, ele foi condenado a 5 anos e 10 meses de reclusão e foi transferido para Bangu 5 alguns dias depois. O laudo do esquadrão antibomba da Polícia Civil atestou que Rafael carregava produtos de limpeza com ínfima possibilidade de funcionar como coquetel molotov.

[...]

Em outubro de 2014, houve uma progressão do regime do Rafael de fechado para o semiaberto, quando poderia sair do presídio para trabalhar. Após diversos esforços, o DDH conseguiu um trabalho para ele, em um escritório de advocacia. Em novembro de 2014, Rafael sofreu uma punição depois de um dos seus advogados postar uma foto sua em frente a uma pixação que dizia "Você só olha da esquerda p/ direita, o Estado te esmaga de cima p/ baixo". O advogado tirou a foto de Rafael no caminho de volta ao presídio depois de um dia de trabalho. Ele passou cerca de 1 mês na solitária. Após sofrer algumas penalidades e perder o direito ao regime semiaberto, ganhou a progressão ao regime aberto em 1° de dezembro de 2015 e saiu da prisão, sendo monitorado por uma tornozeleira.

Voltando a morar na Cascatinha, Vila Cruzeiro, com sua família, no dia 12 de janeiro de 2016, Rafael saiu pela manhã para ir à padaria a pedido de sua mãe, Dona Adriana, e no caminho foi abordado por policiais da UPP de lá. Os PMs diziam que ele tinha envolvimento com o tráfico e pediam que ele desse informações e assumisse que era bandido. Ele foi espancado no caminho à delegacia, sendo inclusive ameaçado de estupro caso não assumisse participação no tráfico. Os PMs emputaram ao Rafael um kit flagrante com 0,6g de maconha, 9,3g de cocaína e um rojão. Assim, desde janeiro Rafael responde por tráfico de drogas, associação para o tráfico e colaboração com o tráfico.

[...].

No dia 20 de abril, após as alegações serem publicadas, o juiz condenou o Rafael a 11 anos de prisão por tráfico e associação ao tráfico. A defesa do Rafael entrou com um pedido de *Habeas Corpus* para que ele ficasse em liberdade durante o julgamento dos recursos feitos contra a condenação. Em agosto, o Tribunal de Justiça negou o pedido de HC por 2 votos a 1. Ainda em agosto, tivemos a notícia de que o Rafael contraiu tuberculose na prisão. Ele vinha apresentando fortes e insistentes tosses há mais de ano. Felizmente, a doença foi diagnosticada ainda em estágio inicial.

A defesa do Rafael entrou então com um pedido de prisão domiciliar para que ele tratasse a doença em casa, o qual foi negado inicialmente pelo TJ. Em seguida, foi pedida a prisão domiciliar junto ao Superior Tribunal de Justiça (STJ). O pedido foi aceito em 13 de setembro e no dia 15 ele foi pra casa. Assim, hoje Rafael está em prisão domiciliar por seis meses para tratar sua doença. A defesa

> entrou com recurso contra a condenação de 11 anos (CAMPANHA PELA LIBERDADE DE RAFAEL BRAGA, s/d).

Esse longo trecho – retirado da *Campanha "Libertem Rafael Braga"* – explicita algumas das dinâmicas e modos de operação do estado. Quero abordar esse caso a partir de duas temáticas vinculadas: a *vida nua, a máquina letal e o encarceramento em massa* – que, desde Giorgio Agamben e Angela Davis, trazem algumas contribuições do tópico anterior para a investigação dessa prisão; e a *biopolítica e a sobrevida*, uma problemática que, com a referência de Michael Foucault e Giorgio Agamben, nos coloca diante do segundo ciclo do projeto *homo sacer*: a questão do governo das populações e a produção de sobreviventes.

i. *vida nua*, máquina letal e encarceramento em massa

Diante de Rafael Braga, estamos diante de uma *vida nua*, dividida e capturada pelo "estado de exceção". Incluída de maneira excludente e excluída de maneira inclusiva no espaço da política. Há vários exemplos que demonstram essa dinâmica. Glauco Barsalini & Lucas Teixeira (BARSALINI & TEIXEIRA, 2017, p. 219-220) analisam esse caso de Rafael Braga. A justificativa da prisão: o "porte de aparato incendiário ou explosivo". A saber: frascos de um produto de limpeza. O juiz Guilherme Shiling Pollo Duarte afirmou em sua decisão: "a utilização do material incendiário, no bojo de tamanha aglomeração de pessoas, é capaz de comprometer e criar risco considerável à incolumidade dos demais participantes" (Citado em 2017, p. 220). Uma decisão diante de um fato simplório, carregar frascos de plástico, que só se torna possível graças à soberania do estado, com base político-teológica e com seu aparato jurídico, numa tríade: "*soberano-exceção-vida nua*" (2017, p. 201). Ou como escrevem os autores, o "ato mais banal pode ser um fenômeno disponível à decisão soberana – teísta -, compreendida em toda a sua teia absoluta – deísta, portanto. Sem aviso ou motivo aparente, o *bando* soberano captura a vida nua" (2017, p. 219). Assim, esse "*homo sacer*" – Rafael Braga - mostra a vida humana *abandonada* pelo direito e, ao mesmo tempo, revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o próprio direito. Por meio da lei, a vontade soberana suspende a lei para se utilizar de prerrogativas e decretar a própria *vida nua*, o que "coloca a vida humana, todas as vidas humanas, sobre a potencial ameaça da exceção" (RUIZ, 2011).

Aqui está a questão. Agamben apresenta que a máquina [74] jurídico-política do ocidente, o estado de exceção, é uma estrutura dupla, com dois elementos distintos: "um normativo e jurídico em sentido restrito (a *potestas*) e outro anômico e extrajurídico (a *auctoritas*)" (AGAMBEN, 2017, p. 296). Assim, o elemento normativo para ser eficaz em relação à vida, necessita da anomia, em um "limiar de indecibilidade" entre ambos, entre a vida e o direito. Se para funcionar a máquina jurídico-político necessita da combinação entre esses dois polos, no "estado de exceção" – que se torna a regra de operação e aplicação da lei – habitam, simultaneamente, a significação da lei, sua suspensão e sua nadificação criando uma zona excepcional em que o direito se ativa (BARSALINI & TEIXEIRA, 2017, p. 221). Ou como diz Agamben: quando o "estado de exceção" se torna a regra, "o sistema jurídico-político" se transforma em máquina letal" (2017, p. 297).

No livro *Estado de exceção* (2013) essa discussão é apresentada de maneira mais extensa. Agamben indica que esse estado se baseia na "ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma de *auctoritas*, da lei viva ou da força-da-lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida" (AGAMBEN, 2013, p. 130). Interessa-me nesse trecho a noção de "ficção essencial" do direito. O direito se sustenta nessa ficcionalidade entre vida e lei, entre violência e ordenamento jurídico. No entanto, retomando Benjamin, Agamben afirma que no estado de exceção "em que vivemos", "toda zona de ficção de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica" (AGAMBEN, 2013, p. 92). Desse modo, o ordenamento jurídico articula-se em uma relação dupla entre a "forma de lei" – "pura vigência sem aplicação"; e a "força-da-~~lei"~~, em uma aplicação sem vigência. Para isso, o caso Rafael Braga é emblemático. Os temas aqui tratados - como a "polícia soberana", *potestas* e *auctoritas,* máquina letal - ganham força. A "forma de lei" e a "força-da-~~lei"~~ estão vinculadas desde essa zona de anomia

[74] Para Rodrigo Bolton, "Agamben denomina "máquina" ao mecanismo constituído por dois pólos heterogêneos. Nesse sentido, a máquina governamental contemporânea seria constituída pelo pólo de soberania e pelo governo, cujo ponto de intersecção seria a insubstancialidade de uma performance em que a exceção e a glória são amarradas em uma única máquina. Deste modo, a questão agambeniana tenta pensar a vida ativa no horizonte pós-histórico - ou se você quiser biopolítica - da máquina governamental: o que uma vida ativa poderia significar quando a polis ameaça seu progressivo desaparecimento? Como pensar em uma vida ativa que não é resolvida na forma contemporânea de gestão global? Em resumo, como pensar uma vida não capitalista no sentido radical do termo?" (BOLTON, 2010, p. 7).

(*alógica*), necessária e imprescindível, uma zona de suspensão para que o direito tenha sua referência com o mundo da vida (AGAMBEN, 2013, p. 93).

Junto à dimensão soberana do estado, o caso de Rafael Braga pode nos sinalizar a relação entre *tanatopolítica* e *biopolítica*, em que "a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte"; assim, a soberania entra em relação, não só com o jurista, mas com o médico, o cientista o sacerdote e o perito (AGAMBEN, 2004, p. 128). As reflexões desenvolvidas sobre a prisão de Rafael Braga e a posição da justiça indicam a combinação proposta por Agamben entre *políticas de morte* e *políticas de vida* [75]. E mais, ao construirmos conexões possíveis com o biopoder, podemos compreender que, para Agamben, "na idade da biopolítica este poder [soberano] tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante" (AGAMBEN, 2004, p. 149). [76] Aqui está um ponto decisivo nessa argumentação. Estamos diante da possibilidade de decisão sobre "o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal". Nessa leitura, a *vida nua* se coloca na intersecção entre a "decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação" (AGAMBEN, 2014, p. 149). Quais vidas são matáveis? Quais vidas perdem o seu valor? Se tomamos a sério a intuição do *homo sacer*, em que todas as vidas humanas são colocadas sobre a ameaça da exceção e da "máquina letal", o que essas decisões sobre punição e encarceramento podem nos dizer sobre a gestão das populações?

Para exemplificar o que aqui apresento, resgato a bandeira do *Movimento Negro Unificado* (MNU), erguida nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em 7 de julho de 1978: "*todo preso é um preso político*". Qual a densidade dessa afirmação? Angela Davis, no livro *Estão as prisões obsoletas?* (2018), trabalha diretamente sobre essa temática do encarceramento em massa. O seu ponto de partida é a realidade dos Estados Unidos. Se compararmos ao contexto brasileiro, veremos dados significativos que também apontam um *superencarceramento*. O relatório *Luta*

[75] Nessa argumentação que faço, essas perspectivas podem se aproximar de uma "sociologia do desvio", com autores como Howard Becker (1963) e Erving Goffman (1963). As perspectivas, a partir de pontos diferentes e percorrendo caminhos distintos, apresentam conclusões que associam diretamente a questão racial e social com uma política de encarceramento. O *homo sacer*, todavia, está segue outra abordagem, embora, na prática, tudo possa parecer se misturar. A questão aqui é o ser cidadão. Temos corpos - cidadãos - cuja destinação é o encarceramento, mas, não, propriamente, *não mais* cidadãos - como no *homo sacer*. Na sociologia do desvio, os corpos desviantes são cidadãos que, na prática, têm seus direitos cerceados, caminho que pode se aproximar mais de M. Foucault e menos de G. Agamben.

[76] A base para essa conclusão de G. Agamben é a análise que ele fará da eutanásia (2004, p. 149).

antiprisional no mundo contemporâneo: um estudo sobre experiências de redução da população carcerária em outras nações (2018), da Pastoral Carcerária, indica que temos no Brasil 726.712 mil pessoas presas. Com esse número, o país está com a terceira maior população carcerária do mundo, atrás apenas da China (1,6 milhão) e dos Estados Unidos (2,1 milhão). Em síntese, nas prisões brasileiras,

> a maioria é jovem e negra, a população feminina, ainda bastante menor, cresce em ritmo maior do que a masculina, as vagas para atividades educacionais e produtivas são ínfimas, as denúncias de maus-tratos e tortura recorrentes, as condições de indignidade psíquica e material são determinantes à redução da expectativa de vida e sentenciam milhares à morte anualmente [...]. Quase metade das pessoas presas não tem condenação definitiva, mais da metade está presa por crimes não-violentos, mais de 70% está privada de liberdade em razão de crimes contra o patrimônio ou pequeno comércio ilegal de drogas (o que abrange não mais do que dez crimes, apesar de haver mais de 1.500 tipos penais na legislação brasileira), a maioria das prisões são fruto de flagrantes policiais, a maioria absoluta das condenações por tráfico de drogas é baseada apenas na palavra do agente policial responsável pela abordagem e prisão, etc (PASTORAL CARCERÁRIA, p. 62).

A síntese sobre o perfil do encarceramento do Brasil só reforça a tese do "estado securitário", que é um "estado policial" orientado para reprimir dissensos e transformar essa possibilidade de "derrubar a ordem" – como escreveu Agamben – em uma oportunidade de governar "numa direção rentável" (AGAMBEN, 2013). A isso se conecta também Angela Davis, quando escreve que "a prisão se tornou um buraco negro no qual são depositados os detritos do capitalismo contemporâneo" (DAVIS, 2018, p. 17). E na direção da rentabilidade, afirma que "o encarceramento em massa gera lucros enquanto devora a riqueza social, tendendo, dessa forma, a reproduzir justamente as condições que levam as pessoas à prisão" (DAVIS, 2018, p. 17) . Junto à rentabilidade, o encarceramento em massa escancara o racismo do estado. Davis, nesse sentido, faz duas perguntas fundamentais para compreendermos a realidade prisional dos Estados Unidos, mas também podemos repeti-las no contexto brasileiro. "As prisões são instituições racistas? O racismo está tão profundamente entranhado na instituição da prisão que não é possível eliminar um sem eliminar o outro?" (DAVIS, 2018, p. 27). Segundo Angela Davis, "essas são questões que devemos manter em

mente enquanto analisamos as ligações históricas entre a escravidão nos Estados Unidos e os primórdios do sistema penitenciário" (DAVIS, 2018, p. 27). [77]

Rafael Braga é emblemático em sua situação de *vida nua* e "desvelamento" – de maneira ambígua e potente - do estado em sua violência soberana e gestão de corpos e de certas populações. A sua carne abre as fissuras desse estado e de sua governança. Mas não é um corpo exclusivo. O modo de atuação do estado de exceção é a sua "máquina letal". Ora em um encarceramento em massa da população negra, ora em um genocídio de vidas que cessam de "ser politicamente relevantes". Também, majoritariamente, negras e negros. Quem são, efetivamente, aqueles corpos destinades a viver e aqueles destinades a morrer? Essa pergunta é um problema que deve organizar o tópico seguinte desse item: "*O campo: a exceção virou regra*", numa articulação entre Giorgio Agamben e Achille Mbembe, e a sua noção de *necropolítica*.

ii. Foucault: poder disciplinar e biopolítica

Para este momento, ao indicarmos vinculações entre "estado securitário", *biopolítica* e *tanatopolítica* e racismo, é necessário aprofundarmos um pouco mais as noções de soberania, biopolítica e disciplina. Por isso, retomo as reflexões feitas por M. Foucault no livro *História da sexualidade – A vontade de saber* (2017). Na última parte do texto "Direito de morte e poder sobre a vida", Foucault faz uma distinção entre poder soberano, poder disciplinar e biopoder. Para Foucault, "um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte" (FOUCAULT, 2017, p 145). Essa possibilidade de atuação – assim como vimos em Agamben – "derivava formalmente da velha *pátria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de 'dispor' da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha 'dado'" (FOUCAULT, 2017, p 145). No entanto, o cenário do poder sobre a morte se modifica para a necessidade e urgência de um poder sobre a vida. O direito sobre a morte e o poder sobre a vida são complementares. Especialmente, o poder sobre a vida ganha a sua concretude a partir dos séculos XVII/XVIII, em duas formas principais, "dois polos de desenvolvimento interligados", indicados a seguir:

[77] Sobre o contexto brasileiro, conferir a entrevista de Juliana Borges ao *IHU*: "Paradigma do punitivismo coloca o Brasil em terceiro lugar no ranking mundial do encarceramento". Disponível em: http://twixar.me/VtMK.

> Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos — tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam *as disciplinas: anátomo-política* do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas ascondições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 2017, p 150).

Do poder sobre a morte, caminhamos para a urgência dos "gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça". Embora Foucault sinalize o poder sobre a morte como um complemento ao poder sobre a vida, na modernidade a dinâmica é distinta. Como escreve: "pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte" (FOUCAULT, 2017, p. 149). As ênfases e estratégias são diferentes. Causa-se a vida com uma ênfase no caráter biológico, não mais a morte em um caráter meramente jurídico. Desse modo, esse poder sobre a vida relaciona a disciplina do corpo e a regulação das populações, para "garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem" (FOUCAULT, 2017, p. 148). As palavras que são utilizadas para explicar esses conceitos têm origem no mundo econômico: empreender, gerir, produzir, multiplicar, administrar, investir. Vejamos essa citação: "a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida" (FOUCAULT, 2017, p. 150). A articulação entre poder disciplinar (com o adestramento dos corpos, a ampliação das suas aptidões, a extorsão de suas forças, o crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade) e a biopolítica (com a centralidade no corpo-espécie, na mecânica do ser vivo, o suporte dos processos biológicos e a regulação das populações) foram fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo. Algo que abordaremos com mais conexões e diálogos no último tópico dessa parte da tese.

Agora, interessa-me abordar os "dois polos de desenvolvimento interligados" do poder sobre a vida. Essa retomada nos ajudará nas leituras de Giorgio Agamben sobre biopolítica e a interpretação que faço sobre a prisão de Rafael Braga.

Especialmente sobre o "poder disciplinar", no texto *Vigiar e Punir – nascimento da prisão* (1975), escrito um ano antes do livro *História da sexualidade – a vontade de saber* (1976), Foucault explicita os "recursos para o bom adestramento". Segundo ele, "a disciplina 'fabrica' indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício" (FOUCAULT, 2014, p. 167). Essa disciplina é possível graças a "instrumentos simples": o *olhar hierárquico*, a *sanção normalizadora* e o *exame*. Pelas investigações desse tópico, não aprofundarei esses três instrumentos. Apenas os retomo de maneira bem sintética. Inicialmente estamos diante de uma dupla: a vigilância permanente e a sanção normalizadora. A primeira refere-se a uma técnica de vigilância que funciona como uma rede, em que todos são "fiscais perpetuamente fiscalizados", funciona como uma máquina e se organiza com uma pirâmide (FOUCAULT, 2014, p. 174). Algo que, segundo Foucault, permite ao "poder disciplinar ser absolutamente indiscreto, pois está em toda parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar" (2014, p. 174). Mas ao mesmo tempo, o poder disciplinar, pela incessante vigilância, "é absolutamente 'discreto', pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio" (2014, p. 174). A referência da vigilância pode ser o *panóptico*, a prisão idealizada por Jeremy Bentham em 1785.

Se de um lado temos a ampla vigilância, do outro, temos a punição – a "sanção normalizadora". Por que busca-se punir? Entre tantas particularidades desenvolvidas por Foucault, "o castigo disciplinar tem a função de reduzir os desvios. Deve portanto ser essencialmente *corretivo*" (FOUCAULT, 2014, p. 176). Em síntese: "a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneíza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*" (FOUCAULT, 2014, p. 180). Cria-se a *desordem* para se estabelecer a normalidade e as lógicas de inclusão-exclusão. Não esqueçamos que no texto *Vigiar e punir*, Foucault estuda instituições como as prisões, as escolas e os hospitais. O foco da sua pesquisa é centrado no governo, na gestão das vidas. Menos na soberania. Essa aproximação com Michael Foucault, agora, nos coloca diante do segundo ciclo da

saga *homo sacer*. Se na primeira estivemos diante da problemática jurídico-política, agora estamos diante da investigação sobre a *governamentalidade*.

Essa gestão só é possível, no poder disciplinar, se compreendermos bem o exame. Para Foucault, "o exame combina as técnicas de hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir" (2014, 181). Qual a novidade? Essa junção se dá no processo de individualização. Aqui: o indivíduo está no centro como "efeito e objeto do poder, como efeito e objeto de saber". O *panóptico* não é mais exterior. A vigilância e a punição fabricam um indivíduo, que é o seu próprio vigia. Nessa estratégia, a intenção da disciplina é, portanto, tornar "o exercício do poder menos custoso [...], busca estender e intensificar os efeitos do poder o máximo possível e, ao mesmo tempo, tenciona ampliar a docilidade e a utilidade de todos os indivíduos submetidos ao sistema" (POGREBINSCHI, 2004, p. 192). É a elevação ao máximo do interesse em *causar* a vida do corpo como máquina. Mas e o corpo-espécie?

Se no poder disciplinar estivemos próximos do debate sobre as instituições e os adestramentos do corpo, agora estamos diante, por exemplo, "do lado das regulações de população a demografia, a estimativa da relação de recursos e habitantes, a tabulação de riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável" (FOUCAULT, 2017, p. 151). Voltamos ao vocabulário político-econômico: relação de recursos e habitantes, tabulação de riquezas. Parece até que estamos ouvindo as justificativas para o aumento das tarifas do transporte público, em 2013, em cidades como São Paulo, por exemplo. [78] Quero retomar essa vinculação na parte em que me debruçarei mais diretamente sobre os "rastros" de junho e a gestão dos corpos e das populações nas cidades. Agora destaco a biopolítica e as "vidas com sua duração provável". Como indiquei, a discussão, aqui, centra-se na biologia. Se quisermos já retomar Giorgio Agamben, o debate estaria na politização da *vida nua*, em que a vida natural (*zoé*) se transforma em vida qualificada politicamente (*bios*). Para Foucault, um dos exemplos mais importantes da biopolítica é o dispositivo da sexualidade.

Esse dispositivo "funciona de acordo com técnicas móveis, poliformas e conjunturais de poder [...]. Engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle" (FOUCAULT, 2017, p. 116). O biopoder foi indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, inclusive na regulação dos

[78] Conferir o artigo de Fernando Haddad para a revista Piauí (2017)

prazeres, das sensações do corpo, numa relação entre economia e sexualidade – o "corpo que produz e consome". Essa dinâmica do capital, incluindo a docilidade e utilizabilidade, foi possível graças às *instituições* de poder – vinculadas ao estado – que permitiram as relações de produção e às *técnicas* de poder – inventadas no século XVIII e presentes na família, na escola, na polícia, na medicina e na administração das coletividades – que atuaram nos processos econômicos, nos fatores de segregação e hierarquização social (FOUCAULT, 2017, p. 152). A biopolítica e seus métodos de poder colocam no centro esse sujeito moderno, "um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 2017, p. 155). A vida – como nas investigações de G. Agamben – assume o lugar da análise, numa relação entre vida e história, com técnicas de *saber* e de *poder*. Segundo Foucault, "foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que essas últimas se formulem através de afirmações de direito" (FOUCAULT, 2017, p. 155). Deslocados da dimensão jurídico-política, estamos situados no terreno do governo e da biologia.

O sexo é o lugar dessa disputa política e dessa busca de normalização, organizada mais em relação à gestão da vida, do que a ameaça da morte. A estratégia é, de um lado, o sexo e a disciplina, com "vigilâncias infinitesimais", controles, exames médicos e psicológicos e um "micropoder sobre o corpo"; do outro, a regulação das populações, com seus efeitos globais e medidas maciças – estatísticas e intervenções que visam o corpo social ou determinados grupos (FOUCAULT, 2017, p. 157). Exemplos dessa estratégia, entre tantos outros, podem ser o controle da natalidade, a "histerização das mulheres" e a psiquiatrização das perversões. Aqui, o poder fala "*da* sexualidade e *para* a sexualidade", como objeto e como alvo, um "lugar" de articulação entre corpo e população, por isso nossas sociedades passaram de uma "*simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*" (2017, p. 157).

Se o "dispositivo da sexualidade" pode ser esse exemplo de biopolítica, outro exemplo possível é o racismo, não necessariamente como um "racismo étnico", mas como um "racismo contra o anormal", "que pode ou não se entrecruzar com o racismo étnico" (GRABOIS, 2017, p. 67). O racismo "em sua forma moderna, estatal, biologizante" ganha justificação "em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça" (FOUCAULT, 2017, p. 162). O nazismo, por exemplo, representou essa combinação entre sangue e poder disciplinar/biopoder. Temos no racismo uma política de povoamento - da família, do casamento -,

estratégias de hierarquização social, intervenções no corpo, políticas de saúde e políticas de educação, com o "genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total" (FOUCAULT, 2017, p. 162). Nesse sentido, "o racismo funcionaria como tecnologia de poder capaz de separar um grupo populacional específico no interior de uma população mais ampla" (GRABOIS, 2017, p. 67). Temos, então, um inimigo interno nomeado, inventado, necessário. Corpo individual e corpo político radicalmente articulados diante do racismo como "produção de morte no interior de uma sociedade do biopoder" (GRABOIS, 2017, p. 67).

O racismo e o "dispositivo da sexualidade" são emblemáticos nessa "sociedade disciplinar", em que práticas discursivas, *técnicas* e *instituições* de poder se articulam em estratégias de adestramento e "garantia da vida". Conforme escreve Jean-François Bert, essa sociedade "é tanto mais eficaz quando funciona no modo contínuo da vigilância e da correção dos comportamentos que se busca fazer coincidir com uma norma pela qual todo indivíduo é avaliado" (BERT, 2013, p. 123-124). A prisão é exemplar nisso. O caso Rafael Braga é símbolo da soberania que captura e produz *vida nua* em sua exceção; e símbolo de uma "biologização do estado", em que a população é colocada como um problema político, "como problema a um só tempo *científico e político*, como problema biológico e como problema de poder" (FOUCAULT, 2002, p. 293). *Saber* e *poder* relacionados na capacidade e na urgência de gerir sobre determinadas vidas dentro de uma sociedade do adestramento.

iii. Agamben: biopolítica e *sobrevida*

A *governamentalidade* é uma tecnologia, como vimos, que é capaz de "fazer viver e de deixar morrer". Se analisarmos os dados do sistema carcerário brasileiro, como indiquei anteriormente a partir de relatórios da *Pastoral Carcerária*, temos os indícios dessa estratégia em que *tanatopolítica* e *biopolítica* seguem articuladas diante de um corpo individual e coletivo. Por exemplo, vejam a imagem que levou Rafael Braga para a solitária. O "estado securitário" possui as suas estratégias de negação e captura dos dissensos. De um lado, soberania, exceção e "máquina letal"; do outro, agenciamentos desde distintos saberes e o governo das populações, com gestão da raça, da pobreza, do sexualidade. Por isso, no caso de Rafael Braga, as perguntas de Angela Davis não podem ser esquecidas: "As prisões são instituições racistas? O

racismo está tão profundamente entranhado na instituição da prisão que não é possível eliminar um sem eliminar o outro?" (DAVIS, 2018, p. 27). Sabemos que sim.



(*Mídia ninja*, postagem de 24 de abril de 2017)

Para a compreensão desse processo de tentativa de "esmagamento", é necessário incluir aqui uma interpretação feita por Agamben. Segundo ele, a biopolítica contemporânea tem como estratégia a produção de sobreviventes, uma redução da "vida à sobrevida biológica". Como sintetiza Peter Pál Pelbert: o biopoder contemporâneo - diferente da interpretação de M. Foucault – "já não se incumbe de fazer viver, nem de fazer morrer, mas de fazer *sobreviver*. Ele cria *sobreviventes*. E produz a *sobrevida*. No contínuo biológico, ele busca isolar um último substrato de *sobrevida*" (PELBERT, 2016, p. 26). Fazer sobreviver mais que fazer viver. Nem a ameaça da morte e o poder sobre o sangue, nem a gestão para a garantia da vida. Agora: a produção de uma *vida nua* em seu máximo, na construção de uma zona de separação e indeterminação. Como o próprio Agamben afirma, "a ambição suprema do biopoder é realizar no corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, de *zoé* e *bios*, do não homem e do homem" (AGAMBEN, 2008, p. 156).

Foucault foi preciso em identificar – na modernidade – "que a vida do homem e os processos biológicos inerentes ao ser humano passaram a fazer parte do cálculo do poder" (HACHEM & PIVETTA, 2011, p. 349). Nessa leitura, a biopolítica tem o interesse de aumentar e fortalecer as suas forças produtivas do capitalismo. Mas junto a isso, esse "poder" "passa a gerir politicamente a vida dos homens (controlando sua natalidade e mortalidade, controlando os espaços públicos de convivência, garantindo

níveis aceitáveis de higiene etc.)" (HACHEM & PIVETTA, 2011, p. 349). A apresentação das noções de Foucault são relevantes para compreendermos os modos de adestramento e docilidade pessoal e coletiva. No entanto, caminhando *desde* e *para além* de Foucault, G. Agamben sinaliza limites, como o que apontei anteriormente. Falta ao filósofo francês uma discussão sobre os estados totalitários do século XX, como a gestão biopolítica do nazi-fascismo (AGAMBEN, 2004, p. 125). Além disso, há um distanciamento entre os dois filósofos em relação ao nascimento da biopolítica. Para Foucault – como vimos no *História da sexualidade – a vontade de saber* – a biopolítica nasce na era moderna. Para Agamben, por sua vez, a biopolítica é a marca central da política ocidental. Por isso, apresenta que "a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão" (AGAMBEN, 2004, P. 16). Ao recolocar a biopolítica como fundamental, Agamben apresenta a *sobrevivência* como sua característica.

Aqui está uma novidade. Qual uso podemos dar a esse conceito? Rafael Braga – como tantos outros corpos negros que sofrem o "esmagamento" do estado e as tentativas micropolíticas de disciplina e regulação – está colocado diante do peso da *sobrevivência*, entre a vida humana e a não-humana. Um corpo que *sobrevive* no limiar permanente entre vida e morte. Uma estratégia que não se reduz apenas aos regimes totalitários, mas se inclui na "democracia ocidental, a sociedade do consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência, em suma, a abordagem biológica da vida numa escala ampliada" (PELBERT, 2016, p. 27). Os *presos políticos* são presos de nossa democracia atual. Pensemos nas decisões judiciais sobre o caso Rafael Braga. Uma fotografia com o corpo negro – com um *picho* crítico ao estado – postada na rede social do seu advogado, o coloca em uma solitária por quase um mês e o faz perder o "direito" ao regime semiaberto. Uma vida marcada permanentemente – como o *homo sacer* – que não pode viver em sua comunidade sem uma vigilância permanente, com políticas de limitação e dominação de territórios - como as unidades de Polícia Pacificadora do Rio de Janeiro. Uma carne abandonada diante da soberania da polícia em colocar sobre ele crimes nunca cometidos.

Entre tantas outras leituras possíveis, vemos aqui a *vida* no centro da biopolítica. Nos encaminhamentos em relação às essas vidas – ditas - sem valor e as técnicas de controle dos corpos negros em seus desejos e imaginações, podemos encontrar essa governança para a *sobrevida*. Mas, aqui, também, podemos encontrar

rastros para possibilidades de resistência. Como escreveu Peter Pelbert – a partir de Foucault, Agamben e Deleuze: "às vezes é no extremo da *vida nua* que se descobre uma vida, assim, como é no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode descobrir-se como virtualidade, a imanência, pura potência, beatitude" (PELBERT, 2016, p. 27). De maneira ambivalente, essa *vida abandonada* pode ser potente para construir "formas-de-vida" não capturadas e "esmagadas" pelo biopoder. Aqui está um desafio importante para a investigação dessa tese. Como essa *vida nua* pode ser a vida não capturada, que ensaia outros modos de viver? Uma problemática que também se apresentou no debate sobre a *soberania*. Antes, a partir de Benjamin, encontramos rastros de uma "violência divina" vivenciada no *tempo messiânico*. Agora, diante do *biopoder* que a tudo quer cooptar, qual vida é possível? Para ampliar essa problemática, é necessário investigar um tema central em Agamben: *o campo*.

B. O campo

i. A exceção como regra

Para iniciar, indico algumas leituras sobre a noção de campo em nosso filósofo. Jeanne Marie Gagnebin, ao apresentar o livro *O que resta de Auschwitz* (1998), afirma que esse campo não é apenas um símbolo do "horror e crueldade inéditos que marcaram a História", mas é a prova de que "o *nomos* (a lei, a norma) do espaço político contemporâneo [...] não é mais a bela (e idealizada) construção da cidade comum (*pólis*), mas sim o campo de concentração" (GAGNEBIN, 2008, p. 9). Aqui estaríamos, portanto, diante de um momento em que se "solapa as condições de possibilidade de uma construção ética clássica. Solapa igual e especialmente a possibilidade de emitir um *juízo* ético a respeito daquilo que aconteceu (o que não é sinônimo de concordância!) (GAGNEBIN, 2008, p. 9). Desse modo, desde Agamben e as interpretações realizadas do Primo Levi, há uma urgência de uma "outra ética": "não mais uma doutrina das normas [...], mas uma postura firme e ao mesmo tempo hesitante, incerta, um encarregar-se de transmitir algo que pertence ao sofrimento humano, mas cujo nome é desconhecido" (GAGNEBIN, 2008, p. 15). Peter Pál Pelbart, como vimos, ao retomar esse mesmo livro e a figura do "muçulmano" – "um cadáver ambulante, uma reunião de funções físicas nos seus últimos sobressaltos [...], o morto-vivo, o homem-múmia, o homem-concha" (2016, p. 25) – indica que na

leitura de Agamben estamos diante de uma biopolítica que "*produz sobreviventes*. De Guantánamo à África, ou à Cracolândia, isso se confirma a cada dia" (2016, p. 25).

Oswaldo Giacoia, ao estudar a mesma problemática, aponta que a análise de Agamben centra-se numa "outra ética". Nem a exigência de "assumir o passado na afirmação nietzschiana do 'amor ao destino'", "nem de manter presente, pela ativação do ressentimento, um passado que não se pode humanamente tolerar, e que também não deve ser esquecido, para evitar que se repita" (GIACOIA, 2018, p. 69). Entre as alternativas de aceitação e recusa – segundo a interpretação feita por Giacoia – o desafio é abrir-se "para a percepção e crítica da repetição constante de um evento absolutamente incapaz de ser assumido, e que, por isso mesmo, é capaz de suscitar uma vergonha que independe de culpa e resiste à passagem do tempo" (2018, p. 70).

Essas três leituras nos colocam diante da importância, da densidade e da complexidade da interpretação de Agamben. Em textos como *Homo sacer – poder soberano e vida nua* (1995), *Meios sem fim* (1996) e *O que resta de Auschwitz* (1998), vemos o campo no centro da problemática da política moderna, algo retomado por Jeanne Marie Gagnebin; encontramos a continuidade do campo como um paradigma biopolítico, exemplificado por Peter Pál Pelbart; e nos deparamos com a urgência de uma "outra ética", uma *ética da vergonha*, como ensaia Oswaldo Giacoia. Essas abordagens iniciais aguçam as investigações dentro do pensamento de Agamben. De maneira direta, temos que o *"o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra"* (2004, p. 175). Para sustentar a sua perspectiva, Agamben retomará Karl Lowith. Esse autor apresentará dois pontos importantes para a pesquisa de nosso filósofo. Primeiro, define "a politização da vida" como "caráter fundamental da política dos Estados totalitários"; e, segundo, observa uma relação de continuidade entre democracia e totalitarismo (2004, p. 126). Para essa segunda "tese", Agamben apresenta uma interessante explicação relacionando-a à *vida nua*:

> O fato é que uma mesma reinvindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e tornar-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários , e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas

> reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua (AGAMBEN, 2004, p. 128).

Diante da *vida nua*, o vocabulário tradicional da política (liberalismo e totalitarismo, privado e público) entra em uma zona nebulosa. Para exemplificar o argumento, retomemos a segunda prisão de Rafael Braga. Ela acontece no território de uma Unidade de Polícia Pacificadora do Rio de Janeiro (UPP). Em um cenário democrático, temos a constituição de um *campo* – "*o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra"*. Em uma pesquisa recente (2019), Felipe dos Anjos Pereira, procura "investigar a atividade de dispositivos sacrificiais nas políticas de pacificação das favelas do Rio de Janeiro" (PEREIRA, 2019, p. 7). Para ele, "a *militarização da vida"* nas favelas cariocas se mostra como uma "experiência de instalação *do estado de exceção como paradigma de governo neoliberal* das populações marginalizadas da cidade" (PEREIRA, 2019, p. 7). Uma exceção guiada por uma "*biopolítica do sacrifício*". [79] Esse processo, entre outras "linhas de força", se sustenta: "a) na elaboração de estereótipos/alteridades monstruosas para a invenção de um bode expiatório marcado pelo dispositivo racial; b) na lógica da pacificação como intervenção restauradora da ordem" (PEREIRA, 2019, p. 7). Uma política de segurança pública guiada pela gestão neoliberal de corpos, populações, territórios. Uma biopolítica que se atrela à tanatopolítica para a garantia da paz, da ordem e dos sacrifícios "necessários" na cidade.

Roberta Pedrinha, em uma pesquisa sobre a UPP, resgata como os dirigentes do Estado "naturalizam a favela como imaginário do campo de concentração da

[79] Sobre a UPP, conferir o livro de Marielle Franco, resultado de sua pesquisa de mestrado: FRANCO, Marielle. *UPP:* a redução da favela a três letras – uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro. São Paulo: N-1 edições, 2018. Para ela, As UPPs são a principal política do governo hoje em curso, mas que segue instável, com um conjunto de crises e oscilações, que fragilizam a sociedade, principalmente os moradores de favelas. Assim, não está claro qual será o desfecho desse processo. Mas as tensões entre reforçar o modelo militarista das favelas, construir um processo participativo e com políticas públicas ou apenas encerrar o projeto seguem em disputa no Rio de Janeiro. A política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro mantém as características de Estado penal segundo Loic Wacquant. Os elementos centrais dessa constatação estão nas bases da ação militarizada da polícia, na repressão dos moradores, na inexistência da constituição de direitos e nas remoções para territórios periféricos da cidade (o que acontece em vários casos). Ou seja, a continuidade de uma lógica racista de ocupação dos presídios por negros e pobres, adicionada ao elemento de excluir uma parte da população ao direito da cidade, continua marcada a segurança pública com o advento das UPPs. Elementos esses que são centrais para a relação entre Estado penal e a polícia de segurança em curso no Rio de Janeiro" (FRANCO, 2018, p. 144).

atualidade" (PEDRINHA, 2015, p. 263). Ela retoma algumas falas das autoridades do estado. O então secretário de segurança do Rio de Janeiro, José Maria Beltrame, em 17 de outubro de 2007, afirma, "após a operação da Polícia Civil em favelas da Zona Oeste que levou a 12 mortes, inclusive a do menino Jorge Kauã Silva de Lacerda, de 4 anos: 'Mesmo morrendo crianças, não há outra alternativa'. Esse é o caminho" (Citado em 2015, p. 263). Em outra declaração (17 de outubro de 2007), o coronel Marcus Jardim - comandante de Policiamento da Capital -, "após nova operação da PM na Vila Cruzeiro (Complexo da Penha), quando 14 pessoas morreram" - "afirmou a jornalistas entre risos: 'A PM é o melhor inseticida contra a dengue. Conhece aquele produto, SBP? Tem o SBPM. Não fica mosquito nenhum em pé. A PM é o melhor inseticida social'" (Citado em 2015, p. 263). Na mesma linha de regulação e controle das populações e territórios, Sérgio Cabral – governador do Rio de Janeiro, afirmou em 24 de outubro de 2007, que o aborto "tem tudo a ver com violência". Segundo ele: "Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal" (PEDRINHA, Citado em 2015, p. 263).

Desde a comparação, feita por Agamben - "do aprisionamento de talibãs em Guantánamo com a condição jurídica dos judeus nos campos de concentração do holocausto" – Roberta Pedrinha analisa a realidade de pacificação nas favelas cariocas. Segundo ela, com as declarações acima e as políticas de segurança, "imensos contingentes populacionais das periferias do Rio de Janeiro, onde a suspensão da ordem jurídica passa a ser encarada com a naturalidade de tornar-se regra, em prol de um modelo de segurança pública beligerante" (PEDRINHA, 2015, p. 259). A UPP é um campo. E o campo segue – como afirma Giorgio Agamben – em "metamorfoses" e "travestimentos". Essa leitura se sustenta, por exemplo, em textos como *Meios sem fim,* em que o filósofo italiano afirmará que nos encontraremos "virtualmente" em um campo "todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independente da entidade de crimes que são cometidos ali e qualquer que seja a sua denominação e topografia específica" (AGAMBEN, 2015, p. 45). A UPP é um exemplo disso.

As manifestações de junho também colaboram para escancarar essa "razão pacificadora". Paulo Arantes retoma uma vinculação entre as UPP's, a Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016). Ele cita: "o secretário de Segurança Pública [do Rio de Janeiro] nunca escondeu o que de resto mostram muito bem os mapas de

localização das UPP's, a saber, que os territórios pacificados formam um cinturão de segurança para os megaeventos a caminho" (2014, p. 361). A gestão dos corpos e dos territórios tem uma intenção clara. Fazer *sobreviver* numa política eficiente, guiada pela cidade transformada em mercadoria e gerida desde uma "biopolítica do sacrifício". Em junho, esse "campo", essa "territorialização violenta se estendeu das ruas ao perímetro inviolável dos megaeventos" (ARANTES, 2014, p. 362). E como Paulo Arantes cita de um artigo de Gabriela Azevedo: nessa política de pacificação dos territórios, vemos um modo de operação que "pode suspender o ordenamento, invisibilizar, incluir, excluir e matar (*lato senso*) de várias formas ao sabor da vontade política" (Citado em ARANTES, 2014, p 362). Como sabemos, esses são os espaços em que exceção vira regra. Esses espaços de exceção "– antes restritos aos circuitos de relegação da pobreza estigmatizada - vazaram para a rua política ante a surpresa intolerável da desobediência recalcitrante e incivel" (ARANTES, 2014, P. 363).

Há grafias de junho que visibilizam esse modo de atuação na cidade, especialmente as políticas de remoção, de controle e de regulação de corpos e territórios nos megaeventos. [80] O relatório da *Medium*, com o título *O Rio de Janeiro dos jogos das exclusões* (2016), traz informações relevantes: desde 2009, ano em que a cidade foi escolhida para sediar os Jogos, mais de 77 mil pessoas perderam suas casas no Rio; nenhuma meta de despoluição foi cumprida para as Olimpíadas; o Porto Maravilha é a maior parceria público-privada do país, com um custo de R$ 3,5 bilhões do FGTS (dinheiro dos trabalhadores) para financiar o empreendimento, o projeto levou a remoção de milhares de famílias e está sob investigação por corrupção nos contratos; além da UPP, há também a ocupação militar pelas Forças Armadas – como exemplo: "na ocupação de 15 meses do Conjunto de Favelas da Maré para a Copa do Mundo foram gastos R$ 599 mi. Em comparação, de 2010 a 2016, a Prefeitura do Rio investiu R$ 303 mi em programas sociais nas favelas"; por fim, 'dados de 2010 a 2015 mostram que, nas regiões mais valorizadas, o número de homicídios cometidos pela PM é absurdamente menor do que nas áreas periféricas" – o exemplo: "foram 5 mortes na região do 19º Batalhão (de Copacabana) nesse período. Na área do 41º (Irajá, Acari e Madureira, entre outros), o número salta para 310, ou 6100% maior"

[80] Sobre esse processo político da Copa do mundo Brasil, e em comparação com outros países, verifique o livro: PAULA, Marilene de & BARTELT, Dawid Danilo (org.). *Copa para quem e para quê?* Um olhar sobre os legados dos mundiais de futebol no Brasil, África do Sul e Alemanha. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll Stiftung, 2014.

(MEDIUM, 2016). Aqui temos uma evidência da articulação entre *tanatopolítica* e *biopolítica*. Políticas de morte e políticas para gerar sobrevida combinadas.

Se olharmos a grafia abaixo, veremos que na propaganda da empresa patrocinadora da Copa do Mundo, surgem novos textos. O "#vamos com tudo" de uma lado contrasta com o "copa mata pobre" – em vermelho - do outro. No placar, um "fora". Se aproximarmos os dados acima com o conceito de *necropolítica* de Achille Mbembe, veremos como as políticas de morte e de geração de sobreviventes se articulam. Uma das práticas da *necropolítica* é a "fragmentação territorial" para "impossibilitar qualquer movimento" e implementar a segregação à moda do Estado do *aparthaid*". Por isso, dirá Mbembe, citando Eyal Weizman: "ao se afastar de uma divisão plana do território e ao adotar o princípio da criação de limites tridimensionais no interior dele, a dispersão e a segmentação redefinem claramente a relação entre soberania e espaço" (MBEMBE, 2018a, p. 44). Embora Mbembe analise a ocupação colonial israelense na palestina, há conclusões importantes que nos ajudam nesse momento. Os "cinturões de segurança" das UPP's – que têm o interesse dos megaeventos, mas também segue antes e para além deles – evidenciam uma "guerra infraestrutural" com os "campos de refugiados urbanos" (MBEMBE, 2018a, p. 47). Mata-se com "alta precisão", mas também se sabota modos de vida nos territórios "pacificados". Essa grafia de junho ganha, aqui, mais densidade e força.



(Pichação no Rio de Janeiro, *20 de junho de 2013*. Foto: Wesley Prado)

ii. Quando começa o campo?

Historicamente, Agamben aponta perspectivas sobre a primeira aparição do campo. Uma marca possível são os "*campos de concentraciones*" criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, "para reprimir a insurreição da população da colônia"; ou os "*concentration camps*" "nos quais os ingleses, no início do século XX, mataram os bôeres" (AGAMBEN, 2015, p. 45). Nesses dois casos, temos um "estado de exceção ligado a uma guerra colonial". Mas essa noção de campo se torna – para Agamben – mais evidente nos "*Lager* nazistas". A referência jurídica para o internamento é um "instituto jurídico de derivação prussiana", "uma medida de polícia preventiva, enquanto permitia 'prender em custódia' indivíduos independentemente de qualquer comportamento penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado" (AGAMBEN, 2015, p. 42). Especificamente, a origem da *Schutzhaft* (custódia protetora) é a lei prussiana de 4 de junho de 1851, referente ao estado de sítio; e a lei prussiana de 12 de fevereiro de 1850, que versava sobre a "proteção da liberdade pessoal". A lei de 1851 foi estendida para toda a Alemanha, exceto a Baviera, em 1871. As duas leis foram amplamente utilizadas na Primeira Guerra Mundial (AGAMBEN, 2015, p. 42). Outro marco importante é março 1933, em que – numa coincidência com as celebrações para a eleição de Hitler como chanceler do Reich – Heinrich Himmler decidiu criar um campo para prisioneiros políticos, "algo confiado à SS e, através da *Schutzhaft*, colocado fora das regras do direito penal e do direito carcerário" (AGAMBEN, 2015, p. 43). O campo de concentração se tornou uma realidade na Alemanha. Um território "incluído através de sua própria exclusão"; e, ao ser assim, "um espaço de exceção, no qual a lei é integralmente suspendida, neles tudo é realmente possível" (AGAMBEN, 2015, p. 42). Nesse território, os habitantes foram "despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua", nesse espaço, "o poder tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação" (AGAMBEN, 2015, p. 44).

Achille Mbembe, no texto *Necropolítica* (2018a), ao comentar a noção de *campo* para Agamben, escreve: no campo, o estado de exceção "adquire um arranjo especial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei" (2018a, p. 8). Em sua leitura, esse autor camaronês suspeita da crítica política contemporânea, que "infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de

modernidade quanto do território da soberania" (2018a, p. 8). Em um elogio à *razão* inventa-se uma *desrazão*. O fazer político passa a ser o espaço do exercício da razão como exercício da liberdade. Basta recordamos o conhecido texto de Kant: *o que é o esclarecimento?* (1783). Nesse escrito, Kant celebra a razão e a saída da menoridade. Em um dos momentos centrais de seu ensaio, o autor fala do "uso público da razão". Para ele, "esse Esclarecimento não exige todavia nada mais do que a *liberdade*; e mesmo a mais inofensiva de todas as liberdades, isto é, a de fazer um *uso público* de sua razão em todos os domínios" (KANT, s/d, p. 3). E mais: "o *uso público* de nossa razão deve a todo momento ser livre, e somente ele pode difundir o Esclarecimento entre os homens" (s/d, p. 3). Aqui temos categorias fundantes da política moderna.

Nesse processo, "o exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual" (2018a, p. 10). A noção de soberania, ou o "romance da soberania", se sustenta na ideia de que o sujeito "é o principal autor controlador do seu próprio significado" (2018a, p. 10). Por isso, se baseia na "autoinstituição" e na "autolimitação". Mas não é aqui que reside a principal ênfase de Mbembe. O seu interesse não é observar a soberania como uma luta pela autonomia (do estado e desde a sua referência no sujeito racional). A sua observação e estudo tem como olhar específico os "campos de morte", o *nomos* do espaço político em que vivemos (2018a, p. 11). Por isso, afirma ele: "em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como vida e morte" (2018a, p. 11). Desde esse ponto de partida, Mbembe indicará que qualquer "relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar de escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica" (2018a, p. 11). Por essa abordagem, o sistema *plantation* pode manifestar – de maneira paradoxal – o estado de exceção. Aqui temos mais elementos para refletir sobre o campo como paradigma político.

Mbembe afirma que nos *plantation* americanos, "a humanidade do escravo aparece como uma sobra personificada", em que o escravo lidará com uma tripla perda: de um "lar", dos direitos sobre seu corpo e do seu estatuto político. Assim, há "uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade)" (2018a, p. 29). Mas esse mesmo escravo trabalha, tem suas funções, responde a necessidades. Ele segue com uma vida que tem como marca uma "morte-em-vida". Uma realidade embaralhada, nebulosa, indeterminada. Esse

mesmo escravo é capaz de "demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro" (MBEMBE, 2018a, p. 30). Há possibilidades de reinvenção. Não se pode negar as alternativas criadas à máquina colonial, na linguagem, no gesto.

Nas colônias, também, há uma relação entre biopoder e estado de exceção. Na raça pode-se encontrar o ponto de conexão entre esses elementos, especialmente na estratégia de seleção das raças. Em um outro texto, *O fardo da raça* (2018b) - em formato de entrevista, Mbembe afirma que "o capitalismo, desde suas origens, sempre precisou de subsídios raciais. Ou melhor, sua função sempre foi produzir não apenas mercadorias, mas também raças e espécies" (MBEMBE, 2018b, p. 4). Há, portanto, uma tentativa permanente de "universalização da condição negra". Esse processo se dá, além de outras práticas, por meio de "ações de zoneamento". O que fica mais evidente nas estratégias neoliberais, algo que abordaremos na terceira parte desse capítulo. Podemos dizer que essas práticas de zoneamento – numa linguagem *agambeana* – são campos, e "constituem, no fundo, um modo de produção de novas subespécies humanas fadadas ao abandono e à indiferença, quando não à destruição" (MBEMBE, 2018b, p. 4-5). O movimento de "seleção das raças" – algo que também vimos no estudo de Foucault, mas desde o exemplo do nazismo – aparece pela primeira vez no mundo colonial. Uma seleção marcada pela "proibição dos casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos" (MBEMBE, 2018a, p. 31). É na colônia – em um "traço" do pensamento filosófico moderno – que a "soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual a 'paz' tende a assumir o rosto de uma 'guerra sem fim'" (MBEMBE, 2018a, p. 32-33). Antes mesmo do Reich.

Por isso, "o espanto" de H. Arendt em constatar – em *As origens do totalitarismo* – "a extensão dos métodos anteriormente reservados aos 'selvagens' aos povos 'civilizados' da Europa" durante a Segunda Guerra Mundial (MBEMBE, 2018a, p. 32). Sobre isso, vale a pergunta feita por Peter Pál Pelbart em *Necropolítica tropical* (2018): "não terá sido esta a mais chocante dimensão do Holocausto – a saber, que aquilo que antes era perfeitamente aceitável em relação aos negros subitamente foi aplicado também aos brancos em solo europeu?" (PELBART, 2018, p. 15). A pergunta: *quando começa o campo?* não procura buscar uma origem factual desse território em "metamorfoses" e "travestimentos". Como escreve Jeanne Marie

Gagnebin, o interesse de Agamben, especialmente em *O que resta de Auschwitz*, não é realizar uma pesquisa histórica, mas uma investigação "sobre ética e testemunho ou ainda mais uma tentativa de 'fincar cá e lá algumas estacas que eventualmente poderão orientar os futuros cartográficos da nova terra ética'" (GAGNEBIN, 2008, p. 12). Ou como pontuou Mbembe, "no fim, pouco importa que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na *plantation* ou na colônia" (MBEMBE, 2018a, p. 32). O que interessa não é determinação pontual da história, mas a "localização" dessa "linha de força" da política moderna, que é a estratégia necropolítica, *a política de morte*, que remonta a colônia e é racializada. Mas não remonta apenas aos negros. Mbembe em *Crítica da razão negra* (2014) falará do "devir-negro do mundo", em que o nome negro "deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo", assumindo um "novo caráter descartável e solúvel", com uma "institucionalização enquanto padrão de vida" e "sua generalização ao mundo inteiro" (2014, p. 18). O negro como laboratório. Tentativas de negar a reprodução social, de imobilizar e quebrar os corpos, de produzir a incapacidade de gerar mundos simbólicos e imaginar futuros (2014, p. 266). Uma prática de "sacrifício" que passa a ser universalizada no contexto contemporâneo, para toda vida considerada descartável e sem valor.

O interesse em mostrar esses rastros históricos, especialmente na relação entre Agamben e Mbembe, é apontar as estratégias que estabelecem – em distintos espaços - a exceção como regra. A leitura da escravidão pode apontar outros horizontes de leitura para as interpretações do campo como paradigma biopolítico do ocidente. Abordagens que faltam a Agamben. O seu ponto de partida *diz* as suas escolhas e seus pontos de interesse. O filósofo italiano não aprofunda as pesquisas sobre a máquina colonial, algo que Mbembe realiza, por exemplo, desde as *plantations,* mas também nas ocupações coloniais – feitas por Israel - nos territórios palestinos. Um encadeamento entre poder *disciplinar*, *biopoder* e *necropolítica*, uma articulação que possibilita a dominação e o controle dos territórios ocupados, em que não se permite mais distinguir entre inimigo externo e inimigo interno (MBEMBE, 2018a, p. 46) [81].

[81] Nesse ponto, é importante fazer uma distinção entre o escravo antigo e o *homo sacer*. No capítulo 4 da parte *2* do livro *Homo sacer*, Agamben demonstra como o *sacer* surge do cidadão, e não do escravo (2004, p. 95-98). Na mesma linha, é importante, também, conferir a primeira parte do livro *O uso dos corpos*. Aqui, Agamben relembra que o escravo é mero instrumento – e não cidadão - a quem se aplica o instituto da *vitae necisque potestas* (2017). Essa pequena distinção não inviabiliza a possibilidade de pensar as *plantations* como lugares de desenvolvimento de tecnologias de submissão extrema, ligando

Para além de uma oposição, penso em uma *combinação* entre esses autores, com possibilidades integradas e potentes de "desvelar" as formas de organização mais eficazes "para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua" – nos *plantations*, nos campos de concentração, nas ocupações na palestina, nas UPP's, nas prisões como Guantánamo, nos campos de refugiados ao redor do mundo.

iii. O *muçulmano*: um testemunho no terreno biopolítico?

Em uma entrevista publicada pela editora n-1, com o título de *Uma biopolítica menor* (2016), Giorgio Agamben recebeu a seguinte indagação: "toda subjetivação é fatalmente uma sujeição ou é possível extrair algo com uma máxima, uma receita de subjetivação que permitiria escapar a sujeição?" (AGAMBEN, 2016, p. 6). Para ensaiar uma resposta, nosso autor toma como referência o texto *O que resta de Auschwitz*. Em sua pesquisa, Agamben tentou ver "a testemunha como modelo de uma subjetividade que é sujeito de suas própria dessubjetivação. A testemunha não testemunha nada mais do que sua própria dessubjetivação. O sobrevivente testemunha unicamente para os muçulmanos" (AGAMBEN, 2016, p. 8). Aqui, o sujeito se apresenta como o que *resta* entre a subjetivação e a dessubjetivação. Uma temática complexa que exige uma discussão bem mais ampla. Pelos limites que possuo e os interesses da minha investigação, nesse momento, quero compreender essa problemática a partir dos "muçulmanos" e das suas relações com o testemunho.

Em uma nota na entrevista de Giorgio Agamben, a editora inclui a seguinte explicação para esse termo: "*Der Muselmann* [muçulmano] designa, na gíria dos campos de concentração, o homem-múmia, o morto-vivo, aquele que cessou de lutar, que perdeu toda vontade" (2016, p. 9). Agamben busca a origem dessa terminologia. Essa expressão usada especialmente em Auschwitz, depois passou a ser usada em outros *Lager*. Segundo nosso autor, "a explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus" (2008, p. 52). Essa nomeação remete a uma perspectiva preconceituosa com o muçulmano, como aquele que abre mão de seu desejo diante de um absoluto que a tudo regula. Há outras leituras possíveis, menos convincentes,

---

essa experiência ao nazismo. Esse "esclarecimento" apenas nos ajuda numa delimitação conceitual caso haja um interesse mais detalhado sobre as relações entre a *sacralidade da vida* e o corpo escravizado.

sobre a origem do termo. [82] Mas agora fiquemos com essa. O muçulmano é aquele que está no limiar entre a vida e morte em uma radical "destruição da vontade".

Esse "homem-múmia" é um paradoxo. O intestemunhável que testemunha. Como pode? Retomo, para ampliar a problemática, uma citação do livro *É isto um homem?* (1988), de Primo Levi, feita por Agamben em *O que resta de Auschwitz*.

> Lembro que, enquanto descíamos as escadas que conduziam ao banheiro, fizeram descer conosco um grupo de *Muselmann*, como haveríamos de chamá-los depois, que eram os homens-múmia, os mortos-vivos; e o fizeram descer conosco unicamente para que víssemos, como se dissessem: você ficarão iguais. O homem da SS caminhava devagar e observava o muçulmano que vinha diretamente ao seu encontro. Todos nós olhávamos com o canto do olho para a esquerda, para ver o que iria acontecer. Esse ser imbecilizado e sem vontade, arrastado a tamancos de madeira pelo chão, acabou caindo precisamente nos braços daquele das SS, que lhe deu um grito e lhe desferiu uma bordoada na cabeça. O muçulmano parou, sem dar-se conta do que lhe havia acontecido, e quando recebeu um segundo e um terceiro golpe por ter-se esquecido de tirar o gorro, começou a borrar-se porque estava com disenteria. Quando a SS viu o líquido escuro e malcheiroso escorrer sobre os tamancos, enfureceu-se terrivelmente. Lançou-se sobre ele desferindo-lhe pontapés no abdômen e, depois que o infeliz já estava caído sobre seus próprios excrementos, continuou a batê-lo na cabeça e no tórax. O muçulmano não se defendia. Ao primeiro golpe se dobrou ao meio, e depois de mais alguns golpes já estava morto. [...] O muçulmano não causava pena a ninguém, nem podia contar com a simpatia de alguém. Os companheiros de prisão, que temiam continuamente pela própria vida, nem sequer se dignavam de lhe lançar um olhar. Para os prisioneiros que colaboravam, os muçulmanos eram fonte de raiva e preocupação; para as SS eram apenas inútil imundície. (Citado em AGAMBEN, 2008, p. 50-51).

Esse relato é terrível. As palavras de Primo Levi atravessam o corpo do leitor. A imagem desse corpo no chão é uma presença que incomoda. O muçulmano é essa figura que causa raiva, medo, ameaça. Tanto que, conta Agamben (AGAMBEN, 2008, p. 58-59), durante as gravações dos filmes feitos pelos ingleses no Campo de Bergen-Belsen, logo após a sua "libertação", aparecem os cadáveres amontoados, "corpos martirizados". O horror estava aí. No entanto, as câmeras captam um grupo de pessoas que pareciam estar vivas, "um grupo de deportados agachados ou que vagueiam em pé como fantasmas". São poucos segundos. A câmera logo é mudada em seu foco. O operador não consegue "suportar a visão destes seres semivivos e volta imediatamente

[82] Sobre essas leituras, conferir: AGAMBEN, 2018, p. 53.

a enquadrar os cadáveres". Estamos diante de uma *indeterminação* entre o humano e o não-humano, entre a vida vegetativa e a de relação, entre a fisiologia e a ética, a medicina e a política (AGAMBEN, 2008, p. 56). Como escreve o próprio Agamben, "a ambição suprema do biopoder é realizar no corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, de *zoé* e *bios*, do não homem e do homem: a sobrevida" (AGAMBEN, 2008, p. 156). O muçulmano, como *vida nua*, habita o limiar, não como uma substância ou um princípio, mas como uma *prática* (AGAMBEN, 2016, p. 8). Estaria aqui a sua resistência ao campo? Estaria aqui o seu modo de testemunhar o intestemunhável, como um modo de vida que ao se dessubjetivar pode se colocar para além da captura do corpo? Essas perguntas não são simples de serem respondidas.

Peter Pál Pelbart, a partir de Deleuze assume o conceito de "*uma vida*". Alguns pontos são relevantes em sua análise. O primeiro é a compreensão – aproximando-se também de Kuniichi Uno de "autonascimento", com a capacidade de "recriar um corpo que tenha o poder de começar", numa "força de gênese" e numa liberação de tudo aquilo que pesa – uma "guerra à biopolítica" (PELBART, 2016, p. 35). Por isso, assumindo uma leitura de Badiou, Peter indicará que "para Deleuze, o nome do ser é a vida, mas a vida não é tomada como um dom ou um tesouro, nem como sobrevida, antes como um neutro que rejeita toda categoria" (2016, p. 35). *Uma vida* é a possibilidade de toda vida, não como mera vida natural (*zoé*) capturada pelo estado de exceção, nem como uma vida destinada à "manipulação tecnicocientífica pelo movimento niilista do capital" (2016, p. 35). Como uma mera *vida nua* se assume – numa prática que resta entre subjetivação e dessubjetivação – como *uma vida*?

Novamente estamos diante dessa encruzilhada em Agamben. Quando observamos o muçulmano, como *um paradigma*, *um exemplo*, o compreendemos como aquele que vive uma "situação-limite", uma "situação-extrema". Karl Barth, citado por Agamben (2008, p. 56), afirma que o ser humano tem uma capacidade de se adaptar às realidades extremas, a ponto de não conseguir construir hábitos que definam com clareza a linha divisória entre o extremo e o seu contrário. Por isso, "Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano" (AGAMBEN, 2008, p. 57). Assim, o estado de exceção passa a ser "tudo em tudo", numa "imanência absoluta". O muçulmano é um símbolo desse lugar em que exceção e "situação normal", aquele que não se quer ver. Mas esse "morto-vivo" é

o "'nervo' do próprio campo, o umbral fatal que todos os deportados estão prestes a atravessar em qualquer momento" (AGAMBEN, 2008, p. 59). A ameaça é potente por isso, pelo medo de passar esse limite. Por isso, diz Agamben, "a preocupação mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o muçulmano que ele sentia aflorar em si mesmo para todos os lados" (2008, p. 59). Aqui reside o centro do campo, um "centro sem rosto", o muçulmano, que coloca a todos diante de um limiar entre vida e morte.

Agamben retoma uma problemática levantada por Primo Levi para dizer o muçulmano. A referência é a Górgona. "O que viu o muçulmano?" "O que é, no campo, a Górgona? Entre tantas hipóteses possíveis, Agamben no leva a pensar que a Górgona é o encontro do muçulmano com a própria impossibilidade de ver. Assim, "o muçulmano não viu nem conheceu nada – senão a impossibilidade de conhecer e de ver. Por isso, para o muçulmano, testemunhar, querer contemplar a impossibilidade de ver não é tarefa simples" (AGAMBEN, 2008, p. 61). No "fundo" do humano – diz o nosso filósofo – há Górgona, essa impossibilidade de ver. Estamos no dilema que leva a reflexão de Primo Levi: o que é o humano? Como continuar sendo humano? Para além de uma resposta negativa ou positiva sobre "é isto um homem?", o exercício feito por Agamben e Primo Levi é compreender o próprio significado do que é o humano. O sentido para esse percurso está na própria percepção que no campo – *Os afogados e os sobreviventes* – todos haviam perdido a dignidade humana. Como Agamben em uma fala de Primo Levi diante da libertação do campo, "Naquele momento, quando voltávamos a nos sentir homens, ou seja, responsáveis..." (AGAMBEN, 2008, p. 66). Como continuar sendo humano diante de uma atrocidade como essa dos campos de concentração, onde se realizou – para Agamben – "a mais absoluta *conditio inhumana* que já se deu sobre a terra" (AGAMBEN, 2015, p. 45)?

A respeito do muçulmano, estamos diante de "uma experiência na qual as ideias de ética e de humanidade se tornam problemáticas. A noção mesma de limite, ético ou moral, perde todo sentido" (CASTRO, 2013, p. 92). Estamos na ruína de toda ética da humanidade e das adequações às normas. O que *resta*? O testemunho do intestemunhável, que é a própria dessubjetivação do muçulmano? O resto não é o que sobra. Não é aquilo que pode ser cooptado e capturado. Jeanne Marie Gagnebin,– desde a leitura que Agamben faz de Paulo - indicará que o resto tem relação com o "tempo messiânico", com a "contração do tempo", uma aproximação e reapropriação

do “tempo-de-agora”, de Walter Benjamin (2008, p. 10-11). Nessa abordagem, *o que resta de Auschwitz* não é um “dever da memória”, mas indica um “hiato, uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*” (GAGNEBIN, 2008, p. 11). Um testemunho que nos tira da eficácia do dizer, que abandona a “linearidade infinita do *chronos* e institui a plenitude evanescente do tempo-de-agora como *kairós* messiânico” (GAGNEBIN, 2008, p. 11).

Nessa linha, voltamos ao paradoxo de Primo Levi. Para aqueles que sobreviveram ao campo, por exemplo, é encarregar-se de “carregar os mortos, mesmo anônimos, de enterrá-los ou, quando foram reduzidos a cinzas, de mencioná-los e de lembrá-los, mesmo e justamente aqueles que nem nome têm” (GAGNEBIN, 2008, p. 15). Mas aqui está o problema. O sobrevivente é superior aos afogados no campo? São esses corpos que podem se assumir com a “fala” do campo? Primo Levi não cai nesse erro. Diz ele, “nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo” (2016, p. 47). Por isso – afirma ele – “quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os ‘muçulmanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral” (PRIMO LEVI, 2016, p. 47). Jeanne Marie Gagnebin, ao comentar essas falas, escreve que:

> O paradoxo consiste em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os “muçulmanos” e tantos outros. Consiste em decalarar que o testemunho do sobrevivente somente repousa sobre essa impossibilidade de autenticidade e sobre o reconhecimento dessa impossibilidade, sobre a consciência aguda de que aquilo que pode – e deve – ser narrado não é essencial, pois o essencial não pode ser dito (GAGNEBIN, 2008, p. 15-16).

O testemunho, portanto, está entre “fluxos” de subjetivação e dessubjetivação, entre a palavra e o silêncio. Por isso, dirá Edgardo Castro, a testemunha é “um sujeito inevitavelmente cindido; sua consistência é a desconexão entre possibilidade e impossibilidade, entre sujeito e não sujeito, entre o humano e o inumano” (CASTRO, 2013, p. 98-99). Um dizer inseguro. Frágil. Uma fala crua no *limiar* de nós mesmos. Talvez aqui possamos compreender – segundo Agamben – que o “homem” do título do livro de Primo Levi se “aplica sobretudo ao não-homem, de que testemunha

integral do homem é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída; por outras palavras, de que *o homem é aquele que pode sobreviver ao homem*" (2008, p. 87).

Sobre essa tentativa de testemunhar o intestemunhável, quero me aproximar de um artigo de Veena Das, *Trauma e testemunho* (2008). Em seu texto, Das toma como análise uma pequena comunidade em que ela trabalhava, em Delhi. O ano 1984. Essa comunidade sofreu com cenários de violência após o assassinato da primeira-ministra da Índia – Indira Gandhi, morta por seus guarda-costas *sij*. Para Das, 1984 foi um "marco importante para a compreensão da violência comunitária na Índia, e para o papel da sociedade civil em refutar as imagens recebidas do que constituiu a violência coletiva" (DAS, 2008, p. 146). O ponto decisivo aconteceu na segunda semana de novembro desse ano. Havia um rumor que Madre Tereza visitaria aquela localidade. Vários dos atores implicados na violência tinham interesse em criar uma imagem de retorno à normalidade. Passaram a pressionar as mulheres que estavam em luto, sentadas nas calçadas, negando tomar banho, arrumar as suas casas. Mulheres que decidiram não abandonar os pequenos grupos de pessoas que dormiam nas ruas da cidade. Como escreve Veena Das, "o corpo e o espaço ordenados deveriam ser apresentados como o espetáculo pelo qual a normalidade deveria ser lida em uma situação carregada com as experiências de perda, raiva e uma dor esmagadora" (2008, p. 160-161). Nesse contexto, as mulheres permaneceram no luto e se negaram a apresentar uma "cidade limpa", colocando o próprio corpo – sem dizer nada – como evidência latente e incômoda dos seus lutos, suas dores e suas mazelas profundas.

Para tentar interpretar esse momento, Veena Das se recorda da figura de *Draupadi* no *Mahabharata*, que foi despojada das suas roupas na corte do rei Duryodhaba, quando estava menstruada devido a uma aposta do seu esposo com o próprio rei. Em resposta, ela usou o mesmo pano manchado de sangue por quatorze anos, sem pentear e arrumar os cabelos. Para Veena Das, não se pode dizer que as mulheres daquela comunidade estavam encarnando a figura de *Draupadi* ou estavam comprometidas em mostrar – depois de raciocinarem e construírem estratégias – uma oposição às narrativas oficiais para dizer que muitos *sijs* haviam sido assassinados (DAS, 2008, p. 161). Qual a potência do ato dessas mulheres, então? Assumir o lugar dos seus "afogados"? Essa experiência, coletiva e individual, pode colocar esses corpos numa "recriação de si" em suas cotidianidades, que "consiste em armar cuidadosamente uma vida – um compromisso concreto com as tarefas de [se] refazer"

(DAS, 2008, p. 162). Assim, como uma antropóloga, Das – com a experiência dessas mulheres - se coloca diante do dilema de "dizer" e "mostrar". Ela aprendeu com uma das mulheres com quem trabalhou, *Manjit*, que "se poderia dizer palavras para descrevê-la, mas que era como se o contato de alguém com essas palavras e, portanto, com a própria vida, tivesse sido "queimado ou anestesiado" (DAS, 2008, p. 166). E de maneira potente, Das também aprendeu com *Manjit* a "testemunhar a descida à vida cotidiana através da qual as vítimas e os sobreviventes afirmam a possibilidade da vida, retirando-a da circulação de palavras que enlouqueceram, devolvendo as palavras para casa" (DAS, 2008, p. 167). De algum modo, é saber habitar e viver nas fronteiras entre o "dizer" e o "mostrar", entre o narrar e o calar diante do *indizível*.

Como se recriar naquilo que *resta*, no *limiar* entre subjetividade e dessubjetividade? As mulheres narradas por Veena Das buscaram novas formas de vida, novas possibilidades para assumir a vida cotidiana, depois de um reconhecimento público da dor (DAS, 2008, p. 162). Como seguir diante da imagem dos corpos abandonados, esquecidos, dos "corpos sem rosto" dos muçulmanos? Qual a potência no inumano? Agamben abre esse debate: o que se *pôde* fazer? "Os carrascos unanimemente continuam repetindo que eles não *podiam* fazer outra coisa senão o que fizeram, ou seja, que eles simplesmente não *podiam*: deviam, e basta" (AGAMBEN, 2008, p. 83). Nessa mesma linha, Agamben trará um outro elemento. Como Eichmann, eles obedeceram como um "cadáver". "Continuaram sendo homens, não fizeram experiência do inumano" – diz nosso filósofo. Por isso as SS são "incapazes de testemunhar". Ao olhar o campo, "as vítimas testemunhavam a respeito do fato de se terem tornado inumanos, por terem suportado tudo aquilo que *podiam* suportar" (AGAMBEN, 2008, p. 84). Já os carrascos, fala Agamben "enquanto torturavam e matavam, continuaram sendo 'homens honestos', não suportavam aquilo que, apesar de tudo, podiam suportar" (2008, p. 84). Por isso não tenham podido ver e testemunhar o muçulmano, "figura extrema da extrema potência de sofrer".

Aqui, para uma melhor compreensão dessa problemática que nos coloca diante de uma "aporia ética", aproximo-me das reflexões de Oswaldo Giacoia. Não aprofundarei as leituras que esse autor fará de Nietzsche em tensão e aproximação com Agamben. [83] Giacoia ensaiará desde Agamben uma *ética da vergonha*. Segundo Edgardo Castro, "a interpretação da vergonha que nos propõe Agamben parte, antes,

[83] Essa discussão pode ser encontrada nas páginas 66-70 do livro de Giacoia (2018).

do pensamento de Levinas, que funda a vergonha na impossibilidade de romper com um mesmo. Assim, por exemplo, na nudez, da impossibilidade de esconder o que está à vista" (CASTRO, 2013, p. 94). Castro assumirá uma definição de Agamben que coloca o envergonhar-se remetido ao "inassumível"; na vergonha o sujeito tem a sua própria dessubjetivação, sendo testemunha do próprio perder-se como sujeito (CASTRO, 2013, p. 95). Numa síntese interessante, Giacoia dirá nesses termos:

> Vergonha é o sentimento que assinala o ultrapassamento das éticas tradicionais do dever-ser e da dignidade humana; é a disposição básica de ânimo e afetividade que, para além de aceitação e recusa, nos coloca face a face com algo em nós, que constitui o que nos é próprio, cuja admissão, porém, nos é intolerável. A vergonha é o véu que, como a folha de figueira, encobre nossa pudenda identidade e nudez, que gostaríamos que permanecesse oculta para sempre. Vergonha é *transitus*, é antes de tudo um processo de subjetivação e dessubjetivação, pelo qual o sujeito vem a si pela via da negatividade, por uma transcendência que o leva tanto ao que o define quanto a uma alteridade que não tolera reconhecer como constitutiva de si. Vergonha é o índice de um resto entre o eterno passado e o eterno presente, um presente histórico formado por um evento do passado que se obstina na repetição (2018, p. 70)

A vergonha nos coloca – a todos – diante de uma aventura ética como uma possibilidade de criação de si. Não como um sistema de regras. A vergonha nos "empurra" para habitar o *resto*, aquilo que não pode ser arquivado. Como – ao mesmo tempo – ter a subjetividade produzida pela linguagem e se tornar sujeito do discurso por meio do desaparecimento da existência subjetiva natural? (2018, p. 73). [84] Na vergonha estamos *entre* o sujeito e o não-sujeito. A retomada do campo, aqui, não é uma "fetichização" de uma memória; e muito menos uma tentativa de enquadrar experiências em uma lógica binária. A aproximação do campo o coloca como uma via – em um exercício arqueogenealógico – de acesso ao presente. Não como um evento historiográfico a ser reproduzido, não como uma anomalia da humanidade em seu passado, mas como um paradigma do espaço político que habitamos (2018, p. 72). Nesse sentido, o interesse de Agamben é se perguntar por um "sujeito de uma nova biopolítica, de uma nova resistência, de uma biopolítica menor" (GIACOIA, 2018, p. 78), diante de nossos campos e dos nossos muçulmanos em toda parte – *inclusive em nós*. O muçulmano, segundo Giacoia, adquire um significado político, que coloca a todos diante da impossibilidade de "distinguir entre homem e não homem, dignidade e

[84] Para aprofundar o "lugar da própria linguagem" em Agamben, conferir GIACOIA, 2018, p. 73-77.

indignidade; justamente porque habita esses espaço fronteiriço de trânsito entre o humano e o inumano, entre a vida e a morte" (GIACOIA, 2018, p. 79).

A retomada ao campo está para além da pergunta que questiona "como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos"; mas perguntar através de quais "procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas" (AGAMBEN, 2015, p. 44). O campo – como terreno da biopolítico – acontece. O exemplos de sua "metamorfose" são vários. Já os indiquei anteriormente. O que interessa agora é como esse muçulmano – fruto de um estado moderno que é uma "máquina de dessubjetivar" e de recombinar esses "cacos", essas "identidades dissolvidas" num terreno jurídico-político ou no interesse do próprio "sujeito" (AGAMBEN, 2016, p. 6). Aproximando-me dessa constatação do estado, vejamos, por exemplo, a relação entre estado e povos indígenas no Brasil. Cria-se o índio, cria-se a ideia de cidadão. Índios "*unificados* na generalidade por um poder transcendente, unificados para serem des-multiplicados, homogeizados, abrasileirados" (CASTRO, 2016, p. 12). Índio transformado em "pobre", num movimento em que o "primeiro passo é transformar o *Munduruku* em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra" (CASTRO, 2016, p. 12). Por isso, Eduardo Viveiros de Castro dirá - sobre a relação entre estado e os povos indígenas:

> Ser brasileiro, algo muito diferente de ser 'indígena'. Ser brasileiro é pensar e agir e se considerar (e talvez ser considerado) como cidadão, isto é, como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida – em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o "Brasil". Ser brasileiro é ser (ou dever-ser) cidadão, em outras palavras, súdito de um Estado soberano, isto é, transcendente. Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é 'sujeito de direitos') não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena vital, originária com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se faz a vida junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-mar ou uma favela nas periferias metropolitanas (CASTRO, 2016, p. 10-11).

Esse processo de captura do *Munduruku* como "sujeitos de direito" em um estado soberano (transcendente) tem sotaques de uma biopolítica que tem como intenção gerar *sobreviventes* – como vimos nos tópicos acima. Uma "máquina letal"

que dessubjetiva e recria o sujeito – brasileiro-verde-e-amarelo - mediado pelo estado e pela dinâmica neoliberal. Como criar novas e outras formas de vida para reabitar o cotidiano – como provocou Veena Das? Sem nostalgias e sem a melancolia dos derrotados em suas "identidades", Agamben encontra em Auschwitz a possibilidade de abertura para uma "nova matéria ética". Na leitura que Giacoia fará dessa "provocação", desde a *vergonha*, há a compreensão do *homo sacer* – o muçulmano de Auschwitz, por exemplo – como um sujeito político contemporâneo (GIACOIA, 2018, p. 81). Aqui está a potência e o risco. Estamos na ambiguidade do termo. De um lado, estamos na ideia de um "sujeito no sentido de assujeitado, produto histórico específico de relações totalitárias de poder biopolítico, como aquelas que operam nos campos de concentração" (2018, p. 81); do outro lado, o "sujeito no sentido daquele elemento a partir do qual se pode criar e instituir uma nova forma de política" (2018, p. 81). Para além da escolha entre esses dois lados (lógica binária e excludente), *o vazio*.

Por isso, dirá Agamben, "o que resta é o sujeito novo, mas indefinível, *sempre em resto*" (2016, p. 25); na construção de uma tática que se afasta de uma "*biopolítica maior*", "aquela do Estado e do direito, em prol de uma *biopolítica menor*, biopolítica de resposta ou de reapropriação" (GIACOIA, 2018, p. 82). Uma biopolítica desde as zonas incertas em que o sujeito testemunha a sua própria dessubjetivação, zonas indeterminadas em que se encontram por um lado "o falante/vivente/sujeito da enunciação (aquele que tem a potencia de dizer), e, por outro lado, a testemunha/muçulmano, a impotência de dizer" (GIACOIA, 2018, p. 82). Ver-se *resto*, assumir a vergonha. Tarefas potentes para "desvelar" as estruturas jurídico-políticas e os discursos de governamentalidade desses espaços onde a *exceção vira regra*; para se deslocar das tentativas de controle, regulação e captura dos corpos e territórios; para fazer da "dessubjetivação" uma possibilidade de recriação da vida diante de uma "máquina letal" que produz *sobreviventes*.

Nessa linha, Peter Pál Pelbert retoma o exemplo do *Bloom*, nome dado pela revista *Tiqqun* à figura que representa "a morte do sujeito e de seu mundo, onde tudo flutua na indiferença sem qualidades, em que ninguém mais se reconhece na trivialidade do mundo de mercadorias infinitamente intercambiáveis e substituíveis" (2016, p. 30). A última parte do livro *A comunidade que vem* (2001) - a "Apostila 2001", tem a palavra que nomeia a revista: "Tiqqun de la noche". Numa nota da tradução, comenta-se que essa revista filosófica francesa, *Tiqqun* - fundada em 1999 e

encerrada em 2001 – tinha como objetivo "recriar as condições de uma outra comunidade" (2013, p. 101). O termo vem do hebraico – *Tikkun olam* -, "frequentemente usado nas tradições cabalísticas e messiânicas, que indica simultaneamente reparação, restituição e redenção" (2013, p. 101). Esse conceito é central para Agamben. Diz ele: "A redenção, *tiqqun,* que está em questão no livro, não é uma obra, mas uma espécie particular de férias sabáticas. Ela é o insalvável, que torna possível a salvação, o irreparável, que deixa advir a redenção" (2013, p. 103). Se seguirmos a leitura de Pelbart, o Bloom, de alguma maneira, "se insinua numa estratégia de resistência: ele é o homem sem qualidades, sem particularidades, sem substancialidade do mundo, onde já nem o biopoder 'pega'" (PELBART, 2016, p. 36).

Aqui temos – entre *Bloom* e *tikkun* – elementos potentes para essa tese. Esse Bloom "incapturável", "irreparável", é uma possibilidade de abertura para a redenção, em um tempo messiânico, um "tempo-de-agora" – um tempo sabático. Esses elementos, que aparecem nessa "*biopolítica menor*", serão centrais nas destituições de junho – com seus testemunhos e *restos* – e nas imaginações ensaísticas de uma teologia ineficiente, que tem o sábado como seu paradigma. Horizontes que serão abertos no decorrer da escrita, mas que aqui já deixo como um de seus traços: do "insalvável", a figura que habita o limiar entre vida e morte, entre o humano e o não-humano, entre a palavra e o silêncio, pode advir algo profundamente salvífico, como "reapropriação" e novos usos da política, dos espaços das cidades, de nós mesmos.

5. Junho e o "trono vazio": chegamos ao coração do estado?

"Deixar o rei nu antes que ele desnude a nós".

(Rodrigo K. Bolton)

A. Junho e a política que foi transformada em *técnica*

i. a disputa é econômica?

Em 11 de junho de 2017 a *Revista Piauí* publica o artigo de Fernando Haddad: *Vivi na pele o que aprendi nos livros – um encontro com o patrimonialismo brasileiro*. Citei esse texto em outro momento dessa tese. Agora, desejo investigar como a "política transformada em técnica" está presente nas interpretações e decisões sobre junho de 2013. No início do texto já encontramos o ponto que me interessa: a tensão entre Dilma e Haddad sobre o reajuste da tarifa de ônibus no município de São Paulo. A causa: como controlar a inflação. A manutenção do valor da tarifa – para a equipe econômica do Planalto – era fundamental, especialmente depois de um congelamento dos reajustes em dois anos. A proposta de Haddad era a municipalização do Cide – Contribuição de Intervenção no Domínio Econômico que incide sobre a comercialização da gasolina, do diesel e seus derivados, um tributo da União. Para ele, o subsidio do transporte público sairia daí. A ideia foi recusada. O antigo prefeito – depois da reunião - afirma que alguma coisa estava errada: "não se pensa em controlar a inflação de um país continental pelo represamento de uma tarifa municipal sem atravessar estágios intermediários e sucessivos de uma compreensão equivocada" (HADDAD, 2017, p. 30). Segundo Haddad, o governo Dilma desejava uma "estabilidade macroeconômica" via um "intervencionismo microeconômico". [85]

Aqui está um ponto sobre o debate de junho, olhares econômicos no horizonte da técnica. Tanto Dilma como Haddad circulam nesse universo. Por exemplo, em uma reunião entre o prefeito e o MPL, "Haddad pede a definição de uma fonte orçamentária do subsídio que reivindicam e questiona o movimento sobre sua suposta

[85] Para uma consistente análise sobre a economia brasileira nesse período (e também de outros momentos do *lulismo*), conferir o livro de Laura Carvalho: CARVALHO, Laura. *Valsa Brasileira*: do boom ao caos econômico. São Paulo: Todavia, 2018. Para esse momento, verifique o capítulo 2: "A agenda Fiesp: um passo ao lado" (p. 55-96).

indisposição em negociar. O MPL diz que não cabe ao movimento encontrar soluções técnicas para uma demanda social e afirma que sempre esteve aberto a discutir a revogação do aumento" (JUDENSNAIDER et al., 2013, p. 159). Quem encontrará a saída para a gestão do transporte e para a mobilidade numa cidade como São Paulo? O diálogo na reunião entre o prefeito e o movimento revela o que Sandro Chignola chamará de "*tecnicização da decisão política*". Ele explica: por ser técnica, a decisão é "cada vez mais subtraída dos procedimentos de formação e de controle das instituições democráticas" (2017, p. 34). Com os diálogos desde Foucault, podemos indicar a técnica como um saber-poder, um *discurso* que pode ordenar e construir regimes de verdade. Ou: desde Agamben, poderíamos apontar que o debate feito em junho, com ênfase na tarifa, guia-se como um "dispositivo da técnica". Uma política – com todas as intenções biopolíticas de garantia da vida (e *sobrevida*) - ditada pelas "supremas razões da eficiência econômica ou do mercado, orientada por problemas de segurança, modulada sobre as exigências do capital" (2017, p. 34). As decisões sobre junho não transformam a política em técnica, elas a escancaram. Como em outros acontecimentos, como no fechamento das escolas estaduais em São Paulo. [86]

Quando a decisão – tomada em conjunto por Fernando Haddad (PT) e Geraldo Alckmin (PSDB) – de redução da tarifa é anunciada, o argumento novamente é colocado no espaço da *técnica*. Alckmin, por exemplo, apresenta que o cancelamento do reajuste do metrô e do trem "é um sacrifício grande, vamos ter que cortar investimentos, porque as empresas não têm como arcar com essa diferença. Vamos arcar com esses custos fazendo ajustes na área de investimentos" (UOL, 2013). Haddad seguirá a mesma linha da dificuldade em se manter o equilíbrio das contas: "Conforme o governador disse, não há como fazê-lo sem dispensas no investimento. O investimento acaba sendo comprometido. Então, esse debate vai ser feito com a sociedade. As implicações dessa medida" (UOL, 2013). Essa *tecnicização da decisão* com um "sacrifício" guiado pela austeridade dos governos, combinado com a manutenção dos lucros das empresas, coloca a reivindicação diante de uma encruzilhada. Aceita-se as regras do jogo e apresenta-se um plano "popular" de subsídios e organização da gestão do transporte público? Limitar-se a esse caminho – dirá o Comitê invisível – "é ter a certeza que a luta será perdida, uma vez que admite

[86] Sobre essa tensão entre os novos usos da política e o interesse da "política" como técnica e gestão na ocupação das escolas estaduais de São Paulo, verifique o livro: CAMPOS, A.; MEDEIROS, Jonas & RIBEIRO, Márcia. *Escolas de luta.* São Paulo: Veneta, 2016 (Coleção Baderna).

implicitamente uma ideia de vida que não nos convém" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 61). Esperar de junho uma eficiência econômica – das ruas ou dos gabinetes – é não entender o centro da questão colocada nessas atos: "*uma outra ideia de vida"*.

As pichações abaixo trazem esse ponto de invenção e imaginação da vida e do mundo, mesmo com palavras apagadas. Como um palimpsesto, o rastro imaginativo permanece atrelado ao espaço em que a luta se deu. Não no espaço da *técnica*, mas do *uso* do espaço-rua, transformando-a em *comum* – fora do esquema da posse.



(Pichação em Salvador, *16 de junho de 2013*. Foto: Milene Migliano)



(Pichação em Belo Horizonte, *21 de junho de 2013*. Foto: Lucas Magalhães)

ii. consenso e participação: mas, e quando a rua pulsa *fora*?

A rua escancara outro ponto no debate sobre junho: o tema da democracia e dos modelos de participação. Haddad faz a seguinte pergunta: "como explicar a explosão de descontentamento ocorrida em junho daquele ano, expressa na maior onda de protestos desde a redemocratização" (2017, p. 33). A sua inquietação se deve a um motivo: o Brasil estava mudando em um cenário de "inclusão". "O desemprego estava num patamar ainda baixo; a inflação, embora pressionada, encontrava-se em nível suportável e corria abaixo dos reajustes salariais; os serviços públicos continuavam em expansão, e os direitos previstos na Constituição seguiam se ampliando" (2017, p. 33). Por que essa onda "insurgente"? Gilberto Carvalho – então ministro da Secretaria-Geral da Presidência –, em 24 de janeiro de 2014, no Fórum Social Mundial em Porto Alegre (RS): "declarou que houve perplexidade no governo federal e até um sentimento de 'ingratidão' em relação aos manifestantes de junho de 2013: 'nós ficamos perplexos', esclarecendo que o 'nós' abrangia governo e 'movimentos sociais tradicionais'" (Citado em ARANTES, 2014, p. 453).

Tatiana Roque, diante da pergunta de Haddad, coloca outra questão: "por que partir da premissa de que as pessoas só vão às ruas quando estão em má situação econômica?" (2017, p. 36). A leitura de Roque é que a hipótese petista, "que associa 2013 a um movimento de direita, parte de uma premissa míope (e economicista)" (2017, p. 35). Haddad, por exemplo, interpreta que o "impeachment de Dilma não ocorreria não fossem as jornadas de junho" (2017, p. 35). Aqui, concordo com Tatiana Roque. Junho reduzido ao debate econômico é limitador e não possibilita compreender outras dinâmicas subjetivas ali vivenciadas. Junto a isso, a vinculação (causa *e* efeito) entre impeachment e jornadas, feita por Haddad, é problemática em seu determinismo histórico e por não levar em consideração os próprios jogos da governabilidade em um cenário democrático – desde a década de 80 – marcado por uma naturalização do "pemedebismo" [87] como lógica política, e as combinações e

[87] Conferir Marcos Nobre, *Imobilismo em movimento* - Da redemocratização ao governo Dilma (2013). Em uma síntese elabora por Celso Barros (2013), a partir da obra, temos que – para Nobre - "o pemedebismo é apresentado, ao início, como uma "cultura política" que reúne, ao mesmo tempo, os seguintes elementos: (a) o governismo, a tendência a aderir a qualquer governo; (b) a configuração da política como um sistema de vetos, mais do que de propostas positivas; (c) a preocupação em obter supermaiorias legislativas; (d) o esforço dos insiders a criar barreiras de entrada para os outsiders; (e) o esforço para bloquear qualquer iniciativa alternativa nos bastidores, fora do jogo aberto. Ao longo do livro, novas características do pemedebismo vão sendo apresentadas de maneira bastante ad hoc: (f) no pemedebismo, o apoio formal não é garantia de apoio real; (g) há um sistema de sístoles e diástoles no pemedebismo, em que as tensões acumuladas dentro do sistema são desafogadas pela criação de novos

arranjos econômicos com setores da imprensa, do judiciário e do legislativo para o rompimento dos "pactos" democráticos centrados na Constituição de 1988.

Segundo Tatiana Roque, "junho de 2013 foi um movimento por *mais* [...]. Os protestos marcavam o esgotamento de um tipo de adesão ao poder político e ao projeto de desenvolvimento em curso" (ROQUE, 2017, p. 35). Sobre o "mais", Dilma Rousseff concordaria. No pronunciamento do dia 21 de junho de 2013, ela afirma algo semelhante: "Esta mensagem exige serviços públicos de mais qualidade. Ela quer escolas de qualidade; ela quer atendimento de saúde de qualidade; ela quer um transporte público melhor e a preço justo; ela quer mais segurança. Ela quer mais"; Mas para isso, a presidenta afirma: "as instituições e os governos devem mudar" (ROUSSEFF, 2013). Como saída, Dilma apresenta os "cinco pactos" – em reunião com governadores e os prefeitos das capitais, em 24 de junho de 2013 -: por responsabilidade fiscal, reforma política, saúde, transporte, e educação. A reforma política – como planejada – logo precisou ser modificada e "engavetada" pela governabilidade, em especial com o partido do vice-presidente – PMDB.

A questão importante, na análise de Tatiana Roque, é o esgotamento da adesão e do projeto de desenvolvimento. Sobre a adesão, vale resgatar o espanto de Haddad com a *forma* assumida pelas jornadas de junho de 2013. Segundo ele, todas as "modernas organizações contestatórias" – como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto), a CUT (Central Única dos Trabalhadores) e a UNE (União Nacional dos Estudantes) – "sempre foram adeptas de alguma mediação político-institucional" (HADDAD, 2017, p. 34). Com essa leitura, Haddad apresenta uma síntese instigante:

> Nos países do núcleo orgânico do sistema, onde essa mediação [político-institucional] era menos provável, ganhou corpo desde os eventos de Seattle, em 1999, uma certa esquerda antiestatal, neoanarquista charmosa, que mantém distância dos governos e das instâncias de representação política em geral. Os protestos nessas circunstâncias ocorrem de forma inteiramente nova. Sem vínculos partidários, nem pretensões eleitorais, a partir de uma agenda bastante específica e de difícil contestação, esses movimentos começaram fazer sucesso mundo afora. E eles foram bastante críticos em relação à política e às formas tradicionais de negociação que viriam inspirar os movimentos mais contemporâneos que se desenvolveram no Brasil, dentre os quais o MPL (2017, p. 34).

---

partidos (como o PSD); (h) o pemedebismo é marcado pela convicção de que a melhora das condições sociais de vida é suficiente para garantir apoio político" (BARROS, 2013).

O espanto de Haddad está centrado aqui: como junho acontece sem a medição "político-institucional", sem as negociações com os governos, especialmente diante de governos de centro-esquerda, em que "essa tendência se acentuava e trazia ganhos efetivos para os grupos representados"? (2017, p. 34). Esse problema não incomoda apenas o ex-prefeito. Enid da Silva & Débora de Macedo – pesquisadoras do IPEA – ao analisarem a atuação política e a participação de jovens no Conselho Nacional de Juventude, levantam a seguinte questão: "por que as insatisfações, as reivindicações e as demandas que tomaram as ruas em junho de 2013 não chegaram ao Estado por meio dos inúmeros canais de participação social existentes na esfera pública federal brasileira?" (MACEDO & SILVA, 2016, p. 18). Aqui vemos uma tensão entre os espaços e os mecanismos de participação social "administrativa" e as mobilizações de junho de 2013. Há algo que acontece para além dos espaços "político-institucionais".

André Singer apresenta – numa combinação de pesquisas com os participantes – um perfil das manifestações de junho de 2013. De início, ele se coloca para além da polaridade existente entre as pesquisas que indicam junho com uma presença forte da "classe média tradicional" (BOITO, 2013) e outra que indica junho com uma presença marcante do "precariado", da "nova classe trabalhadora" (BRAGA, 2013). [88]

A hipótese de André Singer articula as duas coisas:

> a saber, tanto expressão de uma classe média tradicional inconformada com diferentes aspectos da realidade nacional quanto um reflexo daquilo que prefiro denominar de novo proletariado, mas cujas características se aproximam, no caso, daquelas atribuídas ao precariado pelos autores que preferem tal denominação: trata-se dos trabalhadores, em geral jovens, que conseguiram emprego com carteira assinada na década *lulista* (2003-2013), mas que padecem com baixa remuneração, alta rotatividade e más condições de trabalho (SINGER, 2013, p. 27). [89]

[88] Há uma pequena atualização desse artigo no seu livro: *O lulismo em crise* (2018).

[89] Como podemos ver nas pesquisas de André Singer, estavam nas ruas de junho tanto "profissionais engravatados" como jovens "proletários" que haviam conseguido o seu primeiro emprego na década lulista, com um perfil de "baixa remuneração, alta rotatividade, más condições de trabalho e escolaridade superior à de seus pais" (SINGER, 2018, p. 109). Encontra-se, aqui, uma política desenvolvimentista com expansão do assalariamento, mesmo que junto a isso se tenham trabalhos precários e mal remunerados. Podemos também retomar os estudos de Ruy Braga sobre o "precariado" e as operações de call center. A síntese do trabalho de teleoperadores está colocada desse modo: "formalização, baixos salários, terceirização, significativo aumento do assalariamento feminino, incorporação de jovens não brancos, ampliação do emprego no setor de serviços, elevação da taxa de rotatividade do trabalho, etc" (BRAGA, 2012). Corpos ocupados e em ampla "produtividade". Mas não estamos em um terreno de leituras facilmente demarcadas. Há estudos que indicam a importância da conciliação entre estudo, trabalho e vida familiar para a autonomia, ajuda na renda da casa e mobilidade de jovens, especialmente nas periferias das grandes cidades. Felícia Picanço, por exemplo, no artigo Juventude e trabalho decente no Brasil – uma proposta de mensuração (2015), escreve: "por que alguns jovens optam pelo trabalho? O

Entre tantas possibilidades para se traçar um perfil, Singer faz uma combinação entre idade, a escolaridade e a renda dos manifestantes. No ponto de vista etário, junho "foi um movimento formado por base majoritária de jovens, complementada por significativo contingente de jovens adultos (aproximadamente de 26 a 39 anos), com pequena inserção de adultos da meia-idade para cima" (2013, p. 27-28). [90] A pergunta de Enid da Silva & Débora de Macedo talvez decorra daqui, como as pautas de uma manifestação marcadamente jovem não se mostraram presentes no principal espaço de participação social do Governo Federal? Junho também traz outra marca, "tais jovens e jovens adultos possuíam alta escolaridade", "nas oito capitais pesquisadas, nada menos que 43% dos manifestantes tinham diploma universitário, quando, em 2010, apenas 8% da população brasileira possuía o canudo" (2013, p. 28). Em relação à renda o cenário é diferente. Segundo Singer, "do ângulo da renda e da ocupação que se pode deduzir dela, as pesquisas apontam uma incidência expressiva da metade inferior da pirâmide [até 5 salários mínimos] nas manifestações" (SINGER, 2013, p. 31). Algumas informações ainda são importantes nessa discussão. Se for considerado que a maioria da população era jovem e que havia entrado recentemente no emprego – como aponta Singer – tem-se a presença de um "proletariado" nas ruas de junho (SINGER, 2013, p. 31). E mais, desde os gráficos analisados, pode-se "cogitar a possibilidade de ter estado presente nas manifestações uma massa de jovens de escolaridade mais alta que a renda" (2013, p. 31). Em síntese, uma combinação – segundo Singer – entre dois blocos "relativamente equivalentes, formados por jovens e jovens adultos de classe média e outro por pessoas da mesma faixa etária, mas pertencentes à metade inferior da estrutura social brasileira, sendo estes com menos escolaridade média" (SINGER, 2013, p. 31-32).

---

fato de que há mais jovens das classes de renda mais baixas trabalhando, sempre foi um ponto de partida para que a resposta à indagação fosse a necessidade, ajuda na renda familiar. As pesquisas sobre juventude tornam essa certeza, se não menos absoluta, mais complexa. Os estudos de Madeira (1986), Spindel (1988), Barros e Santos (1991), Alves-Mazzotti (2002), Sabóia et al (2005), Abramo (2005) e Oliveira et al (2005) permitem apontar que a generalização não é possível. Os padrões e tendências existem marcados pelas distintas condições e condicionantes dos jovens. Para muitos adolescentes e jovens, trabalhar é parte da definição e expectativa de vida, seja pelo processo de autonomia ("ter meu próprio dinheiro"), seja, como é recorrente nas falas, "para ajudar em casa". E existem situações em que a renda proveniente do trabalho do adolescente ou jovem é essencial para a reprodução familiar" (PICANÇO, 2015, p. 572).

[90] Segundo Jean Tible, "é importante ressaltar a composição das manifestações [de 2015-2016]: pessoas mais ricas, brancas e idosas participaram delas do que em junho de 2013. Isso não as impediu de expressar uma rejeição muito mais ampla do governo de Dilma e do PT, que tornou-se maioria naquele tempo em quase todos os estratos da população" (TIBLE, 2018a, p. 9).

Todo o exercício de André Singer em pensar junho e tentar traçar um perfil dessas manifestações parece reduzir esses acontecimentos a um embate dualista entre *produtivismo* e *rentismo*. Alexandre Mendes explicita a leitura de Singer: "o movimento de Junho de 2013, apesar de sua heterogeneidade inicial, teria levado à intensificação das "forças liberalizantes" que culminaram no fim do pacto inclusivo que estava sendo pavimentado pelo *lulismo*" (MENDES, 2018). Essa pavimentação é marcada tanto pelo "tempo longo do reformismo fraco (Lula) ou da aceleração do ensaio desenvolvimentista (Dilma)". Essa leitura se evidencia ainda mais no texto de Singer *O lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016)* (2018). Nesse livro, vinculada à hipótese de um acontecimento socialmente heterogêneo, temos um junho com ideologias cruzadas. Desde um MPL com uma crítica ao capitalismo e à cidade feita mercadoria, até tendências de direita, com hostilidade aos políticos – especialmente ao PT e ao *lulismo* (SINGER, 2018, p. 119). Segundo sua análise, "começa ali o crescimento de grupos que iriam desaguar na pré-candidatura direitista de Jair Bolsonaro à presidência da república em 2015. As manifestações adquirem um viés oposicionista geral que não tinha antes" (SINGER, 2018, p. 119).

Para sustentar a sua interpretação, Singer divide os acontecimentos de junho em três etapas. A *primeira* é marcada pela pauta da redução da tarifa das passagens de ônibus e metrô em São Paulo (6 a 13 de junho). Há ainda, aqui, uma profunda criminalização das manifestações. A partir de 13 de junho, com a repressão na avenida consolação, em que a Polícia Militar atua "sem controle, atingindo transeuntes e jornalistas de maneira indiscriminada" [91], abre-se uma *segunda* etapa (17 a 20 de junho), com "manifestações em todas as maiores capitais", com um uso significativo das redes sociais e uma "dispersão de conteúdo". Segundo Singer, 17 de junho foi um marco em São Paulo, pois "muita gente foi à rua para protestar contra a repressão de Alckmin. Entretanto, milhares foram demonstrar insatisfação com os políticos *em geral*" (2018, p. 105). Com o início da Copa das Confederações, em 15 de junho, "São

[91] Para reforçar a sua interpretação sobre junho, André Singer faz um comentário sobre essa mudança a partir das leituras de Elena Judensnaider e outros autores. A fala de Judensnaider indicava que no "fim de semana entre 15 e 16 de junho" houve "uma ostensiva mudança de abordagem nos meios de comunicação (tanto nos meios de comunicação de massa como nas redes sociais)", sobre isso escreve Singer: "lembro-me de ver com espanto a capa da revista *Veja*, fechada 24 horas depois dos conflitos de 13 de junho, com os seguintes dizeres como manchete: 'A revolta dos jovens'. Embaixo do título neutro, havia o seguinte subtítulo: 'Depois do preço das passagens, a vez da corrupção e da criminalidade?'. Procurei por toda a edição a razão do intrigante subtítulo e nada encontrei. A reportagem correspondente trazia um perfil bastante crítico dos manifestantes originais, caracterizados como jovens de esquerda de classe média alta que nunca tinham andado de ônibus. Mas, a certa altura, o texto mudava de tom para dizer que, apesar da contradição, era preciso ouvi-los para entender o fundo do protesto" (SINGER, 2018, p. 105).

Paulo perde a centralidade. O protagonismo se desloca para as praças onde haveria jogos" (2018, p. 107). No dia 19 de junho, a prefeitura e o governo de São Paulo revogam o aumento da tarifa. Na quinta-feira, 20 de junho, o MPL convoca uma manifestação para celebrar a conquista. Alcança-se 1,5 milhão de pessoas. Em São Paulo "militantes de partidos de esquerda foram expulsos à força da avenida Paulista por gente vestida de verde e amarelo, em geral a camiseta da seleção brasileira, mesmo traje utilizado dois anos mais tarde contra Dilma (2018, p. 107). O MPL se retira das manifestações. Inicia-se uma *terceira* etapa dos atos, de 21 de junho até o fim do mês, marcada por protestos dispersos e com pautas cada vez mais fragmentadas. Nesse ponto, pergunta Singer: "como definir o caráter ideológico posto nas ruas? Por baixo da ideologia, qual o caráter de classe dos acontecimentos? (SINGER, 2018, p. 108).

Aqui quero aprofundar essa análise de Singer para compreender os seus limites em analisar um junho que cai "no lado errado da trincheira, da disputa entre coalizões no interior do lulismo, culminando no impeachment de 2016" (MENDES, 2018). O mesmo erro de Haddad. Segundo Singer, a direita trouxe – para a segunda etapa das manifestações – o problema da corrupção e a esquerda evidenciou e ampliou o problema das iniquidades urbanas. Há aqui, segundo o autor, "um cruzamento ideológico que se compunha com a mistura de classes" (SINGER, 2018, p. 121), observada acima. Nessa tensão, Singer localiza o surgimento de um *centro* que foi capaz de "bradar simultaneamente contra os gastos públicos privatizados pelo capital *e* contra a corrupção", moderando ambas as opções, não transformando a reinvindicação de hospitais e escolas "padrão Fifa" em um combate ao capitalismo (esquerda), nem a "perseguição a corruptos em uma alternativa autoritária" (direita) (2018, p. 122). Nessa linha, aparece um dos principais problemas na interpretação de André Singer,

> O centro propõe que as duas consignas apareçam como o reflexo de uma sociedade moderna em confronto com um Estado atrasado. Ao enfocá-lo dessa forma, retira o potencial de confronto de classe que as palavras de ordem pudessem ter. Desloca o conflito para o tecido social unificado e participativo *contra* o aparelho estatal opressivo, do qual quer remover velhos hábitos, corporativos e corruptos (SINGER, 2018, p. 122).

Há aqui uma tentativa de estabelecer uma *síntese* nas polaridades presentes em junho, com a "constituição de um centro "pós-materialista", em um esvaziamento da "luta de classes". Numa gramática parecida, Alana Moraes colabora na crítica a essas

interpretações de Singer. Diz ela: "a gente precisa entender que a 'luta de classes' não se dá só na dimensão do trabalho pelo antagonismo ao capital, mas também se dá contra o Estado, contra as forças conservadoras que os constitui" (MORAES, 2018b, p. 41). E diz mais, a partir de Edward Thompson: "quem faz a revolução é a classe, não o 'conceito' de classe. E em junho a 'classe' aparece em toda sua diferença: precários, estudantes, favelados, jovens, mulheres" (MORAES, 2018b, p. 41). André Singer parece não compreender a potência de junho fora do binarismo estado *x* mercado. O seu elogio ao MPL se dá nesse ponto: "fica claro que a briga contra as tarifas de transporte era um modo de lutar contra o capitalismo, o sistema que se rege pela 'lógica da mercadoria'" (SINGER, 2018, p. 117). O problema na interpretação de Singer, ao meu ver, está em afirma que "o potencial de confronto de classe" se perde quando junho se descola para uma mobilização "*contra* o aparelho estatal opressivo" do estado.[92]

Penso que o mesmo erro é cometido pela pesquisa *Percepções sobre a periferia de São Paulo* (2017), coordenada pela Fundação Perseu Abramo (FPA), do Partido dos Trabalhadores. A pergunta que guiava o estudo, depois da derrota de Fernando Haddad (PT) para João Dória (PSDB), em São Paulo, era: "por que os pobres não votam mais no PT?". Entre as conclusões, a pesquisa aponta uma "sobrevalorização" do mercado sobre o Estado, um "liberalismo das classes populares". Nessa leitura, o eleitor

> tem a igualdade de oportunidades como ponto de partida e a defesa do mérito como linha de chegada. Trata o mercado como instituição mais crível que o Estado, a esfera privada mais relevante que a pública e cultiva mais o individualismo do que a solidariedade. Tem como valores prioritários o sucesso, a concorrência, o utilitarismo e mercantilização da vida (FPA, 2017).

Essas interpretações colocam o "pobre" – essa categoria construída e "monolítica" em algumas leituras – entre a "cruz e a espada". Ou segue em um elogio e "devoção" ao estado promotor de direitos e de garantias mínimas de vida, mesmo que ele funcione mal e fora de uma perspectiva "ideal"; ou segue numa lógica "alienada", massas "embebidas no sonho do mercado". Como recusar a mediação das vidas e dos territórios feita pelo estado, mesmo como corpos "sujeitos à repressão sistemática do Estado mediante o aparato de segurança e, por outro lado, excluídos dos modos de autopreservação e cuidado público – a educação, a saúde etc" (MORAES, 2017c)?

[92] Dentro se sua perspectiva, André Singer também afirma que os jovens da geração do *lulismo* vivem em trabalho precarizados: "baixa remuneração, alta rotatividade, más condições de trabalho e escolaridade superior à de seus pais" (SINGER, 2018, p. 109).

Diante desse cenário – de exceção e de produção de *homo sacer*, a recusa – e a construção de alternativas - ao estado não pode ser interpretada como uma saída liberal. A oposição estruturada na pesquisa coloca o "pobre" diante de uma "luta dos deuses" – o mercado e o estado. Mas na verdade, essa dicotomia gera uma bipolaridade: "em um polo está um Mercado planejado pelo Estado e, no outro, um Estado a serviço de um Mercado — a despeito dos arranjos e das gradações, Estado e Mercado estão sempre ali, interdependentes" (MORAES, 2017c). [93] No fundo, o problema que temos aqui é a compreensão e concepção de estado que a "esquerda" – para usar as categorias de André Singer – tem criado. Por isso, uma pergunta que me parece fundamental é como imaginar novas formas de "disputar esse Estado, que seja também contra ele próprio, uma política de dissolução desse Estado para a construção de outras formas de governo mais amparadas na democracia direta, na autonomia de territórios, na desmilitarização da vida"? (MORAES, 2018b, p. 43). Aqui está uma questão central e complexa.

Na mesma linha de compreensão do estado, cabe agora retomar o espanto de Haddad com a ausência das mediações "político-institucionais" em junho. Penso ser necessário resgatar o conceito de "protagonismo juvenil", tão importante nos espaços dos conselhos e das políticas de participação social. Regina Souza pesquisa o *discurso* do "protagonismo" e apresenta alguns dos seus problemas. Um deles é a "atuação social" como nova forma de fazer política, que resulta na anulação da política pela adoção do "fazer coisas" como marca e forma de participação social, com a fabricação de consensos (e os impedimentos das falas transgressoras e dos dissensos) e a encenação do exercício de participar. Em síntese, o discurso de "protagonismo juvenil" é na verdade o elogio da "participação administrativa" e o esvaziamento da discussão e da decisão sobre os assuntos públicos (SOUZA, 2009, p. 13). Assim, "pode-se argumentar que tal forma de participação não consiste em "reinvenção da política" ou em oportunidade de `cidadania ativa` justamente por se limitar ao âmbito da administração dos negócios públicos, em que está ausente o poder de deliberação" (2009, p. 13). Os acontecimentos de junho estão em uma outra direção e perspectiva.

[93] Sobre essa binariedade, ainda cabe apontar: "o binômio Estado X Mercado apresentado pela pesquisa perde de vista uma das principais engrenagens do modo de funcionamento do neoliberalismo que, para avançar, precisa que mercado e Estado produzam uma coexistência intrinseca: seja nas ações publicas orientadas por critérios de "produtividade" ou "eficácia", a "gestão de resultados" ; seja no papel crescente das polícias como garantidoras extra-legais da propriedade privada, da especulação imobiliária e na criminalização dos movimentos questionadores da ordem de mercado" (MORAES, 2017c).

Nesse esquema, ao analisar o *Projeto Juventude* (2005) [94] Regina Souza apresenta que o consenso sobre "protagonismo juvenil" é estabelecido pelo próprio discurso. Uma fala que se apoia num quadro explicativo da sociedade, na definição de um campo semântico, na referência da repetição, na ressignificação de noções construídas em outros contextos sociais e políticos, confundindo e estrangulando os dissensos e contra-argumentos (2009, p. 14) Nesse esquema "parece não haver margem para a inovação e a originalidade além do estrito campo da *formulação, desenho, planificação e adoção* de decisões, medidas, projetos e políticas públicas concebidos no interior de um determinado discurso" (2009, p. 15). Não há, assim, a possibilidade da "ação política". Isso não implica em um fatalismo. Há saídas e possibilidades para a reinvenção da política. "A contraposição [dessa "participação administrativa" e desse modelo de "protagonismo juvenil"] só será possível a partir de um lugar exterior ao discurso, sustentado, inclusive, por uma prática social e política contrária" (SOUZA, 2009, p. 16). Aqui não estaria junho – como acontecimento - e o espanto de Haddad?

Sobre essas negociações entre sociedade civil e governo, Enid da Silva & Débora de Macedo partem do pressuposto que "os novos arranjos participativos criados e fortalecidos nos últimos anos contribuíram para inserir novos temas na agenda governamental e para aumentar o controle social e a permeabilidade do Estado ao interesse público, mas não favoreceram a participação social nas demais fases do ciclo de políticas públicas" (MACEDO & SILVA, 2016, p. 18). Um dos problemas reside na referência que essa política de participação possui: a democracia representativa e o que as autoras chamam de "método institucional de gestão" marcadamente orientado pela burocratização do Estado e a pouca participação da sociedade civil, dos distintos sujeitos e organizações políticas. Além disso, ainda existem outras dificuldades na política de participação social, segundo elas: *(i)* inexistência de estratégia de coordenação horizontal entre as diversas conferências nacionais; *(ii)* intervalo muito

[94] O Projeto Juventude elaborado pelo Instituto Cidadania sob solicitação do presidente Lula (NOVAES, 2015, p. 5). O documento final do projeto foi apresentado no Acampamento de Juventude do FSM de 2005, um texto que, após consulta de diferentes atores e atrizes da sociedade civil, indicava a "criação de um espaço institucional 'de juventude' em nível federal, o que veio a se concretizar em junho do mesmo ano" (NOVAES, 2015, p. 5). Esse foi um movimento de elaboração de políticas públicas que parte das distintas trajetórias e percursos das juventudes, as diferentes possibilidades e modos de organização e de construção política dos jovens, os processos de elaboração de unidades e articulações entre entidades de apoio, movimentos de juventude e redes e fóruns com diálogos construídos no âmbito da institucionalidade. Já em 2003, a pesquisa *Perfil da Juventude*, realizada pelo Projeto Juventude, mostrava que a maior parte dos jovens não atuavam em organizações e movimentos tradicionais, apontando para uma desinstitucionalização da participação. Para ser mais preciso, 85% dos jovens entrevistados não participam de grupos ou organizações. Entre aqueles que participam, o maior espaço associativo é a religião, mais especificamente as Igrejas (4%).

curto entre a realização de conferencias, sobre o mesmo tema ou similares, com pouco prazo para execução; *(iii)* ausência de acompanhamento das deliberações encaminhadas; e *(iv)* falta de integração entre as decisões tomadas pelos conselhos e pelas conferências e as tomadas no âmbito do Congresso Nacional (MACEDO & SILVA, 2016, p. 19).

Para analisar a experiência do CONJUVE, as pesquisadoras elencaram três grandes aspectos: *(i)* a pluralidade da participação; *(ii)* a existência de recursos para aumentar a força das decisões; e *(iii)* a incidência de suas decisões no ciclo de políticas públicas. Em suas análises, a partir de pesquisas com conselheiras e conselheiros, o CONJUVE, naquilo que se refere à pluralidade de participação, é um conselho inclusivo e diverso, com várias organizações da sociedade civil, movimentos de juventude e redes e fóruns. Na composição que se encerra (2016), há entidades ligadas ao movimento *hip-hop*, ao *funk*, por exemplo. No entanto, as autoras apresentam que o conselho não é representativo das características socioeconômicas da população brasileira nos quesitos de renda e escolaridade, com conselheiras e conselheiros entrevistados acima da média da população jovem brasileira (2016, p. 54). Para esse fenômeno, Silva & Macedo afirmam que os integrantes do CONJUVE – como em outros conselhos nacionais – representam uma "elite participativa" "agregando pessoas das classes socioeconômicas mais elevadas e com maior capacitação técnica e política" (2016, p. 54).

Sobre a existência de recursos, o conselho não é dotado de muitas ferramentas que possam garantir incidência política. Além disso, as decisões do CONJUVE se apresentam apenas como indicação e proposição devido ao seu caráter consultivo e não deliberativo. As fragilidades no ponto de vista da força das decisões do conselho estão presentes na base do CONJUVE, o seu regimento. A "leitura das atribuições regimentais do conselho mostra que a maioria de suas competências não influi diretamente nas atividades de desenho, formulação, planejamento e alocação de recursos, integrantes do ciclo de politicas públicas" (MACEDO & SILVA, 2016, p. 55).

Por fim, sobre a incidência no ciclo de políticas públicas (PPJ), as pesquisadoras apontam que o conselho possui maior atuação na "formação da agenda governamental" e "no controle social", o que "revela sua importância na introdução de novos direitos para os jovens na pauta de PPJ, no acompanhamento do controle das ações governamentais e na concessão de mais transparência das ações do governo para a sociedade" (MACEDO & SILVA, 2016, p. 55). No entanto, entre os 15 principais encaminhamentos do CONJUVE entre 2012-2014, apenas um se refere à "incidência na

etapa de desenho e formulação de políticas públicas". Por que essa característica? O problema está na raiz da não canalização das demandas das ruas para o interior do CONJUVE. Além disso, o conselho congrega a parcela mais organizada da população (a denominada "elite participativa"), que possui – segundo as autoras - uma dificuldade em dialogar com uma população mais excluída e com os jovens não organizados em movimentos e entidades da sociedade civil. Soma-se a isso, também, a necessidade e a urgência em propiciar maior poder de deliberação e a constituição de mecanismos e ferramentas para a incidência política do CONJUVE. A participação existe. Mas não estaríamos no jogo da "máquina governamental" em sua captura e bloqueio de desejos?

Thiago Trindade, ao analisar as ocupações urbanas e a luta pelo direito à cidade em São Paulo, apresenta os limites do "consenso participativo" e as lógicas de defesa estruturadas pelo próprio "estado democrático de direito". As ações de caráter mais "disruptivo" – como as ocupações de terra e de imóveis – "têm a sua legitimidade questionada e são interpretadas como uma afronta aos pilares responsáveis pela sustentação do regime democrático" (TRINDADE, 2016, p. 220). Numa articulação entre soberania e governamentalidade, o estado atua de maneira ambivalente, de um lado "convida" e espera os atores sociais para a participação dos mecanismos institucionais da gestão de políticas públicas – a recusa pode ser vista como "ingratidão"; do outro, "criminaliza-se aqueles que operam "por fora desse campo gravitacional" (2016, p. 220). Sobre isso, vale resgatar o pronunciamento de Dilma Rousseff em 21 de junho de 2013. Nele, a presidenta faz um elogio a uma democracia "ordeira". Ela é enfática: "asseguro a vocês: vamos manter a ordem" [95]. O Governo e sociedade – afirma Dilma – "não podem aceitar que uma minoria violenta e autoritária destrua o patrimônio público e privado, ataque templos, incendeie carros, apedreje ônibus e tente levar o caos aos nossos principais centros urbanos" (ROUSSEFF, 2013).

Para encerrar esse tópico, trago uma afirmação fundamental de Giorgio Agamben para a compreensão de uma coexistência entre as lógicas de soberania e os biopoderes que buscam possuir a vida. Para ele, "o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o

[95] Segundo Rubens Ferreira, "sem conseguir identificar lideranças com as quais pudessem dialogar para por fim aos protestos, os poderes Executivo e Legislativo responderam com uma nova legislação para restituir a ordem. Uma reação que se deu precisamente pela criação da Lei Federal no 12.850 (Lei de Organização Criminosa), promulgada pela presidente Dilma Rousseff, em dois de agosto de 2013, e pela Lei Estadual no 6.528 (Lei Contra as Máscaras), promulgada pelo então governador do Rio de Janeiro, Sergio Cabral, em 11 de setembro de 2013" (FERREIRA, 2016, p. 15).

rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantém em movimento" (AGAMBEN, 2011, p. 299). Essa combinação *soberania-biopoder* – também evidenciada na política transformada em técnica – é possível graças a uma máquina que funciona no mesmo esquema de um Deus. Aqui está o ponto. Se isso se sustenta, é necessário ir além dos instrumentais vinculados a uma "racionalidade moderna" e a um ideal de secularização que renega a teologia.

B. a teologia e os limites da secularização

Falemos de teologia para *compreender* e *imaginar* desde junho de 2013. Seguirei uma análise feita por Castor Ruiz em relação às leituras que Agamben fará dos discursos teológicos. Para Ruiz, o objetivo do filósofo italiano é, de um lado, "explorar a potencialidade crítica de categorias teológicas para a ação política e, em outro viés, desconstruir assinaturas sacralizadoras da ordem que persistem em nossas instituições contemporâneas" (RUIZ, 2017, p. 15). Um exemplo dessa primeira perspectiva é a ressignificação da *teologia trinitária* pelo conceito moderno de economia política – "a governamentalidade biopolítica da vida humana". Segundo Ruiz, "a questão de como Deus governa o mundo a partir da liberdade humana, paradoxalmente, é a mesma questão da economia política, ou seja, como governar a conduta das populações sem utilizar medidas de soberania autoritária" (2017, p. 16). Na segunda perspectiva, temos a própria experiência de *destituição* e *profanação* – o dar um novo uso no comum para os elementos sacralizados, como a decisão política.

Nas leituras que aqui realizo, é importante salientar que não se assume a "teologia" sem se compreender os significados nela contidos, a pluralidade de métodos e perspectivas aí postas, nem a pluralidade e relações de poder embutidas nas conclusões apresentadas. Como salienta Foucault: "o poder está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares" (2017, p. 89). Um poder que se mostra como um elemento capaz de construir saberes, de ordenar, classificar e originar sistemas e regimes de verdade. Algo que também acampa os espaços da teologia, como escreve Ivone Gebara: "ninguém escapa às armadilhas do 'poder-saber', sobretudo quando este 'poder-saber' se apresenta como um discurso sobre 'Deus', sobre seu desígnio, sua santidade e seu mistério" (GEBARA, 2000, p. 224). O reconhecimento das relações de poder que estruturam discursos e espaços de

saber abre horizontes de compreensão e de rebeldia que propiciam profanações e construções de falas teológicas *destituintes*. Pois como sabemos: "toda teologia é uma teologia política, isto é, que na organização do pensamento teológico, Deus toma partido a favor dos grupos, das pessoas, das situações e que, finalmente, a imagem de Deus é forjada segundo certos interesses" (GEBARA, 2000, p. 227).

Ao afirmar a importância dos discursos teológicos (como a trindade), apontando-os como um espaço privilegiado para a interpretação da máquina governamental, Agamben aproxima-nos de uma compreensão presente, por exemplo, em teólogos como Joerg Rieger, que sinaliza os limites das dicotomias construídas na modernidade, como aquela orientada pela cisão entre secular e religioso: "as modernas dicotomias de *religioso* e *secular* não se aplicam mais sem reservas; essas dicotomias limitam nosso entendimento do impacto poderoso das categorias teológicas tanto no apoio ao império quanto à resistência ao império" (RIEGER, 2009, xvii). Embora as categorias utilizadas aqui sejam distintas ao projeto de Giorgio Agamben, há proximidades em relação às perspectivas indicadas, anteriormente, por Castor Ruiz. O interesse do nosso autor pela teologia segue os percursos realizados por Foucault [96] e Benjamin. Desse último, por exemplo, vale resgatar a primeira tese sobre a história: "Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, *um anão* corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche" (BENJAMIN, 2005, p. 15). A interpretação feita por Castor Ruiz é que esse anão feio é a teologia, "que permanece oculto no tabuleiro da história, ao qual atualmente não se dá atenção pela feiura, mas é fundamental para entendermos os movimentos dos acontecimentos históricos que nos envolvem" (RUIZ, 2017, p. 15).

Há tantos exemplos que podem favorecer essa tese de Benjamin. Cito dois. O primeiro vem de uma investigação realizada por Hugo Assmann & Franz Hinkelammert e apresentada no texto *Idolatria do mercado*: *ensaios sobre teologia e economia*. A hipótese que sustenta estes autores se apresenta da seguinte maneira: "nas teorias econômicas e nos processos econômicos se verifica uma estranha metamorfose dos deuses e uma aguerrida luta entre os deuses" (ASSMANN & HINKELAMMERT, 1989, p. 11). Os imaginários teológicos se constroem a partir das realidades humanas e na tentativa de responder e intervir em determinados contextos e relações. Neste

[96] Caso queira uma aproximação maior com as interpretações *foucaultianas* do cristianismo, confira o livro: CANDIOTTO, Cesar & SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

sentido, as categorias que orientaram estas perspectivas das teologias da libertação latino-americanas guiam-se pela concepção de idolatria (o discernimento entre deuses falsos e o verdadeiro). Assim, estamos numa luta entre deuses, entre esquemas teológicos que sustentam práticas políticas e concepções de governo. Como definição, Assmann & Hinkelammert sinalizam: "ídolos são deuses da opressão. Biblicamente, o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano" (ASSMANN & HINKELAMMERT, 1989, p. 11).

Com a centralidade no sacrifício, os ídolos sustentam modelos econômicos e pedem vítimas para a sua continuidade, colocando, como afirma Jon Sobrino, a idolatria como linha divisória da humanidade (1990, p. 41). Assim, estamos diante de um problema semelhante aquele indicado por Benjamin: a compreensão dos discursos teológicos favorece o desvelar das estruturas que sustentam práticas e teorias político-econômicas. Como apontam novamente os teóricos da "Escola do DEI" [97]: o "essencial da realidade econômica se tornou completamente invisível. O Capital é o *deus absconditus*, que exige da parte de todos os que intervêm na encenação das aparências econômicas uma relação radicalmente transcendental, ou seja, uma atitude devocional em relação à sua onipotência" (ASSMANN & HINKELAMMERT, 1989, p. 52).

Poderíamos dizer, seguindo Jung Mo Sung, que esse exemplo indica que a "teologia é, ou deve ser, uma hermenêutica da história e das ações/vidas humanas sob a perspectiva da esperança e fé em um Deus, ou um absoluto, que está além das forças de dominação e morte" (SUNG, 2018, p. 38-39). Nessa mesma linha, podemos ainda retomar a compreensão de Gustavo Gutierrez, que teologia é uma "hermenêutica da esperança" (GUTIERREZ, 1996, p. 160). Ou ainda Rubem Alves, que escreve: "a teologia fala do sentido da vida" e, quando as pessoas estiverem falando do sentido da vida, mesmo sem utilizar uma linguagem propriamente ligada ao sagrado, elas estarão criando teologias: "mundos de amor em que faz sentido viver e morrer" (ALVES, 2005, p. 144-145). Essas definições, ligadas a determinadas teologias da libertação, apontam para a importância da teologia como *hermenêutica da história e da esperança* – numa busca de sentido entre vida e morte. Essa interpretação já nos

[97] DEI: Departamento Ecumênico de Investigações – Costa Rica. Ao se denominar escola, pensa-se em corrente interna e crítica das teologias da libertação latino-americanas, que abordam temáticas relacionadas, por exemplo, à teologia e economia. Entre os nomes de referência: Hugo Assmann, Jung Mo Sung & Franz Hinkelammert. Conferir: SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia*: repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 112-115.

bastaria para uma aproximação com Giorgio Agamben e para uma leitura teológica de junho de 2013. Mas quero incluir outra perspectiva presente no livro de Joerg Rieger & Kwok Pui-lan *Occupy religion: theology of the multitude* (2012).

Essa obra busca – como o próprio nome já aponta – construir uma "teologia da multidão". Uma das referências teóricas assumidas pelos autores é Antonio Negri e Michael Hardt. O texto é uma análise teológica sobre o movimento *Occupy Wall Street* (2011). Como afirmam, "o conceito de ocupar a religião nos convida a repensar a natureza, o propósito e as funções da teologia, o que significa falar sobre Deus" (KWOK & RIEGER, 2012, p. 5). De maneira mais "tradicional", tem-se a noção que a teologia "foi concebida como reflexo da fé para o consumo interno das comunidades religiosas, e como uma disciplina altamente especializada, com linguagem muito obscura na academia" (2012, p. 5). Como ser de outro modo? Segundo Kwok & Rieger, "a teologia deve ser feita na praça pública de forma mais intencional, promovendo conversas e estimulando debates para o bem-estar das pessoas" (2012, p. 5-6). E bem próximos às discussões realizadas no terreno das teologias da libertação, afirmam que "a teologia não pode ser separada da vida e que toda teologia é política, mesmo que não esteja ciente dessa verdade" (KWOK & RIEGER, 2012, p. 6). Ao se fazer no chão de *Wall Street*, a teologia (sempre política) é compreendida como uma possibilidade de *reimaginação de Deus na multidão*, uma perspectiva potente.

Essas escolhas se relacionam com uma crítica à noção de secularização. Kwok & Rieger fazem uma intepretação crítica às abordagens de Max Weber, que marca a modernidade – numa Europa ocidental – pela racionalização e "desencantamento do mundo" (KWOK & RIEGER, 2012, p. 4). As religiões seguem exercendo influência na vida pública - em toda a sua ambiguidade. Como dizem, "houve uma notável mudança de atitude no estado secular e no domínio público em relação às influências duradouras da religião e das comunidades religiosas" (KWOK & RIEGER, 2012, p. 5). Mas não só. É importante ir além de uma análise das religiões na esfera pública. É importante reconhecer essas mudanças e a abrangência e força de comunidades de fé no cenário político. No entanto, vale retomar Giorgio Agamben e a sua novidade em sinalizar, por exemplo, que "a modernidade, eliminando Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial" (AGAMBEN, 2011, p. 310), centro de uma determinada

teologia trinitária. Assim, a modernidade é marcadamente "teológica". E um de seus "ilustres" rebentos – *o estado* – também.

Aqui estamos diante de um problema para as teorias de secularização, que são limitadas na compreensão das *assinaturas* teológicas. Rodrigo Bolton assume as investigações de Jean-Claude Monod afirmando que o termo "secularização" nasce do direito canônico "para designar a expropriação das propriedades eclesiásticas e o modo em que tal entidade jurídica adquiriu um forte senso na modernidade" (BOLTON, 2017, p. 29). Nessa linha, Bolton escreve sobre dois modelos de secularização: o modelo francês e o modelo alemão. O primeiro assume uma descontinuidade radical entre o mundo religioso e o mundo moderno - a revolução francesa é seu acontecimento-chave; o segundo estabelece uma identidade e uma diferença entre o mundo moderno e o mundo religioso – a reforma protestante é seu principal acontecimento (BOLTON, 2017, p. 29). O que importa indicar aqui é que a secularização é "um termo de forte cunho jurídico e econômico" e que pode assumir – como um *coringa* – "qualquer valor, possibilitando que o jogo prossiga" (BOLTON, 2017, p. 29). No fundo, a secularização ainda nos coloca na máquina *oikonomica* da gestão e do governo. Ela não nos deixa ver os deuses terrenos.

Para essa discussão, Bolton aproxima-se de Walter Benjamin e do seu fragmento *Capitalismo como religião* (1921). Se retomarmos o texto, veremos que Benjamin se aproxima de uma reflexão mais crítica sobre a religião e a realidade histórica. A sua análise mostra o capitalismo como religião, uma religião do desespero. Desde uma leitura que relaciona o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo (materialismo dialético), Benjamim procura desvelar a estrutura religiosa do capitalismo (LÖWY, 2013, p. 7-12). Para isto, afasta-se de uma interpretação weberiana, como se o capitalismo fosse uma ética religiosa (protestante) secularizada, mas o entende como um fenômeno essencialmente religioso, com traços fundamentais que o formatam. Como escreve: "o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as chamadas religiões quiseram oferecer resposta" (BENJAMIN, 2013, p. 21). Como traços de sua estrutura, o capitalismo é puramente cultual; é um culto de duração permanente; é centrado na culpa; e é um processo que oculta o seu Deus, o invocado apenas no "zênite da culpabilização" (2013, p. 21-22). Benjamin, no *Capitalismo como religião*, nas *Teses*

sobre a história ou no texto *Para a crítica da violência*, mostra a potência da teologia para se "ler" o mundo. Agamben seguirá – ao seu modo - essa linha.

A aproximação feita com Walter Benjamin é potente na crítica à racionalidade moderna. Allan Coelho, em sua tese *Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos* (2014), afirma que "A análise teórica permite-nos afirmar que o quadro categorial moderno dificulta a compreensão das relações entre capitalismo e religião. Desse modo, conceitos divergentes, pela sua criticidade, estão mais aptos a compreender essa relação" (COELHO, 2014, p. 256). De algum modo, posso também incluir a relação entre estado e religião. Ou melhor: a compreensão de Agamben, que coloca a centralidade teológica na invenção da máquina governamental, é pouco potente se lida desde os marcos clássicos da modernidade.

Aqui vale, ainda, apontar que a modernidade é um conceito também permeado por relações de poder. Enrique Dussel apresenta que a modernidade tem em seu centro um *mito*. Para sustentar seu argumento, o filósofo argentino assume que há dois conceitos de modernidade. Um "eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é uma emancipação, uma 'saída' da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano" (DUSSEL, 2005, p. 28). Esse processo ocorreria na Europa no século XVIII. Outro conceito – o assumido por Dussel – define "como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) 'centro' da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do 'Sistema-mundo') (2005, p. 28). [98]

Essa segunda perspectiva apresenta a tentativa de universalização de um modelo de racionalidade. No fundo, segundo Dussel, devido ao "encobrimento do outro" em 1492, a Europa sai da periferia do mundo e assume-se como centro. Assim, o "'eurocentrismo' da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como 'centro'" (2005, p. 30). Uma "universalidade-mundaneidade" organizada para que o moderno se

[98] Conforme Dussel: "o ano de 1492 [...] é a data do "nascimento" da Modernidade; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades européias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas "nasceu" quando a Europa pôde se confrontar com seu Outro e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando se pôde descobrir como "ego" descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, este Outro não foi "descoberto" como Outro, mas foi "en-coberto" como o si mesmo que a Europa já era desde sempre" (DUSSEL, 1993, p. 8).

torne o "paradigma da vida cotidiana". Como isso se dá? De maneira *ad intra*, a modernidade possui um "núcleo racional" forte. De maneira *ad extra*, "realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, a 'Modernidade' é justificativa de uma práxis irracional de violência" (DUSSEL, 2005, p. 30). Esse *mito* pode ser descrito desse modo:

> 1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a "falácia desenvolvimentista"). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (por opor-se ao processo civilizador) que permite à "Modernidade" apresentar-se não apenas como inocente mas como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2005, p. 30).

Não estaríamos, aqui, de novo próximos à leitura de Walter Benjamin sobre a "violência mítica" e a saída messiânica como uma "violência divina"? O estado – na leitura que tenho construído – tem em seu modo de atuação essa "práxis irracional da violência"? Desde uma atuação ou jurídico-política (soberania) ou no governo das vidas (biopolítica), há uma racionalidade-irracional do estado. Não nos esqueçamos que o estado – como analisado por Agamben - é uma construção moderna.

Para ampliar essa combinação teórica, é importante compreender *o que é religião*. Para Agamben, a religião subtrai coisas, animais, lugares ou pessoas ao uso comum e as coloca em uma esfera separada, e como não há religião sem separação, toda separação contém ou conserva algo de religioso (AGAMBEN, 2007, p. 65). E mais: o dispositivo que regula a separação é o *sacrifício*. Basta recordarmos os sacrifícios e os rituais narrados nas tradições bíblicas. O que foi separado por meio do

rito, ritualmente pode ser restituído ao profano: basta que "os participantes do rito toquem essas carnes para que se tornem profanas e possam ser simplesmente comidas. Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado" (AGAMBEN, 2007, p. 66). É dar um novo uso, *profana-lo* e recolocá-lo no comum da vida. Antes de entrarmos no conceito de profanação, tão importante nessa tese – junto à potência destituinte -, cabe sinalizar que o estado moderno também segue a lógica da separação e do sacrifício. Ou para resgatar Felipe Pereira: uma *biopolítica do sacrifício*. Aqui, a teologia pode – como indicado por Castor Ruiz - ser ainda mais importante: com a potencialidade crítica de categorias teológicas e com a possibilidade de desconstruir assinaturas sacralizadoras da ordem que persistem em nossas instituições contemporâneas.

Por fim, é importante resgatar uma uma frase de Benjamin – citada por Allan Coelho: "a teologia é o espírito sem o qual não se vence" (Citado em 2014, p. 255). Assim, desde todas as dinâmicas de poder, ambiguidades e usos dos discursos teológicos, temos a tarefa – aqui sintetizada - de assumir a teologia como uma *hermenêutica da história e da esperança*; e como uma possibilidade de *imaginar* modos de vida. Junho de 2013 é um *acontecimento* propicio para esse desafio.

C. A trindade e a "democracia gloriosa"

i. a "máquina governamental" como uma *bindade*: e o vazio?

Os acontecimentos de junho deixam *o rei nu*. Ponto. Essa articulação entre gestão eficiente-de-planilhas-e-reuniões e a soberania estrtuturada na *exceção* e no *bando* só se é possível devido a uma dimensão teológica. A suspeita levantada desde o começo desse texto em relação ao estado tem aqui a sua principal base. O Estado moderno, segundo Giorgio Agamben, possui três grandes paradigmas que influenciam o desenvolvimento e a ordem política do ocidente: o jurídico, o teológico e o biopolítico (Cf. CASTRO, 2013). O estado se organiza a partir de sua lógica soberana e sagrada (teológico), com referência em marcos legais e como um estado de exceção (jurídico) e com a capacidade de regular corpos, vidas e populações (biopolítica). Mas em seu "coração" temos um "trono vazio". O centro da "máquina governamental" está vazio. Como escreve Agamben: "o trono vazio, o símbolo da glória, é o que deve ser profanado para dar lugar, para além dela, a algo que, por ora, podemos apenas evocar

com o nome *zoé aiõnios*, vida eterna" (2011, p. 11). Junho – visto em suas grafias e opiniões *polifônicas* – escancara o vazio desse trono. E nesse "desvelar", no centro da política, encontramos a *inoperosidade* (AGAMBEN, 2011, p. 11). Esse argumento – aqui apresentado de maneira direta - será desdobrado nesse tópico.

A tarefa de Agamben é pensar a inoperosidade fora da "glória", que definiu as relações político-teológicas. Por isso, dirá Agamben, "festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente" (AGAMBEN, 2011, p. 268). E mais: esses "sonhos e utopias" são "restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre os quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente" (2011, p. 268). Esse belo trecho escancara ainda mais a democracia e política centradas na glória que tenta – sem êxito – encobrir o vazio. Por isso, uma urgência teológico-política é "desvelar a nudez de Deus tanto quanto a nudez do ser humano, mas ambas para além das assinaturas que foram colocadas sobre elas (ou cuja existência se poderia estar reagindo)" (DICKINSON, 2017b, p. 17). O vazio é essa nudez tão esperada e desejada.

Parece estranho para as análises mais "modernas", elaboradas desde a dicotomia entre religioso e secular, público e privado, uma ideia de um estado teológico. A base para essa leitura está nos imaginários de um Deus soberano que governa o mundo e a vida social (AGAMBEN, 2011, p. 13). Assim, a imagem de um único Deus e a sua transcendência e poder, junto com a capacidade de governo da vida humana, fundamentam o estado moderno em sua soberania e em sua organização e modo de atuação. O estado assume o seu lugar "sagrado" (e atrelado ao capital e desejo de privatização do "público") e regula as vidas, os corpos e os modos de viver e existir nos espaços da cidade, baseando-se na lei para suspender a própria lei, para agir na manutenção do seu poder, mesmo na tão sonhada democracia. Esse mesmo estado, feito Deus, é para onde corremos na busca de sentido, bem-estar social e garantia de direitos nos marcos legais elaborados em suas instâncias (com alguns espaços de diálogo e participação), em toda ambiguidade que essa afirmação provoca. Mais especificamente dentro da relação teologia e estado. As imagens de um Deus todo-poderoso, soberano e patriarcal legitimam e são a referência do estado (e da sua compreensão de cidadania). Mas o contrário também é verdadeiro. O modo de atuação do estado legitima e necessita

do Deus Pai todo-poderoso. Há uma retroalimentação dos dois polos desde o que são e como atuam (*ser* e *práxis*). Aqui vale uma distinção importante no campo da teologia.

No âmbito teológico, temos algumas reflexões sobre a incidência política e o compromisso de uma fé cristã. Um exemplo que evidencia essa articulação é a chamada "teologia pública" (ou a "teologia da cidadania" *como* "teologia pública"). Nessa perspectiva, as igrejas são chamadas ao compromisso com o "público" por meio da construção da cidadania pelo diálogo e não pelo conflito. Ou como anunciado de maneira mais direta: "a teologia pública [em relação às teologias da libertação] é mais 'neutra', no sentido de que não tem que explicar imediatamente do que procura libertar e para quê, e, portanto apta a reagir a situações políticas mais diversas, procurando mais a construção pelo diálogo do que a resistência" (SINNER, 2011, p. 19). [99]

Ao trazer suspeitas e questões sobre a relação entre igreja e incidência política, sociedade civil e estado, apresento a importância e relevância da "teologia da cidadania", conforme defende Rudolf Von Sinner. Para ele, essa teologia é útil: (i) pela sua capacidade de abordar questões referentes à sociedade contemporânea; (ii) por esse modo de teologia confirmar o seu lugar na Universidade; e (iii) pela possibilidade de comunicação existente entre essa "teologia da cidadania" com a comunidade cientifica, religiosa, política e econômica (SINNER, 2009, p. 14). A "teologia da cidadania" assume como pressuposto inicial a democracia atual. Aqui está um ponto relevante. Esse modelo de democracia que temos é marcadamente liberal, no seu pacote tem-se a urgência da construção de consensos e o encobrimento dos conflitos, a força do racionalismo e o esvaziamento da paixão na arena política, a centralidade do individuo e a projeção de universalismos abstratos (MOUFFE, 2003, p. 12). Com essa base político-democrática, essa teologia tem o desafio de dizer deus (e cooperar na defesa da justiça e de direitos) de maneira ampla e "pública", para além dos sotaques e rastros do espaço "privado" e confessional, interpretando e incidindo em questões políticas da sociedade.

Assim, qual é a minha questão com essa perspectiva de "teologia da cidadania *como* teologia pública"? Sigo em duas direções. A primeira é sobre a ideia de cidadania. Nessa teologia existe uma assimilação do público com a ideia de cidadania e estado.

[99] É importante salientar que não se pode dizer que há um único modo de fazer "teologia pública". Reconheço isso. Por esse motivo, proponho o diálogo com a leitura específica apresentada por Rudolf Von Sinner. Para ampliar a discussão sobre esse modo de fazer teologia, confira a recente tese de doutorado de ZEFERINO, Jefferson. *Karl Barth e teologia pública*: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res pública no horizonte da teologia da cidadania. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

Nesse olhar, o anúncio de uma "teologia pública" - uma "teologia da cidadania" –, de algum modo, nos coloca na reificação do estado, dos modelos de cooperação e na necessidade de dialogarmos sobre pressupostos já dados. Assume-se o estado-nação e sua perspectiva de direitos e deveres. Não há uma suspeita dele. Ou até levantam-se perguntas sobre algumas de suas práticas, não sobre o seu núcleo que articula *ser* e *práxis*. A cidadania, assim, corre o risco de se construída desde a "pacificação" e a "ordem e progresso". Essa concepção cidadã necessita do reconhecimento da soberania do estado, da defesa do seu papel de garantidor do "contrato social". Só com essa referência é possível adentrar na arena da comunicação e construção de políticas.

Junto a isso, trago uma segunda direção que pergunta pelo que se quer dizer com teologia ao anunciarmos uma "teologia da cidadania". A base é em qual discurso sobre deus? Quais narrativas estão na disputa? Parece se falar, aqui, a partir de um núcleo teológico e sistemático que guarda um Deus (que é soberano) que nos lança para o diálogo e cooperação em relação à justiça e à garantia de direitos. Temos, assim, o Deus de sempre espelhado nos sujeitos de sempre, com as perguntas "sistemáticas" de sempre, mas que agora nos exige e convoca para a incidência pública e política. O que me interessa – desde Agamben – não é construir uma teologia que melhor dialogue – em sua propostas de *advocacy* - com o "espaço público". Mas desvelar a sustentação teológica do estado moderno e encontrar em junho rastros de sua *destituição*, algo que favoreça a imaginação de uma teologia ineficiente.

Nesse exercício que me proponho, é preciso apontar, de maneira sintética, o trabalho de Agamben em estabelecer uma *genealogia teológica da economia e do governo*. Algo presente no livro *O reino e a glória* (2007). Nesse estudo, Agamben afirma que se derivam da teologia cristã – de modo amplo - dois paradigmas políticos:

> antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana (AGAMBEN, 2011, p. 13).

Giorgio Agamben encontra uma relação fundamental entre a doutrina trinitária e a política. As relações internas da trindade (trindade política) – focadas na unidade e diversidade trinitária – e as suas relações externas (trindade econômica), compreendidas como a ação salvadora do Deus triuno no mundo – implicam em

imaginários e modelos políticos. [100] Como afirma o próprio Agamben: "do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a *teoria moderna de soberania*; do segundo, a biopolítica moderna até o atual *triunfo da economia e do governo* sobre qualquer outro aspecto da vida social" (2011, p. 13). Por meio da teologia, Agamben encontra a conexão entre dos polos da política moderna. Aqui já está a sua relevância e novidade. O seu estudo, segundo Rodrigo Bolton, tem a sua centralidade em quatro pontos significativos: (i) evidenciar que a doutrina cristã de providência foi constituída como uma estratégia para articular a dicotomia entre *ser* e *práxis*, herdada de Aristóteles; (ii) mostrar que a "máquina providencial" da trindade – como "antessala da máquina governamental dos modernos") torna possível a combinação entre reino (soberania) e governo; (iii) dessubstancializar o poder – numa linha *foucaultiana* – e mostrar, como já indiquei, que o seu centro é o "trono vazio", escondido pelas dinâmicas de "glorificação"; e (iv) indicar que a oikonomia da modernidade configura as democracias liberais como verdadeiras "democracias gloriosas", emancipando o dispositivo espetacular para toda a vida social (BOLTON, 2017, p. 20).

O debate feito por Agamben coloca em tensão dois autores importantes C. Schmitt e Erik Peterson, que dialogaram em textos de 1935 a 1970. Os dois procuram – em uma similaridade – "fundamentar na fé cristã uma política" (2011, p. 28). Essa leitura é organizada com o horizonte escatológico do reino de Deus, com a esperada volta de Cristo. No entanto, aqui há uma das principais diferenças entre eles:

> os autores divergem entre si sobre qual o motivo que atrasa, de fato, a parusia de Cristo, o *katechon*. Para Schmitt, o que impede o retorno de Cristo é a existência de um império cristão: a realização política da fé cristã, na forma de império cristão, é o *katechon* que retrasa o fim dos tempos. Peterson, diferentemente, entende que o katechon que impede a segunda volta de Cristo é a falta de conversão dos judeus. Para Peterson, a conversão dos judeus será o passo final antes da *parusia*. Esse retraso (*katechon*) justifica a existência da Igreja, a qual, na volta de Cristo, desaparecerá por não ser mais necessária (RUIZ, 2014, p. 193).

Daí decorrem duas perspectivas. De um lado, para Schmitt, temos que a teologia política fundamenta a política em seu sentido mundano; do outro, Peterson aponta o problema de uma "teologia política" guiada por um monoteísmo e resgata o

[100] É importante salientar, também, que as doutrinas – como a trinitária – foram construídas a partir de realidades históricas, em seus dilemas e tensões. Para compreender a formatação e resistência do cristianismo ao Império (seus credos, perspectivas e Concílios), veja o texto de Joerg Rieger: *Cristo e o Império*: de Paulo aos tempos pós-coloniais. São Paulo: Paulus, 2009.

"agir político" cristão centrado na "liturgia" como práxis pública, em que a teologia cristã não se guia pela política, mas pela *oikonomia*, uma economia de salvação (AGAMBEN, 2011, p. 28-29). Junto a essa leitura, temos a seguinte tese de Peterson "o culto da Igreja celestial e, por isso, naturalmente também a liturgia da Igreja terrena, que se une à celestial, têm uma relação originária com o mundo político" (Citado em AGAMBEN, 2011, p. 162). Há um espelhamento entre o culto terreno e celestial – como em Agostinho e sua "Cidade de Deus" e "Cidade dos homens". Segundo Ruiz, na liturgia, "os anjos participam em primeira instância, mas a *ekklesia* também participa ativamente, politicamente, dessa relação cultual" (RUIZ, 2014, p. 197). Os anjos são símbolos da "burocracia" que garantem a relação entre a Igreja celeste e a Igreja terrena, – numa dinâmica em que a política se realiza como liturgia política na "cidade celeste" – eles são "os fiadores da relação originária entre a igreja e a esfera política, do caráter 'público' e 'político-religioso' do culto que se celebra tanto na *ekkèsia* quanto na cidade celeste" (AGAMBEN, 2011, p. 164). [101] Há, aqui, entre esses dois paradigmas (Schmitt e Peterson), na divindade, uma "fratura entre ser e práxis". "O rei reina mas não governa", provoca Peterson. Assim, em sua teologia nasce a importância dos "anjos administradores" do mundo. No âmbito político, surge a urgência do governo centrado na *glória* e na aclamação (SEREJO, 2018, p. 217).

Esses dois paradigmas se sustentam numa articulação dentro de uma determinada teologia trinitária, nessa teologia feita como *bindade*, como define Roberto Esposito desde leituras de Ernst Kantorowisz. Explico. Boa parte dos diálogos sobre a trindade na teologia ocidental, na verdade, são guiados por uma "ênfase particular em Cristo e no pensamento cristológico, uma forma de cristomonismo que tem sido utilizada para justificar e legitimar imposições imperiais por parte do ocidente" (DICKINSON, 2017b, p. 6). A ênfase colocada está na relação entre *Pai* e *Filho*, com a finalidade de combater o arianismo. Esse binômio soberano tem a dificuldade de ser rompido, mesmo com a entrada do Espírito Santo como o

[101] Para Giorgio Agamben, "na teologia cristã, os anjos são, acima de tudo, os ministros do governo divino do mundo, que, ordenados em nove hierarquias ou ministérios, executam a cada instante, tanto no céu como na terra, os decretos da providência. No Ocidente cristão, a angiologia tem funcionado como paradigma da burocracia, e a nossa concepção das hierarquias ministeriais tem sido profundamente influenciada por este paradigma celeste" (Citado em SEREJO, 2018, p. 217). Castor Ruiz também escreve sobre os anjos: "No caso que nos ocupa, Agamben mostra como a teologia sobre os anjos preocupou-se em diferenciar entre os anjos dedicados meramente ao culto e os anjos que atuam como ministros de Deus. Estes assumem tarefas e ministérios que ajudam no governo providencial do mundo, preservando Deus de uma intervenção direta nas coisas cotidianas do mundo e respeitando nos homens o seu livre arbítrio" (RUIZ, 2014, p. 199).

terceiro termo. Agamben apresenta uma crítica a essa *bindade* que legitima poderes. No fundo, a sua interpretação estaria mais próximas daqueles expoentes "da teologia feminista, queer e outras teologias contextuais que articularam uma vasta crítica das formas opressoras heteronormativas e estritamente binárias de gênero e sexualidade" (DICKINSON, 2017b, p. 7). Entre esses nomes, temos Marcella Althaus-Reid, que "muitas vezes citou favoravelmente a obra de Agamben como uma tentativa filosófica central de deixar para trás os sistemas binários de pensamento que têm guiado a política ocidental desde o seu início" [102] (DICKINSON, 2017b, p. 7-8).

Não é novidade, no campo da teologia, esse encobrimento do Espírito Santo e a construção da trindade como uma relação hegemônica entre *Pai* e *Filho*, a constituição de uma *bindade*. A intenção é política. Retomemos Niceia (325) e Calcedônia (451). No primeiro, temos a afirmação que "nós acreditamos em um Deus... e em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, o único nascido do Pai, que é a substância do Pai, Deus de Deus, luz de luz, verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, nascido e não feito, consubstancial (*homoousios*) com O Pai" (RIEGER, 2009, p. 53). Enquanto Ario afirmava uma hierárquica, Niceia afirmava uma igualdade entre *Pai* e *Filho*. Calcedônia, segundo Rieger, dá um passo além quando explica o termo *homoousios* não somente como o relacionamento entre "a primeira e a segunda pessoas da trindade, mas também no relacionamento entre a humanidade de Jesus e a nossa humanidade" (RIEGER, 2009, p. 53). Qual interesse político-teológico nessa articulação e formulação nos séculos quarto e quinto? Nas antigas teologias, uma palavra importante é *condescendência*. Aqui, tem-se uma compreensão que Deus teve "*condescendência* de se juntar aos seres humanos na pessoa de Cristo" (RIEGER, 2009, p. 55). Estamos no terreno do Império Romano. A coigualdade do imperador se desdobra dessas noções teológicas. O problema central da cristologia nesse período, segundo Peter Brown, é "combinar um sentimento de companheirismo com o exercício absoluto do poder" (RIEGER, 2009, p. 55). Aqui temos o ponto central. O problema é manter o poder absoluto do Imperador "autocrata divinizado" junto à irmandade da "carne humana" entre o imperador e seus outros "homens santos", "por que o próprio Cristo havia se rendido, para se tornar um homem semelhante àqueles que ele governava" (RIEGER, 2009, p. 56). Finalmente, diz Rieger, "o tipo de

[102] As leituras de Marcella Althaus-Reid serão analisadas no capítulo 7 – "jogos de libertação: junho & a ineficiência sabática".

‘rendição’ no caso do imperador é realmente uma questão de condescendência e o fluir do poder de cima para baixo não é questionado” (RIEGER, 2009, p. 56).

Essa retomada nos ajuda a pensar na origem dessa bindade, depois, na inclusão desse terceiro termo – o espírito. [103] Mas, apenas como um aporte interpretativo, cabe fazer um outro exercício em relação à *homoousios*. Rieger encontrará uma possibilidade de resistência dentro do discursos dos concílios de Niceia e Calcedônia. Nem tudo foi capturado. Qual *novo uso* potente e possível para essa bindade? [104]

> Afirmar a coigualdade divina e colocar Jesus no mesmo nível que Deus desafiava tanto a unidade quanto a santidade de Deus. De maneira absoluta, tal Deus não seria mais separado da desordem do mundo. Além disso, colocar Jesus no mesmo nível de Deus introduz a latente ameaça de desafiar a impassibilidade e a imutabilidade de Deus e uma erosão do poder unilateral de cima para baixo (RIEGER, 2009, p. 70).

Essa coigualdade também pode ser potente. É como se dentro dela encontrássemos o seu elemento “anárquico”, o *vazio* que pode ser destituinte. Esse vazio é encoberto pela glória, que, como uma fumaça, deixa nebulosa a relação entre soberania e governamentalidade, entre o *ser* e a *práxis* de Deus, entre a trindade política e a trindade econômica. Mais especificamente, o problema é a relação entre reino e governo, articulada como um único mecanismo político-teológico. Assim, o “governo glorifica o reino e o reino glorifica o governo [...]. E a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina” (AGAMBEN, 2011, p. 231).

Essas reflexões sobre a glória evidenciam uma crítica que Agamben fará às tentativas de “transferir o puro poder e dominação que a glória procura mascarar e manter para dentro da esfera do estético” (DICKINSON, 2017b, p. 5). O que segundo ele é presente na estética teológica de Karl Barth e Hans Urs von Balthasar. Como escreve o próprio Agamben: “a tentativa de excluir a própria possibilidade de uma ‘teologia política’ cristã, para fundar na glória a única dimensão política legítima da cristandade, confina perigosamente com a liturgia totalitária” (2011, p. 213). Qual é a questão aqui? Comecemos pela leitura de Balthasar. Para ele, a glória é assumida em termos de uma estética - embora o termo hebraico para ela seja *kabod* e tenha relação

[103] O tema do espirito será tratado no capítulo 7 – “jogos de libertação: junho & a ineficiência sabática”.
[104] Há outras interpretações da trindade que não foram levadas em consideração na leitura de Giorgio Agamben. No capítulo 7 dessa tese, me aproximarei das perspectivas de J. Moltmann e Ivone Gebara.

com o "senhorio" e a "soberania". Aqui provoca Agamben, com relação à tentativa de "estetizar a glória" retirando-a de sua origem política: "nós nos atentaremos a uma leitura da glória que nunca esqueça o contexto a que ela pertence desde o início" (AGAMBEN, 2011, p. 218). E acrescenta: "na bíblia, jamais de fala em *kabod* e de *doxa* [glória] em sentido estético: eles têm a ver com a aparição terrível de YHWH, com o reino, o juízo, o trono" (AGAMBEN, 2011, p. 218). O risco aqui é uma "liturgia totalitária". Veja por exemplo, o relato sobre o ministério da educação fascista, que em 1929 incluiu as *laudes regiae* em uma coletânea oficial de "cantos patrióticos", em que a aclamação vital do texto estava escrito desse modo "paz, vida e saúde perpétua ao nosso rei Vitório, felizmente reinante por graça de Deus. Paz, vida e saúde perpétua ao *duce* Benito Mussolini da glória do povo italiano" (AGAMBEN, 2011, p. 212). A glória e a beleza, aqui, são identificadas com a soberania e - como aponta Walter Benjamin – com um projeto de "estetização da política".

K. Barth, por exemplo, busca evitar qualquer equiparação entre Deus e as formas políticas e religiosas. A sua saída sustenta-se na soberania de Deus como "negação última de uma realidade política" (DICKINSON, 2017b, p. 5). Como sabemos, Balthasar assume e desdobra – de um modo distinto – as reflexões sobre a glória desenvolvidas por Barth. Para ele, a glória se refere "à liberdade, à majestade e à soberania de Deus", e por meio dela Deus "faz uso de sua onipotência e exerce seu domínio [*herrschaft*]" (Citado em AGAMBEN, 2011, p. 232). Se a glória é sinal de sua distância como "totalmente outro", a sua esfera "imediatamente próxima" é a da beleza. Aqui, como em Balthasar, há uma transferência dos termos técnicos da soberania política e do governo para o âmbito da estética (AGAMBEN, 2011, p. 232). Assim, essa saída estética cobre e enobrece – em uma neutralização da glória e da soberania de Deus como onipotência – "o que é, em si, pura força e domínio" (2011, p. 232). Desdobrando essa leitura, desde Barth, Agamben diz: "se a criatura é essencialmente glorificação da glória, glória que a glória divina tributa a si mesma, torna-se evidente por que a vida da criatura alcança seu ápice na obediência" (AGAMBEN, 2011, p. 236). O lugar em que estamos "cercados pela glória de Deus e dela participamos" – para Barth – é a Igreja. Agamben é enfático: "deveria estar claro a esta altura em que sentido a exclusão preliminar da teoria da glória de toda referência à esfera da política pode nos desviar do caminho" (2011, p. 236). A redução da criatura ao glorificante se relaciona com a redução – no estado – do sujeito ao

súdito. Aqui, como em Bizâncio ou na Alemanha de 1930, "a dignidade mais elevada e a máxima liberdade consistem na glorificação do soberano" (2011, p. 236).

ii. a inoperosidade e o *hiato* das máquinas

Como sabemos, o exercício de Agamben toma a pesquisa arqueológica como um método de estudo, algo que se aproxima profundamente de M. Foucault, mas ao mesmo tempo procura ser ampliada em um diálogo com outros marcos teóricos, como Nietzsche e Derrida. Arqueologia seria "a prática que, em toda investigação histórica, não se ocupa da origem, mas do ponto de insurgência do fenômeno", em que "a *arché* não deve ser entendida de nenhum modo como um dado que se possa situar em uma cronologia [...]. Ela é uma força que opera na história" (AGAMBEN, 2008, p. 90; 110). Desse modo, o método de nosso autor possibilita perceber e evidenciar as *assinaturas* (signos) que nos remetem para as suas próprias realidades escondidas. Os signos trazem em si marcas que revelam suas "origens", suas linhas de força que constituem o nosso presente, mas permanecem invisíveis e segmentadas na história.

Agamben, em *O Reino e a Glória*, faz uma genealogia do governo e da economia realizando um estudo sobre a liturgia, o poder e a glória. Como ele mesmo pergunta: "por que o poder precisa de glória? Se é essencialmente força e capacidade de ação e governo, por que assume a forma rígida, embaraçosa e 'gloriosa' das cerimônias, das aclamações, dos protocolos? Qual a relação entre economia e glória?" (2011, p. 10). Como vimos, é a *vida nua* – "uma vida que se pode matar sem cometer homicídio" – que funciona como "limiar da articulação entre *zoé* e *bios*, vida natural e vida politicamente qualificada" (2017, p. 295). Mas essa divisão não é exclusiva da vida. As cidades fundamentam-se nessa cisão da vida em vida natural e vida politicamente qualificada; o humano se fundamenta na exclusão-inclusão do animal; a lei se sustenta na própria exceção da anomia; o governo acontece na exclusão e ao mesmo tempo a captura, via a glória, da inoperosidade (AGAMBEN, 2017, p. 297). Em uma leitura binária, a retomada arqueológica poderia proporcionar um acirramento das polaridades para se efetivar a destruição do esquema excludente-includente das cidades, do humano, da lei e do governo. Mas não é esse o caminho. Para além de um resgate da origem perdida, evidenciar o *limiar* dessas cisões que constituem a *arché* pode resultar na desativação da máquina jurídico-política.

Como escreve Agamben retomando o seu livro *"O aberto"* (2002):

> a máquina antropológica do ocidente havia sido definida pela divisão e articulação, no interior do homem, entre o humano e o animal. No final do livro, o projeto de uma desativação da máquina que governa nossa concepção do homem exigia não tanto buscar novas articulações entre o animal e o humano quanto, acima de tudo, expor o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal (AGAMBEN, 2017, p. 297).

Ocupar o "hiato" que separa a vida natural da vida politicamente qualificada, o humano do animal, a lei da anomia, a exclusão-inclusão da inoperosidade no governo, é o desafio que nos coloca Giorgio Agamben. Como escreve mais diretamente: "o problema ontológico-político fundamental hoje não é a obra, mas a inoperosidade, não é a complicada e incessante busca de nova operabilidade, mas a exibição do vazio incessante que a máquina da cultura ocidental conserva em seu centro" (AGAMBEN, 2017, p. 298). O inoperoso é fundamental nesse projeto – e também na leitura que faço das jornadas de junho de 2013. Segundo Daniel Nascimento, é na obra *O reino e a glória* que, pela primeira vez, Agamben vai apresentar, numa "lucidez conceitual", a noção de inoperosidade. A "gênese" do conceito se dá em três passos: o primeiro, na tentativa de mostrar o paralelo entre a monarquia divina e a monarquia humana na compreensão do poder político; o segundo, na busca por evidenciar que a inoperosidade já esta nos atributos próprios tanto da monarquia humana quanto da monarquia divina; e terceiro, que é necessário pensar em um novo modo de inoperosidade que nos auxilie na abertura de caminhos políticos (2014, p. 16-17). Neste passo está todo o meu exercício em compreender junho e uma teologia que daí decorre. Algo que ganha mais destaque nesse capítulo e nos próximos que se seguem.

Pelas discussões elencadas anteriormente, fica evidente a relação entre a monarquia terrena e a monarquia divina, primeiro passo apresentado. A "máquina governamental" é uma ressignificação da "máquina providencial". No fundo, segundo Daniel Nascimento e de acordo com a análise feita por Agamben do tratado pseudoaristotélico *Sobre o mundo*: "a oposição binária entre essência (*ousía*) e potência (*dynamis*) constituem o paradigma da distinção entre ser e agir divinos (NASCIMENTO, 2014. p. 19). O princípio político-teológico é único, em um modo que gerencia a "casa-mundo", sendo ao mesmo tempo – em dois polos – reino e governo, norma transcendente e ordem imanente, mobilidade e imobilidade.

Desdobrando o primeiro passo sobre a inoperosidade lida por Agamben, vemos que o estado – com referência na tradição cristã e na tradição judaica de algum modo – guarda, via a imagem e a necessidade da glória e dos rituais litúrgicos do poder, a memória de um Deus inoperoso. Como pergunta Daniel Nascimento: "O que é o sábado judaico senão a revelação da inoperosidade como a dimensão mais própria de Deus e dos homens que a ele se dirigem? O que é a vida eterna prometida pelos teólogos do cristianismo senão a cessão de toda atividade?" (NASCIMENTO, 2014, p. 23). Há no núcleo da monarquia divina e terrena a inoperosidade, uma busca por um fazer não-produtivo. A característica "curiosa" é que essas mesmas "monarquias" são guiadas pela lógica produtiva. Quando pensamos no estado moderno, vemos em seu núcleo essa inclusão-exclusão da inoperosidade. É como se no centro do fazer estatal existisse a f*esta* encoberta pela burocracia angelical e pela glória. Estamos, portanto, diante de um estado bipolar que possui a própria *anarquia* dentro de todo poder. Desse modo, segundo Dickinson, o projeto de Girogio Agamben "não é antinomiano no sentido de tentar existir à parte da lei ou do Estado ou da governança" (AGAMBEN, 2017, p. 18). Ao indicar que os dualismos que vimos até aqui (como o exemplo do *ser* e *práxis*), "são justamente o que legitima relações políticas de dominância e opressão" (AGAMBEN, 2017, p. 19), o desejo é romper essa lógica e "bindade", para encontrar "o não representável dentro de cada representação, o incognoscível dentro de tudo o pode ser conhecido, o não pensado dentro do próprio pensamento que, ainda assim, fundamenta o pensamento" (AGAMBEN, 2017, p. 19).

Em síntese, temos a seguinte formulação feita por Giorgio Agamben:

> A oikonomia do poder põe firmemente em seu centro, na forma de festa e glória, aquilo que aparece diante dos seus olhos como a inoperosidade do homem e de Deus, inoperosidade que não se pode olhar. A vida humana é inoperosas e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência uma animal sabático. E assim como a máquina da oikonomia teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para a outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana (AGAMBEN, 2011, p. 268).

iii. os "dispositivos aclamatórios"

Como vimos, o centro da máquina econômica, que a glória tenta encobrir com seus cânticos e cerimoniais, é esse vazio inoperoso (2011, p. 180). No entanto, como sinaliza Agamben, hoje os estados ainda possuem seus ritos e cerimônias, mas seguem em sua diminuição e transferências de alguns de seus símbolos para museus ou tesouros (2011, p. 276). Para compreender essa questão da glória e o vazio que busca encobrir, Agamben se aproxima das reflexões de Carl Schmitt. Primeiro, nosso filósofo resgata a relação entre as aclamações e o direito público indicando que "não há povo sem publicidade e não há publicidade sem povo" (Citado em 2011, p. 276). Ao dizer isso, Schmitt indica a relação indissociável na política moderna entre aclamação e a democracia, entre aclamação e esfera pública. Sendo mais preciso, "nas democracias contemporâneas, a aclamação sobrevive [...] na esfera da opinião pública, e só partindo do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública é possível reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade" (2011, p. 277).

Na democracia contemporânea, portanto, a opinião pública é a nova forma de aclamação. O estado permanece necessitando da glória para existir, deslocando-a das grandes cerimônias, ritos e protocolos para a mídia (AGAMBEN, 2011, p. 278). De maneira hegemônica, podermos dizer que a democracia atual se caracteriza como uma "democracia liberal". Na leitura de Chantau Mouffe, uma sociedade democrática, na perspectiva do liberalismo, se mostra como uma "sociedade pacificada e harmoniosa onde as divergências básicas foram superadas e onde se estabeleceu um consenso imposto a partir de uma interpretação única dos valores comuns (2013, p. 11). Temos aqui uma *democracia do consenso*, só possível graças às aclamações atuais: a opinião pública. Aclamação presente em abordagens de C. Schmitt (como "glória imediata e subjetiva do povo") ou nas leituras de Habermas (como "glória midiática e objetiva da comunicação social") (AGAMBEN, 2011, p. 280). Temos, assim, esquemas aparentemente opostos – o "agir comunicativo", do último e a ideia de que "só povo efetivamente reunido e presente é povo e produz a publicidade", do primeiro. Nos dois casos, diz Agamben, temos é "duas faces do mesmo dispositivo glorioso em suas duas formas: a glória imediata e subjetiva do povo aclamante e a glória midiática e objetiva da comunicação social" (AGAMBEN, 2011, p. 280). Em síntese, a opinião pública acontece nos entrelaçamentos e separações entre o "povo-nação" e o "povo-comunicação", uma opinião que é glória e doxologia (AGAMBEN, 2011, p. 282).

Fabián Ludueña aprofunda essa interpretação que faço Agamben. Para ele, "a liturgia se constituirá exatamente em um instrumento privilegiado para introduzir uma dinâmica politizadora, no seio de uma multidão, para conferir-lhe caráter político" (LUDUENA, 2017, p. 62). A glória se relaciona com o *governo de consenso*. No entanto, é preciso complexar essa vinculação entre "democracia gloriosa" e os meios de comunicação, compreender os novos e velhos ritos políticos e os seus significados "antropotécnicos" (LUDUENA, 2017, p. 63). As aclamações nos atuais sistemas democráticos são uma combinação que vai desde as "formas de reconhecimento público tradicionais com multidões presentes até a desmaterialização completa da presença do organismo público e sua translação *in toto* às esferas dos mundos digitais" (2017, p. 62). Estamos diante de "ecossistemas cibernéticos" e de suas combinações com modos de aclamações mais próximas de uma "política tradicional". São novas formas, bricoladas, de exercício de liturgia e constituição de consensos. Em junho de 2013 encontramos – de maneira significativa – o uso desses "ecossistemas cibernéticos". Mas não podemos compreender as redes isoladamente. Elas são um "agenciamento: humano/máquina, rede 'concretas'/rede 'virtual'; não a ferramenta em si, como se ela fosse dotada de poderes mágicos e autônomos, mas dos significados e subversões promovidos pelos ativistas" (MORAES, 2014, p. 19). Na mesma linha segue Rodrigo Bolton que, ao estudar as primaveras árabes, indica essas revoltas como uma experiência de "libertação da imaginação política de entraves espetaculares. Não guarda relação com a presença ou não das famosas e fetichizadas 'redes sociais'" (BOLTON, 2017, p. 27). O ponto latente é que essas mobilizações "ineficientes" foram uma "aposta de uma espécie de *potência destituinte* que foi capaz de dar *novo uso* para as imagens que tinham sido capturadas pelos respectivos 'marcos de guerra' do espetáculo midiático" (2017, p. 27). Junho também foi desse modo.

As grafias abaixo nos ajudam a compreender a primeira frase desse tópico: os acontecimentos de junho deixam *o rei nu*. Em especial, me interesso por um cartaz segurado por uma mulher negra. Em seu rosto, o símbolo das caras pintadas de 1992.



(Cartaz em Timóteo, *21 de junho de 2013*. Foto: Lucas Gonçalves)

Os "dispositivos aclamatórios" do estado são centrais na democracia e suas representações, em que se tenta "governar a totalidade micro e macrofísica da vida social nas sociedades neoliberais, produzindo o 'consenso' como um dispositivo de governo" (BOLTON, 2017, p. 27). Há, aqui, uma *separação*. Quem decide os rumos da política? Desde a *teologia trinitária* estudada por Giorgio Agamben, encontramos uma "máquina governamental" que parece englobar tudo. O papel esperado, na dinâmica da civilidade, é a obediência e atuação política dentro dos espaços estabelecidos e construídos de participação social. O símbolo do cartaz – o poder legislativo – é o espaço da distância. Quando estava no Conselho Nacional de Juventude, me lembro das dificuldades e "protocolos" para chegar em cada um desses espaços. Roupa adequada. Terno. Gravata. Cuidado com o barulho. Trajetos sem muita aglomeração. Corpos revistados. Mochilas sempre abertas. Tudo feito para não entrar, para não habitar o espaço do "povo". Também me lembro da primeira vez que fui ao Palácio do Planalto. Era uma reunião com a presidenta Dilma Rousseff (PT), em 10 de abril de 2014. O contexto: o encontro da presidenta com organizações

ligadas à *Jornada de Lutas da Juventude*. [105] Esse momento seguia a linha das reuniões realizadas em 2013. Uma com a própria Jornada de Lutas, em 04 de abril de 2013; e outra com o Movimento Passe Livre - MPL, em 24 de junho de 2013.

Não quero dar ênfase sobre as pautas discutidas no encontro. [106] Quero resgatar a "glória" da democracia que ali vivenciei. As pessoas que representavam as entidades chegaram, em Brasília, um dia antes. Eu estava lá pela Rede Ecumênica da Juventude (REJU). A chegada antes do dia marcado era para se acertar as pautas e as pessoas que falariam no encontro com a presidenta. Majoritariamente, tínhamos ali organizações mais "tradicionais" diante de junho de 2013. Quem fala diante da autoridade? O que diz? Como diz? Há fissuras importantes nas dinâmicas e protocolos estatais. Mas no centro: estávamos reunidos para ordenar a atuação no dia seguinte – mediados pela Secretaria Nacional de Juventude, um "braço" da Secretaria-Geral da Presidência. Acordos estabelecidos, nomes escolhidos, pautas delimitadas. Chega o dia.

Na noite, só pensava que encontraria a presidenta da república e que precisava – informalmente – dizer algumas palavras sobre a importância do estado laico. Informalmente porque não estava entre os nomes que falariam pela jornada de lutas. Seguimos o protocolo da Presidência. Havia um número estabelecido e permitido para se pronunciar. Seguimos alguns critérios. Ao chegar no local, seguranças, credenciamentos, novos protocolos. Caminhamos pelos espaços daquele prédio. Algumas fotos. Estávamos ali no Palácio. O próprio nome já carrega a sua "glória". Todos em uma sala de reunião – sem celulares. A mesa já trazia os lugares com os nomes de cada pessoa. Tudo já estava definido. Sentaria próximo a Dilma. Antes, algumas conversas entre os "representantes da juventude" – a reunião tinha esse caráter. Depois: silêncio. Anunciaram: a presidenta está vindo. Todos nós a sua espera. Um certo calafrio. Talvez até medo diante dessa "liturgia" estatal. Ela – sabemos bem - produz efeitos de subjetivação. Uma *captura* na identidade de "cidadão"? Abre-se uma porta lateral. De lá saem alguns representantes da Secretaria-Geral. Por último, como em uma encenação com um fim esperado e aclamado, aparece a presidenta. Ela abraça e beija cada um. Quer saber o nosso nome e a nossa entidade. Algo que manda o protocolo. Só consegui dizer meu nome. Lembro que

[105] A Jornada Nacional de Lutas da Juventude é uma mobilização nacional que integra "entidades estudantis, juventudes do movimento social, dos trabalhadores(as), da cidade, do campo, as feministas, os negros e negras, as juventudes partidárias, religiosas, lgbt, dos coletivos de cultura e das periferias" (UNE, 2014) - sobre a atuação nesse ano, veja: http://twixar.me/nzxK.
[106] Para isso, confira o texto de Aurea Carolina: http://twixar.me/cyxK.

olhei bem em seu rosto. A reunião acontece sem muitas surpresas – apenas um ou outro comentário de um participante que não estava bem ensaiado no acordo do dia anterior. Nada tão fora do jogo. No fim, algumas fotos e conversas informais. Parece que se desmontou o protocolo. Quando ela voltava para aquela mesma porta por onde entrou, eu e uma amiga pedimos para tirarmos uma foto. Ela sorri e aceita. Na mesma hora já aparece outra pessoa pedindo a mesma coisa: "posso tirar um foto?".

Eu me encontrei com Dilma outras vezes. Uma na campanha eleitoral de 2014, no Alvorada (07 de setembro); e outra na 3ª Conferência Nacional de Juventude, no Estádio Mané Garrincha (09 de dezembro de 2015). Nessa última, com mais espaço de diálogo e interação. Mas o protocolo e as regras nunca abandonaram nenhum desses momentos. A "democracia gloriosa" não se organiza também na manutenção desses espaços e distâncias, nessas lógicas de aclamação? A "máquina governamental" – para esconder o seu *vazio*, seu *nada* – produz sinais imaginários de poder: "elogios, adoração, despesas enormes em ornamentos, formas de culto, canções ou hinos podem ser parte de uma complexa trama gloriosa" (BOLTON, 2017, p. 19). Aqui está a potência da grafia que escolhi. Junho coloca em questão o *vazio*. No fundo, encontramos um *nada* no dito "poder". Se o poder "não é uma substância, mas uma relação e, como tal, não pode funcionar senão como formas muito precisas de glorificação. Se a máquina exibe o trono vazio que a glorificação tenta ocultar, ela é desativada" (BOLTON, 2017, p. 19). "É nosso, vamo entrar?" nos coloca diante do vazio do símbolo. Quem nos governa? Por isso, concordo com Paulo Arantes quando ele afirma que Junho foi sobre: "como somos governados, como nos governamos e como agora não queremos mais saber disso" (ARANTES, 2014, p. 453). Isso é tão teológico! Sobre uma crítica à obediência – e diria governança do cidadão esperado -, dentro dos estudo de *teologia política*, vale resgatar Dorothee Sölle (1971).

A chave na leitura de Sölle é a crítica à ideia de obediência como máxima virtude da vida cristã. O motivo para estas suspeitas está na realidade da Segunda Guerra Mundial e o ideal de obediência que estruturava o projeto alemão do "Terceiro Reich". O problema está posto: como tomar a obediência como uma virtude quando os seus efeitos concretos, sua vivência histórica, trazem rastros de assassinato, como o holocausto dos judeus pelo Nazismo? A relação de obediência – que pode ser exemplificada na interação familiar entre pai e filho – baseia-se numa relação desigual e injusta, para além de uma perspectiva não-hierárquica, igualitária. Como ela

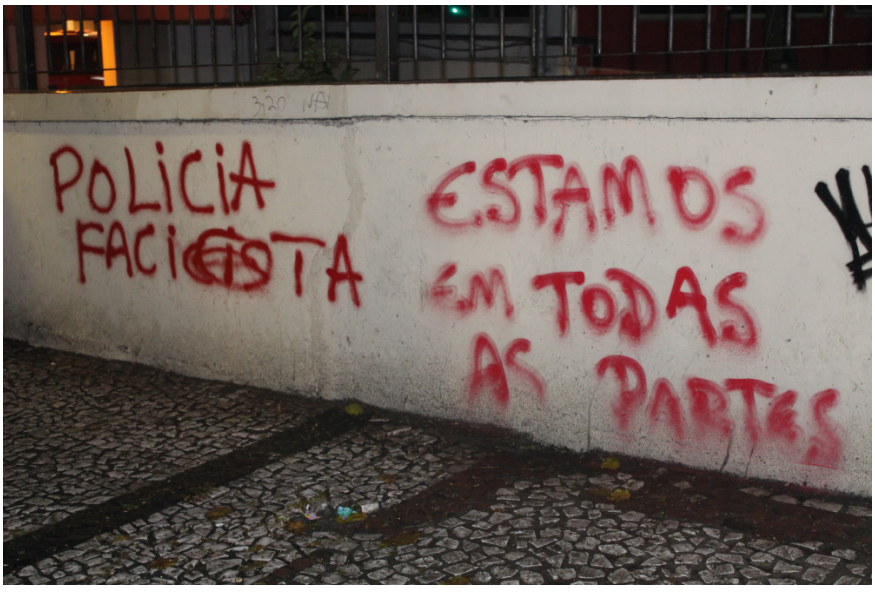
escreve: “baixou a ditadura das normas e os esquemas pré-estabelecidos, a sensibilidade da consciência murcha como a planta sem água; inclusive os mais sóbrios cactos não poderiam resistir séculos de semelhante tratamento” (SÖLLE, 1971, p. 17). Há, portanto, na perspectiva tradicional de obediência, uma relação guiada por um abismo de autoridade que aponta o limite da própria compreensão de liberdade cristã e os seus desdobramentos na vivência ética e possibilita importantes reflexões sobre o fazer político. Por que continuar em lógicas de construção de consenso e na “adoração” a qualquer imaginário de deus – como o estado, o capital ou a *trindade*? A grafia abaixo – do Rio de Janeiro - é emblemática em relação a isso.



(Pichação no Rio de Janeiro, *17 de junho de 2013*. Foto: Marcelo Valle)

“Quem manda agora?”. “O povo se uniu”. “Brasil é nosso”. Rua e paredes ocupadas. Corpos sem nome. Rostos tapados. Testemunham a sua *dessubjetivação*

diante de uma "máquina governamental" – e letal – que a tudo quer capturar? Se, conforme Bolton, na praça *Tahrir* "a liturgia do regime experimentou sua implosão e o povo egípcio voltou a dar uso às suas imagens, longe de suas formas aclamatórias" (2017, p. 28); em junho, encontramos a rua como o espaço da reinvenção e do desbloqueio de imaginações e novos usos dos símbolos e sinais. Junho, se quisermos seguir uma gramática de Agamben, pode liberar o *impensado*. [107] Queima-se a catraca, o posto da polícia. Evidencia-se a *inoperosidade*, a *anarquia* de todo poder. Não desde a eficiência político-estratégica. Não há programa de cima para baixo, com um futuro organizado e já estruturado. Daniel Nascimento nos ajuda a pensar sobre isso. A "inoperosidade não é algo inerte", diz ele. Por isso, "o que nela é desativado não é a potência em si, que permanece, mas a finalidade e a modalidade do exercício da potência. O que nela é desorientado é o uso mais óbvio. E um novo uso possível" (NASCIMENTO, 2014, p. 25). Estamos no terreno do terceiro ciclo do projeto *homo sacer:* a questão do uso. O óbvio e esperado coloca junho, por exemplo, diante dos caminhos políticos institucionais de uma democracia participativa e representativa que entra em colapso. Fazer dos corpos na rua "sujeitos de direito" na "administração dos bens públicos" e em uma "participação administrativa"? Diante dos lugares construídos como espaços para escuta do povo pelo estado, uma grafia de junho:



(Pichação em São Paulo, *12 de junho de 2013*. Foto: Raphael Tsavkko Garcia)

[107] A referência aqui é o texto de BOLTON, Rodrigo Karmy. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*. Ano 15. n. 258. vol. 15. São Leopoldo: UNISINOS, 2017.

"Estamos em todas as partes". O corpo vaza. A potência é intensidade que pode nos colocar para além da *bindade* governamental que a tudo deseja controlar. Inclusive a potência como possibilidade de criar o impensado. A glória de uma divindade é desvelada. Toca-se no "sagrado". As reações às vezes são sutis. Daniel Nascimento traz uma boa lembrança de junho. O principal resultado na semana do dia 17, com marcas fortes de insatisfação com a representatividade do sistema político em todas as ruas, foi "uma maratona de trabalho sem precedentes no Congresso Nacional" (2014, p. 104). Como ele afirma de maneira correta: "as instituições do nosso tempo procuram resolver a crise de legitimidade com a acentuação da legalidade" (2014, p. 104). O exemplo sobre junho é a própria aprovação do Estatuto da Juventude pelo Congresso e a sanção feita pela presidenta Dilma (05/08/13). Muitos integrantes do CONJUVE defendiam que esse "marco legal" engavetado por quase dez anos só foi possível devido às ruas de junho. Quase como se no pedido de "*mais*" viesse junto a urgência de mais legalidade como símbolo de mais direitos. Não duvido que junho tenha movido essas instâncias. O problema é a interpretação feita pelos poderes executivo e legislativo e por parte da sociedade civil, como se o estado tivesse compreendido junho e tivesse dado uma resposta à altura aos clamores da rua. [108] No fundo, esses "poderes" não compreenderam que, para além do princípio da legalidade, vivemos uma "crise de legitimidade do poder, crise de fundação, crise que não pode ser resolvida apenas no campo do direito" (NASCIMENTO, 2014, p. 104).

Aqui aparece um elemento importante – mediado pelas reflexões de David Lapoujade (2015), G. Deleuze & F. Guattari (2011; 2013), Raquel Ronlik (2013), David Harvey (2013) e Sueli Rolnik (2016) -: é o *desejo*. Sueli Rolnik, por exemplo, defende que a nova estratégia política do capitalismo (financeirizado, neoliberal e globalizado) não é mais a tomada do poder por meio da força militar, como aconteceu nas décadas de 1960, 70 e 80, mas sim a tomada da "força do desejo – ou seja a força vital que move a existência individual e coletiva" (ROLNIK, 2016, p. 3). Estamos aqui diante de uma estratégia "micropolítica" do poder relacionada com práticas

[108] Euzébio de Sousa apresenta um estudo sobre essa vinculação no texto *Relação complementar entre democracia participativa e representativa: Manifestações de Junho de 2013 e a aprovação de Estatuto da Juventude* (2014). Em um questionário, diante da pergunta: "A aprovação e sanção do Estatuto da Juventude foi uma resposta do governo federal as reivindicações das manifestações de Junho de 2013?", 75% dos conselheiros entrevistados indicam que sim, 9% afirmam que não, 8% dizem que indiretamente, 4% fala que talvez e 4% indicam que essa resposta acontece parcialmente. Diante de uma segunda questão – "A aprovação e sanção do Estatuto da Juventude contemplam algumas das reivindicações das manifestações de Junho de 2013?" - os conselheiros em sua grande maioria (92%) dizem que sim (SOUSA, 2014, p. 51-52).

“macropolíticas” (como a atuação do estado-capital). Tomar o desejo é tomar a possibilidade de imaginar e sonhar iniciativas de resistência para além dos espaços e projetos estabelecidos – com toda *glória*. Como desbloquear o desejo capturado pelo estado-capital? Como, diante do desenvolvimento de um “fascismo generalizado” – como dizia G. Deleuze -, pode-se “montar uma máquina revolucionária capaz de se fazer cargo do desejo e dos fenômenos de desejo”? (DELEUZE, 2013, p. 29).

Se vincularmos essas interpretações ao pensamento de Giorgio Agamben, podemos resgatar o conceito de “forma-de-vida”, uma vida que “jamais é possível isolar uma vida nua”. Uma vida não capturada pelo *bando* e pela exceção. Assim, a vida humana – em sua singularidade - não é meramente um *fato*, “mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência” (AGAMBEN, 2015, p. 14). Se nesse capítulo, desde junho, busquei apresentar o desvelamento da “máquina governamental” – numa *bindade* ressignificada – e escancarar o vazio do estado como sua inoperosidade “encoberta” pela glória; no próximo, quero aprofundar a procura pelos rastros *destituintes* de junho e por essas possibilidades de “modos de vida” desde alianças de corpos e de reinvenções de um “agir político” - na rua.

6. Novos *usos* da política: rastros *destituintes* em junho

> "não temos programa, soluções à venda. *destituir*, em latim, é também decepcionar. todas as *esperas* estão por decepcionar. de nossa experiência singular, de nossos encontros, de nossas vitórias, de nossas derrotas, retiramos uma percepção evidentemente partidária do mundo, que a conversa entre amigos afina. quem experimenta como justa uma percepção é bastante grande para dela tirar consequências ou ao menos uma espécie de método".
>
> (*Motim e destituição agora*, Comitê invisível)

A. a potência destituinte e as paixões ingovernáveis

i. junho e o "poder constituinte"

O conceito de inoperosidade, apresentado no capítulo anterior, relaciona-se com a *potência destituinte*. Nas duas noções, existe a capacidade de desativar e tornar algo inoperoso. Ou melhor: ambas são "um poder, uma função, uma operação humana", que não destroem simplesmente aquilo que profana/descria, mas exercem sua atividade "libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente" (AGAMBEN, 2017, p. 305). Por isso, como indicado no início desse texto, concordo com Dickinson (2017), ao afirmar que Agamben realiza, em última instância, uma *filosofia do uso*. Aqui o desafio é encontrar a capacidade de fazer nascer novos usos desde o retorno profanatório aos espaços do comum, sem as sacralizações da política, da economia e do espaço.

Se a tarefa é dar um novo uso, *como fazer* isso? Como já indiquei, uma resposta direta seria evidenciar o *hiato* do governo, em uma ação que se realiza na exposição da anarquia do poder. Como escreve Agamben, "a anarquia é o que se torna pensável unicamente no momento em que captamos e destituímos a anarquia do poder" (2017, p. 307). Profanar, deixar inoperoso, sem deixar-se cooptar e neutralizar. Aqui está uma importante distinção. Nos acontecimentos de junho, algumas análises foram feitas desde o paradigma do "poder constituído" e do "poder constituinte". Podemos encontrar essa leitura, por exemplo, nas reflexões de Bruno Cava, em seu livro *A multidão foi ao deserto: as manifestações no Brasil em 2013 (jun-out)* (2013), escrito no calor dos atos de rua. Para ele, os manifestantes seguiram nos acontecimentos não a serviço de uma "Ideologia, Causa ou Teoria transcendente ao movimento, mas

construindo sua própria práxis no deserto de um êxodo radical" (CAVA, 2013, p. 23). Em outro trecho do livro, Cava indica que o problema do transporte – o estopim das manifestações – não é se ele é público ou privado, "como estas também não são suas soluções. Nem ser mal gerido. O problema é e sempre foi a falta de democracia" (CAVA, 2013, p. 26). E para ele, democracia significa, inexoravelmente, tumulto. "O tumulto é o pulmão das democracias. É nele que atua o poder constituinte, o que faz a constituição e a lei não serem apenas folhas de papel para a exegese das faculdades de direito" (CAVA, 2013, p. 26). No último ensaio do livro, o texto "o poder constituinte contra todos os estados" (27 de outubro de 2013). Ele afirma: como em junho, "poucas vezes o estado e o direito estatal exprimiram tanto o antidireito, a ilegitimidade de suas histerias, neuroses, paranoias institucionais e violência de classe" (CAVA, 2013, p. 135). Por isso, dirá Bruno Cava: junho "não se trata de uma luta do estado de direito x estado de exceção. Trata-se, isso sim, do poder constituinte contra todos os estados" (CAVA, 2013, p. 135). Essa leitura não é isolada.

O texto *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou* (2014), organizado por Bruno Cava e Giuseppe Cocco, traz várias leituras articuladas pelo conceito do "poder constituinte". Interessa-me, aqui, a noção de *multidão* – tão importante para Antonio Negri e Michael Hardt. Na apresentação do livro, Hardt afirma que junho acontece na forma multidão. E isso significa dizer que: "em vez de dirigidas pelo partido ou uma direção centralizada ou mesmo um comitê de liderança acima das massas, – os movimentos foram auto-organizados, conectados horizontalmente pelo território social" (HARDT, 2014, p. 7). Os movimentos procuram não ser homogêneos e unificados, com a abertura para se evidenciar – como ele diz – "suas diferenças e antagonismos internos – e apesar de (ou por causa de) suas diferenças, descobriram maneiras de compartilhamento e cooperação, gerando uma série de demandas e perspectivas agrupadas na luta" (HARDT, 2014, p. 7). Toda essa mobilização no Brasil, ou na Turquia, Espanha e outros cantos desde 2011, deseja a construção de uma "democracia real". Há nesses acontecimentos a procura "da constituição do comum – uma afirmação, especialmente, de tornar comum a metrópole ela própria" (HARDT, 2014, p. 8). Essas revoltas da multidão, ainda, "revelaram o poder de uma força de trabalho emergente". Essa população jovem, em especial, é mais frequentemente "empregada no mundo do trabalho de maneira precária" (HARDT, 2014, p. 8-9). Segundo Hardt, essas duas condições –

"capacidades produtivas da multidão e desejo generalizado de fazer o espaço metropolitano comum – dão dicas dos poderes, consistência e durabilidade com que podemos definir o desdobramento das lutas presentes" (HARDT, 2014, p. 9).

Dessa impressão, se desdobra o seguinte problema: "Como os movimentos atuais, organizados na forma da multidão, vão se tornar duradouros e efetivos contra os poderes dominantes?" (HARDT, 2014, p. 9). Para responder a essa questão, Hardt se aproxima de Mario Tronti, que - no começo da década de 60 – procura compreender e pensar saídas e continuidades para o movimento de trabalhadores industriais da Itália, com suas lutas emergentes. A leitura de Tronti apresenta duas proposições. A primeira é que "*a resistência é primeira em relação ao poder* e, especificamente, que as revoltas da classe trabalhadora precedem e prefiguram os desenvolvimentos subsequentes do capital" (HARDT, 2014, p. 9). Já a sua segunda proposição nos coloca diante do debate sobre *tática* e *estratégia*. Na política moderna, incluindo a tradição comunista, coloca-se a "organização política numa dialética entre a espontaneidade das massas e a direção dos líderes". Enquanto os movimentos assumem as pautas parciais e a tática, os líderes assumem as pautas gerais e a estratégia. Desde Tronti, Hardt sugere a inversão dessa lógica (movimentos = estratégia e líderes = tática). Desse modo, de um lado temos a "reivindicação das capacidades estratégicas coerentes dos movimentos para abordar efetivamente assuntos gerais políticos e sociais"; e do outro lado, "a proposta de usar (e descartar) as estruturas de liderança segundo as necessidades presentes e cambiantes da luta" (HARDT, 2014, p. 10). Parece, segundo Hardt, que os movimentos, como o que acontece em junho, cumprem a primeira proposição. A dificuldade está nas lideranças *táticas*, provisórias, como "contrapoderes potentes" e uma subordinação ao "controle democrático e à vontade dos movimentos". O "sotaque" dessas proposições e das leituras de Michael Hardt nos colocam na tensão entre "poder constituinte" e "poder constituído", em um modo de organização criativo e duradouro.

Giuseppe Cocco – no mesmo livro – apresenta que "a mudança só vem mesmo do poder constituinte, da renovação ativa da relação da lei com sua fonte: a voz viva do povo" (COCCO, 2014, p. 21). Cocco constrói uma posição entre a "força da Lei" e a "Lei da Força". [109] Essa precisa ser substituída por aquela, mediante a "voz viva do

[109] Como sabemos (capítulo 3), a interpretação de Giorgio Agamben é distinta. O ordenamento jurídico se articula em uma relação dupla entre a "forma de lei" – "pura vigência sem aplicação"; e a "força-da-~~lei~~",

povo". O problema é que "No Brasil, a Lei é – imediatamente – Lei da força e a Justiça é – abertamente – uma 'injustiça': a Lei da Casa Grande aplicada pelo capitão do mato dentro da senzala" (COCCO, 2014, p. 21). A saída? Compreender que a democracia se sustenta na limitação do poder do estado soberano e na ampliação dos poderes da "multidão" – "multiplicidade de singularidades que – cooperando entre si – se mantém tais, ou seja, radicalmente e horizontalmente democráticas" (COCCO, 2014, p. 24). Diante da "Lei da Força", a desobediência "constituinte". A referência é o teólogo e pastor protestante alemão Dietrich Bonhoeffer. Desde interpretações desse autor, Cocco sintetiza que "A base da liberdade e da paz não é a Lei, mas o direito; não a obediência mas a desobediência" (COCCO, 2014, p. 24). Há nessa leitura, um elogio ao aparato jurídico-político da lei como um fundamento da liberdade e da paz; e a desobediência como saída para se enfrentar as realidades que podem nos transformar em "homem-massa", cumpridores de ordens como Eichmann.

Antonio Negri busca realizar uma "genealogia do poder constituinte", interpretando-o como um "conceito de uma crise" e com o desejo de "identificar melhor suas características críticas, seu conteúdo negativo, sua essência irresolúvel" (NEGRI, 2015, p. 2; 13). Especificamente, o paradigma do poder constituinte

> é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo o equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à ideia de democracia, concebida como poder absoluto. Portanto, o conceito de poder constituinte compreendido como força que irrompe e se faz expansiva, é um conceito ligado à pré-constituição da totalidade democrática. Pré-formadora e imaginária, essa dimensão entra em choque com o constitucionalismo de maneira direta, forte e duradoura. [Uma] luta mortal entre democracia e constitucionalismo, entre o poder constituinte e as teorias e práticas dos limites da democracia (NEGRI, 2015, p. 11).

Nesse movimento, o "poder constituinte" se mostra como aquele capaz de romper e desfazer marcos (como a lei), para refazê-los e recria-los de outros modos. Como "expressão principal da revolução democrática", como diz Negri, esse poder é um elemento de tensão com o "poder constituído". O "poder constituinte", nessa leitura, é o paradigma da política. Como escreve Negri mais uma vez: por que "o seu processo é metafisicamente qualificado pela necessidade. Não há outro modo de

---

em uma aplicação sem vigência. O direito, aqui, é conservado em sua suspensão e posto em sua exceção. Para Cocco, a "força da lei" parece ser caracterizada como uma força de garantia da "voz viva do povo". Aqui está a potencialidade do "poder constituinte" em relação ao "poder constituído".

existência da política [...]. O poder constituinte atende às condições de definição da política porque dela interpreta a determinação criadora e cooperativa" (NEGRI, 2015, p. 346). Aqui está um ponto que me interessa nessa tese de doutorado. A política moderna se organiza a partir desse paradigma estudado por Antonio Negri.

ii. a "potência-do-não" e a ética do "dever ser" – a questão do *ofício*

Ao pensar a relação entre "potência destituinte" com o "poder constituído" e "poder constituinte", Agamben – em *O uso dos corpos* (2014) - diz: "constituinte é a figura do poder em que uma potência destituinte é capturada e neutralizada a fim de assegurar que ela não possa voltar-se contra o poder ou a ordem jurídica como tal, apenas contra determinada figura história sua" (2017, p. 299) [110]. Por isso a centralidade do sábado e do tempo messiânico na busca da *política que vem,* numa atividade para além do mundo da *obra* e do *trabalho* [111], espaços em que o desejo e a imaginação podem ser capturados. Em síntese, pode-se chamar de destituinte:

> uma potência capaz de abandonar toda vez as relações teológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato (no sentido de Colli). O contato não é um ponto de tangência nem um *quid* ou uma substância em que os dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituinte exibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nomos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada (AGAMBEN, 2017, p. 304-305).

[110] É importante salientar que, embora as reflexões de Negri e Agamben estejam em perspectivas distintas, há algum diálogo entre suas leituras. Rodrigo Bolton afirma, colocando em tensão Hegel e Espinoza, uma certa aproximação entre esses dois autores italianos a partir de uma ontologia positiva. Escreve Bolton: "Hegel ou Spinoza? A arqueologia do poder detido por Agamben inscreve seu reflexo dentro de uma das tensões mais fundamentais da filosofia moderna e contemporânea. O que o sugestivo título do livro de Pierre Macherey *Hegel ou Espinoza* (2006) ilustra em detalhes. Ou, pensamos uma vida como o desdobramento de um sujeito no movimento dialético de mediação e negatividade (seria a alternativa hegeliana), ou, a vida em sua imanência absoluta, onde o "ser" da vida concorda plenamente com seus "modos de ser" (será a alternativa espinosista ou, como diz Agamben, Averroista). Autores como Laclau, Zizek, Badiou parecem estar localizados no horizonte hegeliano da negatividade (que se aproxima de um discurso lacaniano); autores como Esposito, Negri ou Agamben teriam assumido o lado Espinozista. A questão aqui seria: pode-se considerar uma subjetividade capaz de desativar o mecanismo governamental que estrutura o capitalismo contemporâneo à luz de uma ontologia negativa (Hegel) ou de uma ontologia imediatamente positiva (Espinoza)?" (BOLTON, 2010, p. 12).

[111] Esse assunto será trabalhado no capítulo 7: "jogos de ~~libertação~~: junho & a ineficiência sabática"

A destituição abre o *vazio* como possibilidade de toda possibilidade. Evidenciar o contato – como na "máquina governamental" – é um exercício provisório para se desvelar o funcionamento das antinomias, mas é preciso liberar a "vida", a "anomia", a "potência anárquica" da captura dos dispositivos. Se Giuseppe Cocco, por exemplo, ainda se sustenta nos paradigmas do direito e da lei, mesmo que como "força da lei", aqui – na potência destituinte – estamos para além das *bindades*. Tocar o *vazio*, mostra a sua inoperosidade capturada, é – a meu ver – um exercício de junho. E como sabemos, a inoperosidade nos abre para a possibilidade de modos de viver (*ethos*). Por isso, diretamente, na "ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética [...] é ser a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade" (AGAMBEN, 2013, p. 46). Aqui, eticamente, para além dos destinos biológicos ou sociais, a inoperosidade nos desafia diante da própria potência para fazer nascer formas-de-vida, em que a vida humana se mostre como aquela que, "ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as faz, por assim dizer, girar no vazio e, desse modo, as abre em possibilidades" (AGAMBEN, 2017, p. 310).

Como definição, retomo Agamben (2014), que diz que uma forma-de-vida é aquela vida humana totalmente retirada das tramas do direito, com um uso dos corpos e do mundo nunca apropriados e cooptados pelos dispositivos de poder. No momento em que os dispositivos são desativados, a potência se torna forma-de-vida, *uma vida destituinte* (2014, p. 11; 309). Uma vida distante dos destinos éticos, da essência ou do ser, da tarefa histórica a se realizar rumo a um horizonte de plenitude. Uma vida não transformada em propriedade, nunca dada a ser posse. Uma vida na imanência do *comum*, aberta, uma radical possibilidade de deixar-se atravessar pelas "paixões alegres" - nas boas provocações de Espinosa (2009) - para uma vida na ineficiência, na ineficácia. Um corpo capaz de libertar as inoperosidades presas na política, na arte, na ética. É isso que, segundo Agamben, o ser humano pode considerar como máximo bem: "uma alegria nascida disso (desse desativar), de que o homem contempla a si mesmo e a própria potência de agir" (AGAMBEN, 2017, p. 310). A partir daqui, da inoperosidade, podemos pensar na abertura de novos caminhos políticos? Problema final apresentado por Daniel Nascimento (2014) ao analisar o conceito de inoperosidade na obra do nosso autor de referência, especialmente o *"Reino e glória"*.

Em *Opus Dei* (2012), Giorgio Agamben busca fazer uma arqueologia não da liturgia no seu aspecto glorioso, mas na sua operacionalidade e "efetualidade", nos sacerdotes, relacionando-a – a partir do conceito de ofício – com o "modo como a modernidade pensou tanto a sua ontologia quanto sua ética, tanto sua política quanto sua economia" (AGAMBEN, 2013b, p. 8). No fundo, a questão aqui colocada – numa vinculação com os temas trabalhados no capítulo anterior e nesse – é compreender que "o problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade." (2013b, p.132). Uma ética e uma políticas que estejam fora da eficiência. Como isso se estrutura no pensamento de Agamben?

Se pensarmos que liturgia tem em sua origem, na Grécia Clássica, a palavra *leitourgia* (*laos*, povo; *ergon*, obra), a sua noção é de "obra pública" – "a obrigação que a cidade impõe aos cidadãos possuidores de certa renda de prover a uma série de prestações de interesse comum" (AGAMBEN, 2013b, p. 13). Em Hebreus, a liturgia ganha um caráter sacerdotal, numa "teologia do sacerdócio de Cristo". Aqui, "Cristo coincide sem resíduos com sua liturgia – é essencialmente liturgia – e justamente essa coincidência confere a ele sua incomparável eficácia" (AGAMBEN, 2013b, p. 19). O sacrifício de Cristo é último e impossível de se repetir, em uma perspectiva distinta aos sacrifícios narrados no livro de Levítico. Na tradição Cristã esse processo ganha acentos na Epístola de Clemente aos Coríntios, em que a liturgia também se assume como um ministério, uma tarefa não só irrepetível de Cristo para ser compreendida como algo dos bispo e presbíteros numa recordação e renovação do sacrifício de Cristo. Desse modo, identificamos o ato litúrgico – "compreendido como opus Dei – mistério e ministério, de fazer coincidir, assim, a liturgia como ato soteriológico eficaz, e a liturgia como serviço comunitário dos clérigos, o *opus operatum* e o *opus operantes Ecclesiae* (AGAMBEN, 2013b, p. 30). Por que isso nos interessa aqui? Em síntese, essa compreensão de Agamben resgata na teologia que a eficácia dos sacramentos não necessita da intenção de quem executa tal atividade, mas isso depende apenas do mistério da economia trinitária. Desse modo, aqui, "na liturgia cristã, o liame ético entre sujeito e ação se rompe. E o agente da ação e a ação mesma se desligam" (CATENACI, 2017, p. 100). Como se resolverá essa relação entre o ser e a ação, ser e práxis? A saída vem a seguir a partir das vinculações entre efeito e ofício.

Odo Casel aprofunda essas leituras sobre a liturgia. Junto ao *Movimento Litúrgico* Católico, há a compreensão da centralidade do mistério na teologia. A escolha por esse caminho é um ato contra "a dessacralização e a racionalização do mundo que define a idade moderna" (AGAMBEN, 2013b, p. 40). Se o mistério assume a centralidade na reflexão teológica, a liturgia é colocada no centro da vivência eclesial. Desse modo, "a Igreja é como uma comunidade política (Casel se serve da expressão 'comunidade cultual'), que se realiza plenamente só no cumprimento de uma ação especial que é a liturgia" (AGAMBEN, 2013b, p. 44). O mistério aqui, como indica um dos capítulos do livro *Opus Dei*, se transforma em efeito. A paixão de Cristo não é apenas representada, mas ao ser recordada realiza os *seus* efeitos, em que *effectus* denomina "essa unidade efetual de imagem e presença no mistério litúrgico, no qual a presença é real em sua operatividade" (2013b, p. 49). O ser é na sua efetualidade. Liturgia e ontologia estão vinculados. Se antes estávamos na distinção entre *ser* e *práxis*, ou numa linguagem aristotélica, entre *ato* e *potência*, agora "*o mistério da liturgia coincide, assim, integralmente, com o mistério da operatividade* [...], [numa] passagem da *energeia* para a efetualidade" (2013b, p. 63).

O efeito nos coloca diante do *ofício*, um conceito ciceroniano retomado por Ambrósio. Nessa abordagem, temos que no *officium* – aqui retomado do mundo latino de Varrão - "o sacerdote tem o dever de ser o que é, e na justa medida em que deve ser. Diríamos que o sacerdote – isto é, um sujeito cujo ser é um serviço a ser colocado em obra -, é desde este ângulo uma liturgia em si" (CATENACI, 2017, p. 103-104). O *officium* é – para Agamben – o que torna a *vida governável* (2013b, p. 82). O *dever ser* do sacerdote o coloca em um paradigma do comando (*gerere* – "uma função pública de governo" [112]). Tanto na prática litúrgica ou diante de uma ordem – no caso do imperador – "a transformação do ser em dever ser e a consequente introdução do dever como conceito fundamental da ética. [...] O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício" (2013b, p. 93). Podemos aqui retomar a própria noção de subjetivação que apresentei quando analisava o campo como paradigma de governo. O sujeito ao se identificar como tal, se assume e se reconhece como um sujeito (sacerdote), mas ao fazer isso também se sujeita ao um dever ser (a eficiência de realizar seu ofício). Tanto em Kant, quanto em Aristóteles e nos escolásticos medievais (Tomás de Aquino, por exemplo), há essa

[112] Para ampliar o sentido desse conceito, veja: AGAMBEN, 2013b, p. 90.

problemática ética que organiza a filosofia ocidental. Por isso, Agamben realiza "uma denúncia da ontologia moderna, do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência" (NASCIMENTO, 2018, p. 267). Como possibilitar a saída do "sujeito" dessa eficácia ética do dever e da necessidade política do governo?

Em um texto intitulado: *A potência do pensamento* (2015), Agamben enuncia uma pergunta que será respondida a partir das noções de potência (*dynamis*) e de ato (*energeia*) em Aristóteles. A questão central nesse texto é: "o que queremos dizer quando dizemos: 'eu posso, eu não posso?'" (2015, p. 243). Agamben retoma alguns conceitos centrais na obra aristotélica. A partir do texto "*De anima*" apresenta a leitura realizada pelo filósofo grego sobre a ideia de "faculdade", evidenciando que a "doutrina aristotélica da potência contém uma arqueologia da subjetividade, [...] o modo como o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que não tem ainda essa noção" (2015, p. 245). Assim, *dynamis*, aqui, "significa tanto potência como possibilidade", incluindo uma possibilidade do não, uma impotência dentro da própria potência, um poder não. A partir da ideia de privação (*hexis*), Agamben busca compreender que a potência é definida "pela possibilidade de seu não-exercício", como o arquiteto que é "potente na medida em que pode não construir, e o tocador de cítara o é porque, ao contrário daquele que é dito potente só em sentido genérico e que simplesmente não pode tocar cítara, pode não-tocar cítara" (2015, p. 246).

Agamben sinaliza as ambiguidades na noção de potência, em que toda potência é impotência, como diz nosso autor a partir da obra "*Metafísica*" de Aristóteles:

> podemos então dizer que o homem é o vivente que existe de modo eminente na dimensão da potência, do poder e do poder não. Toda potência humana é, cooginariamente, impotência; todo poder-ser ou fazer está, para o homem, constitutivamente em relação com sua privação. [...] O homem é o animal que *pode a própria impotência*. A grandeza da sua potência é medida pelo abismo de sua impotência (AGAMBEN, 2015, p. 250).

Se a potência é também impotência, um "poder não", o desafio é analisar os acontecimentos de junho dentro dos olhares da inutilidade, da inoperosidade e da descriação. Algo fora do "*dever ser*" do ofício. Mas antes é importante compreender as referências nessa interpretação feita no texto *A potência do pensamento*. A leitura que Agamben fará de Aristóteles é mediada por Averroes, que junto a Al Kindi, Al Farabi, Avicena são filósofos árabe-islâmicos, os chamados de *falasifa*. O trabalho

desse pensadores é – entre os séculos IX, X, XI – ler, traduzir e comentar diferentes obras de Platão e de Aristóteles; algo que no ocidente só se iniciará no século XII. Averroes, especialmente, se dedica a produzir comentários sobre o "problema do pensamento em potência". Quem faz essa vinculação entre Agamben e Averroes é Rodrigo Bolton (2008). Segundo ele, o interesse de Agamben pela interpretação desse filósofo árabe-islâmico é: "dar lugar a uma nova leitura de Aristóteles que já não situe o ato sobre a potência, senão que salve a potência em sua própria e inoperosa consistência" (BOLTON, 2008, p. 1). Essa aproximação é fundamental, porque a biopolítica ocidental se funda numa matriz ontológica que se baseia na valorização do ato sobre a potência. Aqui, por exemplo, está a referência para a relação entre "poder constituinte" e "poder constituído": o primeiro é compreendido em sua potência e o segundo em sua efetualidade como ato e realização (BOLTON, 2008, p. 2).

Numa interpretação mais "tradicional" do pensamento de Aristóteles, temos – segundo Agamben – que a determinação aristotélica da obra do humano implica em duas teses sobre a política: "1) [ela] se define em relação a um *érgon*, a política é política da operatividade e não da inoperosidade, do ato e não da potência; 2) este *érgon*, porém, em última análise, 'uma certa vida', que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua" (AGAMBEN, 2015, p. 324). Como desdobramento, Agamben apresenta que o legado aristotélico para o ocidente é "aporético", porque liga o destino da política a uma obra e a sua única determinação é biopolítica, pois se baseia em uma divisão e uma articulação da *zoé*, em que o político é extraído "do ser vivo através da exclusão de uma parte de sua atividade vital como impolítica (AGAMBEN, 2015, p. 324). Voltamos ao dilema entre *zóe* e *bíos*, vida natural e vida politicamente qualificada, à relação entre soberania e biopolítica, que existem de maneira coexistentes. Diante dessa análise, Rodrigo Bolton levanta um problema que me persegue nessa escrita: "é possível uma nova leitura da dita ontologia que tenha como consequência já não a operatividade, mas a inoperosidade da política e, portanto, a possibilidade de uma política além da sua matriz biopolítica?" (BOLTON, 2008, p. 3). Aqui aparece Averroes e o seu conceito de "intelecto em potência", como "fio secreto do moderno".

Para Averroes, "o intelecto é, em certo modo, uma potência passiva, e é algo que não experimenta mudança, porque nem é corpo, nem uma potência em um corpo" (Citado em BOLTON, 2008, p. 3-4). O pensamento é potência, pura capacidade e

possibilidade. O problema colocado aqui é a *forma* do pensamento, o que pode limitá-lo, governá-lo. O pensamento como "potência passiva" não se esgota na forma que recebe e permanece como "paixão absoluta", sempre sobrevivendo à própria forma. Assim, o pensamento *pode* o que é (forma) e *pode-não* o que é (BOLTON, 2008, p. 5). Para seguirmos um pouco mais nessa interpretação, é preciso me aproximar de um problema que provoca a reflexão de Averroes: como se dá o processo de aquisição do conhecimento, passando de um *intelecto passivo* para um *intelecto adquirido*? Segundo Arthur de Lima (2016), esse processo acontece devido a uma articulação entre três pontos centrais em Averroes: o *intelecto agente*, o *intelecto possível* (material) e o *humano*. As participações se dão desse modo: o "agente" tem "a capacidade de tornar em ato os inteligíveis em potência no intelecto material"; o possível "recebe as intenções das almas humanas, tornando-se parte na composição dos inteligíveis em potência, como um diáfano"; e o humano, cujo papel nesta relação adquire a centralidade de ser o 'motor' dos intelectos separados, guiando a aquisição do conhecimento através da produção das intenções" (LIMA, 2016, p. 113).

Essa retomada é apenas um breve "lampejo" da compreensão do intelecto para Averroes. Um modo de situar o leitor em seu pensamento. O que me interessa é saber das "torções" e das releituras, desenvolvidas por Agamben, nesses conceitos. Foco no "intelecto material" ("intelecto possível"). Essa noção tem a referência no *diáfano* assumido como exemplo de um "termo médio" em Aristóteles, em sua teoria das cores. Como uma substância, o *diáfano* não é visível por si só – é uma transparência, apresentando-se em dois estados diferentes: "um que está em potência, expresso na 'obscuridade'; e o outro que, quando a 'luz' faz possível a aparição das cores, está em ato" (BOLTON, 2008, p. 5-6). O "intelecto possível" é – no plano do pensamento – semelhante ao *diáfano*, uma pura capacidade de receber forma e, como substância, uma potência passiva que não tem uma obra precisa a realizar (BOLTON, 2008, p. 6).

iii. A paixão e o erotismo na política

Agamben se aproximará dessa interpretação em suas reflexões sobre a infância e a linguagem. A sua tese é que a criança é o paradigma de uma vida que é "absolutamente inseparável da sua própria forma, uma absoluta forma-de-vida sem resto". Significa, então, dizer, que a criança "nunca é vida nua, que nunca é possível de isolar em uma criança algo como a vida nua e a vida biológica" (AGAMBEN,

2012, p. 31). Se retomarmos as discussões dos capítulos iniciais dessa tese, veremos uma política que desde a sua origem se sustenta na diferenciação *zoé* e *bíos*. A criança desativa essa lógica ao se apegar "tão de perto a sua própria vida fisiológica que ele se torna indiscernível dela mesma" (2012, p. 31). Falamos de uma vida em "absoluta imanência" que "se move e vive" (2012, p. 32). Ao ser assim, a infância constitui o próprio ser potencial da linguagem, "entre a língua e o discurso, entre o significante e o significado, entre o animal e o humano, ali se situa um umbral sem fundo que não seria um 'fundamento negativo', mas a própria potência humana enquanto tal" (BOLTON, 2008, p. 7). Desse modo, a pergunta, por exemplo, "existe linguagem" refere-se à própria experiência da potência de falar (e também a impotência); ou ao próprio "intelecto em potência" – como diria Averroes - sendo como o *diáfano*, a possibilidade de toda possibilidade (BOLTON, 2008, p. 8). Aqui está a potência do pensamento que se vincula à *destituição*. A potência passiva de Averroes abre a possibilidade para se compreender a destituição como essa transparência com a capacidade de receber qualquer cor, sem se deixar sujeitar na ética do "dever-ser", em que ser e práxis se confundem na operatividade e no efeito. Não há obra a se realizar.

Mas há uma palavra que ainda precisa ser vinculada à *potência destituinte*: a paixão. Manuel Moyano escreve sobre esse assunto desde Agamben. Para aprofundarmos esse conceito, é necessário uma aproximação com uma outra noção tão importante nessa tese: a ingovernabilidade. Moyano sinaliza que esse conceito é compreendido entre uma tensão que define duas formas do fazer político. De um lado, uma forma de *constituição* do corpo político e do outro uma *técnica* de governo (MOYANO, 2017, p. 73). Agamben aborda essa questão – em diálogo crítico com M. Foucault – em *O uso dos corpos*. O ingovernável "se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder" (AGAMBEN, 2017, p. 133). Essa prática, segundo Moyano, é o *apaixonamento*. "Essa paixão, e não propriamente as paixões concretas, mas a capacidade de apaixonar-se, é o verdadeiro ingovernável" (MOYANO, 2017, p. 73). Nessa perspectiva, o "ingovernável democrático" é, portanto, uma prática política que colocada para além do sujeito, "situada no ponto onde *o sujeito (é) falta de si mesmo, o a-demos de todo o demos*", uma democracia baseada no "povo que falta" (MOYANO, 2017, p. 73). Se aproximarmos essas perspectivas com aquelas apresentadas por Espinosa, veremos a paixão (ou *afeto*), como "as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou

diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções" (ESPINOSA, 2009, p. 163), corpos que são afetados e afetam outros corpos – com paixões alegres e paixões tristes, que aumentam ou diminuem a capacidade de agir.

Paixões do corpo, no corpo, na relação entre corpos. Paixão pelo que *falta*, não com a melancolia de quem perdeu algo, mas com a possibilidade no tempo-de-agora. Paixão como deslocamento, como devir, como deixar-se arrastar (e também arrastar). Falo de um junho de paixões ingovernáveis, fora das técnicas de governo e do aparato do estado de direito. É, pois, um "apaixonar-se pela própria vida que vivemos, por essa vida impossível de se reduzir a sua obras ou aos seus autores" (MOYANO, 2017, p. 73). Paixão e destituição seguem juntas. Para esse diálogo, trago um texto escrito por Jul Pagul, *Poéticas públicas* (2014). Esse artigo é uma narrativa de junho a partir de Brasília e suas experiências "microafetivas vividas" em junho, os encontros do seu corpo, seus desejos inquietos. Pagul escreve uma "carta para seu amante, que havia trocado justo naquele ano a militância nas ruas, por um confortável gabinete" (PAGUL, 2014, p. 54). Abaixo, trago essa carta na íntegra, escrita em junho:

> Quando o gás lacrimogêneo temperou a manifestação eu nem desaguei, ou ardi. Talvez sim tivesse molhada de dor, mas depois de ti sigo anestesiada. Por dentro não sinto mais nada além do desejo que parem as bombas e eu esqueça.
>
> Mas, esta ferida não cicatriza. Vou tateando o desprezo, a mais letal de todas as armas. Prefiro as máscaras nas faces do que no coração, que nem esta que te tapa a coragem. O teu cordão de isolamento que me limita. O teu ordenamento cruel, a tua vida (agora) é de gabinete, cacete... Vai por o paletó e canetar uma bomba qualquer...
>
> Espero ainda o efeito moral da sua escolha nesta trincheira, passar. Corro, berro é quase morte. Me aproximo de alguém, de alguma, do grupo, das pa- lavras, dos sonhos, do ideal na tentativa de um gole de sorte. Eta golpe cruel descumprir o humano, o fluido... ah, o teu amor ao poder é de atiçar os cacetetes! Ao invés, dos nossos inúmeros boquetes! Das suas repartições o poder do amor apodrece.
>
> Revista tudo o que resta de privado, de resguardo, de refúgio escancara a fedentina (não aquela dos fluidos do nosso sexo, nos lençóis gozados, sangrentos, mijados, babados de amor...porque sexo bom é o que escancara a selvageria) O cheiro agora é de medo... de viver, do azar que emudece, da brochada diante do seu poder.
>
> O teu poder organizado no conchavo do choque e pesadelo. A tua moeda é toque de recolher que não me faz valer, e você ainda vem falar em auto-se-comer ?! Te fuder! A tua hipocrisia camburão da minha transparência. A tua covardia é mordaça que tortura o P2P e qualquer liberdade de expressão!
>
> A bala de borracha que você nem disfarça. E ainda seduz querendo que ache graça, do tal diálogo que você guardou pro auditório, mas

> esqueceu quando o sol amanheceu... e eu ali já descartada e nem sequer paga. Ah, suma! Que desta avenida seus soldados vitimados por esta sedenta força de mais patriarcado são desalmados pra que sua foto esteja apropriada no noticiário.
>
> E tudo segue controlado, manipulado... Meu coração na esquina, se re- bela desta sina. Meu ventre selvagem desmascarou seus disfarces. E nas ruas onde desfilas tua crueldade, lavarei com riso no carnaval, levarei a dor como estandarte. Aprendi a sobreviver pra ver, bem viva um novo amor vencer. De- samor, desarmar-te. Sem vínculos, reversos. Migro pras barricadas do amor vivo... Luto, ou o mundo novo! (PAGUL, 2014, p. 55).

Essa carta sintetiza as dinâmicas entre política, sexualidade e economia. Corpo. Desejo. Limite. Cordões do estado e as lógicas de captura. Na cama, no gabinete, nas relações de governo. Amor ao poder – como "máquina" e dispositivo - de "atiçar os cacetes". Ereção como força. Cacete como símbolo "constituído". Caneta. Bomba. Gabinete. Antes, o sexo selvagem das práticas e buscas de prazer – formas de vida em "fluidificação do poder" e estratégias para enfrentar a rigidez do "poder social", como ensaiava Foucault? Agora resta o "cheiro do medo". Junho. Medo "de viver, do azar que emudece, da brochada diante do seu poder" - feito cacete. Mas não acaba aqui. O encontro do corpo pode ir para além – na "tomada das ruas, com arte urbana, berros e uivos pelas esquinas" (2014, p. 55-56). "Migro pras barricadas do amor vivo... Luto, ou o mundo vivo". Potência de agir aumentada. "E nas ruas onde desfilas tua crueldade, lavarei com riso no carnaval". Aqui, a "teologia indecente" de Marcella Althaus-Reid me atravessa - "uma teologia materialista concreta que compreende que o deslocamento dos constructos sexuais vai lado a lado com estratégias para o deslocamento de agendas políticas e econômicas hegemônicas" (ALTHAUS-REID, 2005. p. 18) [113]. Tudo articulado. As questões sexuais dentro da

[113] Essa teóloga argentina elabora uma "teologia indecente", uma teologia que desde o cotidiano questiona e desnuda as míticas e múltiplas capas de opressão na América Latina, numa encruzilhada entre a teologia da libertação, teologia feminista e o pensamento *queer* (2005, p. 12). Neste processo de "negociação" se reconhece os limites das teologias da libertação, especialmente em seu âmbito seletivo, como uma "teologia rural". Como salientado também em um instigante artigo: *Marx en un bar gay: la Teología Indecente como uma Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad* (2008. p. 55-69). A relevância posta aqui é apontar como a autora enfatiza em perguntas que apresentam um dos capítulos da *Teologia indecente*: "que relações existem entre uma teologia dos relatos sexuais usando um método da per-versão e as suposições econômicas e os feitos da vida dos pobres? Como se relaciona a dívida externa contraída pela Argentina na década de 1970 e o estudo casuístico de "pene menguante" de Ghana em 1997? A sexualidade hegemônica e a mentalidade burguesa já não podem considerar-se irrelevantes, mas, pelo contrario, constitutivas do pensamento econômico atual e das relações econômicas entre as gentes dos países pobres" (ALTHAUS-REID, 2005. p. 21).

ação política. Desde o *homo sacer* vimos o estado-pai e sua possibilidade de matar. Agora, numa "contrassexualidade", paixões ingovernáveis, corpos ingovernáveis.

Como sabemos, a inoperosidade procura desativar o dispositivo da máquina governamental. É desvelar, a partir de um fazer não-produtivo, o vazio que está no centro do estado moderno. No entanto, esses "vazios" não estão apenas no âmbito do estado, mas se mostram em distintas dimensões da vida – como na sexualidade. Estado e sexualidade bem articulados. Paul B. Preciado quando fala da contrassexualidade, entende que não se resiste à produção disciplinar da sexualidade nas sociedades liberais como uma luta contra a proibição - "como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirepressivos dos anos setenta". Mas, sim, "a contraprodutividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna" (PRECIADO, 2014, p. 22). A contrassexualidade é, portanto, uma contraprodutividade que suspende o sistema de sexo/gênero, com novos e outros usos do corpo, como "corpos falantes", em novos e outros modos de "prazer-saber". Temos conexões entre política, sexualidade, religião e economia. Por agora, me interessa sinalizar as possibilidades de modos de viver e existir para além da dinâmica produtiva da modernidade, centrada no trabalho e na governança da vida em suas mais distintas dimensões. Assim, estaríamos numa sexualidade inoperosa diante dos sistema de sexo/gênero, uma política inoperosa diante de uma democracia consensual e gloriosa. Entre os polos proibição/resistência, o rompimento do próprio esquema, não uma resistência dentro dos seus marcos e clausuras binárias e excludentes. Como diz Jul Pagul: "meu ventre selvagem desmascarou seus disfarces" (2014, p. 55).

Uma política cheia de erotismo (e risco), como provocou Tatiana Roque (2018). Erótico como o momento de irrupção, em que tudo aquilo "que estava relegado ao plano do íntimo, do privado, da interioridade ou do 'subjetivo' – afeto, delicadeza, cuidado, histeria ou sofrimento – adentra a arena pública" (ROQUE, 2018, p. 14-15). Afetos "incontornáveis" e "irresistíveis" na política. O erotismo como "processos de cura", um prazer de estarmos juntas entre mulheres" – diz Tatiana Roque. A carta de Jul Pagul nasceu nas ruas de junho numa aliança de mulheres e se desdobrou em práticas de escrita e intervenção nas ruas, no "sentido de romper com as amarras institucionais, que direta ou indiretamente acionavam bombas que nos autodestruíam" (PAGUL, 2014, p. 56). Como ainda nos diz Roque: "modos de existência são políticos e a grande política não vai mudar sem incorporar as questões

mais íntimas da vida" (ROQUE, 2018, p. 16). Nas paixões ingovernáveis, os corpos são deslocados e se deslocam para além das práticas de sujeição e captura. Embora elas sigam firmes em suas tentativas de controle e regulação.

Para encerrar, como uma síntese, compreendo que a *potência destituinte* é assumida como "potência-do-não". Ela não é uma mera paralisia, mas a "conservação dessa 'potência-do-não' quando passamos ao ato" (MOYANO, 2017, p. 73). Aqui está a sutiliza que nos ajudará nas leituras seguintes. Ao se falar em destituição, falamos numa "potência passiva" – como vimos em Averroes, uma "capacidade de recepção" que se conserva na realização de qualquer *ato* e *operatividade*. Por isso, "ela descompleta e corrói qualquer obra (seja artística, cientifica, política ou amorosa). Na erosão das obras, não apenas está radicada a sua potência, mas também, precisamente, a inoperosidade" (MOYANO, 2017, p. 73-74). Aqui está junho. Nos seus acontecimentos, podemos encontrar rastros dessa destituição, como "erosão das obras", mesmo em ato. Como em cada movimento na rua, podemos "mirar" os rastros dessa presençã da "potência-do-não"? É o que tentarei buscar a seguir.

B. cidades e governança neoliberal: como *profanar* seus dispositivos?

i. a mobilidade, a tarifa e a cidade de catracas

Começo com grafias tão importantes em muitos atos de junho:



(Faixa usada em São Paulo, *7 de junho de 2013*. Foto: Maria Objetiva)

Reconheço que esses protestos e revoltas – as vivenciadas no Brasil ou em tantos outros países nos anos anteriores – são, como afirmou S. Zizek, "sustentados pela sobreposição de diferentes níveis", numa ambiguidade e combinação de propostas, para além de um "essencialismo" de um único clamor (ZIZEK, 2013, p. 103; 105). Se reconhecermos a cronologia interpretada por André Singer (2018), junho caminha da pauta da redução das tarifas ("3,20 é roubo"), passando pela mobilização por *tarifa zero* até uma "dispersão de conteúdo" numa abrangência de clamores e de territórios – para além da cidade de São Paulo. Há algo relevante nessa "dispersão", sem a busca da "pauta única" que a tudo engloba, sem a busca da "tática correta" para se alcançar a eficiência política na resolução dos problemas transformados em bandeira. Aqui, é importante deixar-se interpelar pelas vozes nada uníssonas das ruas. Sabemos – aproximando-me de Paulo Arantes - que "pelo tênue fio da tarifa é todo o sistema que desaba, do valor da força de trabalho a caminho do local de exploração à violência da cidade segregada rumo ao colapso ecológico" (ARANTES, 2013). Os acontecimentos são provocados pela questão da tarifa e de como vivemos na cidade, dela se desdobram e brotam outras questões que emergem da vida cotidiana e das suas relações ambíguas,

desiguais, festivas. Esse movimento é o que também desejo fazer na primeira parte desse capítulo: por que a questão da mobilidade nas cidades instaura junho?

O problema do *comum*, do viver no *comum*, ganha acento. Por isso, a ocupação de ruas e praças ao redor do mundo (Turquia, Brasil, Estados Unidos, Espanha, Grécia) "não se resume a uma só pauta, mas tem como uma de suas questões centrais o tema dos 'bens comuns', ou melhor, de sua usurpação pelo modelo político-territorial que tem tomado conta das cidades" (ROLNIK, 2015, p. 375). Como viver na cidade com esse modelo em que a *catraca* é um dispositivo? Para entendermos um pouco mais sobre o modo de constituição das cidades, é importante compreendermos onde estamos. Aprendi com Donna Haraway – "os saberes são localizados". Como ela diz: "Não perseguimos a parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular" (HARAWAY, 1995, p. 33). Uma "perspectiva parcial" aberta e/ou arrastada por outras conexões e perspectivas.

Falo desde a cidade de São Paulo. Moro em *Perdizes*, um bairro marcado como de "classe média". Quando me mudei para São Paulo (2007), morei no *Capão Redondo* – onde vivia a minha irmã. Para estudar na UMESP, saia de casa todos os dias às 4h da manhã. Chegava em São Bernardo do Campo – Rudge Ramos – por volta das 7h. Eram três ônibus e três cidades. O trajeto era: Capão – Metrô Jabaquara; Metrô Jabaquara – Terminal de Diadema; Terminal de Diadema – Rudge Ramos. Na volta, mais três/quatro horas. Dois ônibus e um metrô. Saia do Rudge Ramos e ia de ônibus para à estação do metrô Saúde. Lá seguia até à estação Vila Mariana. O próximo ônibus era para o Terminal Capelinha. No fim do caminho pegava mais um ônibus que me deixava na estrada de Itapecerica da Serra. E ainda precisava aprender hebraico durantes esses trajetos. Embora, hoje, more próximo ao meu trabalho, a problemática da mobilidade ainda está latente, agora com pagamentos de aluguel guiados pela especulação imobiliária. Na cidade, desde um modelo capitalista neoliberal, temos o espaço – como valor de *uso* – transformado em mero valor de *troca*. Assim, "um proprietário detém *sempre* um monopólio sobre um pedaço de terreno, por menor que seja ele. É isto que torna a propriedade da terra tão "valiosa" para seu possuidor" (LAHORGUE, 2002, p. 50). Desse modo, nas relações de uma cidade *feita* mercadoria, a fala de H. Lefebvre é acertada: "o adquiridor é comprador de uma *distância*, a que une seu alojamento a

diferentes lugares: os *centros* (de comércio, de ócio, de cultura, de trabalho, de decisão)" (1976, p. 110). Ao se comprar distância, compra-se tempo e prazer.

O meu relato – bem particular - não é uma fala exclusiva. Ao olharmos para São Paulo, pesquisas recentes (2018), entre tantas questões, indicam que "as desigualdades territoriais são imensas e impactam o acesso à mobilidade". Isso se "materializa" nesse caso: "as redes de média e alta capacidade não alcançam os territórios mais distantes, causando impacto à população que habita as zonas adjacentes, caracterizada por possuir menor renda e que, em sua maioria, usa o transporte coletivo todos os dias" (ETHOS, 2018, p. 6). Aumenta-se, assim, as distâncias para se locomover na cidade e o tempo dos deslocamentos. Se pensarmos desde as desigualdades socioeconômicas,

> dois fatores se destacam: há o fato de que quanto maior a renda da população na cidade, maior a quantidade de deslocamentos, consequentemente maior a possibilidade de acesso a emprego, serviços e lazer. O segundo relaciona a renda ao uso de determinados modos de deslocamento e quanto maior a renda, menos se utiliza o transporte coletivo. No entanto o custo da tarifa do transporte coletivo é muito alto em comparação com a extensão da rede e as rendas médias dos trabalhadores. O alto custo tem impacto não somente sobre o deslocamento diário para ir e voltar do trabalho, mas igualmente sobre o acesso à cidade como um todo. Em São Paulo, considerando o custo da tarifa praticado em 2013 (R$ 3,20), o gasto com transporte coletivo, considerando a ida e volta para 20 dias úteis, representava cerca de 16,95% do salário mínimo, enquanto que na Cidade do México esse percentual representava 14,25%, Santiago 12,34%, Nova York 7,70% e Paris 4,58% (ETHOS, 2018, p. 5).

Estamos aqui diante de desigualdades na apropriação do espaço, das riquezas e do poder, em que se perde a falsa condição de igualdade no acesso à cidade (LEITÃO & FERREIRA, 2016, p. 36). Aqui temos, segundo uma citação que farão de Flávio Villaça, a disputa pelo tempo de deslocamento como o "mais importante fator explicativo da organização do espaço urbano e do papel deste na dominação social que se processa por meio dele" (Citado em LEITÃO & FERREIRA, 2016, p. 37). Todas essas dinâmicas integram um modelo de construção da cidades que é marcado por uma "razão neoliberal". Esse conceito será melhor abordado no tópico seguinte desse capítulo. Agora, pontualmente, pode-se dizer que essa lógica neoliberal "vai penetrando nas cidades e nas políticas urbanas e de moradia, capturando territórios, expulsando e colonizando espaços e formas de viver" (ROLNIK, 2015, p. 373). Assim temos modelos de governança em que poder político e poder econômico se confundem, com processos permanentes de "acumulação por espoliação", "capitalização do espaço e da

vida", "captura e cercamento de espaços públicos", "extensão da mercantilização da terra e da moradia" ou "expulsões" (RONLIK, 2015, p. 373). Essa governança nos coloca diante da urgência de se compreender a relação entre neoliberalismo e democracia liberal. Um trabalho desenvolvido por Pierre Dardot & Christian Laval.

ii. a racionalidade neoliberal e a religião

No texto *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016), esses autores apresentam o neoliberalismo como um "sistema normativo", que se estende desde a lógica do capital a todas as relações sociais e todas as esferas da vida (2016, p. 7), colocando-nos num sistema "pós-democrático". O que me interessa é compreender essas "marcas" da cidade, trazidos por Raquel Rolnik, desde e em relação com o "esgotamento da democracia liberal". Para iniciar, é preciso uma delimitação conceitual. Quando se fala aqui de "racionalidade neoliberal", de que mesmo estamos falando? Dardot & Laval indicam quatro traços dessa racionalidade. O *primeiro*, o discurso neoliberal é uma realidade construída, não um dado natural, e que requer "a intervenção ativa do Estado, assim como uma instauração de um sistema de direito específico" (2016, p. 377). O *segundo* traço é que a sua marca fundamental é a concorrência, não a troca. Aqui a missão dada ao estado vai muito além do papel de "vigia noturno" das dinâmicas econômicas, mas ser o instaurador da "'ordem-quadro' a partir do princípio 'constituinte' da concorrência , 'supervisionar o quadro geral' e zelar para que seja respeitado por todos os agentes econômicos" (2016, p. 378). Basta recordarmos aqui o comunicado feito pelo governador de São Paulo, Geraldo Alckmin (PSDB), quando decidiu reduzir a tarifa – junto ao prefeito Fernando Haddad (PT). O *terceiro* traço é submeter o próprio estado em sua ação à norma da concorrência, numa "sociedade de direito privado", constituindo-se desde as "normas do mercado". O *quarto* e último traço se mostra na própria construção de subjetividades, em que a concorrência guia as relações entre os indivíduos, criando-se, assim, o "indivíduo-empresa", em que "a empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada individuo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar" (2016, p. 378).

Sobre esse último traço, ainda cabe apresentar as discussões de Byung-Chul Han na obra *A sociedade do cansaço* (2010). Segundo ele, vivemos em uma sociedade marcada pelo "excesso de positividade" que nos coloca para além da "sociedade disciplinar" – como pensava Foucault – e nos abre uma "sociedade do desempenho". Os

seus habitantes não "se chamam mais 'sujeitos da obediência', mas sujeitos do desempenho e produção. São empresários de si mesmos" (HAN, 2017a, p. 23). Não há negatividade, o "não-ter-o-direito", assumindo-se como "positividade" do "poder ilimitado", sendo "senhor e soberano de si mesmo". Desse modo, o "sujeito do desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho" (HAN, 2017a, p. 29-30). Aqui, "o explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos" (2017a, p. 30). Nessa lógica extrema, os "adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal" (2017a, p. 30).

Essa "sociedade do desempenho" que marca essa "racionalidade neoliberal" – com todos os seus processos de adoecimento – cria o "empreendedor de si mesmo" numa cidade desigual e orientada pela compra de tempo e distância. Produzir na cidade com eficiência e agilidade. A construção de subjetividade amplia a atuação para além da dimensão econômica, do aparato jurídico-político que legitima e sustenta uma governança das empresas por concorrência e do estado-feito-empresa. O diagnóstico de Dardot & Laval é um bom "retrato" do modo de operação dessa "razão". No âmbito político, vemos que essa lógica é "ademocrática" marcada pela "gestão" e "boa governança" do público e da cidadania, como afirmam Pierre Dardot & Christian Laval:

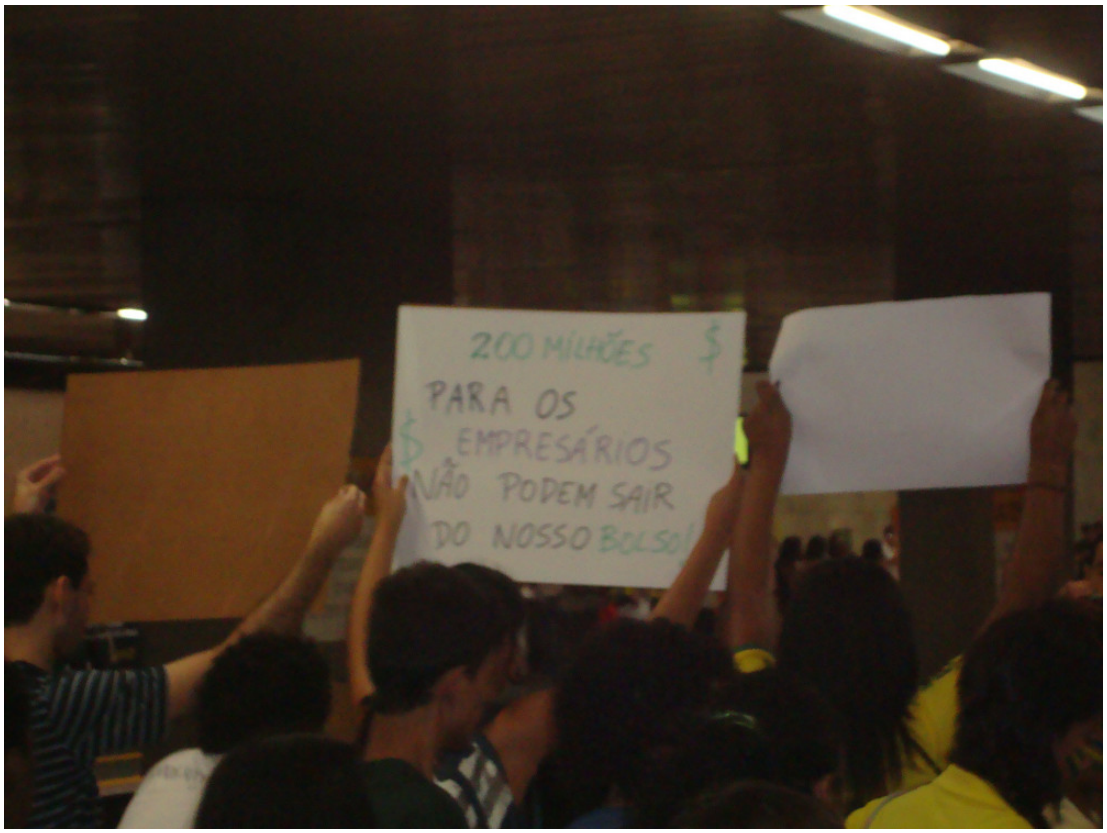
> Diluição do direito público em benefício do direito privado, conformação da ação pública aos critérios de rentabilidade e da produtividade, depreciação simbólica da lei como ato próprio do Legislativo, fortalecimento do Executivo, valorização dos procedimentos, tendência dos poderes de polícia a inserta-se de todo controle judicial, promoção do 'cidadão-consumidor' encarregado de arbitrar entre 'ofertas políticas' concorrentes, todas são tendências comprovadas que mostram o esgotamento da democracia liberal como norma política (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 380).

É esse modelo que Raquel Rolnik vê ao falar da governança das cidades, em que "a ação do planejamento urbano e da política habitacional tem sido fundamental para expandir as fronteiras do capitalismo financeirizado sobre o território" (ROLNIK, 2015, p. 379). Esse processo afeta a democracia liberal, que está esgotada. Como dizem Dardot & Laval, "a nova racionalidade promove seus próprios critérios de validação, que não tem nada a ver com os princípios morais e jurídicos da democracia liberal" (2016, p. 382). Seguimos no terreno do governo em nome da "eficácia". Aqui, não ficamos perplexos e melancólicos diante de um passageiro "desencantamento

democrático". Segundo nossos autores, estamos mesmo é diante de uma "mutação muito mais radical, cuja extensão é revelada, a sua maneira, pela dessimbolização que afeta a política" (2016, p. 382). As ruas de junho escancaram os limites e os esgotamentos de uma "democracia liberal" – se pensarmos nos moldes "clássicos" de representatividade, por exemplo, - e de uma "democracia liberal" transformada desde uma racionalidade neoliberal. Se olharmos algumas grafias, veremos essas críticas:



(Cartaz usado em Belo Horizonte, *13 de junho de 2013*. Foto: Priscila Musa)



(Cartaz usado no Rio de Janeiro, *20 de junho de 2013*. Foto: Marco Aurélio de Oliveira)



(Cartaz usado em Salvador, *16 de junho de 2013*. Foto: Milene Migliano)

"Onde está o público do nosso transporte?" Essa pergunta foi levantada em muitos lugares de junho. O "estado-empresa" organiza a gerencia de transportes e agora amplia a sua lógica vinculada à "cidade-de-exceção" e à produção de uma subjetividade nos modelos da eficiência e do desempenho. Nessa cidade, vivemos em guerra – como escreveu Raquel Rolnik: "uma 'guerra de lugares' ou uma guerra 'pelos lugares'" (ROLNIK, 2015, p. 378). Por esse motivo, julgo que a catraca *é* um dispositivo de cidade feita na divisão e na desigualdade. Aqui, o conceito de religião desenvolvido por Agamben também é importante para a análise. Como uma retomada, sabemos que "toda separação contém ou conversa em si um núcleo genuinamente religioso" (2007, p. 65). O dispositivo, que realiza e regula a separação, é o *sacrifício*. A catraca escancara os espaços da cidade, separados, sacralizados, intocáveis. Quem pode entrar, quem pode habitar, quem pode se movimentar? Quem pode acessar os espaços de decisão sobre a vida na cidade? A *biopolítica do sacrifício* acontece, também, na catraca. A palavra *religio* – segundo Agamben – "não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*" – "o reler"; desse modo, "*religio* não é o que une os homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos" (2007, p. 66). Ao "torcermos" esse conceito, vemos que a catraca simboliza esse mecanismo que evidencia a distinção. Como escreveu o MPL-SP: "as catracas do transporte são uma barreira física que discrimina, segundo o critério da concentração de renda, aqueles que podem circular pela cidade daqueles condenados à exclusão urbana" (2013, p. 15).

A catraca, como um dispositivo dessa *religio*, evoca o bloqueio do *uso*. Tatiana Roque se aproxima dessa construção que faço ao dizer que as leituras e repostas sobre os acontecimentos de junho perderam – numa "deriva burocrática" – "a dimensão de que a política tem a ver com aumentar a capacidade e a autonomia das pessoas comuns" (2018, p. 36). Ao se compreender como possibilidade de novos usos e – para utilizar uma linguagem espinoza – aumentar a "potência de agir", a política não tem a ver com a transformação das pessoas comuns em "militantes. Nem em trabalhadores explorados – como consequência do plano economicista que despreza a contrapartida negativa para as subjetividades" (ROQUE, 2018, p. 36). Esse modelo não se distancia da "sociedade do desempenho" e da eficiência do "empreendedor de si mesmo" – mesmo que "partidário". O problema – na linha de Tatiana Roque – é capturar toda a possibilidade e "potência de agir" na categoria do sujeito produtivo/consumidor. É a política reduzida ao consumo, produção e obediência às formulações e acordos da "*realpolitik* do

pemedebismo" [114]. No modo de cidade neoliberal, a vivência do espaço é demarcada por uma dinâmica social que combina a "sociedade disciplinar" dos salários (mesmo que precários), a eficiência dos corpos endividados do neoliberalismo e a "tomada da força do desejo". A catraca foi a abertura para *mirar* a cidade e suas construções psicogeográficas, em que os efeitos do "meio geográfico, consciente organizado ou não, [...] atuam diretamente no comportamento afetivo dos indivíduos" (CARERI, 2013, p. 90). O transporte tem a "dimensão da cidade". Por isso é uma entrada potente para se evidenciar a governança neoliberal que ordena as relações entre público e privado, e especialmente, a construção de uma zona indeterminada entre essas instâncias.

Nessa linha, Rodrigo Bolton elabora um conceito interessante para as discussões que faço nesse tópico – o "*dasein-empreendedor*". A ontologia do *ser* se converte em ontologia do *dever ser*, como na prática do sacerdote vista no começo desse capítulo. Em sua interpretação, como evidenciado nessa lógica, a razão neoliberal funciona de um modo inteiramente litúrgico, como ofício e eficiência (BOLTON, 2017, p. 15). As vinculações se dão no *neokantismo* do século XX, especialmente no economista da escola austríaca Friedrich Hayek. Em sua abordagem, a noção de "empreendedorismo se inscreveu no interior da implementação latina da *oikonomia*"; aqui, a ideia de razão não "aparece mais como o 'exame das condições transcendentais da verdade', mas como o exame das condições econômicas da liberdade" (BOLTON, 2017, p. 15). A sociedade do desempenho é guiada pela lógica do "poder ilimitado", liberdade no máximo de seu discurso. Uma contradição. Fala-se aqui de uma liberdade como "ordem econômica-administrativa que opera na imanência", afastando-se de uma figura transcendente, presente na economia *keynesiana*, representada pelo estado. Como em Walter Benjamin e em sua leitura do capitalismo como religião da culpa e de um culto permanente, Bolton – desde Hayek – "a economia coincide totalmente com a vida, ou seja, a diferença entre vida e o trabalho se esfumaça totalmente" (2017, p. 16). Em nome da liberdade, "o explorador é ao mesmo tempo o explorado". A vida na cidade neoliberal é direcionada para essa lógica: o empreendedorismo do *dever*, em que o cidadão, na cidade-empresa, pode tudo, em um horizonte último de positividade.

Na grafia abaixo, temos um questionamento importante:

[114] Veja: Marcos Nobre, *Imobilismo em movimento* - Da redemocratização ao governo Dilma (2013)



(Cartaz usado em São Paulo, *13 de junho de 2013*. Foto: Vitor Nisida)

A cidade é para todos como expectativa de desempenho. A cidade é para todos como discurso de uma cidadania "universal". O cidadão é capturado. É a cidade-de-exceção que se sustenta no *bando*, na vida nua abandonada. Corpos incluídos pela exclusão e excluídos de maneira includente. Estão na cidade, mas São Paulo, como cidade de ~~todos~~, é uma cidade de "poucos". O "mérito" ganha força. E como escreve Byung-Chul Han: esse empreendedor "não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito da obediência. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam" (HAN, 2017a, p. 29). Na linguagem de Bolton, "liberdade" e "ordem" bem articulados. A catraca é um símbolo de negatividade que demarca a cidade da positividade e da "pura" possibilidade criativa. São Paulo é uma cidade para poucos. Junho, com os rastros de sua potência destituinte, escancara a falácia neoliberal.

Byung-Chul Han no livro *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018) analisa, em um dos eixos de sua investigação, a crise da liberdade. Em síntese, o problema posto é esse: "o sujeito neoliberal como empreendedor de si mesmo é incapaz de se relacionar *livre de qualquer propósito*. Entre empreendedores não surge amizade desinteressada" (2018, p. 11). Se a liberdade tem como sentido original "estar com amigos", a lógica que governa a cidade nos empurra para o isolamento. A observação de Han é interessante: "Liberdade (*Freiheit*) e amigo (*Freund*) possuem a mesma raiz indo-europeia. Fundamentalmente, a liberdade é uma *palavra relacional*" (HAN, 2018, p. 11). Aproximando-se de Marx, Han compreende que a busca dessa liberdade individual e a "livre concorrência" entre as pessoas é um modo de multiplicação do próprio capital (2018, p. 13). Não há relação. Enrique Dussel, em uma leitura próxima, ao comentar os *Grundrisse*, compreende Marx como um filósofo por ele buscar realizar uma "ontologia do capital". O ser do capital se faz na negação do outro. Assim também é o plano ideal da cidade neoliberal. A liberdade individual para a circulação e para a criatividade produtiva não passa de uma "relação do capital consigo mesmo como outro capital, i. e., o comportamento real do capital como capital" (Citado em HAN, 2018, p. 12). Como "totalidade", o capital não reconhece (e nega) toda "exterioridade" – o "estar *fora* de". Por isso, Dussel escreve: "a totalidade do capital é superada por um âmbito que transcende o seu fundamento. Se a ontologia pensa o ser [...], a crítica do ser se efetua a partir de uma alteridade" (DUSSEL, 2012, p. 339).

Há uma tentativa, como experimentação, de construções de espaços *comuns* de liberdade. Estamos na "guerra dos lugares", "guerra pelos lugares". Nesse ponto, Alana Moraes aponta a "forma-ocupação", vivenciada nas ocupações de moradia ou nas ocupações da escolas estaduais de São Paulo, por exemplo. Para ela, nesses espaços é necessário "também um constante esforço de produção de relações, manutenção de vínculos, fabricação de pertencimentos, escutas. Quando não há mais nada: salário, emprego, hospitais públicos, o que fica somos nós, mulheres" (MORAES, 2018a). Alianças de mulheres, relações para fora da lógica da "liberdade individual" como "livre concorrência" na cidade demarcada entre fronteiras de muros e catracas. Numa "sociedade do desempenho" que em nome do "poder ilimitado" do empreendedorismo cria "fracassados" no modelo "aristocrático" do mérito, as ocupações representam um espaço comunitário de liberdade, em que "ser livre" "não significa nada mais do que *se realizar conjuntamente*" (HAN, 2018, p. 12). E esse realizar-se "borra as fronteiras" do

público e privado, da "heterossexualidade doméstica", da propriedade privada, das noções de gênero. Como síntese dessa liberdade, mais um exemplo. "Uma das frases mais ouvidas nas ocupações de sem-teto", diz Moraes, "é 'aqui eu me curei'. A cura que se produz nas ocupações vem da possibilidade de compartilhar um espaço, uma vida, marcas de sofrimento – antes encerrados nos espaços domésticos" (MORAES, 2018a).

A cidade dos isolamentos impossibilita saídas diante da apatia urbana. Sobre esse tema, ainda retomo Byung-Chul Han no texto *Agonia do Eros* (2012). A dinâmica da "liberdade individual" e dos fracassos diante da "cidade-empresa" e do "sujeito-empreendedor" colocam o "cidadão" na "culpa permanente" – para relembrar Benjamin – e no afogamento "em si mesmo". Han, diante disso, aponta que "O eros, ao contrário, possibilita uma experiência do *outro* em sua alteridade, que o resgata de seu inferno narcisista" (2017b, p. 11). É um deixar-se arrastar por um "*tornar-se-fraco* todo próprio, que vem acompanhando ao mesmo tempo por um sentimento de fortaleza" (2017b, p. 11). Um sujeito menor que habita a cidade feita posse, com o corpo transformado em "propriedade privada". Tentativas de captura. Mas na aliança das ocupações e das ruas, podemos nos deparar com a chegada do "outro *atópico*", que numa "forma apocalíptica" irrompe e o "inferno do igual" (HAN, 2017b, p. 11). O erótico é potente nesse ponto, como possibilidade de arrancar o sujeito de si mesmo e dos possíveis dispositivos que organizam o nosso viver e as nossas relações. Voltamos às "paixões ingovernáveis" que podem mostrar os limites dessa governança neoliberal da cidade e podem empurrar os corpos em aliança para outros modos de vida e organização.

iii. o caos e a cidade de corpos endividados

Para encerrar esse desenho dessa governança, é preciso resgatar a noção de "glória" em Giorgio Agamben. No capítulo anterior, vimos que junho tem rastros destituinte por evidenciar o vazio da "máquina governamental", que é inoperoso, é anárquico. A "democracia gloriosa" é a marca dessa democracia liberal que possuímos de algum modo. No entanto, há um limite nessa leitura de Agamben. Trouxe essa discussão para esse capítulo devido à proximidade com o "neoliberalismo". Quem aponta essa questão é Rodrigo Bolton. Para ele, o limite de *O reino e a glória* é não ter "explicado o modo como o dispositivo da glória se conecta ou não com o problema da 'dívida' produzida no capitalismo" (BOLTON, 2017, p. 20). Há uma pista para essa aproximação. Ela está, segundo Bolton, na questão do *dever ser*, no livro *Opus dei*. Mas

esse tema não foi desenvolvido, embora Agamben conheça bem *O capitalismo como religião* e toda a noção de culpa/dívida ali apresentada. Para Bolton, a questão do capitalismo não é outra "senão a discussão de uma glorificação endividante. Como se a glória fosse a 'ilusão' (no sentido freudiano) da dívida e, de maneira inversa, como se a dívida não fosse mais do que a captura provocada pelo dispositivo da glória" (2017, p. 22) [115]. A democracia das aclamações se relaciona com a necessidade dos corpos endividados. A cidade neoliberal necessita da articulação entre a glória e a dívida.

Aqui as pesquisas de Maurízio Lazzarato nos ajudam mais. Especialmente em sua análise sobre o endividamento de estudantes nas universidades dos Estados Unidos. No seu livro *O governo do homem endividado* (2014), vemos que a dívida é uma técnica de produção de um sujeito neoliberal – um *homo oeconomicus*. Governamentalidade e dívida estão vinculadas, numa combinação entre controle, subjetividade e a vivência do tempo. Segundo Lazzarato, a dívida constitui o paradigma da "liberdade liberal", numa subjetivação que é produzida na coerção de si mesmo – com vergonha e culpa, com uma vivência de tempo e espaço abertos – tempo e o espaço de sua própria vida (LAZZARATO, 2017, p. 66-67). Um exemplo pode ser visto nos pagamentos de imóveis em 20/30 anos. A "guerra pelos lugares" envolve endividamentos. Nessa lógica, "por meio do pagamento de juros, a dívida é um aparelho de captura e de redistribuição da riqueza social (LAZZARATO, 2017, p. 66-67). E o "endividado" é o único responsável diante dos bancos. Nessa dinâmica, o "capitalismo financeirizado" "'suga' a mais valia social e a distribui, rompendo a relação entre trabalho e rendimento, em benefício exclusivo dos rentistas – dos quais fazem parte as empresas" (LAZZARATO, 2017, p. 69). Se levantarmos os dados dos lucros dos bancos durante a denominada "crise econômica" vivenciada no Brasil, veremos essa lógica aqui indicada. Segundo o *Valor econômico* (21 de março de 2018):

[115] Rodrigo Bolton acredita que o argentino León Rozitchner esteve muito próximo das intuições de Giorgio Agamben e Elettra Stimilli, que pesquisou sobre "*a dívida do vivente – ascese e capitalismo*". Em 1998, "ele escreveu um livro fantástico chamado La Cosa y la Cruz, Cristianismo e Capitalismo: Sobre as Confissões de Santo Agostinho. Nesta obra, ele adianta várias hipóteses que cruzarão os trabalhos de Agamben e Stimilli a partir da noção freudiana de "repressão": o capitalismo é um modo de produção que obedece a um modelo subjetivo que encontraria em Confissões de Agostinho de Hipona seu paradigma. Nele, Agostinho conta como se distanciou da mãe até convertê-la em uma substituta espiritual do Pai, produzindo assim o efeito que custará caro a toda Modernidade: a desmaterialização, processo pelo qual, graças à repressão, a carnalidade da "mãe" é transferida à espiritualidade de um "pai" (por isso a noção de desmaterialização refere-se à repressão da mãe a favor da ereção do pai), reduzindo a sua potência a uma simples "coisa", um vazio gigantesco que o sujeito moderno tentará preencher com a acumulação infinita de capital. Penso que é necessário estabelecer diálogos – até onde seja possível – entre estes autores que delineiam a mesma constelação de pensamento que é inteiramente intempestiva para os tempos em que vivemos" (BOLTON, 2017, p. 22).

> Se na crise de 2008 os bancos americanos e europeus viram seus resultados despencar, as cinco maiores instituições do país - Itaú Unibanco, Banco do Brasil, Bradesco, Santander e Caixa - absorveram mais de R$ 360 bilhões em calotes no crédito desde 2014 sem que sua rentabilidade, sempre entre as maiores do setor em comparações internacionais, fosse substancialmente afetada. Mesmo após a perda com inadimplência e todos os outros custos, inclusive tributários, o lucro somado desse grupo de bancos atingiu R$ 244 bilhões entre 2014 e 2017. A cifra supera todo o ganho líquido de 307 companhias não financeiras abertas no mesmo período, que alcançou R$ 56 bilhões (ou R$ 120 bilhões sem os prejuízos da Petrobras), conforme levantamento do Valor Data. A capacidade dos bancos brasileiros de sustentar lucros e retornos elevados em qualquer cenário econômico reflete um sistema moldado numa trajetória que envolve inflação alta, câmbio instável e sucessivas crises de diferentes naturezas, dizem especialistas e agentes do setor (VALOR, 2018).

Os números são elevados. Na lógica da dívida como tecnologia e captura, e na dinâmica dos juros, "nós continuamos a enriquecê-los [os credores], na crise e graças a crise", diz Lazzarato (2017, p. 69). Entre tantas possibilidades de leitura e análise, quero vincular essa dinâmica à "crise dos transportes" indicada como limite para a efetivação de uma "tarifa zero" nas grandes cidades. Esse discurso aparece nas grafias de junho, nas falas do ex-governador de São Paulo Geraldo Alckmin e também do ex-prefeito de São Paulo Fernando Haddad. Quem paga a conta? Segundo Lazzarato, a "gestão liberal da crise" integra um estado máximo como soberano sobre a população com liberar os mercados e diria – a operação do "estado-empresa". Esse gesto é uma intervenção de "maneira massiva, invasiva e autoritária sobre a vida da população e pretendendo governar cada comportamento" (LAZZARATO, 2017, p. 121). Aqui entendemos, por exemplo, toda a tensão com a tática *black bloc* nos acontecimentos de junho – inclusive de manifestantes que estavam lado a lado nas ruas e também de intelectuais de "esquerda" [116]. A glória necessita da dívida e da crise econômica. Uma "democracia gloriosa" que necessita das técnicas disciplinares, especialmente na "gestão dos 'desempregados', dos 'pobres', do mercado, do emprego e da governança dos serviços sociais" (LAZZARATO, 2017, p. 197). Aqui temos novamente a gestão do transporte e a sua sustentação na "ordem" e no "*nomos*" da cidade, que divide a vida por meio da catraca. Junho recoloca o transporte como um direito, na esfera do *público*. "Onde está o público do nosso transporte?" – dizia a grafia que incluí acima. Uma tentativa de se colocar para além da governança neoliberal dos territórios – incluindo o próprio corpo.

[116] Sobre essas críticas, confira o artigo de Alexandre Mendes no IHU – MENDES, 2018.

Se tudo parece estar cooptado, capturado e normalizado, junho abre uma fissura destituinte. Como? “A cidade é usada como arma para a sua própria retomada: sabendo que o bloqueio de um mero cruzamento compromete toda a circulação, a população lança contra si mesma o sistema de transporte caótico das metrópoles” (2013, p. 16). Escancarar o caos da ordem “pública”, a anomia de toda norma. Como abaixo:



(Pichação em Belo Horizonte, *17 de junho de 2013*. Foto: Leo Souza)

Numa agência do banco Bradesco, em Belo Horizonte, com seus vidros protegidos pelos tapumes – contra toda rebelião – uma grafia potente: “o caos nunca morreu!”. Nas cidades dos corpos endividados, a “glória” democrática encobre o caótico. Se a governança neoliberal a tudo quer regular, todos os movimentos e comportamentos, incluindo o tempo, com a exigência de “sacrifícios” permanentes para se aplacar a culpa, a rua resgata o caos no hiato de toda “máquina governamental”. O mundo dos ordenamentos político-jurídicos ou da economia como gestão da vida, exigem a previsibilidade. Até para a revolta. Junho abre a brecha do vazio de todo poder. Certo estava Pasoline: “Nada é mais anárquico do que o poder. Porque o poder faz o que quer, como quer, quando quer” (Citado em HONESKO, 2017). Se o picho

“PM covarde” evoca a polícia soberana e a sua dinâmica de violência e produção de vidas abandonadas; lado a lado, há a visibilidade do caos do próprio poder, que tenta capturar toda a anomia para se fazer ordem. Se aproximamos essa interpretação de Lazzarato, veremos que o *nomos*, em diálogo com C. Shimitt, tem três dimensões: a primeira é que a significa “tomada”, “conquista”. A sociedade começa pela conquista e apropriação – ou “acumulação primitiva” na linguagem de Marx. Na dinâmica do capitalismo do século XX, temos a apropriação do “espaço industrial” que permite a “apropriação do espaço mundial”. A segunda interpretação refere-se ao *nomos* como o “partilhar, produzir partes”, “dividir”, numa definição de propriedade e direito. Tudo o que foi apropriado deve ser medido e divido. A terceira significação de *nomos* remete à produção – “apascentar, gerir, utilizar, produzir” (LAZZARATO, 2018, p. 44-45). A cidade “contra ela mesma” tenta abrir o caos nas ruas – nunca morto. Mas ainda o mais potente, junho tenta abrir o caos velado em toda *nomia* da acumulação, da divisão ou da produção. O caos da rua que escancara o caos da “máquina governamental”. As palavras nos tapumes da proteção, as “catracas” de madeira que separam, dividem. Proteção em relação ao ‘deus capital”. Como dirá Agamben – em diálogo com Walter Benjamin: “Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro”. Nessa lógica, “o Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé” (AGAMBEN, 2012).

No caos que nunca morre, em Recife, encontramos o movimento #OcupeEstelita. Um cais que foi leiloado para a iniciativa privada, que construiria nessa área do centro da cidade “doze torres de cerca de quarenta andares”. Um “casamento perverso” entre estado e empresários que resulta – como tenho mostrado nesse capítulo – em um “modelo de neogovernança corporativa, em que o capital decide políticas públicas e o Estado é tão somente o tutor dos interesses privados” (ANDRADE, LINS, & LEMOS, 2014, p. 140). O leilão ocorreu em 2008. No caminho, temos os acontecimentos de junho de 2013, que traziam a urgência de “ocupar os espaços de poder”. “O desejo de desejar, de participar das decisões políticas que afetam todas e todos nós, passava a ocupar vários lugares da cidade” – narram Érico Andrade, Liana Lins e Frida Lemos (2014, p. 138). As “passeatas de junho desembocavam no Cais Estelita”. Quando se iniciam os processos de demolição (21 de maio de 2014), inicia-se também uma ocupação no Cais. Como diziam: “os galpões era os nossos 20 centavos”.

"Nós não iriamos mais tolerar que a cidade em que vivemos fosse desenhada sem nós. A cidade deveria ser para as pessoas e também pelas pessoas" (ANDRADE, LINS, & LEMOS, 2014, p. 142). No fundo, Estelita é um "junho que segue sendo" na tentativa de retirar "o poder das instâncias burocráticas tradicionais e conferindo poder à participação popular" (2014, p. 142) [117]. Novas experiência de organização, de construção de narrativas alternativas aos meios de comunicação tradicionais. Em 17 de junho, "a polícia mostrou a face coercitiva do capital". Reintegração de posse. Bombas de efeito moral, balas de borracha, gás lacrimogêneo, cassetetes e chicotadas. A ordem do estado e sua "máquina de guerra". Andrade, Lins e Lemos trazem um relato do dia:

> A violência institucionalizada é a falência do Estado. Ela finca muros para que os cidadãos não exerçam livremente o direito de discutir e planejar a cidade. A violência da polícia é também covarde porque se estrutura na assimetria das forças. Enquanto nossas armas são o desejo por uma cidade planejada coletivamente e priorizando a coletividade, a polícia dispõe de armas que ferem não apenas os nossos corpos, mas, sobretudo, tentam ferir a nossa dignidade. Contra a força desproporcional da polícia, dispúnhamos apenas da coragem de quem luta não para garantir seu investimento – como fazem aqueles empreiteiros que vão aos debates dizendo cinicamente que estão pensando a cidade – mas de quem sonha cidades. Contra o forte poder do capital imobiliário tínhamos a consciência de que a nossa luta não é para tirar vantagens ou subtrair dividendos. Queremos o direito de querer, isto é, desejamos um Estado que não esteja subordinado às empreiteiras como Moura Dubeux e Queiroz Galvão, mas que sirva aos interesses da maioria, materializados num plano diretor amplamente discutido pela sociedade e por uma cidade que preze efetivamente pela diversidade de construções e de uso compatíveis com a diversidade e multiplicidade das pessoas (2014, p. 148-149).

A violência institucionalizada não é uma falência do estado. É o seu modo de operação. A exceção é a regra. Há várias informações que apontam para a suspensão da

[117] Também havia tensões. "De um lado, parte dos militantes do DU tinha o conhecimento técnico e político sobre questões mais específicas referentes ao Cais. Mas não tinham disposição física para dormir no acampamento. De outro, jovens estudantes, artistas e simpatizantes da causa não tinham, em sua maioria, as propriedades técnicas, mas estavam ocupando o Cais, com seus corpos, com seu trabalho, com seu espírito. Nosso elo básico e comum é que todos nós sofremos diariamente com essa forma desumana de se construir a cidade em nossa sociedade. Capinar a área, construir uma horta, organizar a estação de coleta seletiva de lixo, no intuito de manter o ambiente salubre e a promoção da educação ambiental dos ocupantes eram atos políticos, mas nem sempre compreendidos e valorizados como tal por alguns ocupantes. Um claro conflito intergeracional estabeleceu-se, conflito esse que até hoje não foi suficientemente compreendido e avaliado. Um difícil e complexo processo de troca foi paulatinamente se desenvolvendo. A ética da alteridade e o aprender com as diferenças foram, em meio a muitas tensões, se construindo. Processos humanos estabeleciam-se, esgarçavam-se e se restabeleciam intensamente nas relações dentro e fora da ocupação. Discutíamos horas nas assembléias, tínhamos discordâncias sobre as estratégias de atuação, mas tínhamos um objetivo comum: o desejo de uma cidade coletiva que comportasse em seu seio a diversidade de visões de mundo existente em nossa própria ocupação. Resiliência sempre foi uma constante durante o nosso processo de ocupação" (2014, p. 143).

lei em Estelita. Um exemplo. As pessoas estavam sentadas nos trilhos do cais – área de propriedade federal. A polícia é de caráter estadual. Não poderiam cumprir o mandato naquele espaço. "O oficial de justiça demonstrou conhecer, situação de rara gravidade, pois o agente da lei tinha plena ciência de que não estava sendo cumprida a lei" (ANDRADE, LINS, & LEMOS, 2014, p. 148). Estelita foi, então, um *campo*. Ela é potente por ser um espaço onde se evidencia que "queremos o direito de querer". É uma recolocação do desejo. Não mais na mediação do "casamento" estado-mercado. Não uma "pauta centralizadora", mas a possibilidade de se ter qualquer "pauta". A política é colocada em outro lugar. Estelita – nos ecos de junho – mostra que a ocupação torna territórios coletivos, partilhados. Não uma vivência guiada pelo "inferno do igual" da sociedade do desempenho [118]. E mais: o #OcupeEstelita "ensina que o hiato que separa sociedade das instâncias burocráticas de decisão política, só pode ser superado com a pressão popular por participação nas decisões políticas" (2014, p. 155). Essa citação é emblemática. Duas palavras são centrais: *hiato* e *separação*. A potência destituinte de junho pode ser encontrada aí, na evidencia do hiato de toda antinomia e a suspensão de toda separação, de toda "catraca" transformada em modelo de divisão na cidade.

Essa abordagem se vincula a Raquel Rolnik, que diz: "contra esse modelo baseado em estruturas verticais e centralizadas, movimentos como *Occupy* e outros propõem formas horizontais de decisão, sem personificação de lideranças nem comando de partidos e comitês centrais" (2013, p. 12). Ou ainda, como sinaliza o próprio MPL:

> num processo em que a população é sempre objeto em vez de sujeito, o transporte é ordenado de cima, segundo os imperativos da circulação do valor. Dessa forma, a população é excluída da organização de sua própria experiência cotidiana da metrópole, organização essa que se realiza principalmente pelo sistema de transporte, o qual restringe a mobilidade ao ir e vir do trabalho e coloca catracas em todos os caminhos da cidade. E, no momento que se fortalecem as catracas, as contradições do sistema tornam-se evidentes, suscitando processos de resistência (MPL, 2013, p. 13-14).

Com a realidade de cidades divididas, construídas desde a lógica da exceção, reforçam-se as desigualdades. Assim – com a vida permeada por catracas e muros – hierarquiza-se o modo de habitar a cidade, de viver as relações e a capacidade de

[118] Com a "reintegração de posse", outras ocupações foram feitas. Uma na frente do Cais e outra na própria prefeitura de Recife, em que – depois de muita pressão – as pessoas foram recebidas pelo prefeito Geraldo Júlio (PSB). A ocupação queria deslocar o território da noção de propriedade. Porém, no mês em que finalizo a tese, vejo as notícias informando da liberação e o início das obras em Estelita.

ocupar o, chamado, espaço público, com a presença permanente de corpos negados em vidas precárias. Diante destes contextos e das práticas políticas institucionais que em quase nada dialogam com as novas experiências de movimentos sociais, abre-se a necessidade de reinvenção e resistência. Talvez aqui esteja um papel fundamental do MPL, mostrar "nas ruas que a gestão dos transportes não tinha a ver com planilhas; tinha a ver com disputa, com relações de força, ou seja, com política" (MORAES, 2018b, p. 41). Aqui está o erro da *política transformada em técnica*, como mostrei no outro capítulo. Ou em São Paulo ou em Recife, vemos que o sentido da política não se restringe à manutenção das estruturas postas, sejam elas de organizações políticas (partidos, movimentos sociais) ou de leituras e compreensões da (dita) realidade, mas a construção daquilo que *não há*, baseando-se na arte de criar novos modos de se exercer o político, orientando-se para a liberdade (ARENDT, 2002, p. 117).

Segundo Hannah Arendt, o sentido da política é a liberdade, ela só é possível diante de um milagre, essa capacidade de "poder iniciar", fazer nascer novos começos. Arendt é ainda mais direta quando escreve: "sempre que ocorre algo novo, esse novo acontece de modo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis" (2002, p. 120). São iniciativas humanas, contingentes, que possibilitam o surgimento de outras iniciativas humanas e de novos processos. Não numa linearidade causa-e-efeito. Mas como uma "irrupção" messiânica – para recordarmos o terceiro capítulo. Embora esse não seja o termo utilizado por Hannah Arendt, há conexões entre o "messiânico" e o "milagre". Junho pode ser colocado aqui como um espécie de "milagre" que instaura novos inícios. A pergunta pelo "sentido da política" – que move Arendt e também move as ocupações como Estelita – desagua na possibilidade nesses "milagres" da rua. E enquanto esses corpos da cidade "puderem agir, são aptos a realizar o improvável, e o imprevisível e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não" (ARENDT, 2002, p. 122).

Ao olharmos para junho, vemos um movimento que não é apenas vivido no Brasil. Várias insurreições aconteceram pelo mundo. A crise financeira de 2008 nos EUA e na Europa e os diversos protestos e movimentos decorrentes deste cenário; os levantes populares que marcaram a Primavera Árabe, os *Occupy*, os atos na Rússia em 2011, as manifestações espanholas e gregas e vários outros processos apresentam-se como um novo ciclo político (MORAES, 2014, p. 10). Milagres. No contexto brasileiro,

insurreições populares não são um tema novo. O que muda em 2013 é o cenário em que surgem e como acontecem, nada previsíveis e com uma relação profunda com as redes digitais. O país passava por um importante processo de inclusão socioeconômica, resultado das decisões políticas que marcam o *lulismo* (SINGER, 2010). A inclusão pelo consumo e a distribuição de renda, sinais do "desenvolvimentismo" - sem uma nova cultura política e a presença de uma crise de representatividade - tornam-se o terreno para rebeliões. O estopim é o aumento das tarifas do transporte coletivo nas grandes cidades: Goiânia, Natal, Porto Alegre, São Paulo e Rio de Janeiro, algo que "traduzia naquele momento, em um só golpe, formas elementares de opressões e cerceamentos da vida cotidiana que já não nos dávamos conta: mobilidade, acesso à cidade, a necessidade de ocupar as ruas, de nos afetar com os encontros, de exigirmos uma distribuição radical das terras latifundiárias da política" (MORAES, 2014, p. 11).

Mas outros acontecimentos marcaram 2013. Jean Tible enumera alguns desses:

> Outro ponto forte de Junho e em geral pouco enfatizado: o número de greves estoura segundo o Dieese: de 877 em 2012 para 2050 em 2013 (maior número desde o início da contagem nos anos 1980) e também tocando setores geralmente menos propensos às greves: indústria da alimentação, segurança, limpeza urbana… Assim como os aumentos nos transportes foram revogados em mais de cem cidades, era possível reivindicar e ganhar em outros setores e pautas. As comportas se abriram, ou melhor, foram abertas. Não podemos esquecer dos "loucos dias" de Junho, quando tudo parecia fugir – e fugia – de qualquer controle: tomada do Congresso em Brasília, da ALERJ no Rio, o apoio aos protestos com vandalismo por parte dos espectadores do programa do Datena… (TIBLE, 2018b).

Tudo está relacionado. Milagres por toda parte? As greves espalhadas pelo Brasil, a ocupação do Congresso feita pelos povos indígenas, os comitês populares da copa e tantas outras mobilizações e seus rastros políticos ampliam as leituras e possibilidades dos acontecimentos de junho. Uma síntese possível para esses "lampejos" aparece em Recife: "queremos o direito de querer". Junho de 2013 apresenta essas *polifonias* e *querências* do político, uma proliferação de histórias diferentes, diversos rostos, para além da política do "ser a voz dos sem voz". Isso implicou na articulação de um "sistema-rede", com uma mobilização de atores e atrizes distintos (coletivos, pessoas, movimentos e organizações tradicionais) em uma experiência de desconstrução, com a vivência de novos espaços políticos, entrelugares de negociação e diferença. De algum modo, há aqui, nesses acontecimentos, uma abstenção do trabalho,

da lógica produtiva que resultaria diretamente em desdobramentos institucionais. Junho parece, portanto, traspassar e atravessar o horizonte da incidência pública, em um fazer-político marcado – como nos diria Agamben – pela "inoperosidade e a descriação". O movimento não é apenas incidir no "estado", mas mostrar a *separação*, o símbolo da catraca colocado entre as pessoas e "as instâncias burocráticas da decisão política".

iv. a catraca como *dispositivo* e a profanação como um *jogo*

Sabemos que para Agamben, o dispositivo é tudo aquilo que tenha "a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes" (2009, p. 41). A "catraca" é um dispositivo desse modo. Nesse sentido, captura, determina, orienta, controla e funciona, também, como uma "máquina bipolar" – assinada teologicamente, especialmente desde a *oikonomia* trinitária. Ou melhor: a *bindade* teológica e o governo do mundo. Por ser assim, a catraca – como dispositivo - é "uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo" (2009, p. 46). Ela evidencia o cidadão e o seu direito ao transporte. Aqui temos um problema. Dirá Agamben, um "momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação" (AGAMBEN, 2009, p. 47). O "eu penitencial" – na confissão analisada por Foucault – se faz na medida em que o sujeito se nega. Sujeição e dessubjetivação estão vinculadas e formam um "novo sujeito" *espectral*.

Quando assumo a catraca como um dispositivo, a aponto como uma "maquinaria" - ao mesmo tempo em que é acesso é também obstrução. Ao mesmo tempo em que se coloca como possibilidade, é também a radicalização extrema dos "processos separativos que definem a religião". O exemplo que Agamben traz pode nos ajudar. Aquele que se deixa capturar pelo "dispositivo do aparelho celular", ao mesmo tempo que procura uma "nova subjetividade", é transformado em um número que, eventualmente, pode ser controlado (2009, p. 48). Na medida em que a catraca produz um "sujeito-cidadão" que usufrui de seu acesso ao direito de ir e vir, por meio de um "bilhete único"(como nas políticas de transporte na cidade de São Paulo), ela propicia a própria negação do sujeito transformando-o em um código de acesso.

G. Deleuze apresenta uma leitura potente sobre essa noção de controle. No texto *Conversações* (2013) ele escreve sobre a distinção entre "a sociedade disciplinar" e "a

sociedade de controle". Na primeira – desde M. Foucault - há "dois pólos: a assinatura que indica o indivíduo, e o número de matrícula que indica sua posição numa massa" (DELEUZE, 2013, p. 226). As disciplinas, ao mesmo tempo, massificam e individualizam. Na "sociedade de controle", por sua vez, "o essencial não é mais uma assinatura e nem um número, mas uma cifra: a cifra é uma senha" (DELEUZE, 2013, p. 226). O que me interessa aqui é a senha, que marcam o acesso ou a rejeição. A catraca é desse modo. A "passagem" funciona como uma "senha" no mundo da tecnologia [119] e do capitalismo como "sobre-produção". Um capitalismo – que segundo Deleuze – que deseja "vender serviços" e "comprar ações". "Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa" (2013, p. 228). Desse modo, não se está mais diante do par "massa-indivíduo". "Os indivíduos tornaram-se "'dividuais', divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou 'bancos'" (2013, p. 226). As catracas são guiadas pelas "senhas". É "passando" por ela que se reafirma um sujeito. O processo se dá no *entre*. A passagem é uma autorização: quem entra e quem sai, quem está dentro e quem está fora. Essa é a sua função: limitar e selecionar. Penso que a leitura de Deleuze se aproxima da relação entre "subjetivação" e "dessubjetivação" de Agamben. Os indivíduos são "*dividuais*". Sujeitos-dessubjetivados, por isso, "divididos" e capturados pelos dispositivos.

Talvez aqui faça ainda mais sentido essa grafia tão potente em junho:

[119] Sobre isso, Deleuze exemplifica: "Não há necessidade de ficção científica para se conceber um mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica). Félix Guattari imaginou uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças a um cartão eletrônico (dividual) que abriria as barreiras; mas o cartão poderia também ser recusado em tal dia, ou entre tal e tal hora; o que conta não é a barreira, mas o computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal" (DELEUZE, 2013, p. 228-229).



(Faixa utilizada em São Paulo. *7 de junho de 2013*. Foto: Raphael Tsavkko Garcia)

Uma vida sem catracas. Elas se transformam em símbolos da "religião" da cidade, que separa, divide e captura em sua *passagem*. A catraca pega fogo. As ruas a queimam. É a destruição de toda divisão, de toda seleção. Para que aprofunde a análise, é preciso explicitar a noção de profanação – que se relaciona diretamente com a inoperosidade e com a potência destituinte. A profanação se afasta da secularização em seu sentido clássico. Ambas – secularização e profanação – são distintas:

> A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao seu uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício de poder, que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (2007, p. 68)

A profanação é um *jogo*. Não apenas transmuta e desloca forças – como na secularização, que mantém intactas as dinâmicas de poder. Profanar é desativar os dispositivos – como as catracas - e devolvê-los ao uso comum. É uma brincadeira com

a separação entre sagrado e profano. Para entendermos esse processo, é necessário seguirmos a aproximação que Agamben constituirá com Émile Beveniste. "A potência do ato sagrado – escreve ele – reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena" (AGAMBEN, 2007, p. 67). Ao ser jogo, a profanação brinca com essas marcações. De um lado, como *ludus* ou jogo de ação, "faz desaparecer o mito e conserva o rito"; do outro, como *jocus* ou jogo de palavras, "cancela o rito e deixa sobreviver o mito" (AGAMBEN, 2007, p. 67). Se pensarmos desse modo, a profanação é uma "brincadeira" com usos e reusos dos *mitos* e dos *ritos*. Um exemplo potente – dado pelo próprio Agamben – são as "crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias" (2007, p. 67). Falamos de novos usos. Uma panela que se transforma em percussão, depois em chapéu. Uma calculadora que é colocada como um painel de elevador que ao se apertar um número podemos alcançar o andar do arco-íris. Tanta coisa pode ser dita sobre essa potência da infância. Inspirado no exemplo: é o "jogo com a *religio* que abre a possibilidade do uso. Dessa maneira, as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade" (AGAMBEN, 2007, p. 67).

O problema é que estamos desaprendendo a jogar. Inclusive com as palavras. O jogo como exercício profanatório está em "decadência" – dirá Agamben. Na literatura, há exemplos que não se deixam levar por esse esquecimento. Manoel de Barros é um nome significativo. A poesia no "*idioleto manoelês*" é uma subversão da própria linguagem, uma poesia de negação, de desconstrução: "desaprender oito horas por dia ensina os princípios" (BARROS, 2013, p. 275). A poesia, aqui, busca seguir para além da coisitude, um jogo com a língua, um jogo com o dispositivo. Perguntado: para que serve a poesia? Ele responde em um documentário: "Poesia é a virtude do inútil". Uma "explicação desnecessária". Em um livro, ele escreve: "poesia é voar fora da asa" (BARROS, 2013, p. 278). A língua, aqui, é desativada da urgência e da necessidade da obra e da operatividade. Uma língua de ineficiências. Uma tarefa: "descoisificar" a realidade, construir significados inexistentes, desabrigar a palavra do seu sentido usual. Em poesia – diz Manoel de Barros – "que é voz de poeta, que é a voz de fazer nascimentos – O verbo tem que pegar delírio" (BARROS, 2013, p. 277). Fazer novos começos delirantes. Jogar entre mundos criados, imaginados. Viver a

pura potência. Assumir, assim, na língua o *devir-criança* – "uma imanência sem lugar no sujeito, um agarrar-se que não se segura a uma identidade nem a uma coisa, mas simplesmente a sua própria possibilidade e potencialidade" (AGAMBEN, 2012, p. 30). Um poema exemplar para essa linguagem está no *Livro das ignorãças* (1993)

XII

Bernardo é quase árvore.
Silêncio dele é tão alto que os passarinhos ouvem
de longe.
E vêm pousar em seu ombro.
Seu olho renova as tardes.
Guarda num velho baú seus instrumentos de trabalho:
1 abridor de amanhecer
1 prego que farfalha
1 encolhedor de rios – e
1 esticador de horizontes.
(Bernardo consegue esticar o horizonte usando três fios de teias de aranha. A coisa fica bem esticada.)
Bernardo desregula a natureza:
Seu olho aumenta o poente.
(Pode um homem enriquecer a natureza com a sua incompletude?)
(BARROS, 2013, p. 297)

Nessa relação entre linguagem e profanação, com um *Bernardo que estica horizontes*, encontro uma afirmação interessante no livro *Fogo e o relato*: "aquilo que a poesia realiza com o poder de dizer, a política e a filosofia devem realizar com o poder de agir" (2018, p. 81). Em outro modo: Profanar a política e o "poder de agir" como a língua é profanada em seu "poder de dizer" Os acontecimentos de junho possuem rastros profanatórios do agir. O primeiro a intuir sobre isso foi Silvio Mieli em um pequeno artigo, com o título *Black blocs*, publicado no Jornal *Brasil de Fato* em 23 de julho de 2013. Diz Mieli: "É possível que o tempo das revoluções que experimentamos na modernidade tenha sido substituído pelas sublevações, quando o corpo social coloca-se em pé (insurge) através de uma série de atos profanatórios" (MIELI, 2013). Ele ainda nomeia os "dispositivos" profanados: "contra a sacrossanta propriedade privada e contra o Estado" (MIELI, 2013). Paulo Arantes pegará essa intuição e a desenvolverá no texto *Depois de junho a paz será total* (2014). Para ele: "a compreensão da insurgência que levantou o país como uma profanação se apoia na recuperação política da ideia mesma de profanação sugerida por Giorgio Agamben"

(ARANTES, 2014, p. 390). Aqui encontro um potente lastro e uma conexão que favorece a investigação e a procura pelos rastros desses "atos profanatórios" [120].

O ponto é: o que antes era confiscado, separado, deve ser restituído ao seu uso comum, com novas possibilidades e novos usos. Nesse movimento de passagem, o exercício é encontrar e "prestar contas" do "resíduo de profanidade em toda coisa sagrada e uma sobra de sacralidade presente em todo objeto profanado" (2007, p. 68). Quando pensamos no *homo sacer*, vemos esses resíduos. A "máquina do sacrifício" possui esses dois polos: sagrado e profano. É no jogo entre esses "espaços" que a "máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses" (2007, p. 69). O problema é que na "religião capitalista" esse movimento é mais complexo. As divisões entre sagrado/profano e humano/divino se tornam indiferentes. Não mais em instâncias estanques: sagrado e profano. A própria "coisa" que é dividida. Como na mercadoria, dirá Agamben, que a "separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e de valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível" (2007, p. 71). Estamos aqui no terreno dos "divisíveis" da "sociedade de controle" anunciada por Deleuze. A separação não segue fora. Ela acontece no próprio objeto. Corpos "dividuais" – não como indivíduos. Estamos na "fase extrema do capitalismo", na esfera do consumo e do espetáculo. Objetos divididos e marcados pela impossibilidade de *uso*, apenas fadados à exibição espetacular e à *posse*, criando algo "absolutamente improfanável". Como, então, profanar o improfanável?

Agamben se aproxima da Ordem dos Franciscanos no século XIII. Diz ele – em uma entrevista concedida a *Folha de São Paulo* em setembro de 2005:

> O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade. E talvez "política" seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar. Ela está mais perto de algo de novo, algo que é resultado de um corpo-a-corpo com os

[120] Para Paulo Arantes, após os exemplos profanatórios de Brecht, Walter Benjamin e Guy Debord, "não estamos redescobrindo a pólvora, a crítica da religião desde Feuerbach como matriz da crítica materialista da ideologia e sua sequência política bem conhecida, da alienação-separação à reapropriação (ARANTES, 2014, p. 391).

> dispositivos do poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas (AGAMBEN, 2005).

Os franciscanos – na busca da "*altíssima pobreza*" – buscavam um uso completamente desvinculado do direito, sem colocar o direito como marco, sem executá-lo ou ainda transgredi-lo. Inventar um novo uso para além do aparato jurídico, para além da "máquina de sacrifício" que combina numa antinomia sagrado e profano. Quando se fala em uso, na perspectiva franciscana, é preciso compreendê-lo "sempre em relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse" (AGAMBEN, 2007, p. 72). Se estamos em guerra, quais serão as armas que utilizaremos? Cairemos na dimensão da propriedade – mesmo que *sacralizada* – fundada pelo direito? A criação de um novo uso, afirma Agamben, só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperoso" (2007, p. 75). No livro *Altíssima pobreza* (2011), Agamben se interessa por compreender o monasticismo franciscano em sua relação entre "regra e vida" e sua constituição como "forma-de-vida". A regra e a vida entram em uma "zona de indiferença" "da qual não havendo a possibilidade de distingui-las elas deixam aparecer um terceiro, que os franciscanos, embora não conseguissem definir precisamente, chamarão, como veremos, de 'uso'" (AGAMBEN, 2014, p. 79). Como sabemos, a vida franciscana era marcada pela renúncia aos bens materiais e ao direito à propriedade, com uma opção pelo "simples uso das coisas". Uma tentativa de realizar um modo de vida, portanto, "absolutamente fora das determinações do direito" (2014, p. 116). Mas temos também um problema. Como pode – pergunta Agamben – "o uso – ou seja, uma relação com o mundo enquanto inapropriável – traduzir-se em *ethos* e em uma forma de vida?" (AGAMBEN, 2014, p. 147). Volta, aqui, a questão de *Opus Dei* e o "paradigma ontológico operativo" – vivenciado na liturgia e em seus processos de secularização.

A vitalidade do monasticismo só existiria se for possível manter a especificidade com respeito à liturgia eclesiástica – com o modo de efetualidade e ofício; e ao mesmo tempo instaurar uma "disjunção" entre a subjetividade do sacerdote e a eficácia de sua prática (AGAMBEN, 2014, p. 93). No fundo, o "movimento monástico" viveu a tensão entre dois rumos: um "para que a vida seja uma liturgia" e outro para que a "liturgia se transforme em vida"; de um lado "tudo se faz regra e ofício" (a vida desaparece), do outro "tudo se faz vida" (a lei e a liturgia parecem ser abolidas). De maneira sintética, essa tensão permanece no seguimento do

movimento franciscano. Antes de uma aproximação desses diálogos com a profanação, interessa-me ainda indicar – desde Agamben - um limite e uma força do movimento franciscano. A força acontece na própria possibilidade de se provocar a inoperosidade do direito e da liturgia (como *ofício*), algo causado pelo uso do culto da altíssima pobreza, liberando, assim, "a forma-de-vida" de toda captura. O limite é que nessa tensão anunciada, a literatura franciscana não definiu a noção de uso para além da contraposição ao direito e a sua demarcação da posse (2014, p. 154). Mas também restam dúvidas sobre as próprias respostas de Agamben. Daniel Nascimento organizou essas questões em três níveis: (i) não se sabe com distinção se essa "forma-de-vida" pode ser pensada fora do contexto monástico; (ii) se ela serve de paradigma (como o *homo sacer*); e (iii) se a relação entre "forma-de-vida" e direito favorece um avanço na noção de inoperosidade, tão cara a Agamben (2014, p. 59-61) [121].

Vinculada a essas problemáticas, temos que a profanação não é o resgate de uma natureza perdida, um uso natural. Tomo o exemplo do gato que brinca com o novelo como se fosse um rato. Esse jogo com o novelo representa a "libertação do rato de ser uma presa, e é a libertação da atividade predatória do fato de estar necessariamente voltada para a captura e a morte do rato; apesar disso, ele apresenta os mesmos comportamentos que definiam a caça" (AGAMBEN, 2007, p. 74). A finalidade foi desativada, o meio se "libertou" do seu fim. Aqui temos o novo uso – a liberação de um "meio puro" [122]. O que me faz pensar diante das dúvidas de Daniel Nascimento é essa afirmação de Agamben: "nada é, porém, tão frágil e precário como a esfera dos meios puros. Também o jogo, na nossa sociedade, tem caráter episódico, depois do qual a vida normal retoma seu curso (e o gato a sua caça)" (2007, p. 75). A profanação ou a forma-de-vida como desativação do direito e da liturgia, nesse sentido, têm "caráter episódico"? Falamos de instantes de irrupção profanatória? Penso que sim. Instantes de liberação da "potência-do-não" de todo ato, do profanável de tudo que se coloca como improfanável, o inapropriável em toda apropriação. A

[121] Para aprofundar essas questões e encontrar algumas sínteses, confira o texto de Daniel Nascimento: "Regra, vida, forma de vida", presente no livro *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*(2014).

[122] Giorgio Agamben escreve: "É importante precisar o que devemos entender por "pura" quando se fala de violência. Não se trata, em absoluto, de um caráter ou de uma propriedade substancial próprio a certos tipos de atos violentos, isto em detrimento de outros. Como Benjamin disse muito claramente, a pureza de um ser ou de uma coisa nunca reside neste próprio ser, nunca está na origem, mas depende da relação entre este ser e algo de externo. No nosso caso, trata-se do direito. Benjamin definia como "pura" esta violência que quebra a relação entre violência e direito. Não se trata aqui de uma "violência criadora" (como é o caso, por exemplo, do poder constituinte que cria um novo direito), mas de uma violência que interrompe e depõe o direito. Por outro lado, não se trata de uma ideia reguladora" (AGAMBEN, 2005).

"religião capitalista" – como religião do "desespero – parece abarcar tudo. Um discurso de totalidade. Mas o erro é aceitarmos essa provocação. Ainda há jogo.

Nesse ponto, é preciso resgatar a segunda parte da entrevista que Agamben concedeu a *Folha*: o *uso* "está mais perto de algo de novo, algo que é resultado de um **corpo-a-corpo com os dispositivos do poder** que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas (AGAMBEN, 2005. Grifo próprio). Interesso-me pelo "corpo-a-corpo". Corpos na rua, corpos lado a lado, corpos clandestinos jogando com os dispositivos, jogando com as "senhas" e as operações "*dividuais*". Ao possuir instantes – como rastros – profanatórios, junho mostra-se potente em sua destituição. Por isso concordo com Paulo Arantes: os acontecimentos de junho foram "*profanações cometidas por gente sem nome que não está nem pedindo para sair nem aceitando as porradas da vida*" (ARANTES, 2014, p. 400). Para evidenciar esses instantes profanatórios, escolhi a foto de um "catracaço" em Florianopólis.



("Catracaço" em Florianopólis. *4 de julho de 2013*. Foto: Eduardo Valente)

Os atos de Junho surgem como um acontecimento que, não se confundindo com uma estrutura de poder ou sistema de governo, mostram-se como uma força que irrompe diante de uma lógica de cidade permeada por dispositivos. Narrar junho pode visibilizar *novos usos* da política: as poéticas públicas em Brasília, a cavalaria que

andou de ré em Belo Horizonte, a juventude em redes nas ruas de Curitiba e Porto Alegre, o junho em Florianópolis, o #OcupeOCocó em Fortaleza, o #OcupeEstelita em Recife, o junho preto e favelado que ocupou as ruas do Rio de Janeiro, a revolta popular em São Paulo e a ponte ocupada em Vitória (Cf. MORAES, 2014). Junho é processo de desejos e de afetos *destituintes*, com a ocupação e reinvenção de espaços urbanos (pular a catraca, queimar símbolos do "poder", construir saraus nas periferias e produções culturais marginais, evocar os corpos em liberdade…). O "corpo-a-corpo" eleva a catraca a grau de "brinquedo". Antes a obrigatoriedade da senha para a passagem – que faz o cidadão, mas também o sujeita. Agora o corpo se coloca para além da catraca-dispositivo. Um jogo corporal de vários modos. O corpo disciplinado a seguir a regulação da "porta" que media espaços e possibilidades de movimentação, agora se coloca em várias posições – na cidade, no ônibus, nos terminais. O "catracaço" em Florianopólis é um exemplo. Um instante profanatório em que a catraca é liberada do seu "fim-senha" e o corpo liberado do "sujeito-cidadão" – nomeado pelos acordos da lei e do direito. A passagem pela catraca não é mais uma autorização. O pulo – de algum modo - refaz o *rito* cotidiano de atravessar a "porta", mas esvaziando dele o *mito* do sacrifício que o sustenta, com a necessidade da seleção de quem pode habitar e quem não pode habitar a cidade. Esse é um novo uso *cômico*, diria Rodrigo Bolton, por escancarar a nudez da "maquinaria", o seu vazio, a "anarquia interna ao poder". Aqui, pode-se abrir um campo do uso *comum* – "a vida como potência", abandonando a noção de *posse* que marca a vida na sacralidade.

Como afirmam Alana Moraes, Bernardo Gutiérrez, Henrique Parra, Hugo Albuquerque, Jean Tible e Salvador Schavelzon, em um texto coletivo:

> Junho parou máquinas da política que pareciam imutáveis. Junho teve consequências concretas no sistema político e na multiplicidade de projetos políticos locais que terão presença na política brasileira por décadas. Além disso, Junho afetou de forma irreversível a gramática da produção de consensos, acelerou a reflexão sobre a urgência de uma política mais distribuída, alterou a rota segura e impávida da narrativa desenvolvimentista do crescimento, produziu doses intensas de desenfeitiçamento. Junho emergiu como um dispositivo disruptivo que quebrou o relato político e social prévio sem destruí-lo completamente. Junho também se insere em narrativas anteriores, como a de que Junho é pedir para avançar mais a partir do já feito. Mas Junho não emerge como uma meta narrativa rígida e categórica. O novo relato é um mosaico de fragmentos, de micro-utopias conectadas, de indignações distribuídas, de sonhos prévios, de novas sensibilidades. A multidão, transbordando as fronteiras do institucional, questionou o consenso, a *realpolitik* do pemedebismo como única política do possível (MORAES, 2014, p. 16).

O que foi separado por meio do rito, ritualmente pode ser restituído ao profano: "basta que os participantes do rito toquem essas carnes para que se tornem profanas e possam ser simplesmente comidas. Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado" (AGAMBEN, 2007, p. 66). Se os rumos da política, inclusive sobre a divisão das cidades e construção de seus muros e catracas passam a ser decididos apenas nos espaços separados e sagrados da "política institucional", tocar as decisões, suspeitar delas e trazê-las para a vida cotidiana torna-se um jogo ritual que vê o fazer-político acontecer no *uso comum*. E quem faz isso, quem profana? Os corpos sem nome que brincam com as separações na política, sem cancelá-las ou aboli-las diretamente, mas dando a elas um novo uso e significado. Se, de algum modo se esperava, diante dos acontecimentos de junho, um aceite da institucionalização – a eleição de líderes e a entrada e pertença ao lugar "sagrado" e desejado dos palácios –, a rede parece ter resiste e se desfeito diante das "tentativas apressadas de desconfigurá-la. Uma vez com vida, ela não deixaria de tecer articulações e incluir nós horizontais em sua trama (MORAES, 2014, p. 20).

C. subjetivação e dessubjetivação na cidade: o agir *qualquer*

A dinâmica explicitada por Raquel Rolnik, relacionada à governança neoliberal, se aproxima da "guerra infraestrutural" anunciada por Achille Mbembe em relação às ocupações coloniais. A impossibilidade de se mover, a impossibilidade de viver evidenciam que a governança neoliberal – na articulação estado e mercado – é uma forte marca da necropolítica. Se pensarmos desde os conceitos importantes para Agamben, veremos na cidade a operação de uma "máquina governamental". Ao mesmo tempo tem-se a produção da *vida nua*, essa vida abandonada; e a geração de *sobreviventes*. Uma operação permanente que articula a soberania, numa "cidade-de-exceção"; e a governamentabilidade, numa "cidade-empresa". Do cidadão de uma *pólis* feita de "iguais", temos a produção do *homo sacer*, essa figura excluída de maneira includente e incluída de maneira excludente na vivência do "público". E mais, temos o cidadão transformado em um "sujeito-empresa", empreendedor de si mesmo. Penso ter explicitado esses processos no tópico anterior. Agora, desejo aprofundar a relação entre *subjetivação* e *dessubjetivação* nos acontecimentos de junho de 2013. Sigo em três momentos. O primeiro deles é a explicitação dessa dinâmica de se fazer e se desfazer

sujeito. No segundo momento, aproximo-me da noção de qualquer em Giorgio Agamben. E, por fim, apresento dois "exemplos" *destituintes* das "identidades".

i. a cidade de "ensamblagens" e a produção de (des)subjetivações

Agamben, ao falar sobre as metrópoles, afirma que, para entendê-las "é necessário compreender o processo que progressivamente levou o poder a assumir a forma de um governo dos homens e das coisas, ou, se vocês preferirem, de uma economia" (2006). Esse é o exercício que tenho feito. Especialmente no quinto e sexto capítulos, procurei explicitar a "máquina governamental" em sua assinatura teológica, com as possibilidades de sua destituição e profanação. O que me interessa agora, é compreender que a "metrópole é o dispositivo – ou "o conjunto de dispositivos"" - de captura de subjetividades e, assim, aprofundar a investigação sobre a interação entre o sujeito e a cidade. Nessa conjunção, o "poder" assume a forma de um governo. E como *oikonomia* - marcado com um poder imanente, não transcendente – é possível entendê-lo não simplesmente como domínio e violência, mas "uma configuração muito mais complexa do poder que pretende passar através da própria natureza dos governados e que, portanto, implica a liberdade destes" (2006). Desdobrando essa intuição, estamos diante de um outro paradigma para se pensar a cidade. Não mais como política (na noção de *pólis*), mas como territórios constituídos – numa *biopolítica da sobrevida* – por "um processo de '*des-politização*', cujo resultado é uma curiosa zona na qual não é possível decidir o que é privado e o que é público" (AGAMBEN, 2006).

Na prática do governo, aproximando-se de M. Foucault, Agamben retoma os exemplos da "lepra" e da "peste". Essa retomada favorece a análise da cidade orientada por dois paradigmas: o "paradigma da exclusão" (lepra) e o "paradigma das técnicas disciplinares" (peste). Os dois atuam em convergência. De um lado, desde a lógica excludente, temos o processo de classificação e diferenciação, por exemplo, "doente/sadio, louco/não-louco, normal/anormal; e do outro lado, ao contrário, toda a complicada série de repartições diferenciais de dispositivos e de tecnologias que subjetivam, individualizam e controlam os sujeitos" (AGAMBEN, 2006) [123]. No entanto, Agamben vai além quando retoma que a cidade é "um dispositivo ou um grupo de dispositivos". Desde e para além de Foucault, Agamben se interessa em pensar a

[123] Essa discussão está presente no capítulo 4 dessa tese, sobre o campo e a biopolítica.

cidade como esse processo de *subjetivação*, que é resultado "do corpo-a-corpo dos indivíduos e dos dispositivos". Uma experiência de captura dos viventes (*zoé*) no terreno da governança de uma vida política (*bíos*). Como dito em outro momento, esse movimento de subjetivação é marcado por dois processos: "de um lado, assunção de uma individualidade e de uma subjetividade, de outro, sujeitamento a um poder externo" (AGAMBEN, 2006). As identidades na cidade são marcadas por esse duplo procedimento. Algumas "categorias" que conhecemos evidenciam essa dinâmica.

Um exemplo: Verónica Gago estuda - em seu livro *La razón neoliberal: economias barrocas y pragmática popular* (2014) - três histórias da cidade de Buenos Aires: a feira de *La Salada* (a maior da América Latina), as fabricas têxteis clandestinas e uma *vila* conhecida como 1-11-14. Essa *vila*, como uma "favela", é "uma cidade dentro de outra cidade?", pergunta a autora. Como uma resposta, ela indica que ao mesmo tempo a *vila* é "parte constitutiva da cidade ao mesmo tempo em que é posta como seu fora radical" (2014, p. 232). Esse território é habitado majoritariamente por migrantes, como bolivianas e bolivianos de *El Alto*. Aqui temos o dilema. Há na *vila* uma "política do lugar", com o reconhecimento do espaço territorial, como promotor e articulador de demandas, com dinâmicas organizativas locais e como um lugar de "enunciação" (GAGO, 2014, p. 241). Um espaço de mobilização, força comunitária e de subjetivação. No entanto, esse mesmo espaço territorial é projetado dentro de uma cidade como "forma de resistir ao confinamento", como narra uma das pessoas dessa *vila*: "incomoda muito que um estrangeiro esteja lutando por coisas. Eles (políticos e funcionários) acham que estamos lutando apenas pelos nossos compatriotas, o que não é o caso. Nós lutamos 'em geral', a luta é geral" (Citado em GAGO, 2014, p. 241).

Quero aprofundar um pouco mais as discussões trazidas por Verônica Gago em relação à noção de "monstruosidade". Existe um problema na *vila* 1-11-14 em relação ao estado. Evidente. Há um "imaginário" que a *vila* é "monstruosa". A explicação se deve a três motivos: (i) a proliferação de dinâmicas econômicas sustentadas na força de trabalho e sua caracterização "monstruosa" e inadequada frente a um modelo nacional neodesenvolvimentista; (ii) a cidade ganha uma marca desastrosa graças à arquitetura de vilas como a 1-11-14, com "deformação e depreciação urbana"; e (iii) tem-se na *vila* uma "monstruosidade" da fala de quem a habita, mesclando línguas não nacionais, com atividades informais e "ilegais" que desafiam as normalizações (GAGO, 2014, p. 244-245). O "monstro", aqui, parece se colocar para além da antinomia moderno e não-

moderno. Joga-se com essas "expectativas". Joga-se inclusive com o estado e as tensões entre ficar e partir – como vimos. A *vila* 1-11-14 é uma marca de uma cidade de "ensamblagens" e de agenciamentos pouco excludentes e nada binários, que constroem espaços de uso *comum* para além da tensão entre o privado e o público.

Esse conceito de "ensamblagem" é explicitado a partir da análise da feira "*la salada*". Como definição, citando Aihwa Ong, Gago escreve: a ensamblagem é essa "articulação interminável, contingente e mutável de um conjunto de elementos altamente heterogêneos (tecnologia, territórios, populações, modos de produção econômica) que está na base da constituição do capital global contemporâneo" (2014, p. 53-54). Podemos pensar essa conjunção em pequenos territórios e em praticas pontuais, mas a sua potência está em combinar práticas territoriais e fora dos territórios, em dinâmicas materiais e imateriais. Assim, novas combinações são possíveis, entre elementos globais e nacionais, com ordenamentos espaço-temporais diferentes, a criação de zonas de intervenção em que não há regras muito bem definidas, a produção de novos atores e atrizes e, por fim, pode se inventar – num rearranjo de capacidades – novas lógicas de organização (GAGO, 2014, p. 54). Esses processos produzem outras e novas subjetividades heterogêneas vivenciadas desde o "vetor do movimento" e das "dinâmicas de desterritorialização". Por isso, próximo a Deleuze, "*a ensamblagem é uma lógica relacional (não substancial)*" (GAGO, 2014, p. 55). Fala-se, então, de "simbiose", de alianças, de "contágios", de "epidemias". Interessa aqui as "lógicas de funcionamento" na feira de *La salada*, nas fabricas têxteis clandestinas e na *vila* 1-11-14. Mas também na própria "metrópole" e na produção de subjetividades. Funcionamento não tem a ver com os essencialismos das substâncias. Ao ser desse modo, a "identidade" de uma "ensamblagem" é resultado de um processo de territorialização e codificação e de desterritorialização e decodificação. Dito de outro jeito, o "estatuto ontológico" da "ensamblagem" é sempre singular e um "espaço de possibilidades" e oportunidades inventadas nas interações (GAGO, 2014, p. 56-57).

Não estamos próximos das noções de Giorgio Agamben em relação à "potência destituinte", a subjetivação e a dessubjetivação? Podemos compreender a "ensamblagem" como um jogo de combinações para a liberação da potência de agir. Por isso, dirá Agamben: "parece-me que um verdadeiro confronto com os dispositivos metropolitanos será possível somente quando penetrarmos nos processos de subjetivação, que naqueles estão implicados, de um modo mais articulado e mais

profundo" (AGAMBEN, 2006). Se a cidade - repleta de dispositivos – procura capturar subjetividades, o "brinquedo" que combina funcionamentos pode nos levar a atingir a "ingovernabilidade" – "o ingovernável sobre o qual pode fracassar o poder na sua figura de governo; e este ingovernável é também para mim o início e o ponto de fuga de toda política" (AGAMBEN, 2006). Se a subjetivação – de modo duplo - é se assumir sujeito e ao mesmo tempo ser sujeitado, a dessubjetivação é o deixar-se se perder, se desfazer, deixar-se acabar. Combinações nas cidades – barrocas e "monstruosas". Subjetividades "monstruosas" e esgotadas. O corpo deixa rastros que "evaporam". Saídas das capturas políticas? Peter Pál Pelbart diz que temos aqui uma outra "gramática da existência": "existências possíveis, estados virtuais, planos invisíveis, aparições fugazes, realidades esboçadas, domínios transicionais, inter-mundos, entre-mundos" (PELBART, 2016, p. 417). Bricolagens de nossos corpos, rumos, práticas. Combinações, descombinações. Redes e conexões que chamam outras redes e conexões. Fazer e desfazer. Mas também existem as saídas pragmáticas para a organização da vida cotidiana. Trabalho. Tem algo na metrópole que "pede" a sujeição mínima. A questão *é* o jogo. O problema é como combinar, como se desfazer. Vimos que as irrupções são provisórias e nos deslocam para outros processos. Quais *usos* possíveis – do *corpo* e da *rua* - nessa cidade barroca?

ii. *qualquer*: o "ser que vem"

O problema anterior me leva ao conceito de "qualquer" em Agamben. No texto *A comunidade que vem* (2001), nosso autor apresenta a seguinte definição: "o ser que vem é o ser qualquer" (2013, p. 9). Sabemos do interesse de Agamben em "*pensar o impensado*" – como tão bem gosta de recordar Rodrigo Bolton (2017) -, por isso, se debruça para pensar uma *política que vem*. Nas palavras de Castor Ruiz, essa "política" não é apresentada por Agamben como um projeto ou uma espécie de 'novo manifesto'", "*a política que vem* é sinalizada pelo autor como uma espécie de horizonte de impossibilidade, na linguagem de Derrida" (RUIZ, 2018, p. 15). A política como impensado na potência do próprio pensamento. A impossibilidade, aqui, não se refere a interpretação do fazer-político como algo "absurdo", "impossível". A *política que vem* – "não mais deve ser identificada com a arte, maquiavélica, de conquistar o poder e nele se manter, senão como o acicate permanente de agir politicamente para além de todo poder. O poder não é meio nem fim, ele é território de transição na ação política"

(RUIZ, 2018, p. 15). Na mesma lógica, o "ser que vem" também está no horizonte da impossibilidade. Pensar os impossíveis, eis a tarefa que Agamben nos desafia agora.

Ao olharmos com detalhe o termo *qualquer*, temos múltiplas possibilidades de interpretação. Em uma "nota da tradução" referente a essa palavra, vê-se que no texto original em italiano, o termo é dito de modos distintos *qualunque* e *qualsivoglia* (2013, p. 9). O *qualunque* (qualquer) é *qual-si-voglia* (qual-se-queira). Em português, o pronome "qualquer" tem uma estrutura morfológica semelhante ao italiano *qual-si-voglia*: 'qual + quer". Interesso-me por essa definição: um "qualquer... que se queira", que "contém sempre uma referência ao desejar (*libet*), o ser qual-se-*queira* está em relação original com o desejo" (AGAMBEN, 2013, p. 10). Voltamos ao espaço da "pura potência" em que a singularidade é uma "singularidade qualquer". Não na ideia de um singular diante de um "universal" como uma propriedade comum (ser francês, ser muçulmano). Desse modo, como "pura potência", "o ser-*qual* é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe" (AGAMBEN, 2013, p. 10). Recupera-se o "ser-*qual*" para o seu próprio pertencimento, para ser "qual-se-*queira*". Pura possibilidade.

Essa discussão se vincula a outro tema presente na *Comunidade que vem*: a ética. Agamben afirma: "o fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico" (AGAMBEN, 2013, p. 45). Aqui, segundo o nosso autor, há a possibilidade da ética, há a possibilidade de *habitar* o mundo. Se falamos em um "*dever-ser*" essa ou aquela substância, não falamos mais de ética – diz Agamben – mas de "apenas tarefas a realizar". De modo pragmático, vamos acontecendo de um ou outro modo, sendo algo. Para me dizer, me "territorializo". Mas ao ser "aberto", não me reduzo a esse "destino". O ser humano é o "*simples fato da própria existência como possibilidade e potência*" (AGAMBEN, 2013, p. 45). Ao resgatarmos as reflexões sobre Aristóteles, vemos a "potência-do-não", a nossa própria impotência presente no *ato*. O *qualquer* é o esvaziamento como toda possibilidade de poder e *poder-não*. Recordo-me de um curso com Peter Pál Pelbart [124] – "tempo e criação". Na primeira aula, ele apresentou alguns mitos cosmogônicos. Um me chamou a atenção. Ele vem do *Talmud*. Para criar o mundo, Deus precisou dar espaço para que o

[124] Peter Pál Pelbart é o professor de um curso – promovido pelo Colégio São Domingos, em 2019 – para professoras e professores da escola. Um processo de reflexão permanente. O tema: "tempo e criação".

mundo aparecesse, precisou se retrair, refluir. O gesto de criação tem mais relação com o desaparecimento do que com o comando e a ordem. Esse criar não é uma omissão. É retração – com a importância do silêncio. Deus tem a coragem de sumir, de destituir-se para que outra coisa seja possível. É a retomada da "impotência como potência".

Em *As existências mínimas* (2017), David Lapoujade caminha em uma direção semelhante à essa narrativa. Ao analisar os "*despossuídos*", o autor escreve: como o direito de existir não é mais "atribuído por um fundamento soberano, é preciso conquistá-lo por outros meios. Mas o que acontece quando estamos totalmente despossuídos do direito de existir segundo determinado modo?" (LAPOUJADE, 2018, p. 103). O problema é: "você tem o direito de existir, é claro, mas não dessa maneira, nem dessa outra maneira, nem de maneira nenhuma..." (2018, p. 103). Dentre tantos exemplos possíveis dados por Lapoujade, me aproximo do artista colombiano Oscar Muñoz. Na série das "fotografias", ele procura transformar as fotos em "espectros", para "criar hologramas, fazer reviver retratos-fantasma num sopro, num reflexo, ou então submeter as imagens fotográficas a um jogo de aparecimento/desaparecimento para desfazer a instantaneidade da tomada e sua 'realidade'" (LAPOUJADE, 2018, p. 117). Dentre as obras de Oscar Muñoz (1951-), para evidenciar os temas aqui colocados, selecionei algumas que integram a exposição "*Protógrafos*" [125]

[125] Os curadores José Roca e María Wills Londoño escrevem: "Protógrafos (um termo cunhado para evocar o momento imediatamente anterior ou logo após essa fração de segundo quando a imagem fotográfica é capturada e congelada para sempre) apresenta sua série principal agrupada por temas. Esses temas poéticos e metafóricos justapõem o próprio passado de Muñoz e os diferentes estados do material da imagem. Por exemplo, combina a dissolução, deterioração ou desintegração da imagem com a inerente fragilidade da memória e a impossibilidade de fazer o tempo parar; ou a evaporação da imagem e transformação com a tensão entre racionalidade e caos em nossas sociedades urbanas. Finalmente, na parte principal de seu trabalho, ele cria imagens efêmeras que, ao desaparecerem, convidam o espectador a participar de uma experiência que é tanto racional quanto sensual" (2014). Essa exposição aconteceu em Paris (França) entre 03 de junho e 21 de setembro de 2014 na Galeria Nacional Jeu de Paume.



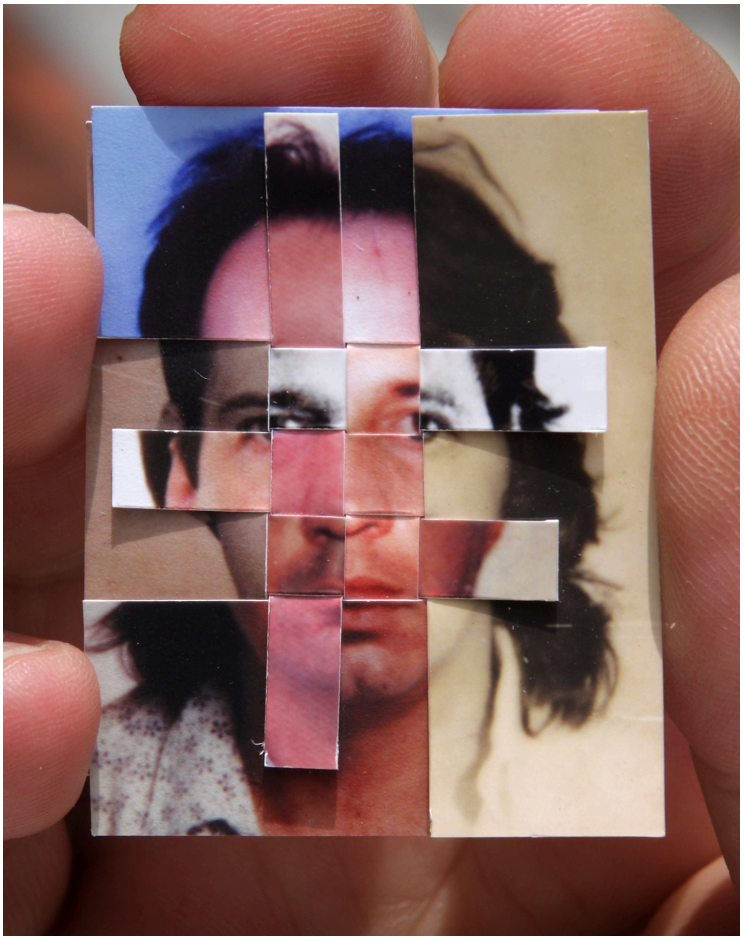
(*Narciso*, 2001. Oscar Muñoz. Vídeo 4/3, cor, som, 3 minutos)



(*Cortinas de Baño* – 1985-1986. Oscar Muñoz. Acrílico sobre plástico, 5 elementos, 190 x 140 cm e 190 x 70 cm cada, dimensões variáveis.



(*Línea del destino*, 2006. Oscar Muñoz. Vídeo 4/3, preto e branco, sem som, 1 min 54 s.)



(*El juego de las probabilidades*, 2007. Oscar Muñoz. 12 fotografias coloridas, 47 x 40 cm cada uma, com moldura)

As obras de Muñoz são suspensões do tempo e do espaço. “Dissolução, deterioração ou desintegração”. Como no mito do *Talmud*: sumir, se destituir para que outra existência seja possível, em um “jogo de possibilidades” fantasmagóricas. Segundo Lapoujade, Oscar Muñoz “submete as imagens a uma modulação existencial onde o que importa é aparecer e desaparecer – através de uma exploração dos diversos modos de existência diferentes da imagem fixa” (LAPOUJADE, 2018, p. 117). Falamos em contornos dissipados, corpos-neblina, linhas fluídas, “ensamblagens” de si. Espectros. Rastros. Esvaziamentos. Movimentos delicados de quem se vai, vistos numa transparência opaca. Mistério. Narciso desfeito no espelho - que também escorre e se desfaz. Desaparecer para reaparecer. Fazer existir. A “apropriação do inapropriável”. Assim, a única experiência ética, segundo Agamben, “(que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade” (AGAMBEN, 2013, p. 46). Como nas obras de Oscar Muñoz. Em toda foto “congelada para sempre”, a sua efemeridade, a sua “evaporação”. Desse modo, numa experiência estética e política, abre-se a possibilidade e impossibilidade de ser “*qualquer... que se queira*”.

iii. o “ser-ninguém” e os *black blocs*: há fuga?

Em 2013, Peter Pál Pelbart escreve um artigo no Jornal *Folha de São Paulo* (19 de julho) que trará uma grande repercussão para essas temáticas que agora desenvolvo. A sua referência é uma entrevista dada por uma militante do MPL nos atos de junho. Na tentativa de “driblar as ciladas policialescas de repórteres que queriam escarafunchar a identidade pessoal de seus membros” (2013), ela diz ao jornalista: "*Anota aí: eu sou ninguém*". A interpretação dada por Pelbart é mediada pelo conceito de *qualquer* desenvolvido por Agamben. Ao se colocar desse modo, “com a malícia de Odisseu”, ela “mostra como certa dessubjetivação é condição para a política hoje. Agamben já o dizia, os poderes não sabem o que fazer com a ‘singularidade qualquer’”. A possibilidade de toda a possibilidade, como vimos. É uma “vertigem” tentar capturar um corpo *qualquer*, um corpo-ninguém. Em junho, “falamos de desejos e não de reivindicações, porque estas podem ser satisfeitas. O desejo coletivo implica imenso prazer em descer à rua, sentir a pulsação multitudinária, cruzar a diversidade de vozes e corpos, sexos” (PELBART, 2013). E nisso “apreender um comum”. Inventar um comum.

Silvia Federici em *O feminismo e as políticas do comum* (2010) escreve que a ideia de "comum/comuns" proporcionou – em um contexto de desaparecimento do modelo estatal de revolução e o esforço neoliberal em tentar submeter todas as "formas de vida e de conhecimento à lógica do mercado" – uma "alternativa lógica e histórica ao binômio Estado/propriedade privada, Estado/mercado, permitindo-nos rechaçar a ficção de que são âmbitos mutuamente excludentes, que exaurem nossas possibilidades políticas, como se só pudéssemos optar entre um ou outro" (2017, p. 3-4). Seguindo essa inquietação, para além do privado e do público, a invenção do *comum*, dos *comuns*, que só pode ser possível se "nos recusarmos a basear a nossa vida e nossa reprodução no sofrimento dos outros, se nos recusarmos a ver um 'nós' separado de um 'ele'" (2017, p. 21). Nessa dinâmica, retomando a fala de Pelbart, talvez "outra subjetividade política e coletiva esteja (re)nascendo". Como ele escreveu em 2013: "mais insurreta, de movimento mais do que de partido, de fluxo mais do que de disciplina, de impulso mais do que de finalidades, com um poder de convocação incomum, sem que isso garanta nada, muito menos que ela se torne o novo sujeito da história" (2013).

Vladimir Safatle, ao escrever sobre "quando as ruas queimam", também volta a esse episódio da entrevista: "anota aí, eu sou ninguém". "Como em Ulisses redivivo diante dos gigantes Polifemo que parecem vir atualmente de todos os lados, ela encontrou na negação de si a astúcia maior para conservar seu próprio destino" (SAFATLE, 2017, p. 6). A negação de si – ou *dessubjetivação* na linguagem de Agamben – é um rastro destituinte de junho. A destituição do "sujeito da história" e seus essencialismos revolucionários. O "eu sou ninguém" é potente contra os modos e dinâmicas de "visibilidade e nomeação". Essa afirmação é a forma contraída de: "eu sou o que você não nomeia e não consegue representar" (SAFATLE, 2017, p. 7). Esse limite da nomeação e da captura se relaciona com o silêncio das mulheres indianas que assumi como exemplo no capítulo sobre a biopolítica. O corpo ali na rua não pode ser representado, não pode ocupar um "lugar" na lógica e na dinâmica política da cidade. Essa afirmação, aparentemente simples, de *ningueidade* coloca a existência diante da erosão da própria linguagem. Dirá Vladimir Safatle: "nós somos lá onde a linguagem encontra seu ponto de colapso. Na verdade, existir é colocar em circulação um vazio que destitui, uma nomeação que quebra os nomes" (SAFATLE, 2017, p. 7).

Mas essa dinâmica não é exclusiva dessa entrevista. Podemos encontrá-la também na "tática *black bloc*". Assumo essa prática, também, como a experiência de

uma “singularidade qualquer”. Bruno Fiuza, em *Black blocs, uma história* (2014), entende que “o *black bloc* não é uma organização permanente, mas sim “um bloco de militantes vestidos de preto e com o rosto coberto que se organizam temporariamente para proteger uma manifestação dos violentos ataques da polícia e realizar ações diretas de destruição de símbolos capitalistas” (2014, *posição* 302). Falamos, então, de corpos que constituem um “evento” e são como “uma força que se aglutina e se dissolve” contra símbolos “sacropolíticos” do capital e como um bloco de proteção diante de uma “polícia soberana”. Corpo qualquer, alianças provisórias, rosto encoberto, negações de si mesmo. Há todo um trajeto histórico levantado por Fiuza em sua pesquisa. Desse percurso, me interessam, como um marco significativo, os atos em Seattle nos Estados Unidos, em novembro de 1999, durante manifestações contra a Organização Mundial do Comércio. Foi aqui que esses corpos de preto deixaram de ser apenas um instrumento de defesa contra a repressão policial e se assumem também como um “ataque simbólico contra os significados ocultos por trás dos símbolos de um capitalismo que se pretendia universal, benevolente e todo-poderoso” (FIUZA, 2014, *posição* 484). Como vemos nessa fotografia tirada em um dos atos de junho de 2013, em São Paulo.



(Agência do Banco Itaú, em São Paulo, *18 de junho de 2013*. Foto: Fernando Neto)

As articulações no Brasil começam em 1998, provocadas pelas experiências de Seattle e integrando diálogos para uma “Ação Global” contra a “globalização

neoliberal". O primeiro dia de ação no país é 26 de setembro de 2000, marcado contra a reunião do Fundo Monetário Internacional em Praga. Conta, assim, Bruno Fiuza: "neste dia, em São Paulo, um grupo de manifestantes atacou o prédio da Bovespa, o que gerou confronto entre policiais e ativistas. Na época o incidente não ganhou destaque na imprensa e o termo "black bloc" não foi mencionado" (2014, *posição* 492). Em 20 de abril de 2001, outro ato ligado à "Ação Global", também em São Paulo. Na avenida Paulista, contra a reunião da Cúpula das Américas, em Quebec, para a construção da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), aconteceram confrontos em frente ao prédio da Fiesp, depois na Caixa Econômica Federal e, por fim, na loja do McDonald's (2014, *posição* 507). Ao fazer essa breve retomada e analisar a projeção que essa tática ganha em junho, Fiuza aponta uma chave para se entender a força dos "black blocs":

> Chegamos a um ponto em que a política institucional se deslocou de tal maneira dos anseios políticos da sociedade que a disputa eleitoral se tornou uma espécie de batalha surreal – adversários fechados em seus castelos em Brasília que perderam qualquer contato com o pensamento das pessoas de carne e osso. E quando o poder se torna impermeável aos desejos do povo, a única oposição verdadeira é a das ruas (FIUZA, 2014, *posição* 529).

Os *black blocs* são como reações da rua contra toda política distantes das "pessoas de carne e osso", não só aquela representada em Brasília. Articulações provisórias que fazem parte dos acontecimentos de junho, que se colocam na metrópole para além das tentativas de subjetivação, de nomeação e visibilidade. Nesse processo, Murilo Correa é enfático: "se quisermos levar Junho a sério, é preciso levar o black bloc a sério e produzir um modo do pensamento que corresponda ao fenômeno" (CORREA, 2018). O problema: "não perguntar 'o que é o black bloc?', mas como o black bloc nos violenta a pensar? – já que pensar é a menos inata das atividades" (CORREA, 2018). Como funciona essa tática nas ruas? Para quais "fugas de toda política" elas podem nos arrastar? Concordo com Murilo Correa, para se chegar a uma resposta, é preciso não olhar apenas atrás das máscaras – um caminho significativo e interessante, como faz Ester Solano e outras autoras e autores no livro *Mascarados. A verdadeira história dos adeptos da tática black bloc* (2014). Mas é "preciso tornar as máscaras mesmas um ponto de vista e, através dele, fazê-las falar" (CORREA, 2018). Um junho de "potências destituintes" acontece nas profanações feitas pelos corpos de preto em sua potência e potência do *não* diante da eficiência da *realpolitik* ou da "participação social". Corpos de preto em seu desejos - "qualquer... que se *queira*" - contra todo símbolo da "religião

capitalista" que a tudo quer regular e controlar. Estamos, pois, no terreno das singularidades abertas. Ou na linguagem de Deleuze & Guattari, no "*devir-black bloc*".

Murilo Correa assume esse conceito – em uma "filosofia black bloc" – e aborda alguns devires: o devir-ninguém, o devir-qualquer um, o devir-todo mundo. Em síntese, numa "sociedade de controle", um devir-ninguém assume a negação de si contra os poderes e as subjetividades constituídas, "devir ninguém que eles não querem que sejamos e apontá-lo precisamente contra os ninguéns em que eles nos transformaram" (CORREA, 2018). Um outro devir que interessa a Correa é o "qualquer um", que sai da negatividade das máscaras e panos pretos da *ningueidade*. Assim, "a antipolítica da rostidade, efetuada por um devir-ninguém, dá lugar a uma práxis dos corpos anarquistas, um devir-qualquer um" (CORREA, 2018). Encontros potentes dos corpos na rua, que, ao se afetarem, aumentam a "potência de agir" na cotidianidade com uma "aliança" de singularidades. Por fim, os "black bloc", como "terreno de experimentação política", abrem a possibilidade de um "devir-todo mundo", uma "linha de fuga" que não se reduz apenas aos corpos de máscara, mas cria possibilidades de relações, aproximações, conexões "em que o black bloc poderia compor com qualquer um; isto é, com *todo mundo*" (CORREA, 2018) em seus desejos e aberturas na metrópole.

D. As alianças das *ruas* – coligações de corpos errantes

O "devir-todo mundo" é uma aliança nas ruas, das ruas. Uma aliança dos corpos de junho. Paola Jacques em *Elogio aos errantes: a arte de se perder na cidade* (2006) pensa o erro como uma ação elementar da experiência urbana. Tento interpretar os acontecimentos de junho com esses olhares. Junho tem seus devires, seus deslocamentos atravessados em um "estado de corpo errante". Eu me recordo, por exemplo, do ato do dia 17 de junho (segunda). Estava no largo da batata (São Paulo) e seguia sem saber bem para onde. Depois de muito caminhar, percebi que estava em direção à "ponte estaiada". No percurso, me lembro da Avenida Faria Lima. Todos nós no asfalto, prédios empresariais imponentes, espelhados. Um "mundo moderno" diante da "monstruosidade" do corpo na rua. A sensação que tive era próxima à experiência religiosa das romarias – "uma liturgia com os pés". Seguia junto com outras pessoas. Corpos lado a lado. Cumplicidade entre desconhecidos. Palavras ditas. Conversas. Medo de alguma reação policial. Louvações. Mantras. Andei por lugares que nunca

andaria, trajetórias que se colocam "fora do controle urbanístico". Era a dinâmica de um corpo que caminha e sente, em distintas apropriações, "com seus desvios e atalhos, e estas não precisam necessariamente ser vistas, mas sim experimentadas, com todos os outros sentidos corporais" (JACQUES, 2006, p. 119). A cidade foi lida pelo corpo e esse corpo – em relação com outros – escreveu ali uma "corpografia", uma "memória urbana no corpo, o registro de sua experiência da cidade" (JACQUES, 2006, p. 119).

Júlio Adam (2002), ao analisar a "Romaria da terra", diz: "sem o pano de fundo da *busca de espaço*, que caracteriza fortemente o contexto no qual a romaria acontece, perde-se o especial desta forma de liturgia e envereda-se rapidamente para a complicada intrumentalização-doutrinação através da liturgia (ADAM, 2002, p. 58). Em outro momento da sua investigação, ele dirá: a romaria "desperta nos seus participantes, tal como a Festa dos foliões, a visão da possibilidade" (ADAM, 2002, p. 65). Se resgatarmos as anotações de Agamben sobre a regra e a vida, de algum modo, não estaríamos próximos, aqui, de um dos polos que marca o "movimento monástico" franciscano: "uma liturgia que se transforme em vida" e quando "tudo se faz vida" a lei e a liturgia – como *dever-ser* e *eficiência* - parecem ser abolidas? Penso que sim. A liturgia errante de junho pode ser uma abolição provisória – profanatória - do *ofício*. Um rito que esvazia a democracia da representação como "mito"; um mito de Brasil – como identidade nacional - vinculado ao rito vazio de uma política institucional. Jogos políticos em uma experiência de se perder na cidade, de habitar a rua, de viver na lentidão de um tempo-espaço inventados – contra todo ritmo veloz das metrópoles.

Em síntese, sobre a experiência da romaria, Júlio Adam diz:

> *Liturgia como prática dos pés* não tem a ver, tão-somente, com o fato de a romaria ser uma liturgia caminhante. Os pés representam, aqui, uma inversão do ponto de partida. Ou seja, liturgia não é algo que se faz tão-somente com a cabeça, com ideias, com agendas litúrgicas, com notas musicais, com a tradição. Liturgia é feita com tudo isto, mas seu primeiro impulso está na busca daquilo que move as pessoas no seu dia-a-dia, no movimentar-se na procura de algo que falta, nos pés que dançam a vitória pelas coisas que Deus fez e faz em meio ao povo pobre, em meio aos últimos (ADAM, 2002, p. 68).

Foi assim que me senti em junho. Uma vivência *mística* na busca de possibilidades, "paixões ingovernáveis" construindo novos espaços – na rua, no imaginário, na política. Paixões para "pensar o impensado", numa contaminação entre meu corpo e "o corpo da cidade". Um experiência urbana de incorporação. Nesse

processo, Paola Jacques assume um diálogo com Deleuze & Guattari sobre a "territorialização, desterritorialização, reterritorialização". Jacques, sobre isso, diz: a aventura "de se perder ou de se desterritorializar está implícita mesmo quando se está (re)territorializado, e é a busca desta possibilidade que caracteriza o errante" (JACQUES, 2006, p. 122). Em junho, vive-se essa outra relação com o espaço, no erro do caminhar que desorienta e desterritorializa para reorientar. Como um nômade urbano, os finais da tarde de junho naquele ano, possibilitaram, para mim, uma outra relação com a cidade: "desorientada, lenta e incorporada". Aqui, em um *novo uso*, a "cidade deixa de ser um simples cenário no momento em que ela é vivida, experimentada" (2006, p. 127). As fronteiras são borradas. Temos "*rolezinhos*" para além da velha noção política que separa público e privado, casa e rua. Como a grafia abaixo, as errâncias de junho anunciam que "a rua é nossa casa" – com todos os sentidos que essas palavras podem ter. A rua-casa como símbolo de cuidado contra todo gás e *spray* de pimenta, com o estabelecimento de relações – mesmo que provisórias. A casa-rua como espaço da política que emerge de novas subjetividades coletivas.



(Cartaz utilizado no Rio de Janeiro, *17 de junho de 2013*. Foto: Ricardo Beliel)

A rua-casa é um espaço de acontecimentos e redes de afeto que se fazem de maneira performática e possuem um potencial de redistribuir o "sensível" [126] e de especializar o tempo por meio de um fenômeno rítmico (SOREANU, 2014, p. 172). Quem aponta esse caminho é Raluca Soreanu. Ao analisar alguns protestos, ela procura discernir sobre "ritmos concêntricos na praça", com o interesse de iluminar "momentos de autonomia, reconhecimento e política pós-edípica. Desse modo, a forma política emerge, assim, sem referência necessária à Autoridade e à Lei do Pai (Razão, Ordem, o Estado, o Mercado" (SOREANU, 2014, p. 172). Especificamente, ela investiga os protestos na Romênia ligados à mobilização "*Salve a Rosia Montana*". A *Rosia Montana* é uma região montanhosa que corria o risco de ser transformada em uma mina de ouro à céu aberto e a base de cianeto. O projeto implicaria no remanejamento de 900 famílias, um empreendimento que reflete uma "política de consenso neoliberal que mescla interesses dos negócios e do governo" (SOREANU, 2014, p. 187). Em 11 de novembro de 2011, na principal praça de Cluj-Napoca, ativistas do *Alburnus Maior* organizam uma "coreografia de rua" com o nome de "Ocupe o seu corpo com Cianeto". Um ação em defesa de *Rosia Montana*. Soreanu relata esse ato assim:

> Os participantes conheciam a coreografia de antemão: a sequência dos movimentos foi disseminada através de uma rede social baseada na internet, em blogs e sites. Cerca de 400 participantes foram até a principal praça em Cluj-Napoca, em um horário determinado, numa noite muito fria de inverno. Eles carregavam velas. Poucos usavam máscaras de políticos diretamente envolvidos na pavimentação do caminho para que a mina de ouro levasse seu projeto adiante. Os participantes mascarados distribuíram pastilhas que representavam cianeto. Num dado momento, as pessoas engoliram o "cianeto", acenderam suas velas e caíram pelo chão, onde permaneceram deitadas em silêncio por alguns minutos, no solo congelado. Uma encenação de suicídio coletivo. A praça foi transformada num cemitério gigante. Depois de alguns minutos, todos se levantaram e andaram quietamente em diferentes direções (2014, p. 189).

Diante de um capitalismo que se repete sem fim, em uma tempo-totalidade, acontece na praça a "descontinuidade, uma pausa, uma intervenção". Para Raluca Soreanu, essa experiência possui ritmos concêntricos. Um momento político em que ninguém fala ou se move, simulações da morte, encenações do cemitério que seria a região com esse empreendimento e seu cianeto (2014, p. 189). O tempo – três minutos – cria o espaço de uma praça "gesticulando por autonomia politica". Corpos dos ativistas

[126] A referência para a discussão é RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*: estética e política. São Paulo: editora 34, 2018.

vinculados ao corpo da praça, atravessados pelo "cemitério" de *Rosia Montana*. "À medida que o falso veneno faz sua jornada pelos corpos, as violências de um sistema injusto tornam-se expostas, assim, como seus ataques à vitalidade da vida, que arrisca ser sacrificada por ideais de crescimento econômico" (SOREANU, 2014, p. 191). A performance na praça, dividida em distas temporalidades, provoca uma política pós-edípica, uma "capacidade emergente de não responder ao senhor (na hipóstase da Razão, Ordem, o Estado, o Mercado), enquanto cria uma nova forma política" (SOREANU, 2014, p. 192). Emergências contra uma "máquina governamental" do esquema de uma *bindade* da providência. Para além da queda do Pai – reificado e personalizado – "uma mudança na relação entre uma forma política e seu entorno". Aqui o conceito de profanação de Agamben faz ainda mais sentido. Outro uso, outra relação, um jogo na praça. Instante inoperoso em que se assume uma "potência do não" diante da vida rítmica da "cidade-empresa", do "estado-empresa". É a "pura possibilidade do desejo". Levantam-se – como na praça de Cluj-Napoca - diante do *vazio* de todo pai escancarado na suspensão do tempo, na recriação do "tempo como espaço", para além dos inúmeros assassinatos do pai e suas outras reconstituições. Desse modo, simulam "a morte para conseguir dez segundos de autonomia e dez segundos de reconhecimento" (SOREANU, 2014, p. 194), uma irrupção do *qualquer*.

Em Belo Horizonte (BH) temos uma experiência ligada aos acontecimentos de junho que nos vinculam a essa "coreografia de rua" feita na Romênia. Falo da Ocupação "Luiz Estrela", iniciada em 25 de outubro de 2013. Os acontecimentos de junho nessa cidade ganharam linhas distintas. Passaram por vinculações entre suas ruas e o *Gezi Park* turco; as constituições de uma "assembleia popular horizontal" – que se modificava em suas metodologias e abrangências -; as ocupações de praças e da câmara municipal – que tinha "um piano colocado no jardim junto das barracas"; e aulas públicas (FOUREAUX, 2014). Por que essa ocupação "Luiz Estrela" me interessa?

Incluo o relato de Francisco Foureaux, em *A cavalaria andou de ré* (2014):

> Naquela noite do dia 25, em outro canto da cidade, pessoas se encontraram e se fantasiaram. Como quem vai a um baile, uma bailarina, um palhaço, gente com asas. Rompeu a madrugada e o ônibus estacionou para o embarque da trupe. O destino ainda era secreto para alguns passageiros. Com as cortinas fechadas, por volta das 4 horas da manhã, madrugada do dia 26, na cidade vazia, o coletivo partiu com destino: Rua Manaus 348, Santa Efigênia. Na região conhecida como área hospitalar, ao lado do Primeiro Batalhão de Polícia do Estado de Minas Gerais chegou o ônibus. Silêncio

> dentro dele, apreensão. Um segurança do CEPAI (Centro Psíquico da Adolescência e Infância), órgão da FHEMIG (Fundação Hospitalar de Minas Gerais), vigiava o lugar. Os fantasiados, encantados, desceram e entraram num sobrado abandonado. Paredes em ruína, pintura descascada, tijolos a mostra, morcegos zunindo. Cantávamos. Daquele momento em diante, aconteceriam reuniões, por vezes mais de uma ao dia, no Espaço. Batizado Luiz Estrela em homenagem a um morador em situação de rua, poeta, homossexual, morto no centro da cidade em 26 de junho daquele ano, em meio a agitação do levante. Ainda hoje, as circunstâncias da morte foram pouco esclarecidas (2014, p. 39-40).

O vídeo desse momento de ocupação mostra, junto com o relato aqui escrito, a potência dessa "coreografia de rua". Corpos mascarados, em movimentos errantes, tentam entrar nas ruinas. Alguns seguem – com o rosto à mostra - um outro ritmo. Com olhos fechados dançam na procura de algo. Gestos de delicadeza diante do concreto que vai caindo em erosão. Um corpo de preto sobe em uma escada. Cordas nos braços. No chão, os outros corpos mascarados (ou não) seguem uma coreografia. O som é instrumental. É para quem celebra diante de um "monumento" destruído. Georges Didi-Huberman usa a imagem das "borboletas" em seu texto *Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subleva)* (2016). A referência é o filme *Eu sou Cuba*, de Mikhail Kalatozov (1964). Na obra, tem-se a imagem de panfletos utilizados diante de uma cena de "repressão policial na grande escadaria da Universidade de Havana, que evoca, portanto, o grande massacre de o *encouraçado Potemkin* na escadaria Richelieu de Odessa" (DIDI-HUBERMANN, 2017, p. 370). Esses panfletos – chamados de *borboletas* em francês - "sobem em direção às nuvens, sem que ainda saibamos se seu recado vai se perder no vazio do céu ou na potência de expansão monstra, assim, seu caráter irresistível" (2017, p. 370). Ele ainda diz mais: essa mensagem, que se levanta e é levada pelo vento, "é um momento de extremo lirismo incluído na lógica implacável de uma cena de violência extrema" (DIDI-HUBERMANN, 2017, p. 370).

Assim também foi naquele 25 de outubro. Um prédio abandonado pelo estado de minas desde 1994, destruído. O prédio foi feito para ser o Hospital da Força Pública Mineira, em 1914. Mas em 1947, "passou a ser o Hospital de Neuropsiquiatria Infantil e, no fim da década de 1970, com as denúncias e a pressão pela reforma psiquiátrica, funcionou como escola para crianças 'fora da normalidade'" (FOUREAUX, 2014, 40). Um *símbolo* de uma "violência extrema", símbolo da exclusão-includente, da vida sagrada abandonada. O destino do prédio era ser mais um memorial oficial para Juscelino. Mas temos a irrupção no ritmo do "progresso". Muda-se a relação com a

espacialidade do tempo. Nessa ruína, tem-se um espaço *comum* inventado que resgata uma *testemunha* de junho: o *nômade* Luiz Estrela. Corpos-borboletas em lirismos e delicadezas em um movimento "qualquer... que se *queira*". Um prédio ocupado por meio de múltiplas alianças, uma vivência que ensaia, estética e politicamente, formas de vida e de existência. "O Espaço Comum Luiz Estrela está de pé".

Judith Butler, em *Corpos em aliança e a política das ruas* (2015), analisa alguns protestos próximos a junho de 2013. Ela indica, por exemplo, nas ocupações da *Praça Tahrir* - no Cairo (Egito) - dois aspectos para serem destacados. O primeiro tem a ver com a sociabilidade e o estabelecimento de "relações horizontais", com divisão de trabalho que derrubou a diferença de gênero, a prática da não personalização nas falas públicas e o rodizio nas atividades de cuidado com o espaço. Esses atos não são "símbolos de ações heroicas". O simples fato de dormir na praça, de "viver junto", "foi a mais eloquente declaração política – e deve até mesmo contar como uma ação", algo que derruba a "distinção convencional entre o público e o privado a fim de estabelecer novas relações de igualdade" (BUTLER, 2018a, p. 98-99). Um segundo aspecto trazido por Butler é sobre a *silmiyya*, "que soa como uma extorsão suave: 'pacífica, pacífica'" presente nas vozes da praça (2018, p. 99). Segundo ela, "a entoação coletiva era uma maneira de encorajar as pessoas a resistir à atração mimética da agressão militar – e da agressão das gangues – ao manter em mente o objetivo maior: uma mudança democrática radical" (2018a, p. 99-100). O que interessa a Butler é ver como a linguagem trabalhou, nesse caso, não para gerar uma ação, mas para contê-la.

Tenho suspeitas em relação à não-violência como um discurso que legitima ou não a prática de pessoas e grupos sociais. Quais as relações de poder que permeiam essa "delimitação"? A própria Butler no início do seu texto discute sobre as delimitações discursivas sobre o que é democrático e o que não é democrático. O "jogo político" pode mudar diante das alianças estratégicas que exigem considerar um grupo como "'terrorista' em uma ocasião e como 'aliado democrático' em outra, vemos que a 'democracia', considerada uma designação, pode facilmente ser tratada como um termo discursivo estratégico" (BUTLER, 2018a, p. 8). Como vimos, os discursos da presidenta Dilma e de outros líderes políticos em 2013 criavam um contorno linguístico para dizer o *que é* e *o que não é* violência. Um jogo político de acordos estratégicos. O parâmetro estava bem próximo das expectativas de "mediação" democrática no modo mais institucional. Para além dessa suspeita, que de algum modo já trabalhei em outros

momentos desse texto, me interessa o "*agir-não*" do *silmiyya*. Se há um "desejo mimético" de violência e "combate", um "*agir-não*" que retira a ocupação da *Praça Tahrir* do esquema "bélico" da "máquina de guerra" do estado. Em junho, também ouvimos esse "grito" em muitos atos: "sem violência, sem violência", que tinha direção dupla: contra a violência policial e contra as ações diretas ligadas à tática *black blocs*. Há, também, tensões, diferenças e contradições nos ajuntamentos dos corpos.

Essa sociabilidade e esse "*agir-não*" são movimentos do corpo. Aqui está a tese central de Butler, que nos ajuda a interpretar junho. Os corpos em aliança podem "colocar em questão as dinâmicas incipientes e poderosas das noções reinantes da política" (2018a, p. 15). Esse "caráter corpóreo" opera de dois modos. De um lado, por meio das contestações corporais representadas por "assembleias, greves, vigílias e ocupação de espaços públicos"; do outro, pelo próprio corpo como "objeto de muitas das manifestações que tomam a condição precária como sua condição estimulante", "corpos que vivem a condição de um meio de subsistência ameaçado, infraestrutura arruinada, condição precária acelerada" (BUTLER, 2018a, p. 15-16). A importância e a potência desses acontecimentos – em *Tahrir* ou em junho – está nos próprios corpos em aliança – com "um direito plural e performativo de aparecer" – que estão no espaço da política, que dão novos usos para as ruas e praças. Sobre esse gesto, me lembro do poema de Adrienne Rich, *Tempo de guerra oriental*, citado por Homi Bhabha:

> Sou um canal na Europa onde corpos flutuam
> Sou uma missa fúnebre sou uma vida que retorna
> Sou uma mesa posta com um lugar para o Estrangeiro
> Sou um campo com cantos deixados para os sem-terra
> Sou um homem-menino louvando a Deus por ser homem
> Sou uma mulher que se vende por uma passagem de balsa
> ...
> Sou um alfaiate imigrante que diz *Um casaco*
> não é um pedaço de pano só
> ...
> Sonhei com Zion sonhei com a revolução mundial
> Sou um cadáver dragado de um canal em Berlim
> Um rio no Mississipi. Sou uma mulher de pé
> De pé aqui no teu poema. Insatisfeita.
> (Citado em BHABHA, 2011, p. 126)

Temos vidas precárias por uma biopolítica da sobrevivência, numa racionalidade neoliberal que "exige autossuficiência" e coloca os "sujeitos" para seguir uma "responsabilidade individual" e com a "obrigação de maximizar o valor de mercado de

cada um como objeto máximo de vida" (BUTLER, 2018a, p. 21). Vidas descartáveis e dispensáveis – sem se esquecer da culpa permanente pelo fracasso diante da exigência do desempenho -, algo que "não é distribuído por igual na sociedade". Em um corpo todos os outros corpos – precários. Memórias *trans*nacionais. "Sou uma... Sou um... Sou...". Corpo do rio, corpo do campo, corpo de mulher, qualquer corpo descartável. Os acontecimentos contados no poema pedem uma "intervenção no fluxo da 'história que não para para ninguém'" (BHABHA, 2011, p. 128). No fluxo que arrasta para a uma vida abandonada, temos o direito de aparecer, um posicionamento performático: "sou uma mulher de pé. De pé aqui no teu poema. Insatisfeita". Uma interdição no ritmo do estado-empresa e suas fronteiras nacionais, no ritmo do mercado que a tudo quer governar. Uma mulher de pé na cidade. Insatisfeita com a vida precária, com as lógicas patriarcais de controle e regulação. Corpos de pé com uma "reinvindicação por poder se unir, se reunir em assembleia, e de fazê-lo livremente, sem medo da violência policial ou da censura política" (BUTLER, 2018a, p. 23). Junho é potente por liberar os corpos, com seus novos usos nos espaços urbanos, com novas e outras aproximações. Há várias imagens sobre o corpo nos acontecimentos. Destaco apenas uma foto emblemática:



(Fotografia de São Paulo, *20 de junho de 2013*. Foto: Ismael dos Anjos)

Um motorista de ônibus - *de pé* e com o punho cerrado para cima -, aliado a outros corpos na rua. O ônibus se transforma, o "papel" do motorista é desfeito. Corpo desterritorializado. Flores, grafias pela redução da tarifa, mãos erguidas para a

fotografia - numa ampliação das "condições de possibilidade" da aparição corpórea. Um tanto de celebração. Corpos em festa, pela redução do preço da passagem em São Paulo e pela possibilidade de viver de outro modo. Uma experiência provisória de conexões e vinculações inesperadas. A cumplicidade entre o motorista e os outros corpos ali de pé indica que há uma situação compartilhada de vida precária que interrompe o "fluxo da 'história que não para para ninguém'". Não compartilhada dos mesmos modos, por ser "vivida diferencialmente". A cumplicidade contesta "a moralidade individualizante que faz da autossuficiência econômica uma norma moral precisamente sob condições nas quais a autossuficiência está se tornando cada vez mais irrealizável" (BUTLER, 2018a, p. 23). Por um instante, a suspenção – via ações corpóreas – do tempo produtivo. Solidariedade com as trabalhadoras e os trabalhadores do transporte ("ei motorista, ei cobrador, o seu salário aumentou?"), alianças de cuidado e proteção numa "revolta do vinagre" contra o gás lacrimogênio e o spray de pimenta utilizados pela polícia.

Na manifestação de 13 de junho (quinta-feira), estava com alguns amigos, que faziam parte da rede ecumênica da juventude. Eu me lembro das músicas pela redução da tarifa, os pedidos de não violência e as flores que eram seguradas por algumas pessoas. Vários cartazes, faixas, pichações nas paredes ao longo do trajeto. Mas o cenário também era de apreensão. Na concentração do ato, no Theatro Municipal, vi cenas de medo e a prática da decisão soberana. A polícia passou a abrir e a revistar mochilas. Alguns "escolhidos" no meio da multidão já foram presos. Com agressões físicas. Só era preciso ter vinagre. As imagens e vídeos – do *midialivrismo* - mostram bem a prática policial naquele dia [127]. Seguimos para a avenida consolação, em direção à paulista. Escuto disparos. Tiros de balas de borracha, bombas de gás, bombas de efeito moral. Pânico. Muita gente correndo com medo de ser atingido ou preso. Eu sai com uma amiga por uma das ruas próximas. Tudo cercado. Em todas as vias estavam os

[127] "O Estado de São Paulo foi condenado na quarta-feira (19) pela atuação da Polícia Militar na repressão aos protestos de junho de 2013. O governo terá de pagar R$ 8 milhões de indenização por danos morais e elaborar um plano para atuação policial em protestos - o que inclui, por exemplo, a proibição de balas de borracha e gás lacrimogêneo em manifestações pacíficas. A decisão foi proferida pelo juiz Valentino Aparecido de Andrade, da 10ª Vara da Fazenda Pública da Capital. Ele reconhece que, na ocasião, a polícia foi a causadora da violência. No dia 13 de junho de 2013, cerca de 20 mil manifestantes foram reprimidos duramente pela polícia, em um ato que terminou com 100 feridos. 'É papel do Estado, portanto, garantir o necessário a que o direito fundamental de reunião seja exercido em toda a plenitude que a norma constitucional prevê e assegura, e para isso deve contar com uma polícia preparada, que esteja no local não para gerar, ela própria, violência' [diz o juiz Valentino de Andrade em sua decisão]. A decisão obriga o governo de Geraldo Alckmin (PSDB) a adotar as recomendações baseadas em diretrizes internacionais para atuação policial em manifestações" (NEXO JORNAL, 20 de outubro de 2016).

carros da ROTA – Rondas Ostensivas Tobias Barreto. Não havia saída. Estávamos em pequenos *campos* em que a exceção se transformava em regra. Os policiais esperavam os manifestantes. Na nossa mochila, panos e o "poderoso" vinagre. Era a nossa proteção. Ou descíamos para sermos revistados pela polícia, ou ficaríamos na consolação no meio dos tiros e do gás. Os corpos nas ruas são realmente uma possibilidade de colocar em erosão a política que conhecemos. O estado securitário sente medo dos dissensos. Decidimos – de mãos dadas – descer a rua. Corpos de pé ali na rua transformada em campo. Depois de alguns segundos, olhamos ao lado, outros manifestantes estavam entrando em um bar que baixava as portas. Gritamos. Pedimos ajuda. Alguém segurou a porta de ferro. Entramos quase rastejando. Naquele pequeno bar eu estava com pessoas que nunca tinha visto, exceto a minha amiga. Instantes de conversa e de partilha dos medos e das preocupações em sair e voltar para casa. Um tempo de cuidado com quem já sentia os efeitos do gás. Tudo arde. Falta ar. Parece ser a metáfora da vivência precária na cidade. Por vezes, somos corpos sufocados. Depois de um bom tempo, decidimos sair dali. O jogo era sair aos poucos e separados. Fomos os primeiros. Apreensão. Segurava a mão da minha amiga. Suamos de medo. Os panos ficaram na mochila. O vinagre no bar. Passamos pela polícia. Nada foi feito. Não fomos parados. Mas – ao mesmo tempo - tudo foi feito. Controle, vigilância – em nós. Como voltar nos próximos atos? Como colocar a vida em sua possibilidade de ser vivida? [128]

Voltamos a um problema latente nessa tese, agora colocado por Judith Butler: "como a vida é mantida, como a vida é viável, com que grau de esperança e sofrimento" (BUTLER, 2018a, p. 23). Essa indagação parece ser uma boa síntese dos corpos em aliança nos acontecimentos de junho. Sei que ali, também, tivemos alianças com "sinais assustadores", com a expulsão de manifestantes de "vermelho" com suas bandeiras de partidos como o PT, PSOL e PSTU, a agressão e a defesa de pautas mais conservadoras, como a "redução da maioridade penal". Há contradições nas ruas. Depois de 20 de junho, dia emblemático nesse sentido, o MPL-SP se retirou dos atos, não convocando mais manifestações. A explicação: "o MPL é um movimento social apartidário, mas não

[128] Há vida que pulsa em muitos cantos, veja: "simultaneamente, mas fora das câmeras, manifestações autônomas eclodiam em vários pontos da cidade. Nas linhas Esmeralda e Rubi da CPTM (Companhia Paulista de Trens Metropolitanos), após panes, passageiros ocupam os trilhos, quebram os trens e sabotam as vias. Em Cotia, cerca de cinco mil pessoas trancam os dois sentidos da Rodovia Raposo Tavares. Protestos bloqueiam a Ponte do Socorro e a Estrada do M'Boi Mirim. No Grajaú, junto a uma onda de saques, fala-se em mais de 80 ônibus danificados. Na zona leste, o impacto foi tamanho que, no dia seguinte, o Consórcio Leste 4 colocou menos da metade da frota em operação. Em Guarulhos, manifestantes blo- queiam por horas a via de acesso ao Aeroporto Internacional, enquanto em Parelheiros a população invade e paralisa o Rodoanel" (CORDEIRO & MARTINS, 2014, p. 208).

antipartidário. Repudiamos os atos de violência direcionados a essas organizações [os partidos e movimentos] durante a manifestação de hoje, da mesma maneira que repudiamos a violência policial" (MPL, 2013b). Aqui está o ponto em que surgem várias tensões e divergências sobre a efetividade daqueles acontecimentos de 2013.

Há textos – sem anular e negar a potencialidade de junho - que analisam esses traços presentes nas ruas, indicando como algumas marcas daqueles atos se colocam como saída na reorganização das forças conservadoras (MORAES, 2018b). Por exemplo, a partir de junho nasce o *MBL – Movimento Brasil Livre* e o *Vem pra rua* – grito tão presente nos atos. Segundo Alana Moraes, as "forças conservadoras" "tiveram mais disposição e inteligência para canalizar o campo de forças gerado por junho em ações mais concretas como foi o anti-petismo, o golpe e todas as medidas conservadoras operadas depois disso" (2018b, p. 42). Mas também, relacionado à experiência de junho, em 2015 "veio a onda de ocupações nas escolas de São Paulo – que em grande parte, beneficiou-se muito do passe livre estudantil conquistado em 2013", além das "manifestações na Copa em 2014", a "campanha pela liberdade de Rafael Braga", entre outras mobilizações e alianças (MORAES, 2018b, p. 42). Tudo isso, segundo Alana Moraes, "foi ajudando a compor uma geração política que tem muito mais certeza da luta contra a violência de Estado como uma luta inegociável" (2018b, p. 42).

Na mesma linha, Jean Tible (2018), perguntando sobre as principais consequências políticas e sociais de Junho de 2013, indica três pontos de relevância: (i) o primeiro "parece ser o fim da estabilidade, o que trouxe oportunidades e riscos", colocando os limites do "desenvolvimento econômico", os limites dos modelos de participação política; (ii) a presença de "novas questões, que não eram nenhum pouco inéditas, ganharam força" em junho, como a própria questão do transporte, "questões também vinculadas à violência policial, e nesse sentido as mobilizações 'Cadê o Amarildo?'", além das ações feministas e da marcha da maconha; e, por fim, (iii) "junho de 2013 abriu um novo ciclo político. A partir daí todos os atores da sociedade brasileira são obrigados, de alguma forma, a se reposicionar", a direita, a esquerda e o centro, "as empresas como a Globo, a Fiesp, o agronegócio", diferentes movimentos - todos foram interpelados pelos acontecimentos de 2013 (TIBLE, 2018b). Junho provoca várias possibilidades de leitura e interpretação. Por isso, penso ser potente a metáfora utilizada por Alexandre Mendes: *vertigens de junho*. Acontecimentos que articulam micro-percepções, desvios que vazam das extremidades, terrenos de luta que já

explodiam na época e as rupturas com os modos de percepção coletiva e de pensar, sentir e fazer política (MENDES, 2018b, p. 19). Nas vertigens, Alexandre Mendes – e de algum modo Alana Moraes e Jean Tible [129] – procura encontrar "as linhas de continuidade de junho de 2013, em sua lógica aberrante, móvel e, por vezes, perigosas, sem tombar nos antigos signos que continuam nos espreitando" (2018b, p. 19).

Nas minhas experiências com as vertigens, os corpos em aliança me provocam a buscar uma *continuidade destituinte*. Os acontecimentos de junho – como "revolta ineficiente" – restituem a capacidade de uso do corpo, do espaço, da política. Aqui, a minha tarefa é encontrar rastros da *destituição* que colocam a exigência da obra e o "sagrado" em ruínas - como mostrei até agora nesse capítulo ao analisar o dispositivo-catraca, o "ser qualquer" e o corpo na rua. O caminho é ir para além do evento-junho, sem transformá-lo em um museu de memórias melancólicas. Agamben, em *Profanações*, analisa essa experiência de "museificação do mundo". Segundo ele, de maneira geral, "tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência" (AGAMBEN, 2007, p. 73). O trajeto que fiz até aqui procura evitar essas impossibilidades. Compreender junho é buscar "linhas de fuga" para fazer novos usos, novas ocupações, novas experimentações. Junho é abertura. Passagem. No próximo e último passo dessa investigação, desejo dar novos usos aos rastros destituintes que encontrei nos acontecimentos de 2013. Como dito no começo desse trabalho, a seguir, buscarei *fazer com a teologia o que junho fez com a política*. São gestos inoperantes, uma abertura para toda imaginação. Uma apropriação/reapropriação das potências de junho dentro do fazer teológico, especialmente nas esteiras da teologia da libertação.

[129] Os dois livros organizados mostram isso. Jean Tible, por exemplo, faz uma relação entre os acontecimentos de junho de 2013 com as manifestações dos caminhoneiros em 2017. Diz ele: "O polo que existe entre uma esquerda anti-Junho e uma pró-Junho também se manifestou, de algum modo, na greve dos caminhoneiros. A pauta dos setores de baixo da sociedade brasileira foi sendo interpretada como locaute, mas quem conhece esse setor mostrou que não se tratava disso, mas de uma demanda derivada das aplicações das políticas ultraliberais do governo, sem a mínima sensibilidade social. Foi essa política que causou esse efeito de prejudicar a população, seja no aumento do gás de cozinha ou dos combustíveis. [...] Para entender o capitalismo contemporâneo, muitos como Negri e Sandro Mezzadra ou o comitê invisível, insistem que a logística é fundamental, o bloqueio é muito importante e, nesse sentido, os caminhoneiros mostraram como alguns setores são capazes de bloquear o sistema. Isso é um elemento muito interessante. Mas retomando, é curioso como parte da esquerda tem medo das mobilizações dos de baixo e das contradições que sempre surgem. É claro que houve sinais assustadores de parte das mobilizações, com alguns clamando por intervenção militar, mas as demandas em geral pareciam legítimas e justas. Ao invés de a esquerda tentar disputar e estar nesse momento, ela escolhe julgar de fora; isso é uma pena, porque causa uma perda de potencial de transformação" (TIBLE, 2018b).

7. jogos de ~~libertação~~: junho & a ineficiência *sabática*

> "quem sabe o segredo no nome sagrado, nome que não pode ser pronunciado, o nome de Deus, sabe que tudo o mais não pode ser sagrado. *Tudo o mais é dádiva, graça brinquedo...*".
>
> (Rubem Alves, *grifo próprio*)

A. o êxodo como paradigma de libertação

i. as teologias da libertação e os projetos históricos

A teologia está em toda essa tese. A aproximação com Agamben tem como vinculação fundamental a leitura que ele realiza sobre a "máquina governamental" e a teologia da providência divina (capítulo 5). O *decisionismo* do soberano (capítulo 3) e a governança do estado (capítulo 4) são assinaturas teológicas na política moderna. No entanto, as possibilidades de destituição e o desvelar da inoperosidade (capítulos 5 e 6) também tem suas marcas e acentos em uma linguagem teológica. É a tentativa para deixar *deus nu* – em seu vazio. E assumir, como disse em outro momento dessa tese, o *hiato* que separa a vida natural da vida politicamente qualificada, o humano do animal, a lei da anomia, a exclusão-inclusão da inoperosidade no governo.

Aqui, estamos interpelados pelos acontecimentos de junho de 2013. Como eles provocam os discursos teológicos, especialmente aqueles relacionados a um "cristianismo de libertação" que marca muitas experiências políticas no Brasil e em outros países da América Latina? Quando Fernando Haddad (2017) escreve que as "modernas organizações contestatórias" "sempre foram adeptas de alguma mediação político-institucional", ele nomeia "organizações" que tem origem nesses movimentos de libertação, por exemplo, o MST [130] e a CUT. Quando Gilberto Carvalho (2014) declara "que houve perplexidade no governo federal e até um sentimento de 'ingratidão' em relação aos manifestantes de junho de 2013: 'nós ficamos perplexos', esclarecendo que o 'nós' abrangia governo e 'movimentos sociais tradicionais'" (Citado em ARANTES, 2014, p. 453), há também, aqui, movimentos que possuem uma "mística" de libertação. O próprio Partido dos Trabalhadores (PT) tem entre suas raízes a experiência dos movimentos das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e da

[130] Sobre isso, confira: LOWY, 2016, p. 225-232: "As origens sociorreligiosas do MST".

prática pastoral protestante [131]. Lula, em 2002, disse que "era fruto da Teologia da Libertação, dos sindicalistas..." (SALLES, 2004). E acrescenta: "ainda no interior tem uma base do PT muito fiel à sua origem, porque tem uma parcela da nossa base ligada à comunidade de base da igreja" (SALLES, 2004) [132]. Essa constatação se evidencia, por exemplo, na fala do bispo católico-romano Hipólito, de Nova Iguaçu (RJ): "para participar do processo social, o Povo precisa de instrumentos válidos e eficientes. Entre esses instrumentos estão, por exemplo, os sindicatos e os partidos políticos" (Citado em PINHEIRO, 2006, p. 209). Leonardo Boff também segue essa linha: a mensagem de Jesus, de um reino de justiça, aponta que era preciso estar ao lado dos "oprimidos e invisíveis", a "política seria uma mediação para alcançar tais bens para todos. Por isso, centenas de CEBs não entraram no PT, mas fundaram células dele e grupos como instrumento para a realização desse sonho" (BOFF, 2018, p. 93).

A política, mediada na forma-partido, se transformou em um *meio para um fim*. Os partidos e sindicatos poderiam se colocar como instrumento da "antecipação" do reino de Deus como reino de justiça. Claudio Ribeiro explica em seu livro *Pode a fé torna-se idolatria?* (2010), como "a participação dos cristãos nos movimentos sociais e comunitários, e transformação social e construção do Reino de Deus são expressões recorrentes no interior das Igrejas" (RIBEIRO, 2010, p. 15). A teologia da libertação surge a partir dos anos 1960 no contexto católico-romano (nas CEB's e nas pastorais setoriais) e no contexto pastoral protestante – numa aproximação, também, com a chamada "teologia liberal" [133] (2010, p. 15). Segundo Ribeiro, essas relações entre "fé e política" nesse mundo cristão "possibilitaram o estabelecimento de um grupo e de práticas 'progressistas', com a ênfase na 'construção' do reino. Tal perspectiva possui, direta ou indiretamente, a referência utópica do socialismo, que

[131] Sobre essa experiência, confira a atuação do CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Para isso, veja a dissertação de mestrado de Magali do Nascimento Cunha: CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória* - O Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do Protestantismo Brasileiro. Dissertação de mestrado. UNIRIO, 1997.

[132] Cf. o documentário *Entreatos*, informações na webgrafia dessa tese. Sobre a relação entre TdL e o Partido dos Trabalhadores, veja: SANTOS, Jorge Pinheiro dos. *O espectro do vermelho*: uma leitura teológica do socialismo no Partido dos Trabalhadores, a partir de Paul Tillich e Enrique Dussel / Jorge Pinheiro dos Santos. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

[133] O liberalismo teológico, segundo Claudio Ribeiro, "foi encantador porque pregava o futuro que se avizinhava do presente. Acreditou-se que, de fato, 'o Reino de Deus está próximo'. Era possível construí-lo, ver sinais cada vez mais nítidos e crescentes de implementação do Reino. O ser humano é bom, é realizador; o mundo caminha para a paz sonhada; a educação, uma vez propiciada a todos, possibilitará evolução social, conscientização ética e justiça social. Orquestrando todo esse projeto utópico, estava a razão iluminista. A perspectiva teológica liberal, em síntese e como tendência, trouxe as expectativas escatológicas para dentro da história, acreditou na 'mão invisível' da educação e reduziu a espiritualidade à ética e ao seguimento de Jesus" (RIBEIRO, 2010, p. 15-16).

por seu turno, é também intra-histórica" (2010, p. 16). Há vários textos que apontam para essa relação de "construção do reino de Deus" [134] como um projeto histórico. Agora, quero apenas indicar um momento em que essa relação se torna evidente.

Em 28 de novembro de 2014, após a eleição de Dilma Rousseff (PT), boa parte do *grupo Emaús* – composto, nas palavras de Frei Betto, "por pessoas ligadas à teologia da libertação no Brasil" - entregou uma carta à presidenta. Nesse texto *O Brasil que queremos*, encontrei trechos interessantes para a discussão que faço nesse capítulo. Algumas marcas evidenciam o consenso de boa parte de uma determinada teologia da libertação com o projeto político do Partido dos Trabalhadores: "a maioria [de Emaús] batalhou, desde o início, *em favor do PT* e *de seu projeto de sociedade*", "tínhamos e temos a convicção de que a participação política, de cunho democrático, popular e libertador, se apresenta como um instrumento *para realizar os bens do Reino de Deus*" (JBF [135], 2014, grifo próprio). Mas não há só consensos. A carta deixa rastros de dissensos no grupo. "Discutimos e polemizamos", diz um dos trechos. O exemplo é que alguns integrantes do grupo não assinam a carta [136]. Sabemos que os projetos políticos marcam as teologias da libertação. Mas não podemos falar de uma única leitura e perspectiva política. Existem diferenças sobre os projetos históricos.

Naquilo que vimos até aqui, desde o texto que analiso, podemos interpretar os projetos políticos como possibilidades e instrumentos – desde que num viés "democrático, popular e libertador" – da realização do "Reino de Deus". Em decorrência dessa interação, os valores que guiam as "comunidades de base", que podem ser importantes na agenda política, são ditos na carta desse modo: "a centralidade dos pobres, a conquista da justiça social, a mútua ajuda, a busca incansável da dignidade e dos direitos dos oprimidos, a valorização do trabalhador e da trabalhadora, a justa partilha e o respeito pela Mãe Terra" (JBF, 2014). Nessa linha, e de maneira propositiva, a carta apresenta "algumas sugestões para que seu governo [de Dilma] continue implementando o projeto que tanto beneficia a sociedade brasileira, especialmente os mais vulneráveis" (JBF, 2014) [137]. Aqui vemos

[134] Para isso, confira os textos de Claudio Ribeiro (2010 e 2010b).
[135] Jornal Brasil de Fato.
[136] Os integrantes de Emaús que não assinaram a carta para a presidenta Dilma: Faustino Teixeira, Ivo Lesbaupin, Francisco de Aquino Junior e Pedro Ribeiro.
[137] Vemos a "reforma do sistema político" – "uma reforma que possibilite a participação dos cidadãos e cidadãs no processo de tomada de decisões"; o direito à cidade e a reforma urbana; um modelo econômico mais social e popular; a "reavaliação dos megaprojetos à luz de critérios ecológico-ambientais e sociais"; a defesa dos direitos de povos indígenas e quilombolas; a reforma agrária; a reforma tributária;

novamente a retomada e apoio ao projeto histórico liderado pelo Partido dos Trabalhadores, embora com dissonâncias e a apresentação de certas críticas em relação ao projeto *desenvolvimentista* que orienta os governos de Lula e Dilma.

A carta foi entregue a Dilma por alguns representantes desse grupo da TdL. Após o encontro, Frei Betto faz uma interessante narrativa veiculada na *Radio Brasil Atual*. Destaco alguns comentários. Entre as pautas elencadas por Frei Betto, retomo um pedido feito por esse grupo à presidenta: o "diálogo permanente com movimentos sociais, em especial com os jovens" (BETO, 2014). Talvez, aqui, encontremos um vestígio de uma provocação de junho nos discursos desses teólogos e teólogas da libertação. O encontro acontece depois das mobilizações de 2013. Em um texto lançado em 2018, Leonardo Boff cita os acontecimentos de junho. Para ele, essas "multidões de 2013" reclamavam por mais condições de viver minimamente feliz, como humanos e cidadãos, e não como meros consumidores passivos de bens postos no mercado" (BOFF, 2018, p. 92). E diz de maneira mais direta: "se um governo não cuida de seu povo, este tem o direito de não dar paz aos governantes" (BOFF, 2018, p. 93). Segundo Boff, o governo errou por não ouvir efetivamente aqueles acontecimentos de 2013, "tentou inicialmente, mas depois deixou-se tomar novamente pela política de conciliação" (BOFF, 2018, p. 93). Esse "presidencialismo de coalizão que marca o *lulismo*" se evidencia no próprio comentário de Frei Betto sobre o encontro com Dilma. Ele diz: "na saída da sala presidencial, eu encontrei um velho amigo, Robson Andrade, que é o presidente da Confederação Nacional da Indústria, e eu disse a ele – Robson, nós já falamos com a presidente dos direitos dos trabalhadores, e agora é sua vez de falar dos interesses dos patrões" (BETO, 2014) [138]. Jogos combinados na manutenção de uma "democracia dos consensos" e na manutenção do "pacto democrático" – em nome de toda governabilidade possível. O

---

uma outra política de segurança pública - que seja "exercida para proteger a vida e os direitos dos cidadãos, e não apenas a propriedade"; a universalização "dos direitos humanos, políticos, civis, econômicos, sociais, culturais e ambientais, com respeito à diversidade" – mas não se fala na carta, expressamente, da população LGBT; a garantia do "trabalho para todos/as. Trabalho digno e não precarizado"; "o controle social da gestão pública, para garantir um serviço público voltado para os interesses dos cidadãos"; e, por fim, a carta ainda indica que "nenhuma política baseada na corrupção levará a uma sociedade justa, democrática, solidária e equitativa. Uma outra política é possível, com punições exemplares e reforma de nossas instituições, de modo a coibir a impunidade" (JBF, 2014). Carta completa aqui: http://twixar.me/bCxK.

[138] Sabemos das tensões de Frei Betto no governo. Nesse texto, há um relato sobre a sua saída e as suas impressões em relação à institucionalidade da política e os rumos do Partidos dos Trabalhadores: BETTO, Frei. *A mosca azul*: reflexões sobre o poder. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

estado assume, como "máquina governamental", um lugar de escuta dos "interesses" de uns e dos "direitos" de outros através de "alguma mediação político-institucional".

A construção das TdL – segundo Ignácio Ellacuria - tem como orientação fundamental a realização histórica (uma *práxis*) da salvação, a "transformação da realidade e, nela, a transformação da pessoa" (2000, p. 200). Por isso, a necessidade de se compreender que o objeto das teologias da libertação não está centrado em "Deus", mas na realização histórica do "reinado de Deus", naquilo que possui de reinado (dimensão histórica) e naquilo que possui de Deus (dimensão transcendente), em uma unidade profundamente radical (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 143). Com este compromisso *práxico* em buscar a concretude do reinado de Deus, as teologias da libertação tomam como elemento fundamental a crítica aos modelos de sociedade em que estamos inseridos, construídos como uma "civilização da pobreza", nas palavras de Ignácio Ellacuría (SOBRINO, 2008, p. 28-42). Por isto, procura imaginar novos modelos de sociedade. Com este movimento, tornou-se fundamental compreender que a criação e o discernimento de projetos políticos (históricos) passa a ser central em um pensamento de libertação. Considerações que estiveram presentes nas teologias, por exemplo, de Clodovis Boff e Leonardo Boff (1979; 1986), no coração da Guerra Fria, com a polarização entre capitalismo e socialismo. Neste contexto, teólogos da libertação, como os irmãos Boff e Gustavo Gutierrez, reconheceram o socialismo como um projeto político alinhado com as perspectivas de construção do reino de Deus, numa ruptura radical com a realidade marcada por injustiças. [139]

Aqui estamos no ponto crucial. Com uma relação umbilical entre teologias da libertação latino-americanas e o socialismo, ante a queda do muro de Berlim (1989) e a derrocada da União Soviética (URSS), a relação entre a teologia e este projeto político entra numa crise. Esta realidade foi analisada pelo teólogo Claudio Ribeiro (2010b), que sinaliza: a crise vivida pelas teologias da libertação depara-se, na primeira metade da década de 1990, com a "ausência de um projeto global alternativo ao neoliberalismo" e com a "crise de paradigmas", com uma "perplexidade em diferentes áreas do

[139] Para uma análise histórica e crítica deste processo, conferir: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *A teologia da libertação morreu?* Reino de Deus e espiritualidade hoje. São Paulo – Aparecida: Fonte Editorial – Santuário, 2010a; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Pode a fé tornar-se idolatria?* A atualidade para a aAmérica Latina da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich. Rio de Janeiro: Mysterium – Mauad X, 2010b.

conhecimento" (2010b, p. 12). [140] Como possibilidade de saída deste labirinto, após o colapso do socialismo soviético, Claudio Ribeiro apresenta dois rumos oriundos de dentro das teologias da libertação: a *continuidade e a ruptura*. Como continuidade a essas perspectivas presentes desde a relação entre as teologias da libertação e o socialismo soviético, têm-se autores como Leonardo Boff e Frei Betto. Como ruptura, encontram-se autores como José Comblin, Julio de Santa Ana, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Jung Mo Sung e Franz Hinkelammert. [141]

Como escreve Garcia Rubio: a metodologia da TdL se fundamenta na "reflexão crítica sobre uma práxis, especialmente política" (RUBIO, 1977, p. 84). Como sabemos, a teologia da libertação precisa ser compreendida como um movimento plural, como *teologias da libertação* (TdL) em processos de ruptura e continuidade (RIBEIRO, 2010b, p. 36-38). No âmbito metodológico, interessa-me o percurso realizado por Francisco de Aquino Junior (2010) e Claudio de Oliveira Ribeiro (2018) ao apresentarem as distinções de caminhos na TdL. No âmbito católico, o primeiro busca explicitar as tensões entre um "núcleo fundamental de ideias e intuições e uma di-versidade de tradução e desenvolvimento desse núcleo na TdL latino americana" (AQUINO JUNIOR, 2010, p. 96). Ao estudar os católicos Gustavo Gutiérrez, Juan Carlos Scannone, Clodovis Boff, Juan Luis Segundo e Ignácio Ellacuría, Aquino Junior aponta "o *primado da práxis* e a *perspectiva do pobre* como as 'intuições centrais' ou a 'coluna vertebral' da TdL" (2010, p. 95). Daí decorrem traduções e novas perspectivas, mas desde um núcleo estruturante [142]. No fundo, se pensarmos leituras como a de Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann, veremos que há uma busca por uma teologia que compreenda a "verdade" não como algo que acontece fora dos "eventos históricos", em que os seres humanos são seus agentes. Não há, portanto, conhecimento a parte da ação, do processo de transformação do

[140] Slavoj Zizek também aborda esta crise de paradigmas: "neste sentido puramente formal, 1990 foi um ano revolucionário: tornou-se claro que as reformas parciais dos Estados comunistas não seriam suficientes, que era necessário uma ruptura global radical para resolver até mesmo problemas parciais" (ZIZEK, 2013, p. 101).

[141] Para uma reflexão mais detalhada sobre estes autores, cf. RIBEIRO, 2010b, p. 38-50.

[142] Embora não seja o ponto central da minha discussão, cabe levantar uma suspeita sobre essa leitura de Aquino. Onde estão as reinvenções na leitura desse núcleo central no "universo" católico da TdL? As falas de teólogas feministas que estavam também no processo inicial de construção da TdL Ivone Gebara vai apontar esse encobrimento: "fiz parte de todo esse movimento. Participei de muitos encontros nacionais e internacionais. Li, estudei e dei aulas de teologia na linha da libertação. Junto com outros/as até redigimos a coleção 'Teologia e Libertação'" (GEBARA, 2017c, p. 21).

mundo mediante a participação na história" (BONINO, 1977, p. 114). Aqui está a ruptura epistemológica com teologias mais próximas aos discursos de Bento XVI [143].

Claudio Ribeiro procura analisar as raízes protestantes da teologia da libertação, estudando as reflexões de José Miguez-Bonino, Julio de Santa Ana, Rubem Alves, Elza Tamez e de Marcella Althaus-Reid. Sobre os aspectos teológicos enfatizados por círculos protestantes no contexto da TdL, Ribeiro sinaliza cinco traços: "a responsabilidade social cristã, a perspectiva ecumênica, a primazia da graça, a crítica profética em relação às formas idolátricas no campo sociopolítico e econômico e a eclesialidade de comunhão e serviço" (2018). Ao se falar na responsabilidade social, temos uma "primazia da práxis", com foco teológico nas "ações e as experiências no contexto de libertação social e política e as vivências eclesiais renovadoras que foram experimentadas" (RIBEIRO, 2017).

Sobre esse tema, destaco um importante livro do teólogo metodista José Miguez-Bonino: *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (1977). A eficácia já me chama atenção. Em um dos trechos iniciais, Bonino destaca que o seu exercício em fazer TdL não é a construção de uma "escola teológica", embora – involuntariamente – isso vem acontecendo, o que resulta no "começo do seu pôr do sol" (BONINO, 1977, p. 10). Para Bonino, a TdL é, antes de tudo, uma tarefa, "a luta pela libertação". Essa luta se vinculava a um projeto, "um projeto socialista de libertação na América Latina" [144]. Há aqui uma relação entre uma escatologia cristã (com a ênfase no Reino de Deus) e a visão marxista de futuro. Bonino retoma Engels e cita quatros semelhanças entre o movimento do cristianismo primitivo e o movimento socialista: 1. foram movimentos compostos por gente oprimida; 2. anunciam uma salvação próxima e esperada da escravidão e da miséria; 3. são perseguidos, discriminados e desprezados; e 4. os dois avançam de maneira vitoriosa (BONINO, 1977, p. 161). Por todas essas relações, talvez, por isso Miguez-Bonino prefira chamar a TdL como uma *teologia no contexto da luta por libertação* ou *teologia para a libertação* (BONINO, 1977, p. 85).

[143] Para isso, confira a parte *um* do meu livro: *Cristologia na encruzilhada* (2016), especialmente as páginas 43-70. Aqui diálogo sobre as posições da *Congregação para a Doutrina da Fé* em relação à TdL. Nesse capítulo, também apresento leituras sobre a posição tomada por Clodovis Boff referente ao método da teologia da libertação e o lugar do pobre e da revelação.
[144] As principais marcas desse projeto são indicadas por Bonino em seu texto (1977), nas p. 65-66.

Os contextos são distintos. Há textos de teólogas e teólogos da libertação que indicam os limites dessas vinculações e relações diretas entre o horizonte do reino de Deus e a "luta por libertação" e os projetos históricos. Indico aqui alguns "aperitivos" críticos dentro da própria TdL. Claudio Ribeiro (Brasil), por exemplo, a partir do conceito de *idolatria*, elaborado por Paul Tillich, sinaliza o risco da absolutização de projetos históricos (como o socialismo), compreendendo-os como o reino de Deus (2010). Ao se vincular diretamente a "utopia" do Reino de Deus com o projeto político, pode se perder a experiência religiosa como experiência crítica. Aqui, destaca-se "a supremacia da dimensão institucional em detrimento da humana, a absolutização da perspectiva eclesiástica em relação à eclesial e a identificação do Reino de Deus com projetos intra-históricos" (2010, p. 18). Por isso, a proposta baseada no "*reino de deus para além da história*", em que se reconhece a *práxis*, mas sem abandonar o "reconhecimento dos limites humanos na realização dos sonhos" e "a capacidade de sonhar para além das condições humanas" (2010, p. 18).

A fala de Ribeiro se aproxima Juan Hernandéz Pico, de El Salvador. A sua obra *"No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza"* (2010) é um texto significativo para se pensar os projetos históricos no âmbito das teologias da libertação. Pico procura compreender a articulação entre fé cristã e política para se vivenciar uma *espiritualidade política*. Para essa reflexão, toma algumas referências como o atual cenário global, como a crise econômica de 2008 e a vitória do capitalismo neoliberal. Quais saídas para essa realidade? Após realizar uma importante e sólida retomada das teorias de filosofia política, Pico apresenta uma política desde os subalternos, na ambiguidade entre o estado e a sociedade civil. Para isso retoma as memórias das lutas na América Latina, especialmente a América Central. Desde a dimensão bíblico-teológica, Pico realiza três importantes análises: das experiências de governos populares na América Latina e Caribe; da responsabilidade cristã pelo cuidado com a vida da Terra; e da tentação das esquerdas com o poder. Pico dialoga nesse último ponto com as reflexões críticas de Frei Betto e os seus relatos sobre a experiência do Partido dos Trabalhadores no governo – o risco de se "encantar" com o poder e assim abandonar as experiências de luta popular [145].

[145] Além de *A mosca azul*, sobre esse processo de reavaliação de Frei Betto e análise crítica sobre os projetos históricos, cabe incluir o livro: *Paraíso perdido:* viagens ao mundo socialista (2015).

Outro autor, que realiza uma análise sobre os projetos históricos e a teologia da libertação, é Pedro Trigo, da Venezuela. O texto que me interessa é uma conferência, transformada em artigo, realizada na UCA em San Salvador. O título: *"Repensar las izquierdas porque han fracasado y son necesarias. Un enfoque cristiano"* (2016). Como o próprio nome já indica, o problema que Trigo apresenta é a própria falência das esquerdas. Para além de uma saída rápida, o nosso autor procura apresentar essa realidade de fracasso. Mas sem perder o horizonte de necessidade de alternativas ao totalitarismo do mercado e da financeirização, em um cenário de "sequestro" dos imaginários, da política e da própria esperança. O seu interesse não é apenas no "socialismo real", mas também os partidos social-democratas, que estão no poder. Segundo Trigo, "o fracasso mostrou que quando o Estado pretende substituir os demais agentes sociais e econômicos, mesmo que o faça com a melhor das intenções, porque pensa que os pontos de vista desses agentes estão interessados e que só ele cuida do bem comum, tudo desacelera" (2016, p. 2). Abre-se, assim, um cenário em "a situação se torna mais invisível do que a de uma injustiça óbvia que se pretendia reverter" (2016, p. 2). Há uma captura pelo estado e um encobrimento das dinâmicas de desigualdade social. Embora o seu ponto de partida seja a realidade da Venezuela, suas intuições podem ser importantes para o diálogo sobre outras experiências. Trigo busca deslocar os projetos políticos de um *antagonismo* para uma *simbiose*,

> Isso significa que, colocando-nos concretamente nesta história que temos que viver e em seu dinamismo, não aceitamos que o capital reduza o trabalho a uma magnitude quase residual. Não, claro, no seu desempenho concreto, mas nos direitos, como acontece hoje. Também não faz sentido que a classe empresarial desapareça, como pretendia o marxismo. Aceitamos as duas coisas, porque acreditamos que ambas são atualmente necessárias, mas não como antagonistas, mas na relação simbiótica, como em parte ela começou a acontecer no período pós-guerra (TRIGO, 2016, p. 2).

A leitura de Trigo compreende, desse modo, um outro deslocamento. De uma "luta de classes" à convergência de interesses e projetos, com a unidade na ação. Se ambos os atores – diz ele – "entram nesse horizonte, dão o máximo e transformam a competição para derrotar o outro na emulação, ou seja, cada um dos agentes se esforçará para dar de si o melhor do trabalho comum com frutos compartilhados" (TRIGO, 2016, p. 2). Pedro Trigo toma como referência a fala dos bispos em Medellin (1968), marco importante para a TdL no "mundo" católico romano, indicando que a fala do episcopado latino-americano se aproximava mais com uma proposta de

simbiose que de antagonismo, numa superação da direção liberal e da direção marxista. Esse "para além" entende o caráter simbiótico como algo que "não exclui tensões ou conflitos. Além disso, oferece um horizonte onde estes podem ser processados, embora nunca sejam resolvidos definitivamente" (TRIGO, 2016, p. 17).

Marcelo Barros (2019), em correspondências trocadas comigo (14/01/19), aponta que a relação entre a TdL e os projetos históricos é um "tema difícil", um assunto delicado. Segundo ele, "nos anos 60 até 80 havia uma sintonia e concordância geral, (todos/as os/as teólogos nossos - isso é, ditos da caminhada libertadora) estavam contra as ditaduras e tinham uma posição unificada, mesmo se uns eram mais explicitamente políticos e outros menos...." (BARROS, 2019). Segundo Marcelo Barros, alguns – sem citar *mulheres* – falavam a partir da inserção nos "cristianismos populares (Gustavo Gutierrez, Leonardo, etc)"; outros mais próximos à "modernidade secularizada (Juan Luis Segundo no Uruguai)"; no final dos anos 60, "Rubem Alves e Hugo Assmann mais em diálogo com a teologia da secularização (norte-americana e europeia)"; nos anos 80, "Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría buscavam uma teologia política a partir da realidade de El Salvador, da luta de Monsenhor Romero em defesa dos pequenos e contra a ditadura e a guerra" (BARROS, 2019). Segundo ele, "atualmente não é assim". Não há essa "unidade" em relação aos projetos históricos e as suas relações com as teologias da libertação. "Há teólogos da libertação muito contra o governo bolivariano da Venezuela, (Pedro Trigo, por exemplo), contra o governo sandinista da Nicarágua (Jose Arguello, por exemplo)" (BARROS, 2019) [146].

Essas leituras partem de uma "coluna vertebral da TdL" - "o *primado da práxis* e a *perspectiva do pobre"* – para de maneira plural, e às vezes antagônicas, compreender os projetos políticos. Penso que o projeto histórico pode ser um problema se assumido como horizonte e exemplo da prática presente. Assim, se prende o futuro em nome de um projeto a se sustentar. Como teleologia, a dinâmica de uma escatologia cristã e dos projetos políticos centrados na tensão entre o *"já"* e o *"ainda não"* fecha o futuro - em que o "já" pode ser a antecipação de um horizonte utópico e o "ainda não" como um modelo/projeto. Barros, ao avaliar a postura de teólogos e teólogas da libertação em suas análises das experiências políticas que decorrem do "cristianismo de libertação", escreve: "acho lamentável que não se

[146] Sobre a TdL e a experiência política da Venezuela, Cf. BARROS, Marcelo. *Para onde vai Nuestra América*? Espiritualidade socialista para o século XXI. São Bernardo do Campo : Nhanduti Editora, 2011.

consiga distinguir as críticas que [se] têm a Maduro da defesa do Bolivarianismo, ou as críticas (justas) que os nicaraguenses têm contra a família Ortega da defesa que deveriam fazer do Sandinismo" (BARROS, 2019). Os horizontes do *bolivarianismo*, do *sandinismo* ou do *lulismo* podem ser clausuras que impossibilitam outros modos de viver e *usar* a política. Aqui está um risco nessa articulação entre teologia e *práxis*.

Se o "ainda não" pode ser uma promessa que aprisiona, uma possibilidade que assumo é "pensar o impensado" – para resgatar Agamben – como uma possibilidade de liberar a potência de *agir* e de *agir não*, uma *possibilidade de se abrir a toda possibilidade* de uma vida liberada da captura e do *abandono* do estado neoliberal. Para esse exercício, resgato as reflexões de Nancy Pereira. Ao dialogar com os "primados" do pobre e da práxis, ela usa a metáfora do futebol e se pergunta sobre "o sujeito histórico da Teologia da Libertação: quem joga?" (PEREIRA, 2017, p. 45). Segundo Pereira, "o meu/nosso lugar de significado, entre a tradição de fé e teoria, não pode partir da teologia mesmo... nem da história da igreja, nem dos documentos de Concílios, nem Congressos e seus livros. Tudo isto é também TdL" (2017, p. 46). Mas o coração, o que faz pulsar, vem de outro lugar: a "ação concreta das maiorias oprimidas em processos de libertação". Aqui ela estaria mais próxima das reflexões de José Miguez-Bonino, vistas antes. O resgate dessa "paixão do povo que luta" é importante "para que *comentaristas, críticos, especialistas, narradores, técnicos, massagistas e dirigentes* da teologia não expropriem nem reduzam as difíceis tarefas da TdL a estratégias pastorais datadas ou relicários imobilizados" (2017, p. 46). É o desafio de olhar os fracassos, as derrotas, as inquietudes cotidianas de quem quer organizar a vida e suas relações – em alianças, silêncios e rebeldias – sem se deixar engolir na tarefa do "desempenho" – agora medido pelo "ainda não" de um projeto histórico, como aquele vinculado à experiência do *petismo* (além do lulismo) [147].

Aqui me coloco. Como apresentei no começo dessa tese, ainda falo ~~libertação~~, riscada. ~~Libertações~~ rasuradas. Faço teologia como um *ato segundo*, máxima das teologias da libertação. Mas aqui estou diante de um problema. Numa ruptura metodológica, de maneira hegemônica, as teologias da libertação – em um movimento de espiritualidade - seguem a *luta concreta* como ponto de partida da teologia e o primado da *práxis* e do *pobre*. No entanto, construo uma leitura que sinaliza os

[147] Para essa compreensão do *petismo* para além do *lulismo*, cf. MEDEIROS, Josué. Para além do lulismo: o fazer-se do petismo na política brasileira (1980-2016). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.

acontecimentos de junho de 2013 como processos pouco eficazes, se pensarmos na "materialização" de utopias como projetos políticos e sonhos de um "reino de justiça"; com experiências marcadas por uma *prática,* mas sem se enclausurar na urgência do *dever ser* e na tarefa do "que fazer"; e com a atuação feita por corpos numa "singularidade qualquer", escancarando os limites da identidade do sujeito político.

Junho de 2013, como uma dobradiça político-teológica, é capaz de desvelar a *assinatura* teológica do estado (capítulos 3, 4 e 5) e de apontar os potenciais profanatórios e destituintes do fazer-político moderno (capítulos 5 e 6). Mas também, capaz de revisitar e analisar projetos históricos de teologias, como a latino-americana da libertação, e imaginar – na inoperosidade da *"política que vem"* - uma teologia da ~~libertação~~ como uma teologia ineficiente (capítulos 7 e 8). Em relação à junho, Vladimir Safatle sintetiza as discussões que fiz até agora: "tais manifestações são certamente o conjunto mais importante de revoltas populares da história brasileira recente, não por aquilo que elas produziram, mas por aquilo que elas destruíram" (2017, p. 107). Safatle apresenta uma intuição que se assemelha àquela que tenho desenvolvido nessa pesquisa de doutorado, especialmente na ideia de uma "potência destituinte". Segundo ele, esses "acontecimentos não eram produzidos no interior de um trabalho de ação política contínua realizada por atores claramente definidos e representáveis" (SAFATLE, 2017, p. 114), em um esquema de "poder constituinte" e "poder constituído". Na primeira parte dessa dobradiça político-teológica, me perguntei sobre essa descriação e essa dinâmica destituinte de junho em relação ao estado (e também ao capital) e à própria política moderna. Mas quais destruições político-teológicas podemos perceber por meio daqueles acontecimentos? Ou dito de outro modo, como as *paixões ingovernáveis* de junho interpelam as TdL?

ii. o êxodo como projeto e modelo

As teologias latino-americanas da libertação foram construídas a partir do paradigma do êxodo. Embora alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez (1987), tenham proposto outras aproximações paradigmáticas (o êxodo vinculado à sabedoria), é sobre o esquema *opressão-libertação* que se organiza majoritariamente esse método teológico, esse modo de viver uma espiritualidade, esse modo de imaginar Deus. Retomar esse paradigma me parece importante para repensar os projetos históricos e as suas relações com o estado-nação e com os governos – como

nas ligações com o *lulismo/petismo*. De maneira direta, a suspeita que tenho - anunciada nos "catados metodológicos" dessa tese - é que o esquema do êxodo se relaciona com o imaginário do "poder constituinte" e "poder constituído" – opressão-libertação e a posse da "terra prometida". Por isso, em um exercício de revisão das teologias da libertação, apresento a possibilidade de se repensar o paradigma do êxodo e se aproximar da noção de *sábado*, a ausência do fazer produtivo, com a abertura para se imaginar uma teologia da ~~libertação~~ como uma *teologia ineficiente*.

Nesse capitulo, quero apontar o *vazio* do êxodo. Para isso, preciso, mesmo que de maneira pontual, reconstruir esse paradigma. Escolhi para o diálogo um importante artigo escrito por Enrique Dussel (1987) na revista *Concilium*, que sintetiza a constituição desse paradigma na teologia da libertação. No segundo momento, quero me aproximar das brechas do êxodo e dos seus desdobramentos no discurso teológico.

Dussel se recorda em seu artigo, que desde de 1967, os seus cursos no Instituto Pastoral Latinoamericano do CELAM, em Quito, se iniciavam com a exegese de Èxodo. Não só ele. Em diversos momentos, teólogos e teólogas da libertação voltaram aos textos do êxodo [148]. Essa aproximação não se dá apenas no âmbito teológico – se pensarmos de maneira estrita. Dussel relembra um trecho do hino sandinista na Nicarágua, que possui a expressão "terra onde mana leite e mel". Ou uma defesa de Fidel Castro "a história me absolverá": "os cem mil agricultores pequenos, que vivem [em 1956] e morrem trabalhando numa terra que não é sua, contemplando-a, sempre tristemente como *Moisés à terra prometida*..." (DUSSEL, 1987, p. 99-100). Ao citar Rubem Alves (1970), Dussel assume uma fala do teólogo brasileiro que aponta o êxodo como "*o paradigma* para a interpretação de *todo o espaço e de todo o tempo*" (1987, p. 101). É, desse modo, o "centro estruturante" da experiência histórica. Há a habitação no espaço e a vivência do tempo mediada pelo esquema "passado-Egito", "presente-Deserto", "futuro-terra prometida" (DUSSEL, 1987, p. 102). Um caminhar histórico do "povo de Deus" que possui "categorias fundamentais" (DUSSEL, 1987, p. 102): (i) o *Egito* com a classe faraônica (Ex. 1.8); (ii) os *escravos* explorados e justos (Ex. 1. 11); (iii) o *profeta*, Moisés (Ex. 2.1ss); (iv) o *Deus* que escuta e converte (Ex. 3.1ss); (v) a *passagem* pelo deserto, com as ambiguidades e as "provas" (Ex. 12.

[148] Entre os nomes indicados por Enrique Dussel, temos: Hugo Assamann (1973), Samuel Gotay (1981), H. Bojorge (1970), Andrés Lanson (1967), Pedro Negre (1970), Jorge Pixley (1973), R, Sartor (1971), Luis Rivera (1971), Porfirio Miranda (1971), Elza Támez (1979), Segundo Galileia (1982), Ignácio Ellacuría (1976), Ernesto Cardenal (1984), Severino Croato (1971).

37ss); e (vi) a *terra prometida* (Ex. 3. 8). Esse movimento do "sistema de pecado" a Canaã se sustenta numa leitura que coloca em tensão a *totalidade* (Egito) e a *exterioridade* (deserto e terra prometida). Como aponta Gutierrez (1972), citado por Dussel: "a libertação do Egito é um ato político. É a ruptura com uma situação de despojo e de miséria e o inicio da construção de uma sociedade justa e fraterna. É a supressão da desordem e a criação de uma nova ordem" (Citado em 1987, p. 103).

Estamos diante de um paradigma que acontece na tensão entre o "sistema de pecado" e o movimento de libertação que resultará em uma nova norma. No esquema construído por Dussel, podemos relacionar: "Faraó-Moisés-Deus" e "Egito-Deserto-Terra Prometida". Se resgatarmos as categorias dos teólogos e teólogas da "Escola do DEI", estamos em um conflito entre um ídolo da morte (*faraó*) e o Deus da vida (*Javé*). Os ídolos são realidades históricas, que se fazem passar por divindades, com características de ultimidade, autojustificação, intocabilidade, promoção de salvação a seus adoradores, embora os desumanizem e exijam, sobretudo, vítimas para continuar a existir (SOBRINO, 1990, p. 32). O Deus da vida – como um *Deus libertador* – é a sua oposição. *Ver* o sofrimento do povo - como narrado em Êxodo - é, portanto, "'atentar', 'experimentar', 'co-participar', 'compartilhar'. Deus 'desce' à 'opressão de meu povo' (v. 7)" (SCHWANTES, 1998, p. 26). Entre o *ídolo* e o *Deus libertador*, tem-se o profeta em sua tarefa de denúncia e proclamação da esperança. Entre o passado como *Egito* e a *Nova Canaã* como promessa, tem-se a passagem do deserto.

Jorge Pixley e Clodovis Boff, no livro *Opção pelos pobres* (1986), analisam o paradigma do êxodo. Pensemos no texto de Ex. 20. 2-3: "eu sou Javé teu Deus que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses além de mim" (Bíblia de Jerusalém). Os teólogos comentam esse trecho indicando uma tensão entre o Deus Javé e os outros deuses possíveis. Mas essa não é a questão central, a existência ou não de outras divindades. O ponto importante se refere a esse povo criado a partir da libertação liderada pelo seu Deus. Nesse sentido, "todo Deus que não te tenha tirado da escravidão do Egito não pode ser teu Deus" (BOFF & PIXLEY, 1987, p. 38). O povo é povo diante *deste* Deus. Há aqui uma esperança e uma unidade. Ao ser *Javé*, tem-se a singularidade de um Deus libertador que estabelece uma relação de dependência exclusiva, em que "o êxodo faz o povo de Javé" (BOFF & PIXLEY, 1987, p. 38). Ao se celebrar a libertação e ao se imaginar com a terra prometida – de antes e de agora – busca-se reconstruir essas relações centradas no esquema "*Javé é*

teu Deus". Ao ser assim, essa divindade sempre estará ao lado dos oprimidos de sua época. E por ter um lugar central no relato do Êxodo, essa "opção" "tem um caráter fundante para Israel, exerce uma influência básica sobre quase todos os materiais da Bíblia" (BOFF & PIXLEY, 1987, p. 41). Uma ação/amor de Deus que privilegia os escravos do Egito, privilegia os pobres da Galileia na Palestina e todos os pobres (ou oprimidos) nos contextos mais diversos, como nos territórios da América Latina.

Na TdL, a tomada de consciência do paradigma do êxodo se deu em um processo construído de maneira comunitária, "a partir e *a posteriori* da práxis histórica do povo". Dussel indica cinco momentos dessa "tomada de consciência teológica": (i) a passagem de uma experiência pessoal e "subjetiva" da pobreza para a pobreza como exigência de toda Igreja, uma "igreja pobre" (a sua referência é o "mundo" católico-romano); (ii) a passagem da pobreza "subjetiva" como virtude ao caráter "objetivo" do pobre, o *outro*; (iii) a passagem do pobre descoberto na experiência espiritual do evangelho ao pobre como "classe", da "pobreza-virtude" ao "pobre-classe-povo"; (iv) a passagem do "pobre-classe-povo" como objeto de uma *opção por* ao "pobre-classe-povo" como *sujeito* da igreja e da história; e (v) passa-se a ler a Bíblia desde uma situação histórica concreta, um "Egito latino-americano" na busca de uma nova ordem histórica, que não é o reino final (1987, p. 104-106).

Jorge Pixley e Clodovis Boff apresentam um questionamento a essa compreensão de classe em Israel. "Não estaremos levando para tempos antigos um nível de consciência social que não era possível mais de mil anos antes da era cristã?" (BOFF & PIXLEY, 1987, p. 41). A mediação assumida para a interpretação é oriunda de uma determinada "ciência social", uma "mediação sócio-analítica". A resposta é negativa. A saída dos dois autores é compreender o conflito ali instalado no Egito a partir da *tomada de consciência* dos camponeses (1987, p. 49). Em Canaã, tínhamos um contexto de "dominação egípcia que se refletia em lutas constantes entre os reis de suas cidades". Assim, "um deus/rei poderia substituir um outro como o 'benfeitor' que dava vida ao povo sem que nada houvesse mudado no próprio povo" (1987, p. 49). A lógica era a mesma. Aqui reside – na interpretação de Boff & Pixley – um conflito entre campo e cidade. Buscava-se, desde a organização local, a construção de alternativas à lógica de dominação, uma tomada de consciência e um povo feito no movimento – contra o rei e a cidade. No Egito, na realidade de escravidão, o cenário é distinto. Tem-se "um só Estado e era um Estado muito forte com um apoio religioso

muito convincente. Foi a necessidade de uma superexploração da base camponesa da sociedade para construções suntuárias que criou as condições para essa consciência" (1987, p. 49). Se em Canaã é possível encontrar alternativas – terras vizinhas e organização comunitária – no Egito, o Estado assume a vida como uma totalidade. Não há saída. Diante do Egito e seu "Deus supremo", surge Javé, "um deus dos pobres que prometia libertação". É a "luta dos Deuses" – frase que dá título a um importante livro de avaliação das teologias da libertação latino-americana [149]. Se não há saída no mundo, encontra-se uma alternativa transcendente que acampa a imanência. Um Deus que lança à libertação e a possibilidade de caminhar. Por isso, se funda ao redor de Moisés – com uma tomada de consciência - um grupo que desejava abandonar o "ídolo" e seguir a "promessa de uma outra terra onde corria leite e mel" (1987, p. 50).

O movimento construído por Dussel e as aproximações que fiz com Jorge Pixley e Clodovis Boff nos ajudam a compreender como esse paradigma foi abordado na TdL. Majoritariamente, o "êxodo" continua como modelo. Temos aqui um esquema estruturante na chave dialética *opressão-libertação*. Desdobra-se daí: o *sujeito oprimido* como categoria fundante (a identidade) - mesmo que ampliado para além do "pobre-classe-povo"; a imagem de Deus – *único* - como aquele que decide sobre a libertação (o soberano); a criação de um povo como desejo e necessidade (a nação); a busca da terra prometida como horizonte máximo (a posse); uma práxis como exigência de atuação de um povo que segue vivendo no Egito, mas deve agir, andando com Deus, por sua própria libertação diante de todo faraó (a operatividade).

Há outras leituras apara além desse esquema que apresentei até aqui. Na filosofia política, por exemplo, o êxodo será assumido por autores como Toni Negri e Michael Hardt (2000) e Paolo Virno (2001). Diante de um *Império* que governa o mundo, com todos os mecanismos nacionais e supranacionais, com processos globais de estabelecimentos de "não lugares", como construir alternativas e insurreições? Segundo Negri & Hardt, o império é "uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando – em resumo, uma nova forma de supremacia. O império é a substância política que, de fato, regula essas permutas globais, o poder supremo que governa o mundo" (NEGRI & HARDT, 2006, p. 11). Contra essa lógica, temos a *multidão* de singularidades, uma mobilização que - através do 'êxodo' e da reinvindicação pela

[149] Cf. RICHARD, Pablo (org.). *A luta dos deuses*. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.

"cidadania global" – "reapropria-se do espaço que foi expropriando pelo capital ao longo da modernidade, criando "novos lugares" como espaços de liberdade" (ZUSMAN & QUINTAR, 2001, p. 192). Falamos do êxodo, essa experiência de deserção, o deixa de obedecer, o colocar-se *em saída*, um "fora da medida". Saber achar a brecha, o limiar, a passagem. Irrupções. Fissuras inesperadas. Sem se negar o embate e o confronto, mas não se reduzindo apenas à essa lógica. Segundo Negri & Hardt, as "batalhas contra o Império podem ser ganhas por subtração ou defecção. Essa deserção não tem lugar; é a evacuação dos lugares de poder" (2006, p. 232). Um êxodo dos lugares da *realpolitk* para se construir o *comum*. Não sem motivo, alguns textos potentes em suas análises sobre junho utilizaram essa "metáfora" de Negri & Hardt – e da bíblia hebraica. Como por exemplo: *A multidão foi ao deserto* (2013) e *Amanhã vai ser maior* (2014), analisados no capítulo 6 desse trabalho.

Paolo Virno contrapõe o êxodo e o estado. Ele dirá: "terreno de cultivo da desobediência são os conflitos sociais que se manifestam não só como protesto, mas sobretudo, como defecção (para falar como Albert O. Hirschman, não como *voice*, mas como *exit*)" (VIRNO, 2003, p. 41). O êxodo é esse *exit*. A possibilidade de sair, a coragem de desertar, "invenção desrespeitosa que altera as regras do jogo e enlouquece a bússola do adversário" (2003, p. 41). Aqui temos leituras interessantes sobre o "paradigma do êxodo", colocando-o para além do "ainda não" que aprisiona, mas como um movimento, um deslocamento, com "exuberantes possibilidades" para além da "administração estatal" ou da busca do "recurso produtivo da empresa capitalista". Agamben – perguntado sobre a expansão totalitária em escala global e aposta na negatividade, no silêncio e no *exit* – indica que não se sente "muito convencido" de que "o êxodo seja hoje um paradigma verdadeiramente praticável" (COSTA, 2006, p. 136). A suspeita do nosso autor é que o "paradigma" do êxodo (multidão) – mesmo em *saída* – é "solidário" ao "paradigma do império". Voltamos a uma antinomia. A analogia assumida por autores como Negri & Hardt está vinculada ao império romano e a sua contrariedade – a vida monástica. Hoje, diz ele: "o êxodo pode assumir somente formas subalternas e não é uma causalidade se termina pedindo ao inimigo imperial que lhe pague um salário" (COSTA, 2006, p. 136). Uma subalternidade no "lugar" esperado no esquema binário. Não significa tira do êxodo a possibilidade de "modelos e reflexões", mas saber apontar nele a sua "bindade".

Ivone Gebara, desde (ou próxima) às teologias da libertação, também apresenta limites nesse paradigma. No seu texto *Teologia ecofeminista* (1997), ela indica que "antropocentrismo e monoteocentrismo se confundem e se distinguem num mesmo processo. Um depende do outro para viver" (1997, p. 44). O êxodo é um exemplo dessa lógica. O protagonista do texto (Ex. 3) é Deus, embora o "herói" seja Moisés. Espelhamentos de um "masculino". Segundo Gebara, o êxodo mostra uma "transcendência absoluta" em um "mundo imanente". Essa estrutura "leva-nos a uma organização sociopolítica fundada na transcendência absoluta de um Deus que parece influir diretamente no curso da História, embora nem sempre seja vitorioso" (GEBARA, 1997, p. 45). Parece ser uma justificativa para a "organização sociopolítica" que permanece em "uma estrutura hierárquica necessária à manutenção da ordem social". Nessa dinâmica, a partir de Phillis Trible, Gebara entende que muitos traços das ações de mulheres foram encobertos na Bíblia. "A História é compreendida como absolutamente dependente da vontade do Ser Supremo com imagem masculina" (1997, p. 46). As grandes decisões políticas e sociais divinas se relacionam com o mundo masculino, enquanto o mundo doméstico – "território" das mulheres – "não entraria na grande aventura de fazer acontecer a justiça, a solidariedade e a paz. Ao contrário, é o lugar de violentos castigos de Deus. Exemplos típicos são a história de Eva e de Miriam, irmã de Moisés e Aarão" (1997, p. 46).

Em outro texto mais recente (2017), Ivone Gebara escreve que em um contexto em que seguimos errantes, parecendo sem caminho "recordando dos tempos em que parecíamos ter o presente em mãos e, sobretudo no coração e na mente, os caminhos da futura libertação da América Latina...", a Tdl – "com todos os seus limites e grandezas", "tentou responder às perguntas circunstanciais do momento embora essas perguntas fossem também identificadas ao elenco das grandes e universais perguntas humanas" (GEBARA, 2017c, p. 22). Ao se apresentar os limites do paradigma do êxodo, não se encobre os desejos e a "hermenêutica da esperança" de pessoas que em suas *paixões ingovernáveis* lutavam e lutam por suas libertações – pequenas, pontuais, ou como "metanarrativas" de um "ainda não" que segue no horizonte. É preciso levar em consideração os significados e os desejos contidos no chamado "paradigma do êxodo". Não é apenas uma questão de método ou quebra de paradigma, simplesmente, mas fala-se aqui sobre a organização da vida, a vivência de uma espiritualidade.

Nancy Pereira, em uma obra escrita comigo *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo* (2014), faz uma análise do livro de Marc Ellis – *Hacia uma teologia judia de la liberacion* (1988). Há toda uma leitura crítica sobre o êxodo, que começo a indicar agora. Mas é preciso também – como faz Ivone Gebara - valorizar as nuances do texto, suas ambiguidades, mas suas potências. Nancy Pereira pegará o êxodo – "uma saída, uma passagem, uma eclusa – histórica, necessária, fantástica, definitiva e permanente". Ela o compreende sem o idolatrar, como algo "fechado nele mesmo, refletindo no fundo o espelho que perpetua a vitimização e inviabiliza a passagem mesma" (2014, p. 128). Por isso, desde a aproximação com os nossos êxodos - desde "as vozes e as formas de resistência" que se "renovaram de memória libertadora e de santidade de toda a terra" (2014, p. 128) - é preciso encontrar/criar "teologias de janelas e pontes e não espelhos" (2014, p. 128). Aqui, talvez, esteja um limite de uma teologia da libertação mais hegemônica, que sinalizei até aqui, e sua imaginação do êxodo – como movimento, nomadismo e passagem para um modelo em que se enclausura projetos históricos, alimentando-os e sendo alimentado por eles. Abandonou-se a possibilidade de passar, de transpor e salvar.

Com essa precaução sinalizada, concordo com Ivone Gebara que hoje, "algo diferente se descortina no horizonte, algo bem mais complicado e que pressinto não caber no referencial teórico e cultural da teologia da libertação do século XX". Nancy Pereira também estaria de acordo (2017). Entre tantos pontos abordados por Gebara, destaco esse: "ser da teologia da libertação era acreditar num 'modelo' especifico de Deus" (GEBARA, 2017c, p. 25). Segundo ela, uma certa "ortodoxia conceitual dogmática" da TdL se sustenta em "fixismo binário e hierárquico", algo criticado, por exemplo, por antropologias feministas, centradas da "relacionalidade, interdependência e mistura" (2017c, p. 24). Mesmo nessa TdL – e a sua ruptura epistemológica – há marcas de que continuamos com a metafisica cristã como modelo, e "a partir dela deduzimos as posturas éticas justificadas a partir de uma ideia do bem segundo a vontade divina" (2017c, p. 24). Valoriza-se mais os "princípios" que emanam dessa "metafísica" que a vida cotidiana das pessoas. Algo próximo a crítica feita por Agamben ao *dever ser* vivenciado no ofício e em certa liturgia.

O ponto decisivo em relação aos projetos políticos e aos modelos eclesiásticos de uma "igreja dos pobres" vem nesse questionamento de Ivone Gebara: "um Deus mais 'flutuante e impreciso' não ajudava muito uma compreensão da esquerda da

sociedade, compreensão que vigorava na teologia da libertação" (GEBARA, 2017c, p. 24). Era necessário um *Deus libertador* nos moldes soberanos de sempre, mas agora do lado dos pobres e escravizados, com o modelo dos camponeses de Canaã. Por isso, a teologia da libertação se construiu como "uma teologia rural" - dirá Marcella Althaus-Reid - e "a estrutura fornecida pelas comunidades camponesas foi às vezes privilegiada em detrimento das vidas dos pobres urbanos" (2005, p. 17). Segundo Ivone Gebara, esse Deus de "esquerda" tinha planos para seu povo, tinha um catecismo a ser seguido e, sobretudo um instrumental de análise da realidade mais ou menos ortodoxo" (GEBARA, 2017c, p. 24). Voltamos à problemática presente da relação entre TdL e os projetos históricos, com seus programas, suas táticas e estratégias e suas lideranças como "vanguarda". Quais imaginários de Deus essa *luta* constrói? Todas essas preocupações levantadas em 2017 já estavam presentes – no âmbito da teologia feminista – durante a década de 80 e nas seguintes, mas "não foram levadas a sério pelos teólogos da libertação que continuaram sua missão de serem também guardiões da tradição patriarcal e arautos de uma nova teologia" (GEBARA, 2017c, p. 25). A problemática que aqui desenvolvo pode também ser um ensaio de profanação – dar *novos usos* no comum – aos saberes de determinadas teologias da libertação, sem se deixar levar pela absolutização de certos discursos.

Junto a essa crítica de Gebara, é importante retomar uma leitura que Robert Warrior fará do "paradigma do êxodo". No seu artigo: *A native american Perspective: Canaanites, Cowboys, and Indians* (1989), ele escreve de maneira decisiva:

> Os personagens óbvios na história para os nativos americanos se identificarem são os cananeus, as pessoas que já viviam na terra prometida. Como membro da *Osage Nation of American Indians*, que se solidarizou com outros povos tribais ao redor do mundo, li as histórias do Êxodo com olhos cananeus. E é o lado cananeu da história que tem sido negligenciado por aqueles que buscam articular teologias de libertação. Especialmente ignoradas são as partes da história que descrevem o comando de Yahweh para aniquilar impiedosamente a população indígena (WARRIOR, 1989, p. 237).

A promessa como *posse* da terra prometida para um "povo-nação" diante de seu Deus pode representar o "aniquilamento" de um outro. *Quando o cananeu sou eu*, como lutar por libertação e caminhar junto a um Deus que "escuta o clamor" dos povos escravizados? O paradigma do êxodo pode ser utilizado nos modelos de colonização e hierarquização das vidas, corpos e territórios, como em relação aos

povos indígenas dos Estados Unidos (ou do Brasil). Warrior apresenta que "a imagem libertadora de Yahweh não é completa", esse "Senhor, o libertador, tornou-se o Senhor, o conquistador" (1989, p. 236; 237). Milton Schwantes interpretava essa interação com os cananeus relacionando-os com o "sistema de pecado" do Egito. A terra já estava ocupada (como na promessa de Gn 12. 4-9) por povos como assírios e babilônicos, identificados sobre a "cifra Canaã", "qualquer acordo ou convívio com estes senhores de impérios devastadores se tornou de todo inviável" (1998, p. 27). Povos marcados pela "ganância" e pela "tirania". Por ser desse modo, dirá Schwantes: "já que é preciso sair do Egito para poder viver, também na terra da promessa não se poderá conviver com 'Canaã', pois essa tem a índole daquela" (1998, p. 27).

Essa leitura retoma o esquema feito por Dussel: "Faraó-Moisés-Deus" e "Egito-Deserto-Terra Prometida". A provocação de Robert Warrior nos coloca no exercício de apontar os limites e os usos desse Deus que liberta e conquista, desse povo que é nômade e sonha com a posse da terra (com o aniquilamento dos outros), desse projeto que é de exclusão. A crítica de Warrior pode ser um bom parâmetro para se analisar as ações do Estado de Israel no território palestino, algo bem trabalhado por A. Mbembe, a partir de Regina Schwartz [150], - violência e soberania "reinvindicam um fundamento divino: a qualidade do povo é forjada pela adoração de uma divindade mítica, e a identidade nacional é imaginada como identidade contra o Outro, contra outras divindades" (MBEMBE, 2018b, p. 42) [151]. A partir do êxodo – e o seu Deus - pode se legitimar a conquista imperial/colonial. A soberania de um Estado-nação – com suas políticas de segurança e "militarização", como encontradas no texto bíblico de *I Samuel 8* - legitimadas pela soberania de um Deus que *decide* sobre a libertação.

Fernando Candido da Silva em sua tese de doutorado *Uma aliança abominável e per/vertida? Anotações subalternas sobre o arquivo deuteronômico* (2011) segue essa mesma perspectiva: "o êxodo é tão somente o pontapé para a conquista" (SILVA,

[150] De Regina Schartz, há um texto interessante citado por Fernando Candido em sua tese de doutorado (2012): "Sim, e quanto os cananeus? E os amorritas, moabitas, hititas? Enquanto as narrativas bíblicas esboçam a criação, coesão e calamidades que abatem um povo a mando de seu Deus, o que acontece com todos os outros povos e seus deuses? Por muito tempo observando a Bíblia colocada a serviço do que eu não posso desculpar – aversão aos negros, judeus, gays, mulheres, "pagãos" e o pobre – eu começo agora a ver alguma cumplicidade: a Bíblia sempre conta a história de um povo que herda às custas de alguém... Através da disseminação da Bíblia na cultura ocidental, suas narrativas tornaram-se o fundamento de um entendimento dominante de identidade étnica, religiosa e nacional, definidos negativamente contra outros" (Citado por SILVA, 2011, p. 46).

[151] Sobre esse tema, também vale a leitura do texto de Nancy Cardoso (2014) – "Hacia una teologia judia de la liberación" – diálogos de santidade, memória e libertação desde América Latina" (p. 123-130) - presente no livro *Ecumenismo*: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo.

2011, p. 6). A sua pesquisa – entre outras temáticas – investiga a "hermenêutica da libertação", o "programa da exegese latino-americana", sustentada no binômio conflito/esperança. O texto de sua análise é o Deuteronômio (Dt), um livro que procura ativar a "memória do êxodo e da sociedade tribal e pré-monárquica em aliança com YHVH" (SILVA, 2011, p. 3). Uma interpretação desde o "paradigma do êxodo" busca encontrar no texto de Deuteronômio a "luta/reação contra práticas opressoras em favor de uma (nova) economia solidária e familiar" (SILVA, 2011, p. 3). Tudo está programado nas leituras desde esse "esquema": "opressão/libertação; injustiça/justiça; "faraó"/israelitas". Segundo Fernando Silva, "é dentro desta lógica dicotômica que surge o modelo da libertação. Deveras, sem esses binômios, a libertação passaria a não fazer sentido! Assim que a exegese latino-americana sempre tenta identificar o opressor para forjar a libertação do oprimido" (SILVA, 2011, p. 6).

Do paradigma do êxodo se desdobra, portanto, o *soberano* (como modelo de Deus), o *povo-nação*, a *posse* da terra como projeto, o pobre como *sujeito histórico*, o opressor como o ídolo e a *operatividade* como prática. Abordei esses temas nas análises críticas que trouxe até esse momento. Uma rápida indicação de dissensos. Agora é preciso dar mais um passo e me aproximar do *sábado,* do tempo messiânico e da possibilidade de "pensar o impensado". A segunda/terceira parte desse capítulo.

B. o sábado e a *política que vem*: brincadeira, festa & redenção

Começo esse tópico retomando Rubem Alves. Em *Variações sobre a vida e a morte* (2005), ele escreve: "o teólogo vive na companhia das crianças e dos bufões, pois eles sabem que o brinquedo e o riso são coisa séria, que quebra feitiços e exorciza a realidade" (ALVES, 2005, p. 112). Teologia é linguagem, uma tentativa de dizer, numa relação com o *jogo* e com o *riso*. O que importa – dirá nosso teólogo a partir de Kierkegaard – não é "*o que* é dito, mas *como* é dito". Teologia, aqui, é um *uso* um *gesto*. Como jogaremos? Como imaginaremos? Nessa gestualidade: "o que têm bufões e crianças a dizer sobre Deus? Creio que nada" (ALVES, 2005, p. 116) [152].

[152] Um dia, 26 de abril de 2009, na "Capela da Serra" me encontrei com "Rubão" – assim os mais próximos o chamavam. Era páscoa. Queria ouvir o "mestre" falar sobre a morte e a ressurreição. Cantamos muito. Os textos que lemos eram trechos dos seus escritos. "Rubão" chorou. No final, fomos eu e um amigo (Luciano Lima) com o livro *Da esperança*. Queríamos um autógrafo. Ele viu o texto e logo disse com um sorriso: "abandone esse livro. É seco demais. Leiam outras coisas". Ficamos parados e depois concordamos em seguir seu conselho. Ele indicou algumas coisas. Eu me lembrei do prefácio da obra, que diz algo semelhante ao que o Rubão nos disse naquela manhã. "Peço desculpas por ter escrito

Um dizer inútil, ineficiente, algo que brota "das cantigas de roda" ou da "visão do rei nu" em sua comicidade. Aqui nos vinculamos a Agamben – ou a leitura de Rodrigo Bolton sobre ele. A sua Conferência na UNISINOS (2017a) tem como título: *La risa de Agamben*. Segundo Bolton, "os filósofos riem. Vivem a alegria do pensamento e quase sempre não foram sucumbidos por poderes fáticos de sua época. Se podemos ler com atenção, eles formulam pensamentos alegres" (BOLTON, 2017a). Brincar com/diante de "poderes sagrados", jogar com eles. Temos em Agamben – para relembrar meus catados metodológicos – *um poeta que sorri*. O interesse de Bolton está centrado em um Agamben cômico. Segundo ele, "trazer a alegria é trazer a liberdade de uma paixão, o colocar-se entre outras paixões: a tristeza, o ressentimento" (2017a). Marcas de um "capitalismo neoliberal". Para Bolton, a filosofia nunca tratou sobre a verdade, mas, sim, da alegria. "Possivelmente o primeiro gesto de espanto não foi mais do que essa contemplação", em que há uma suspensão do tempo - e "os corpos dançam como sussurros na brisa. Alegria como gesto originário de todo conhecimento. Alegria como experiência filosófica" (2017a).

Penso, desde Rubem Alves, ser também essa uma experiência da teologia. Sorrisos diante das "paixões tristes" de toda culpa. Diante da "sacralidade" que exige sacrifício – "uma forma de "domesticar" a alegria, com a culpabilização de uma vida, em princípio, inocente" (BOLTON, 2017a) – temos os bufões que "começam a espirrar com o cheiro do incenso" em toda "democracia gloriosa". "E quando a reverência se transforma em riso os ídolos são despedaçados e os seus adoradores, descobertos em sua farsa, se voltam contra os bufões" (ALVES, 2005, p. 123). Ao se viver como "corpos endividados" em uma cidade de "catracas", temos a possibilidade de "despedaçar os ídolos" e viver como "dádiva, graça, brinquedo". Assumir a filosofia/teologia "como um gesto de uma paixão alegre". Tarefa nada simples – inclusive em estrados "da libertação" em suas compreensões de teologia como uma "intelecção" do reino de Deus (AQUINO JUNIOR, 2010), com um processo que segue etapas bem definidas: a "escuta dos testemunhos da fé", "o aprofundamento racional desses testemunhos" e "a atualização em nosso contexto histórico" (BOFF, 1998, p. 11). Nas aproximações entre Rubem Alves e Rodrigo Bolton como leitor de

---

um livro assim tão chato. Eu não queria, porque eu não sou assim. Se escrevi deste jeito foi porque me obrigaram, em nome do rigor acadêmico. Eles pensam que a verdade é coisa fria e até inventaram um jeito engraçado de escrever, tudo sempre no impessoal, como se o escritor não existisse, e assim o texto parece que foi escrito por todos e por ninguém. E foi por causa deste frio que se interditou o aparecimento da beleza e do engraçado nos textos de ciência. O saber deve ser coisa séria, sem sabor" (1987, p. 9)

Agamben, buscamos em "toda operatividade, uma inoperatividade que alegra" (BOLTON, 2017a). Aqui voltamos ao brinquedo, não "intelecção" operativa de toda fé em um "Deus libertador". O brinquedo, dirá Rubem Alves, "é uma atividade não produtiva. Ela não tem por objeto a produção de qualquer objeto" (2005, p. 126). O brincar tem um fim em si mesmo. Não há um objetivo para além do gesto feito. Por isso, brinquedo e prazer (alegria) estão vinculados. O problema é que "somos assombrados pelo medo do corpo", diz Rubem Alves. Medo do prazer, do *eros*.

Aqui reside uma tensão. Nessa mesma linha, Ivone Gebara escreve que "como disseram muitos filósofos [como Vladimir Safatle] o 'medo' é o afeto mais importante da 'vida social' e creio igualmente que o 'medo' é o afeto mais importante da religião" (GEBARA, 2017c, p. 29). Medo e teologia, medo e cristianismo, medo e ordem social e política, medo em nós – no corpo, do corpo. A teologia da libertação – segundo Gebara - "durante anos propôs a luta social pela justiça como caminho para exorcizar nossos medos da fome, da falta de moradia, da doença, da falta de direitos sociais e políticos" (2017c, p. 29). Aqui estamos. Sem negar o medo – com essas "misturas" que somos, em relacionalidade e interdependência – jogaremos em uma "diferenciação" (Deleuze), para além da oposição "dialética" ou da territorialização da "diferença". Como um *devir* criança, que não se amarra no reconhecimento da "identidade" como uma fixidez, mas como uma possibilidade de diferir de "si". Com a experiência das crianças, é preciso "quebrar o feitiço" – diz Rubem Alves. É por causa disso que ele se atreve a sugerir: "que a teologia, que se entende como palavra que liberta, tem que ser companheira da palavra que brinca. Falar é constituir um mundo" (ALVES, 2005, p. 137). Se o sacrifício é um viver desde as "paixões tristes", o jogo pode ser uma possibilidade de liberação das "paixões alegres" – *um corpo que sorri*.

De algum modo, os acontecimentos de junho abrem essas brechas, pelo menos nos rastros que encontrei. Não a *totalidade-junho*. O saber é sempre parcial e localizado (Donna Haraway). Sem pretensões universais. Trago um olhar, uma invenção bricolada. Nesse exercício, encontro a brincadeira. O que isso tem em relação com o sábado? Rubem Alves em *Lições de feitiçaria* (1998) escreve, em diálogos com Marx, que o "propósito do trabalho é o fim do trabalho". O sentido não é "descansar para produzir mais". No "antigo testamento a ordem é outra: seis dias de trabalho só existem para tornar possível o dia de puro gozo, o sábado" (ALVES, 2003, p. 176). No sétimo dia, algo diferente acontece: *Deus faz festa e chama para a*

brincadeira [153]. Ou melhor: Deus chama para a vadiagem, a devoção à ociosidade. O dia de não fazer nada, uma transgressão ao mundo do trabalho e da produção. Numa determinada leitura, Deus bagunça as coisas: descansa e celebra com a humanidade e com a criação. É um brincalhão. Mas isso não é um anexo fora de lugar, como se interpretam os dias de folga no mundo do capital. Nessa narrativa é diferente. É à luz do sábado que este relato da criação precisa ser entendido. É à luz da vadiagem/ociosidade que o mito precisa ser interpretado. Este é o sentido da criação: o *Shabat*. Um sentido que não está lá no fim (término) da história, mas que vai acontecendo quando vamos dançando e ensaiando os nossos passos aqui, quando vamos construindo novos modos de vida, novos modos de agir, mesmo que pequenos e às vezes silenciosos. O sábado foi ontem, pode ser hoje e pode acontecer amanhã. Todo o dia a dia de labuta precisa imaginar a festa da criação. Como afirma Moltmann "com o sábado de Deus na criação inicia a história de Deus com o mundo e do mundo com Deus" (1992. p. 398). Ao ser inicio, o sábado está no *mundo* e em *Deus*.

Giorgio Agamben, no livro *Nudez*, indicará que existe uma relação entre a festa e a inoperosidade no sábado judaico (2014, p. 151). O "paradigma da fé", aqui, é a festa, em que se entende que "não a obra da criação, mas a cessação de toda obra foi declarada sagrada" (2014, p. 151). O *shabat* é sagrado. Nessa lógica, a condição do judeu – *menucha* – é a própria inoperosidade, a suspensão, a descriação. Mas não é uma condição exclusiva do judeu. E aqui está o meu ponto de interesse. Agamben afirma que a inoperosidade é "uma realidade alegre e perfeita que define a própria essência de Deus"; ou desde *Fílon*: "é verdadeiramente próprio o ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus" (2014, p. 151-152). Em Deus está a suspensão da obra. Os discursos de soberania e *oikonomia* assumem a ficcionalidade da glória para – numa neblina – esconder o vazio em Deus, a sua descriação. O vinculo entre o mundo e o divino não está mais aportado na operatividade, na decisão e no governo. A inoperosidade do mundo escancara a inoperosidade da própria divindade "criadora". O sábado, assim, é a celebração desse vazio, dessa descriação.

Na organização da vida, a tradição rabínica define de maneira detalhada as obras que não podem ser realizadas no sábado. São 39 atividades (*melachot*) que precisam ser suspensas. É a abstenção da "esfera do trabalho". No entanto, no *shabat* não se

[153] Escrevi sobre isso em 2012 no livro: SOUZA, Daniel. *Juventude e justiça socioambiental*: perspectivas ecumênicas. São Leopoldo: CEBI, 2012, p. 27-36.

abandona todas as atividades, apenas aquelas que tem uma "finalidade produtiva", operativa. Por isso, diz Agamben: "segundo a tradição judaica, de fato, um ato de pura destruição, que não tenha nenhuma implicação construtiva, não constitui *melacha*, não transgride o repouso sabático" (2014, p. 152). Essa distinção é importante. Ao falar aqui da ineficiência sabática não aponto a não realização de nenhuma atividade. A potência do sábado – como modos de vida – é a suspensão das finalidades produtivas de nossas ações. Essa é toda discussão de Agamben sobre a destituição. Não estamos fixados no ato – como finalidade, mas na potência como possibilidade de *agir* e de *agir não*. Um movimento para liberar a potência destituinte da obra ordinária, mesmo que isso seja por meio de um "alegre e, às vezes, violento exercício de destruição". Assim, o sábado é um espaço da brincadeira e da cessação de uma finalidade.

Na teologia da libertação, também há leituras sobre o sábado – para além daquela referência feita a Rubem Alves. Élio Gasda no texto *Cristianismo e economia: repensar o trabalho além do capitalismo* (2014) analisará o sábado e a sua relação com o mundo produtivo do capital. Ele busca compreender o trabalho "dentro desse compromisso moral e religioso do israelita com Yahveh" (GASDA, 2014, p. 135). O centro de uma "teologia bíblica do trabalho" está no decálogo, especialmente na *instituição do sábado*, que possui a sua determinação em Êxodo (20. 8-11) e Deuteronômio (5. 12-15). Para Gasda, o termo *trabalhar* (*pa'al = érgon*) aparece na instrução sobre o *descansar* (*sbt = katapaútein*, *anapautein*), assim "o conteúdo teológico fundamental do trabalho está condensado no dia do descanso (*sabbat*)" (GASDA, 2014, p. 136). Parece existir, aqui, uma oposição e uma "aliança" entre trabalho e descanso, entre trabalho e sábado. O critério determinante nessa relação é a "vinculação pessoal e definitiva de Deus com Israel. Deus libertador é o soberano que habita em meio de seu povo" (GASDA, 2014, p. 136). A figura do soberano (*libertador*) é central. O trabalho humano tem em Deus a sua referência; e na santificação do sábado, Deus se mostra fiel ao seu povo (GASDA, 2014, p. 136).

Na dinâmica do capitalismo, há uma centralidade do trabalho. O problema, segundo Gasda, é que "trabalho sem descanso é sinônimo de opressão e desumanização, bestialização do operário. Por isso, trabalho e descanso têm uma relação mútua e necessária" (GASDA, 2014, p. 270). Como, então, pensar o trabalho para além do capitalismo? No resgate do "tempo de trabalho com sentido", que está vinculado ao "tempo de descanso com sentido" (2014, 270). O esquema de oposição

visto na leitura bíblica de Deuteronômio e Êxodo ocupa um lugar importante na análise do capital, sem abandonar a referência do soberano que liberta. Junto a isso, o sábado se relaciona com a festa. É festividade. Assim, Gasda – citando José Comblin – afirma que "a festa é o momento de comemorar e desfrutar os frutos do trabalho", por isso "o tempo humano está divido entre a festa e o intervalo da festa" (Citado em 2014, p. 270). O sábado é o símbolo organizador da vida ordinária, o espaço da celebração, o "*memorial* da intervenção de Deus na história" em todo processo de libertação e um modo para se compreender o humano, "mais do que alguém que faz coisas, somos seres feitos para a festa. O trabalho deveria estar integrado na lógica e no espírito da festa" (Citado em 2014, p. 279). Contra o "totalitarismo do trabalho", o sábado ganha um caráter "identitário" na formação do povo de Israel.

Milton Schwantes (2007) entende o texto de Gn 1.1-2.4a como um texto poético e litúrgico que "reivindica o sábado". O texto da criação culmina no *shabat*, quando se encontra a "contemplação". Assim, segundo Schwantes, esse texto escrito em resposta ao babilônios, uma fala desde o exílio, buscava ser um "protesto" ao trabalho forçado que era imposto ao povo hebreu. Uma atividade continua, sem descanso, sem festa (SCHWANTES, 2007, p. 33). O sábado no tempo de exílio era o símbolo da negação, assim os "exilados puseram a 'funcionar' sua memória. E esta lhes dizia que o Senhor não admite trabalho aos sábados, 'quer na aradura quer na sega' (Êxodo 34.21), quer sob as condições de escravidão" (SCHWANTES, 2007, p. 33). O sábado, assim, é o espaço da memória e da organização do povo na resistência à exploração, na busca por um "novo êxodo, por libertação". Por essa busca, era urgente agir na "terra estranha" de dois modos: era preciso sobreviver negociando com os donos do poder, na busca por garantir "alguns direitos elementares"; e era necessário manter viva a possibilidade de retorno, na esperança de um novo tempo (2007, p. 33). O descanso é recordação e o momento para organizar *o agir*, com a esperança e a fé em uma nova *passagem*, uma nova saída da "opressão" que persegue o "povo de javé". O sábado, tanto em Gasda quanto em Schwantes é iluminado pelo "paradigma do êxodo".

Nancy Pereira, também na teologia da libertação, em *Palavras... se feitas de carne* (2013), escreve sobre economia & hermenêutica. Quero a partir daqui construir pontes sobre a importância e a relevância do sábado. Desde o marxismo, ela procura interpretar o trabalho. Com a referência de Marx, Pereira afirma que "o trabalho é um processo, uma relação entre o *homem* e a natureza" (2013, p. 44). E aqui, "deveríamos

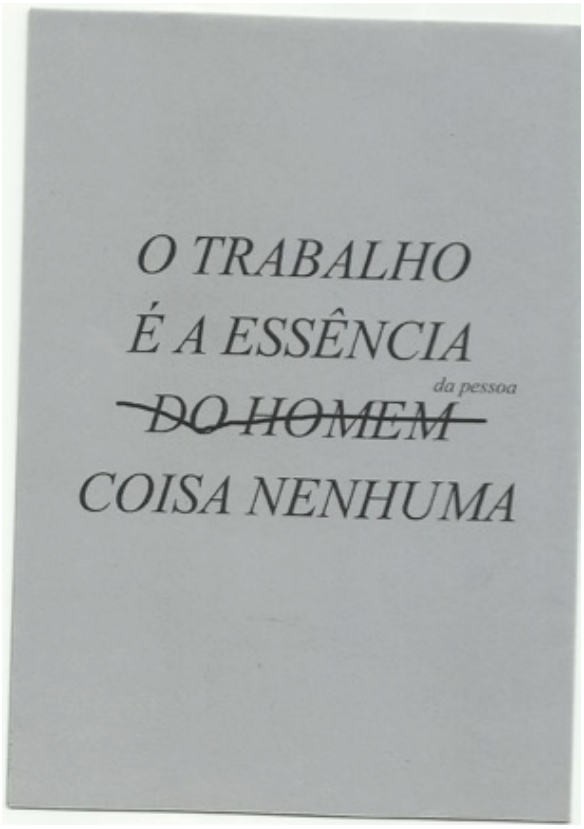
entender Homem (não como suposta generalidade, mas como designação residual do gênero masculino) e Natureza (como suposta entidade ou objeto que se reduz à matéria prima e meio de produção – terra, água etc)" (PEREIRA, 2013, p. 44). Para que essa lógica de "dominação" da *natureza* pelo *homem* permaneça, é preciso se ter mecanismos de reprodução e auto-manutenção, tanto por "meios de produção", quanto pela "reprodução da força de trabalho". Sobre o primeiro, fala-se de um controle dos "elementos básicos": a "posse da terra, da água, madeiras, minérios, ventos e sol e tudo que for aprendido pela técnica do trabalho na produção de produtos" (PEREIRA, 2013, p. 45). Algo que se baseia na chave da propriedade, da posse. No segundo, o centro está na "reprodução da capacidade de trabalhar", com duas questões fundamentais: "o trabalho doméstico e o processo geracional". A vida da casa e do trabalho no "lar" é a possibilidade da reposição das necessidades do trabalhador (PEREIRA, 2013, p. 46). A cozinha, a limpeza da casa, os cuidados compõem – mesmo que estudos marxistas "clássicos" não considerem – "o âmbito do trabalho doméstico que deve ser entendido como elemento vital de reprodução de um sistema econômico" (PEREIRA, 2013, p. 46). Há uma produção da "força de trabalho". Junto a isso, há a reprodução de filhos, "a capacidade de reprodução da nova geração", com a reposição material de "indivíduos dentro da lógica de divisão e atribuição de poder no quadro social", envolvendo a relação sexual, a gravidez, o parto, a maternagem e a socialização de crianças (PEREIRA, 2013, p. 47). Essas atividades domésticas e familiares são também controladas pela posse – do corpo-território.

O trabalho – no âmbito *público/privado* como zonas nebulosas - é o ponto de embate nessas leituras feitas desde as teologias da libertação. A questão é a *operatividade*, a eficiência produtiva de uma vida orientada pelo "desempenho" do "sujeito-empresa" em uma "cidade-empresa". Élio Gasda coloca desse modo o seu problema e intenção: "recuperar aqueles valores [do cristianismo] que foram descartados pela racionalidade técnico-econômico-financeira", por isso é importante construir "uma reflexão teológica que questione a hegemonia do capital e inspire a busca de um sentido mais humano para o trabalho" (GASDA, 2014, p. 25). Nancy Pereira, ao falar sobre *erótica & hermenêutica*, procura denunciar as "atitudes mitológicas de uma comunidade linguística" – como o texto bíblico – que sustentam lógicas de propriedade – em seus discursos de amor e passividade para a reprodução

da "força de trabalho", em que a mulher participa da "linguagem amorosa como vítima, como sedutora ou como impossibilidade" (PEREIRA, 2013, p. 50).

Em uma "feira" de editoras e artistas no centro de São Paulo, encontrei um trabalho (uma carta-panfleto) criado por Paula Ordonhes. Em uma parte, a imagem que pode ser vista logo abaixo. Em outra, tem-se uma *carta de amor* ao "*querido B*.", assinada por "*T*". O texto fala sobre o trabalho doméstico em uma relação amorosa. A escolha se aproxima do "sotaque" de Nancy Pereira: "a palavra 'doméstico' precisava aparecer aqui – mais precisamente, doméstica". Aqui há trabalho – não apenas aquele pensado por Gasda nas relações produtivas construídas da porta de *casa* para a *rua*. Em outro trecho "*T*" escreve: "mulheres fazendo trabalhos invisíveis e não-remunerados, e facilitando a vida de homens, sejam eles parceiros sexuais ou não. Chega. O que é invisível precisa ser visto, falado, publicizado". E ainda diz mais: "o que é trabalho precisa ser nomeado assim: trabalho. Tempo. Tempo dedicado a algo; no caso, algo que favorece mais do que uma pessoa". "O trabalho é a essência ~~do homem~~ da pessoa coisa nenhuma", diz o folheto. Na casa, na rua. O sábado pode ser contrário a essa lógica produtiva. É um *elogio à preguiça* e ao ócio [154].

[154] Uma boa síntese desse pensamento está presente, com vários artigos e perspectivas, no livro: NOVAES, Adauto (org). *Elogio à preguiça*. São Paulo: Edições Sesc, 2012.



(panfleto criado por *Cleiri Cardoso*, 2018, papel)

Mas tenho um problema que segue nesse capítulo. E quando a vivência do sábado como "novo êxodo" (Milton Schwantes), como uma "organização da esperança" para uma "nova saída" é trabalho/produção? E quando a "libertação" é operatividade, tanto de Deus – esse soberano que diante dele somos "povo" – quanto nossa? Essa inquietação também está presente nas reflexões de Joerg Rieger. No texto *Graça sob pressão* (2010), ele escreve: "na perspectiva daqueles que clamam por ação, a questão mais importante é: o que *nós* podemos fazer?" (RIEGER, 2012, p. 53). As teologias da libertação – no "chamado primeiro mundo" – foram enxergadas nesse espectro, guiadas por um "imperativo ético" e um "chamado ao engajamento social". As TdL estão para além desse "ativismo" de libertação. Mas podem ser "capturadas" por essa lógica. Se assim for, podemos encontrar dois problemas: "o primeiro e mais conhecido de todos é a exaustão, ou aquilo que se tornou conhecido como fadiga da compaixão" (RIEGER, 2012, p. 53). A fadiga é resultado da busca pela eficiência e pelo desempenho – agora na chave da "luta" contra a opressão. É a procura por se elevar ao máximo a força para o "trabalho" em nome de uma causa e de uma práxis.

Aqui eu me recordo das cartas de Rosa Luxemburgo. Em uma delas, escrita em 25 de março de 1894 para Leo Jogiches, ela traz algumas reclamações: "as suas cartas [Leo] não contém *absolutamente nada* além da *Causa operária* [*Sprawa Robotnicza*], críticas em relação ao que fiz e indicações do que devo fazer" (LUXEMBURGO, 2011, p. 5). A carta dela fala do amor e do desejo, do esgotamento em Paris. "Para onde me viro, para todos os lados, sempre tenho a mesma coisa, a *Causa*" (2011, p. 5). Nas cartas de Jogiches ou dos seus companheiros, "sempre o mesmo: o número, o folheto, esse artigo, aquele artigo. Tudo seria bom se *ao lado* disso ou *apesar* disso se percebesse um pouco de *homem*, da alma, do indivíduo. E de você – nada, nada além disso" (2011, p. 6). O medo da fome, o medo da injustiça, o medo do fracasso se transformou também em medo do corpo, dos jogos do corpo. Em algumas cartas de Rosa, encontrei repetidas vezes: "estou cansada", como em 28 de março de 1895. Uma carta escrita para Jogiches. "Meu querido, único amor! Rápido, rápido corro até você para descansar, conversar. Como estou cansada! Por quê? – Você me pergunta. Por causa de Paris e de nossa separação" (2011, p. 11). Rotina, luta, trabalho, separações. Corpo acelerado. Desejo. Esgotamento. Até o ócio é para "lutar mais". A escrita em Rosa se coloca como a possibilidade de reencontrar potências, para além da obrigatoriedade de *agir* pelo projeto, uma "Rosa-Punk" - "'não se apaixonem pelo poder!' A luta é o que produz o ritmo da revolução: poucos acordes, distorções. Rosa em Pussy Riot, no grito Punk contra as cristalizações da forma" (MORAES & TIBLE, 2015) [155]. Desse modo, Rosa é "contra as vanguardas iluministas que descansam do lado de fora, no sossego de todas as suas certezas. Contra as burocracias, os homens do poder e suas planilhas" (MORAES & TIBLE, 2015). E ainda mais: "Rosa também é o grito contra todos os fascismos pedagógicos, contra as estruturas de domesticação dos nossos corpos" (MORAES & TIBLE, 2015). Tentativas do imperativo da *obra*.

Rosa Luxemburgo é um exemplo. Mas não só. As lutas populares por libertação podem também nos levar a essa clausura da operatividade. Contra o trabalho, mais trabalho. O segundo problema levantado por Joerg Rieger pode se aproximar dos mundos das "planilhas" e das "domesticações" dos corpos em uma lógica disciplinar, como vimos no capítulo 4. A pergunta dele é essa: "como podemos evitar que nossas ações e ativismos se tornem arbitrários e controladores?" (RIEGER, 2012, p. 54). A

[155] Essa escrita de Jean Tible e Alana Moraes faz referência ao espetáculo *Rózà*, que tem em seu centro a vida de Rosa Luxemburgo e as nossas lutas do presente, e "estreou no Festival de Curitiba em abril de 2014. Antes de sua estreia oficial, foram realizados ensaios abertos para o MST, MTST e coletivos feministas. Fez duas temporadas na Casa do povo" (RÓZÀ, 2015, p. 113).

sua questão se refere, por exemplo, aos cristãos do "primeiro mundo" que em suas ações e ativismos – com intenções solidárias – controlam e manipulam aquelas e aqueles a quem se tenta ajudar. Mas podemos ampliar essa problemática se pensarmos nas lutas populares e na "síndrome do dirigismo", em que parte das esquerdas organizadas (incluindo teólogos e movimentos do "cristianismo de libertação") – especialmente em junho – ainda nutriam "um desejo por dirigir as mobilizações, por fazer política para as pessoas e não com as pessoas" (MORAES, 2018b, p. 41). Esse tipo de prática foi deslocada em junho, por isso, "precisamos pensar a política a partir desses momentos críticos de revolta descentralizada" (MORAES, 2018b, p. 41).

Rieger tenta refletir sobre esses dois problemas apresentados a partir de uma teologia da graça - com uma "nova criação", para se construir "alternativas à exaustão e à mentalidade de controle". Se pensarmos na chave do trabalho produtivo, podemos opor a economia do "livre-mercado" com uma "economia da graça". Em oposição às ações e as obras, com marcas de meritocracia, temos a economia da graça baseada no "dom gratuito de Deus". Mas diz, Rieger: "num tempo em que o capitalismo tardio, neoliberal e globalizante expande sua alçada a cada canto de nossas vidas, os dois modelos são facilmente jogados aos poderes do *status quo*" (RIEGER, 2012, p. 54). Para ele, a "justificação pelas obras" da economia neoliberal é uma ilusão. No fundo, trabalhamos, trabalhamos, mediante o "apenas faça", mas na busca do desempenho aumenta-se a culpa e o fracasso. O trabalho não é suficiente. Em relação à economia da graça, oposta à justificação pelas obras, temos um problema: "precisamos nos lembrar que a economia de livre-mercado não é mais baseada somente na justificação pelas obras. O seu verdadeiro sucesso jaz em outro lugar" (2012, p. 55). A obra é uma manutenção da moralidade do trabalho. Uma grande parte da renda, segundo Rieger, "é produzida cada vez mais por suas ações [no mercado] e outras formas de bônus e pacotes de benefícios que se assemelham não ao modelo de justificação pelas obras, mas sim a um modelo de 'graça gratuita" (2012, p. 56). É preciso apenas "saber se posicionar" para receber a graça que foi transformada em mercadoria. A ilusão do trabalho coloca o corpo na dinâmica da produção (cheia de culpa); e a ilusão da graça (como "propriedade privada") coloca o corpo na espera de algo "exclusivo". Essas duas posições não resolvem as problemáticas da *exaustão* e do *controle*.

Com essa questão, Rieger nos coloca para refletir sobre uma "economia da graça alternativa". Desde uma teologia *wesleyana*, ele pensa o legado da esperança cristã,

uma "nova criação". Ele escreve: essa "nova criação" "é movida não por ortopráxis (ativismo social ou serviço) nem por ortodoxia (conhecimento teológico sobre como se amarrar à graça de um jeito que nos permite explorá-la como uma mercadoria)" (2012, p. 57) [156]. Para além da "prática correta" ou da "crença correta", "uma relação com uma fonte de energia alternativa que cria uma economia da graça alternativa" (2012, p. 57). Graça aqui é uma experiência de relação, "algo que acontece em nossa relação com Deus – uma relação que é iniciada por Deus e que convida a nossa resposta. Não existe uma 'substância' ou 'essência' da graça que exista à parte do relacionamento" (RIEGER, 2012, p. 59). Nessa relação entre *Deus* e *nós*, uma divindade que não poderá ser "comodificada" surge essa "energia". Há ainda nessa leitura uma marca da transcendência, algo que abordarei no próximo tópico. Embora ele já deixe rastros interessantes, por exemplo, ao dizer: "a forma com que nos relacionamos com outras pessoas é indicativa da forma que nos relacionamos com Deus" (RIEGER, 2012, p. 61). A teologia e a relação com os imaginários de Deus apontam para a nossa vida cotidiana. São discursos desde nossas formas e modos de viver, como ele diz em outro momento: "entender a graça como relação nos desafia a construir relacionamentos de formas distintas" (RIEGER, 2012, p. 62) [157].

Para a discussão que faço aqui, essa lógica me serve para pensar "linhas de fuga" aos problemas da exaustão e do controle. A "nova criação" – dirá Rieger – é "sobre relacionamento e não posse". E essa perspectiva relacional cria espaço para "uma economia da graça alternativa", colocando-nos para além da "exaustão": a "ilusão de que temos que tomar as coisas em nossas próprias mãos e que precisamos

[156] Nessa dinâmica, entre a *ortopráxis* e a *ortodoxia*, retomo, também de dentro da teologia wesleyana, Theodore Runyon. No livro *A nova Criação* (1998), ele escreve que a "prática correta" ou a "crença correta" isoladas ou articuladas possuem limites. É necessário algo além desse "binarismo", uma *ortopatia* – uma "experiência correta", uma "nova sensibilidade à realidade espiritual e a participação nela, que marcam a fé autêntica" (RUNYON, 2002, p. 189). Não é a anulação da *ortopráxis* ou da *ortodoxia*, mas um olhar que não reduz a graça e a vivência de fé a um desses polos. A tentativa de Runyon é compreender a graça para além dos termos "metafísicos", por isso, em sua leitura, a salvação para Wesley tinha de "passar de um estado metafísico, garantido pelo batismo e pela eleição, a um conhecimento experimental de Deus, que torna a pessoa participante no que é conhecido, compatível com a 'participação em Deus'" (RUNYON, 2002, p. 190).

[157] Na teologia da libertação, há uma relação com a trindade e a comunidade. No livro *Cristologia na encruzilhada*, abordo essa questão: "De início, é importante salientar que a relação entre trindade e sociedade é algo muito presente nas teologias latino-americanas da libertação. A relação trinitária é o modelo da sociedade desejada. A partir desta comunhão não hierárquica, projetamos as relações sociais em que queremos viver. Esta noção é sistematizada por alguns teólogos, como Leonardo Boff, que interpreta a comunidade do Pai, Filho e Espírito Santo como protótipo da comunidade humana; e Juan Luis Segundo, que pensa a imagem do Deus-sociedade como a matriz para as nossas relações sociais. A trindade é, pois, o modelo para se construir o reino de Deus, a utopia da sociedade justa, liberta de pobrezas e intolerâncias, uma nova ordem social e cósmica a partir da comunhão divina que acontece parcialmente na história rumo a sua plenitude" (SOUZA, 2016, p. 154).

estar no controle de tudo"; e nos coloca além de uma ideia do cristianismo histórico e do "livre-mercado" de que "nosso conhecimento dos macetes e fontes corretas pode nos ajudar a explorar a 'graça gratuita" (RIEGER, 2012, p. 60), em uma relação de manutenção dos escolhidos para o controle. Busca-se, então, outras "formas-de-vida", com a criação de pequenos espaços do viver *comum*, em que a graça pode acontecer. Essa brecha deixada por Rieger potencializa a leitura de uma *teologia ineficiente*. Algo que passa diretamente por uma releitura do sábado – para além do êxodo.

Na *Apostila 2001*, no livro *A comunidade que vem*, Agamben se coloca como um "sobrevivente" - "escrevente sem destinatário" ou "poeta sem povo". A "possibilidade de sacudir a consciência histórica de um povo" se esvaiu, "a tarefa histórica que pudesse ser designada" (de uma "classe", por exemplo) deveria ser repensada. Ser sobrevivente de um *fim*, em um *fim*. Isso, segundo ele, não lhe "autoriza, todavia, nem o cinismo nem o desespero" (AGAMBEN, 2013, p. 102). O próprio do nosso tempo é que, "em um certo momento, *todos* – todos os povos e todos os homens da terra – se encontram em posição de *resto*" (2013, p. 102). Uma generalização da "condição messiânica" em que "a ausência de obra, a singularidade qualquer, o *bloom* – se tornou realidade" (2013, p. 102). O *resto* é – se resgatarmos Jeanne Marie Gagnebin (2008) – "essa falta, essa lacuna, esse deslocamento, essa não coincidência" (2008, p. 16). A impossibilidade de "qualquer plenitude discursiva", algo que ameaça o "*logos* de desmoronamento". É, assim, a suspensão de toda obra, de todo "sujeito soberano". Aqui temos a proximidade com o *sábado*, a abstenção de todo *melakhah*, de todo trabalho produtivo (2013, p. 103). Como dito anteriormente, um ato de pura destruição ou descriação não é proibido – como os rastros que encontrei em junho. Esse "ócio", essa "inoperosidade" é festa. Agamben faz uma interpretação das *Questões convivais* de Plutarco (2014, p. 154). Aqui, um exemplo para se compreender o sábado é a "expulsão do boi", a "expulsão da bulimia".

Nessa "festa ancestral", expulsa-se da casa a golpes de "agnocasto" um dos servos aos gritos de "fora, a bulimia, dentro, riqueza e saúde. *Boulimos*, em grego, significa 'fome de boi'" (AGAMBEN, 2014, p. 154). Em Esmirna – cidade do sudoeste da Turquia – "havia uma festa semelhante, durante a qual, para expulsar a *boubrostis* (o 'comer como um boi'), sacrificava-se um touro negro com toda a sua pele" (2014, 154). Sobre esses episódios, Agamben tem a seguinte leitura: expulsar o escravo "bilímico" era expelir certa forma de comer, o devorar como fazem as feras; e

abrir, assim, o espaço para outra modalidade de alimentação, humana e festiva, que só pode acontecer quando a "'fome de boi' é expulsa, quando a bulimia se tornou inoperosa e santificada" (AGAMBEN, 2014, p. 155). O bulímico parece ser o inútil "bode expiatório da impossibilidade de um autêntico comportamento festivo no nosso tempo, o resíduo imprestável de uma cerimônia purificadora cujo significado as sociedades contemporâneas perderam" (AGAMBEN, 2014, p. 156). O que nos interessa aqui? O bulímico, ao rejeitar e vomitar – em uma "pretensão catártica" aquilo que engoliu antes da festa - parece deixar inoperoso a "fome de boi", purificando-se dela (AGAMBEN, 2014, p. 157). A alimentação – como come uma fera – não foi eficiente. Perde-se como obra. Assim também será a leitura da inoperosidade sabática: "neutralizar e tornar inoperosos os gestos, as ações e as obras humanas, e só desse modo torna-los festivos (fazer festa significa, nesse sentido, 'fazer a festa', consumir, desativar e, no limite, eliminar algo)" (2014, p. 158).

O sábado, na leitura que estou construindo aqui, não pode ser compreendido apenas na chave "descanso *x* trabalho", como um dia de repouso que deve ser o sentido da operatividade ou um protesto ao mundo corriqueiro do trabalho. Para além da lógica binária, a *realização* da obra e o repouso coincidem no sábado. Ou melhor: o *agir* e o *agir não* são vistos no sábado. Na operatividade – que parece indicar a lógica dos dias e o seu sentido/fim – "liberamos" a inoperatividade, o ócio, a festa. O sábado também "equivale a todos os preceitos da Torá", é a observância "perfeita dos mandamentos (a vinda do messias significa o cumprimento definitivo, o devir inoperoso da Torá)" (AGAMBEN, 2014, p. 159). Gestos semelhantes com o camponês – narrado por Kafka, que não entra na porta da lei porque essa porta já está aberta e não indica mais nada. A não entrada é o cumprimento da lei. A vigência dessa lei é cessada. O *shabat*, assim, é ao mesmo tempo, "festa da criação" e festa da redenção, ou que nele se celebra uma criação que estava destinada desde o início à redenção (isto é, a inoperosidade)" (AGAMBEN, 2014, p. 159). O problema, portanto, não é o fazer, mas "pelo fato daquilo que se faz". Dentro do *fazer*, o *fazer não*.

> Se comemos, não o fazemos para absorver comida; se nos vestimos, não o fizemos para nos cobrir ou para nos proteger do frio; se nos mantemos em vigília, não o fazemos para trabalhar; se caminhamos, não é para ir a algum lugar; se falamos, não é para comunicar algumas informações; se trocamos objetos, não é para vender ou para comprar (AGAMBEN, 2014, p. 160)

O sábado assim se relaciona com a suspensão. Os rastros de junho suspendem a obra política. Um novo uso como festa, como inversão. Uma política "elevada ao grau de brinquedo", pois "presentes e brinquedos são objetos de uso e de troca tornados inoperosos, arrancados da sua economia" (AGAMBEN, 2014, p. 160). Junto ao exemplo do brinquedo, Agamben relembra as festas de "tipo carnavalesco", em que "as relações sociais existentes são suspensas e invertidas", performances em que os escravos governam os patrões; a soberania está nas mãos de um rei bufo, que assume o lugar do rei legítimo, uma experiência de "desativação dos valores e dos poderes vigentes", com dança e a liberação do corpo dos seus movimentos utilitários (2014, p. 160). Como viver a política a partir daqui? Essa *política que vem* – em que o "vem" não significa o "futuro" – não tem como paradigma o "trabalho", a "ortopráxis", a operatividade ou a "ortodoxia" como crenças e "doutrinas" religiosas e/ou políticas "corretas". A *política que vem* tem como paradigma a inoperosidade e a descriação. É uma redenção que advém e é possível devido à suspensão sabática.

E para se entender a redenção, é preciso compreender essa noção em W. Benjamin. Sobre isso, Jeanne Marie Gagnebin (1999) pensa que a redenção (*Erlösung*), no filósofo alemão, não se confunde com a integração infinita (*Erinnerung*) de Hegel, nem com a ideia de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado pelo trabalho do historiador, com a prática da rememoração (1999, p. 198). Ela escreve assim: "se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. E o Messias nos livra justamente da oposição entre o histórico e o messiânico, da oposição entre o profano e o sagrado" (GAGNEBIN, 1999, p. 198). A redenção do sábado é a destruição/profanação. A *política que vem* tem na redenção a sua força, "o insalvável, que torna possível a salvação, o irreparável, que deixa advir a redenção" (AGAMBEN, 2013, p. 103). A dissolução não se transforma aqui na apatia, mas na possibilidade de uma nova vida. O sábado não nos coloca diante do "que fazer" – mesmo que como uma organização para um "novo êxodo". E também não é uma inércia. A pergunta mais importante é "*como fazer?*, e o ser é menos importante do que o *assim*" (AGAMBEN, 2013, p. 103). Voltamos ao coração da filosofia de Giorgio Agamben: o *uso* e a pergunta de *como* viveremos para além da captura.

Para situar os exemplos dados por nosso filósofo italiano, conto uma experiência. Escrevo/Trabalho (n)essa parte da tese durante o carnaval de 2019 (uma contradição?). No Rio de Janeiro, na segunda-feira (4 de março), a Escola de Samba

Mangueira desfila na Sapucaí com o enredo *História para ninar gente grande*. Em um dos trechos do samba: "Brasil, chegou a vez de ouvir as *Marias, Mahins, Marielles, malês*" (MANGUEIRA, 2019). Na comissão de frente, a escola tira os "heróis" de suas molduras históricas. Saem as figuras emolduradas, pequenas. E das "sombras" de uma história, surgem negros e indígenas - "*Marias, Mahins, Marielles, malês"*, que ocupam os "quadros" e as páginas dos livros, até então, de uma "história única". Do carro, sai uma criança. Ela carrega a placa "presente", em referência a Marielle Franco, assassinada em 14 de março de 2018. Mas também em referência a todo corpo feito sagrado, separado (*homo sacer*), em uma lógica de abandono e exceção, a toda vida "indigna" diante da "máquina letal". O carnaval evidencia o jogo, os novos usos, as brincadeiras entre rito e mito. É um outro *ritmo* – como na praça Cluj-Napoca – em uma "emergência de sensibilidades descolonizadas" (Stuart Hall), uma suspensão do tempo e uma reinvenção do espaço. Acontece ali uma performance nas fissuras do ocidente colonial, desde "corpos e *tradições vivas* nas 'dobras' da produção ocidental" (ANTONACCI, 2015, p. 334). A festa é política. O *sábado é festa* – na carne, da carne ingovernável. Suspensão do ordinário, inversão das lógicas e das relações sociais. Ressurreições dos corpos sacrificados em uma biopolítica da sobrevivência.

Aqui, voltemos a Rubem Alves. O que importa não é "*o que* é dito, mas *como* é dito". Vemos nesses diálogos uma teologia provocada pelo *sábado*. Um carnaval que é sabático ou, nos desdobramentos de junho, uma ocupação – "Espaço comum Luiz Estrela", em Belo Horizonte, que é uma brecha de redenção. Toda essa linguagem é teológica. Rubem Alves escreve que a "teologia brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: 'suspiro da criatura oprimida'" (ALVES, 2005, p. 21). Ou como escreve Edson Fernando de Almeida sobre a teologia desse autor *Da esperança*: a teologia é "como teia de palavras nascidas das entranhas humanas e lançadas sobre o abismo do mundo para torná-lo um lugar de beleza e verdade..." (ALMEIDA, 2015). Teologia, para Alves, se relaciona com desejo e esperança, vistos como testemunhas de "uma ausência", por isso, ele dirá que Deus mesmo – "símbolo máximo do desejo e da esperança" – "não é o sinal de uma presença, mas a confissão de um vazio imenso, de uma saudade sem fim, de uma nostalgia pela plenitude do sentido do amor..." (ALVES, 2005, p. 39). Deus escancara (*e é*) o nosso vazio. Mas, ao mesmo tempo, o nosso vazio desvela um Deus que é falta, ausência. Não estaríamos aqui próximos de Agamben? Não estamos diante de um Deus soberano –

um libertador. Mas de um deus que é vazio, "incensado" pela glória discursiva que sustenta uma figura. O sábado é a inoperosidade em Deus, a sua redenção da soberania e da governança, a sua redenção da "providência". Um Deus no ócio.

Se a "graça do mundo transforma Deus" – como escreveram algumas teólogas e teólogos durante a Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Porto Alegre (RS), que tinha como tema "Deus, em sua graça, transforma o mundo" (2006) – eu me arrisco a dizer que a "graça" do mundo – desde corpos aliançados nas ruas de junho - redime deus, rasura deus. ~~deus~~ destituído. Mas não como *ausência* ou *falta* – aqui Agamben estaria distante de Rubem Alves. O sábado não nos coloca na "saudade de Deus", mas na "potência pura" de um vazio que nos abre – em um *devir criança* - a própria possibilidade, liberando e aumentando a potência de agir – para além do "controle" e da "fatiga da compaixão". O vazio nos tira da urgência ética do *dever ser* e nos coloca diante de uma "política que não vemos", o que significa "transformar cada instante numa possibilidade inédita de ser diferente" (RUIZ, 2018, p. 15). É a alegria provocada pelos encontros potentes dos corpos, nos corpos, uma experiência de *contemplação* do agir, que nos coloca além da exigência de uma "vida ativa".

C. "pensar o impensado": uma *teologia ineficiente*

i. teologia de rastros & resíduos: imaginações diagramáticas

Chegamos ao último tópico desse capítulo. Não escrevo aqui um "plano" de uma teologia ineficiente. Não quero reescrever uma história da teologia da ~~libertação~~ desde a chave da inoperosidade sabática. O que desejo, então? Aprendi com o filósofo Leopoldo Zea, que um pensamento "original" não é aquele que cria "uma vez ou outra, novos e estranhos sistemas, novas e exóticas soluções". Um pensamento original (ou uma filosofia no caso de Zea) "trata de dar respostas aos problemas que em uma determinada realidade, e em um determinado tempo, se originaram"; mas essas "pequenas soluções" "não foram nunca consideradas como a solução por excelência e, por consequência, como a única e possível solução" (ZEA, 2005. p. 377). Algo semelhante às reflexões de Édouard Glissant, que se colocando contrário à "falsa universalidade do pensamento sistêmico", se interessou em "pensamentos de rastro/resíduos", inventando uma "identidade como rizoma" [158] (GLISSANT, 2005, p.

[158] Para esse conceito, Édouard Glissant realiza um diálogo com Deleuze e Guattari.

29). Aqui eu me coloco. Um teologia inventada que propõe "pensamentos de deslocamento que também são pensamentos de não-certeza" (GLISSANT, 2005, p. 350). Discursos provisórios e incertos, falas "sobre as coisas invisíveis" (ALVES, 2005, p. 17). Uma *teologia que vem*, um "gesto" que desativa o dispositivo teológico evidenciado no "paradigma do êxodo", salva o nosso corpo (*e deus*) da própria salvação guiada pela soberania e pelo governo das vidas – corpos liberados do *bando*.

Tatiana Roque, provocada pelos acontecimentos de junho de 2013, escreve um texto que me parece importante para essa parte inicial - *Os novos movimentos se constituem a partir de diagramas (e não de programas)...* (2015). Penso, nessa linha, que uma teologia ineficiente, desde rastros e resíduos, pode ser ensaiada como diagramas, não programas. O que isso quer dizer? A noção de diagrama é desenvolvida por G. Deleuze *lendo* M. Foucault [159]. Pelos limites desse texto, que agora caminha para a sua costura "final", vou me deter só às aproximações e análises de Tatiana Roque. Segundo ela, "depois de junho, os momentos de maior potência dos movimentos foram aqueles em que diferentes lutas se encontraram, produzindo mobilizações imprevisíveis (professores e black blocs; garis e movimentos culturais)" (ROQUE, 2015). Há nesses acontecimentos e em junho, ainda que muitas instituições continuassem as mesmas, "o desbloqueio de um possível". E "como o possível nunca está dado de antemão, não se exprime pelas forças políticas existentes, é somente um começo, algo que modifica a subjetividade, faz-nos vislumbrar novos caminhos" (ROQUE, 2015). Na linguagem que tenho assumido aqui nessa tese, parece que em junho se desbloqueia a possibilidade de toda possibilidade, *imaginações do impossível* (algo tão teológico!), que abrem novos usos da cidade, dos corpos, da política.

Segundo Roque, "a dimensão diagramática é a dimensão do possível que emerge de uma ruptura política" (2015). Ou: a dimensão do impossível que surge de uma festa sabática, uma destituição. Aqui também cabe a teologia – como a de ~~libertação~~. O capitalismo e o estado seguem bem o seu regime semiótico – numa "democracia

[159] Caso queira aprofundar esse conceito e compreender as distinções entre Agamben, Deleuze e Foucault, leia o texto de Larissa Agostinho *Diagrama ou dispositivo?* Foucault entre Deleuze e Agamben (2017). O objetivo do seu "é resgatar a noção de diagrama presente em Foucault para diferenciar duas interpretações do conceito de dispositivo, a leitura de Agamben e a leitura que Deleuze faz de Foucault. A noção de dispositivo de Agamben diz respeito às positividades concretas que se inserem numa rede de poder. Pretendemos demonstrar que o conceito de Deleuze não deixa de lado outros aspectos do conceito foucaultiano, o dispositivo ou diagrama além de ser uma rede entre diversos elementos discursivos e não discursivos, é também mais geral que uma episteme, neste sentido ele contém elementos que não são totalmente capturados pelo poder, forças que não se deixam materializar em aparelhos de controle, sujeitos que não se deixam sujeitar ou que escapam das teias do poder" (AGOSTINHO, 2017, p. 6).

gloriosa". Palavras de ordem, marcas, logos. Dos agenciamentos neoliberais ou das "resistências populares". Desse modo, "o diagrama é uma maneira de pensar a repartição entre expressão e conteúdo sem passar pela representação, não apenas no nível político, mas no próprio âmbito da linguagem" (ROQUE, 2015). É destituir (redimir) a própria linguagem e a política da sua marca de representação. "O diagrama ignora a distinção entre conteúdo e expressão". Assim, não interessa inicialmente o que se quer dizer com "não vai ter copa" ou "não nos representa", essa são "expressões que produzem elos, que ligam pessoas (virtual ou fisicamente), que produzem mobilizações e protestos" (ROQUE, 2015). O "querer dizer" passa por agenciamentos, relações de força e poder, subjetividades. O que significa dizer Deus? O que significa dizer libertação? Tatiana Roque afirma que "um acontecimento se produz tanto na dimensão da expressão quanto na dos corpos, ao mesmo tempo. E assim captamos o sentido daquilo que é dito" (2015). Desde os rastros que encontrei em junho vou tentando criar sentido para essas palavras e expressões teológicas.

No ponto de vista da política, um olhar desde o diagrama (não do programa) nos coloca diante das conexões – ou das habitações que nos levam além das "bindades" de nossa vida ordinária. O diagrama está bem próximo daquela anotação do comitê invisível no livro *Crise e insurreição* (2016): "o mundo não nos rodeia, ele nos atravessa. O que nós habitamos nos habita. O que nos cerca nos constitui. Nós não nos pertencemos. Nós estamos agora e sempre disseminados por tudo aquilo a que nos ligamos" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 94). Assim, estamos diante da emergência de forças (não de coisas), de potências (não de sujeitos), de elos (não só de corpos) (2016, p. 94). Nessa linha, concordo com Tatiana Roque: "trabalhar em termos de diagrama é desenvolver uma heterogeneidade de posições. Posições de grupo, posições sociais e mesmo posições em relação a si mesmo" (ROQUE, 2015). Por isso, falo em jogo, performance, brincadeira, processos de posicionamentos múltiplos. O sábado abre essa possibilidade ao liberar no agir, a *potência do não*, que pode imaginar práticas e modos de atuação, práticas e movimentos de "diferenciação" – para além da soberania de deus e do sujeito, da identidade do agente histórico, da nação, da posse e da operatividade – como bem vimos no "paradigma do êxodo".

ii. o espírito e o tempo messiânico

Em *A comunidade que vem*, a nota da edição traduz *shabbath* como "cessação, descanso, inatividade" (2013, p. 103). O propósito sabático é, assim: "a comemoração da redenção da escravidão dos israelitas do antigo Egito; uma comemoração das criações do universo de Deus; e uma experiência de mundo na Era Messiânica" (2013, p. 103). Quero me deter ao último propósito, como fiz no terceiro capítulo dessa tese.

No *uso* - não posse - do tempo, encontramos o *resto messiânico*. Ao analisar as cartas de Paulo, Giorgio Agamben mostra que o apóstolo resgata a tradição profética hebraica (especialmente em Isaias, Miqueias e Amós) e traz o seguinte problema a partir da relação entre judeus e não judeus (*Rm* 11. 1-26): "porventura Deus repudiou o seu povo?". Deus abandonou o seu povo e escolheu apenas alguns para a salvação? Quem é esse resto que será salvo? Paulo retoma o tempo de Elias e sinaliza que Deus não repudiou o seu povo (Israel), mas reservou para si - no *tempo agora* - um "resto" para a eleição da sua graça. Há uma tensão entre o todo (Israel) e a parte (eleitos).

Na leitura que Agamben faz a partir de Paulo (2016, p. 71), o resto não é o que sobra, como a parte dos judeus sobreviventes das catástrofes (todo ≠ parte). O resto também não pode ser interpretado como idêntico à Israel enquanto povo eleito (todo = parte). Como diz Agamben: "o resto é, antes, a consistência ou a figura que Israel assume *em relação à* eleição ou ao evento messiânico. Isto é, ele não é nem o todo nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte coincidir com si mesmos e entre eles" (2016, p. 71). Aqui, Paulo aponta a própria *"divisão da divisão"*, a abolição do esquema todo-parte. Interessa, portanto, o *como fazer* de Israel em relação à eleição, o *como fazer* de Israel em relação ao *tempo agora*, o tempo messiânico. Não é a busca por revelar quem será salvo no tempo futuro escatológico (o todo ou a parte), mas assumir o verdadeiro tempo. O resto não é o objeto da salvação. É o insalvável que possibilita – ao não ser enquadrado pelos dispositivos e resistir à toda divisão – a salvação (AGAMBEN, 2016, p. 72). O que possibilita a "divisão da divisão" é a inoperosidade do tempo sabático. Evidenciar os vazios da ética, do estado, de deus para se assumir o tempo presente como único tempo real para que o ser humano – para além de uma realização de uma essência, de uma vocação histórica ou espiritual, ou de um destino biológico – assuma a sua "própria existência como possibilidade ou potência" (AGAMBEN, 2013, p. 45).

Para se entender o tempo messiânico, é preciso compreender a relação existente entre *kairós* e *chronos*. Agamben assumirá uma definição presente no *Corpus Hippocraticum*: "o *chronos* é aquilo em que há *kairós* e o *kairós* é aquilo em que há pouco *chronos*" (AGAMBEN, 2016, p. 86). Um está dentro do outro. Falamos do *kairós* como um *chronos* abreviado, a contração do tempo (agora). Por isso, dirá Agamben: "o mundo messiânico não é um outro mundo, mas é esse mesmo mundo profano com um pequeno deslocamento, uma ínfima diferença" (2016, p. 87). Estar no tempo e se deslocar dele, contraindo-o. Uma irrupção, "uma fraca força messiânica", necessária para nos redimir da "violência mítica", como acontece em junho, mas sem se deixar absolutizar no tempo histórico – como nos erros de quem "domina" junho.

Jeanne Marie Gagnebin, quando escreve sobre o "tempo messiânico" e o que resta, essa "contração do tempo", entende que o que resta não significa o que "poderia sobrar, permanecer desse terrível acontecimento [*Auschwitz*], algo como um famigerado 'dever de memória', uma expressão cujos usos e abusos são conhecidos" (2008, p. 11). Segundo ela, o resto "indica muito mais um hiato, uma lacuna, mas uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*" (2008, p. 11). Estamos no *vazio* da eficiência do dizer, inclusive diante de um "arquivo" teológico. No ponto de vista da linguagem e do testemunho, o "essencial" – se pensamos em *Auschwitz* - não pode ser dito, é um "reconhecimento da impossibilidade". Mas essa perspectiva, segundo Jeanne Marie Gagnebin, não nos coloca próximos a uma "teologia negativa" ou a uma "estética do sublime". Quando João Crisóstomo, observa Agamben, "afirma que "Deus é indizível e inenarrável, ele glorifica a grandeza de Deus que, mesmo para os anjos, permanece incompreensível" (GAGNEBIN, 2008, p. 16). A impossibilidade de dizer é o *vazio*, o testemunho da sua incapacidade de falar, não porque viu a *glória* e diante dela o sujeito se calou, mas porque quem testemunha tenta narrar a sua própria dessubjetivação – como vimos no muçulmano, "o não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho da sua incapacidade de falar [...], que não encontra lugar nas bibliotecas do dito, nem no arquivo dos enunciados" (AGAMBEN, 2008, p. 161). Estamos diante de um incômodo permanente e potente, por não nos colocar na clausura do discurso teológico que funda um "dever de memória", mesmo de ~~libertação~~. Mas que assume o resto – esse hiato – como uma vocação messiânica (sem se centrar no direito ou numa nova identidade) como "uma

potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular" (AGAMBEN, 2016, p. 40). É a remissão da palavra teológica do seu lugar de *ortopráxis* e da *ortodoxia*.

Viver no tempo messiânico é viver a desapropriação, uma forma *como não* que "divide a divisão" da identidade, da língua e da política. No entanto, há um incômodo quando leio Agamben e muitos dos seus comentadores. Explico. A referência central de suas leituras sobre o estado é a "máquina governamental" baseada na economia trinitária (no *pai*, *filho* e *espirito santo*). No entanto, em *O Reino e a glória*, eu percebo uma ausência do espírito. A análise que Agamben realiza – como citei de Colby Dickinson em outro momento dessa tese – reforça que a leitura da teologia trinitária no ocidente tem a "ênfase particular em Cristo e no pensamento cristológico, uma forma de cristomonismo que tem sido utilizada para justificar e legitimar imposições imperiais" (DICKINSON, 2017b, p. 6). Como vimos, a trindade – nessa possibilidade de interpretação - é uma bindade. Como sair dessa captura? Aqui quero assumir o *espirito* como uma potência diante da desarticulação da "máquina governamental", algo que possui rastros interessantes em *O tempo que resta* (2000).

Ao realizar um diálogo entre Marx e Paulo sobre a "sociedade sem classes", Agamben retoma um trecho de Marx citando um livro de Georg Kuhlmann: *O reino do espírito*. O que me interessa aqui não é necessariamente a fala de Marx, mas é o comentário feito por Agamben a essa obra: "um título inconfundivelmente messiânico" (2016, p. 45). Nessa breve pontuação, há uma vinculação entre o messias e o espírito, viver no messias é viver *como* no espírito. Qual a relação estabelecida entre os dois? Dirá Agamben: "o advento do messias significa que todas as coisas – e com elas o sujeito que as olha – são tomadas no *como não*, chamadas e revocadas no mesmo gesto" (2016, p. 54). O sujeito está nulificado no messias. O "não mais eu" quem vive, dito em Gálatas 2. 20, é interpretado aqui como "o corpo morto do pecado que ainda trazemos em nós e que, através do espírito, é vivificado no messias (*Rm* 8.11)" (2016, p. 55). Mas não só o sujeito. No texto de romanos, toda a criação foi submetida à "caducidade" e, por isso, "geme à espera de redenção". E "esse lamento da criatura que incessantemente se perde corresponde, no espírito, não um discurso bem formado, que pode calcular e registrar a sua perda, mas apenas 'gemidos indizíveis'" (2016, p. 55). É um gemido no hiato entre palavra e silêncio. Aqui Agamben se aproxima de D. Bonhoeffer. Para ele, é preciso viver no mundo "sem Deus e que não lhe é permitido camuflar, de modo algum, o ser-sem-Deus do mundo,

que o Deus que o salva é o Deus que abandona – que a salvação a partir das representações (pelo *como se*) não pode pretender salvar também a aparência de salvação" (2016, p. 55-56). Viver no messias é se perder no "insalvável", no indizível, na própria dessubjetivação. Mas ainda me inquieta a ligação com o viver no espírito.

Para ampliar os diálogos, trago Vitor Westhelle. Em *O Deus escandaloso* (2006), ele escreve: "a cruz do abandono de Deus (em ambos os sentidos: a cruz que Deus abandona e a cruz em que Deus é abandonado) representa aquilo que não pode ser regulado, exceto por um terceiro que não é expresso" (WESTHELLE, 2006, p. 46). Esse terceiro é o "Espírito Santo", "que torna possível a confissão dessa divindade implausível, aquela que implica sua própria confissão e abandono" (WESTHELLE, 2006, p. 46). Há aqui um paradoxo interessante. Entre opostos que permanecem em tensão ("infinitude e finitude", "vida e morte"), o espírito possibilita a articulação entre os dois sentidos da cruz. Não haveria aqui uma brecha na trindade para se pensar para além da "máquina governamental"? Essa força vital que está *fora-dentro* da trindade-bindade não colocaria em questão a própria "biopolítica do sacrifício"? Penso que existe numa teologia do espírito uma possibilidade imaginativa para uma forma-de-vida guiada na "lei do messias", a "lei do sopro de vida".

Permita-me jogar com os conceitos. Westhelle dirá que uma das interpretações pós-reformadoras de Calcedônia, especialmente sobre a "comunicação dos atributos das duas naturezas de Cristo", entende que essa "ligação" acontece pelo "*genus tapeinoticum* (o gênero da humildade)", pelo qual os atributos da natureza humana de Jesus (incluindo seu sofrimento e morte) podem ser atributos divinos" (2006, p. 46). Essa "operação" é feita pelo espírito, que "envolve Deus no e com o destino do mundo". O espirito aqui não pode ser "objetivado". Ele é o "hálito que exalamos que nos permite proferir palavras, inclusive e sobretudo aquelas que resistem à nossa compreensão" (2006, p. 46). O espirito é a possibilidade, o fôlego que permite dizer e dizer *não* diante uma necessidade de um discurso "lógico" e plausível que deseja a regulação de tudo. Por isso, escreve Westhelle: "dizer que um homem marginal condenado a uma morte infame de cruz é Senhor (*Kyrios*, o título de deuses e imperadores) exigia uma linguagem que desafiasse qualquer coisa considerável plausível na época" (WESTHELLE, 2006, p. 47). Viver no espirito – no fôlego - seria viver em uma possibilidade de vida profanatória, capaz de jogar, deslocar e imaginar no hiato da língua e "dentro" da norma. É um dizer que cinde a própria lei e aqui

possibilita uma "linha de fuga", um *katargéo*, verbo tão utilizado por Paulo em romanos, que significa: "torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia" (AGAMBEN, 2016, p. 114). Assim, o efeito messiânico sobre as obras da lei ecoa um verbo que "significa a suspensão sabática das obras" (AGAMBEN, 2016, p. 114). É a divisão na própria *nomos*, entre a "lei das obras" e a "lei da fé" (a lei messiânica).

O tema central da carta aos romanos, para Paulo Garcia, é "o confronto entre a vida debaixo da Lei e a vida debaixo da Graça" (GARCIA, 2003, p. 57). Assim, a carta é organizada em um quiasmo – como na poesia hebraica - (cap. *1-7*; *8*; *9-15*). Os capítulos 1 a 7 tratam da vida debaixo da lei. A leitura paulina segue uma linha de interpretação do judaísmo em que a *Torah* não é compreendida como uma iluminação para a vida, mas uma normatização do cotidiano ("lei das obras), "um conjunto de princípios reguladores das relações humanas e de suas ações individuais com vistas a construir uma prática aceitável a Deus" (GARCIA, 2003, p. 57). A lei aqui nos leva a uma vida sombria e o "resultado é um corpo de morte do qual o ser humano não pode se livrar (7.24)" (GARCIA, 2003, p. 57). Os capítulos 9-15 [160] seguem a vida debaixo da graça, uma vida relacional, uma nova relação com o outro, inclusive o "inimigo". A dobradiça do texto está no capítulo 8, a passagem da vida sob a lei para a vida guiada pela graça ("lei da fé"). Essa mudança só ocorre por intermédio do Espírito. Nos escritos paulinos, a maior ocorrência da palavra "espirito" (*pneuma*) acontece nesse capítulo (GARCIA, 2003, p. 58). Essa nova forma de vida – pela ação do espírito – "sai de uma ênfase baseada no 'eu' e entra em uma dimensão relacional", com uma "característica cósmica" (GARCIA, 2003, p. 58). Há aqui uma retomada na relação entre natureza e humanidade, como nos textos de Gênesis, em que o ser humano (*adam*) é parte da terra (*adamah*), é terra [161]. Essa "restauração" da criação para além do mundo do pecado-morte "não se dá em um tempo vindouro, mas é um processo que se inicia na passagem da vida debaixo da Lei para a vida debaixo da graça" (2003, p. 58) [162]. Ou para usar a linguagem de Agamben, "somente quando

[160] Provavelmente, o capítulo 16 seja uma outra carta (GARCIA, 2013).

[161] Conferir, por exemplo, o texto de RICHTER REIMER, Ivone. Criação e Bíblia. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Ecologia:* Cuidar da vida e da integridade da criação. São Paulo: Paulus, 2006, p. 139. Nesse artigo, Ivone Richter Reimer indica que Rm 8 é um *midrash* de Gn 1–3.

[162] Franz Hinkelammert, no mesmo sentido de uma leitura a partir da filosofia política, procura realizar articulações entre Paulo e Marx, principalmente no ponto de vista de crítica à lei (o exemplo da Carta aos Romanos). Como afirma Hinkelammert: "a lei a que ambos se referem têm um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem" (2012, p. 11). A partir desta concepção, decorrem dois elementos-chave: i) o conceito de pecado, a partir de uma distinção entre os pecados (que violam a lei) e o pecado (o cumprimento da lei), numa denúncia

torna inoperoso o *nomos*, o faz sair da obra e o restitui, assim, à potência, o messias pode representar o seu telos, ao mesmo tempo fim e cumprimento" (AGAMBEN, 2016, p. 116). Viver no espírito – como uma *força* - é uma possibilidade de desativar a lei, para além da captura no *bando*. Se o *homo sacer* é "produzido" no esquema *Deus-Pai-Estado* (a soberania), que captura a vida em forma de lei, a "obra do espírito" – que "testemunha com nosso espirito" (Rm 8. 16) - é tornar a lei inexecutável.

Seguindo mais um ponto nessa relação entre messias e o espirito, analiso agora outra divisão proposta por Paulo: a carne/espírito, que não coincide com a divisão judeu/não judeu, "mas não está fora dela: ela corta a própria divisão" (AGAMBEN, 2016, p. 66). Como vimos no começo desse tópico, entre o judeu e o não-judeu existirá um *resto*, um "não todos". Viver no espírito é viver *como resto*. Por isso, Agamben se afasta de Badiou em sua leitura que coloca Paulo na "fundação do universalismo". Em Paulo, segundo Agamben, essas "divisões das divisões" tornam inoperosas as "divisões nomísticas", mas sem alcançar um "solo último", universal. Há, assim, uma separação em toda "*klesis*", sem o fornecimento de uma identidade ou uma essência: "judeu *como não* judeu, grego *como não* grego". Por isso, em um paradoxo, a partir de Blanchot, entende-se que "o homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído" (AGAMBEN, 2016, p. 69). De um lado, não há uma essência humana a destruir ou reconstruir (é o indestrutível), "o homem é um ser que que falta infinitamente a si mesmo"; do outro lado, "resta sempre alguma coisa para além dessa destruição e nessa destruição" (o infinitamente destruído). Como capturar a vida nesse paradoxo? Ao retomar Scholem, Agamben afirma: "o inacabado torna-se acabado e o acabado inacabado, do mesmo modo, aqui, a potência passa ao ato e alcança o seu *telos* não na forma de força e do *ergon*, mas naquela da *asthéneia*, da fraqueza (2016, p. 115). A potência se cumpre na fraqueza. Talvez agora entendamos mais a *vida nua* e sua possibilidade de habitar (ou ser) a brecha messiânica, "vidas

da exploração e opressão quando a lei é cumprida, protegidas por aparelhos de repressão; ii) relacionada ao anterior, a denuncia da lei no sentido em que se considera o seu cumprimento como a justiça, sem reconhecer as injustiças que estes parâmetros legais podem causar (2012, p. 11-12). Se há semelhanças entre Marx e Paulo, para Hinkelammert, há uma diferença fundamental: a solução apresentada por ambos, enquanto Marx busca a resolução na abolição da lei como quadro legal do mercado e do capital; Paulo (na carta aos Romanos) apresenta como solução "o amor ao próximo", para além de um critério moral, mas desde o ponto de vista do critério da racionalidade da ação humana ante as irracionalidades da lei e do mercado, com chave na convivência e não na competição (HINKELAMMERT, 2012, p. 12-14).

infames" que *conspiram* [163] diante de toda catraca, de toda "policia soberana", de toda "máquina governamental", "máquina letal". Uma vida no espírito [164].

iii. ~~libertação~~ e imanência de ~~deus~~: uma teologia *qualquer*

"Destituir o poder é manda-lo por terra" - com essa frase iniciei um tópico introdutório dessa tese. Uma fala relacionada à "destituição" teológica. Pensei em uma teologia *menor*, que aprenda dos movimentos e das alianças de junho. teologia que redime deus. Um *qualquer*. Em uma carta de amor que escrevi para Ivone Gebara – em um livro organizado por Nancy Cardoso e Claudio Carvalhaes (2014, p. 43-54), eu me deparei com ~~deus~~. No encontro entre os meus quintais e os quintais de Ivone Gebara, entendi um modo de fazer teologia. Em outro caminho diferente dos trajetos que tenho construído, a pergunta primeira e fundamental seria a pergunta por ~~deus~~. E a partir desta "entidade transcendente", compreenderíamos a vida. Mas, o ato primeiro da teologia – nos estrados das perspectivas de ~~libertação~~ – deve ser a própria vida, em suas ambiguidades. É a partir dos "infernos", dos sofrimentos e das salvações que compreendemos os imaginários de ~~deus~~, na sua capacidade de gerar vida & morte. A partir dos nossos poços, imaginamos ~~deus~~, numa tentativa criativa e frustrada de dizer o mistério, ante as janelas que se abrem nos horizontes de nossa vida. Não esperamos que aquela entidade absoluta e imutável (um discurso) legitime nosso viver. A vida se legitima em si mesma, em toda a sua graça, em toda incerteza e melancolia.

Por isto, é preciso caminhar pelas brechas e pelas fissuras de nossas histórias teológicas. A teologia não é um espaço monolítico ou ausente de poder. As tensões e perspectivas estão postas. Ela é um dispositivo que precisa ser profanado. Nos trajetos

[163] Uma tradução proposta por Vitor Westhelle do texto de Romanos 8. 16: "Essa é a obra do Espírito Santo, que "conspira com nosso espirito" (2006, p. 47). Rubens Alves em *Creio na ressurreição do corpo* também busca reflexões teológicas sobre a conspiração. "Ninguém ceia sozinho. Há um partir, um distribuir, mãos que se tocam, olhares que se encontram. E, em tudo isto, sensação como se fosse de uma conspiração. Conspiração, palavra bonita de origens esquecidas. Conspirar, com-inspirar, respirar com alguém, junto. Conspiradores: respiram o mesmo ar. Jesus e os discípulos, comendo o pão e bebendo o vinho, respiravam o mesmo ar: corpos ali, colados uns aos outros; e também o desejo e o amor — principalmente o seu desejo e o seu amor. Come-se a ceia, surge a mágica, os fios invisíveis da saudade e da espera são lançados e, a partir dali, dão-se as mãos os homens e as mulheres que têm, nos olhos, aquela marca triste-alegre da saudade da esperança. Como deve ser com qualquer que ame e esteja longe e nada tenha nas mãos a não ser a flor seca, o poema, as memórias, uma palavra... É assim a comunidade dos cristãos, esta coisa que se chama igreja: juntos, conspirando, mãos dadas, comem o pão, bebem o vinho, e sentem uma saudade/esperança sem fim..." (Citado na liturgia da Capela da Serra, de 26 de abril de 2009, "Cremos, teimosamente, na Ressurreição dos corpos oprimidos...". Disponível: http://twixar.me/cN6K).

[164] No texto *Altíssima pobreza*, Agamben escreve sobre o espírito como o "fim e cumprimento da lei" cf. 2014, p. 144-146.

que aprendi com Ivone Gebara, nenhuma fala sobre ~~deus~~ é definitiva, nem soberana. Estamos nos caminhos do provisório, em transgressão e gratuidade, para além da entidade todo-poderosa. Em um texto recente, *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas* (2017a), Gebara compreende – desde o corpo das mulheres – uma divindade misturada ao cotidiano mais simples da vida, diferente de uma leitura patriarcal:

> Num primeiro momento, não tem leis escritas, nem dogmas, nem provas para a sua existência, nem formas específicas de obedecê-lo. Não pede cultos, nem oferendas e menos ainda sacrifícios. Mistura-se aos sacrifícios da vida e às alegrias grandes e pequenas do cotidiano. Sua presença está mais além das Escrituras e dos textos dos grandes pensadores religiosos, mas também pode ser reconhecida neles. Trata-se de uma experiência aquém das elucubrações teológicas , aquém do pensamento sistemático, aquém dos textos escritos. É simplesmente um estar aí solitário com algo de solidário ou com alguém que acompanha e sente o que sinto. É estar comigo, como se eu fosse um plural ou um eu duplo, acompanhando-me nos diferentes passos de meu cotidiano (GEBARA, 2017a, p. 157)

A fala dessa teóloga brasileira entende ~~deus~~ desde esse corpo cindido, duplo. Há um afastamento de um "Deus puro de uma Teologia racionalista". Estamos com um "Deus sem nome e ao mesmo tempo com muitos nomes nascidos das muitas experiências vividas. É, em parte, nossa imagem e semelhança, capaz de entender nossos lamentos e guardar nossos segredos. É cheio de dúvidas e misturado a nossas dúvidas e suspeitas" (GEBARA, 2017a, p. 159). Não estamos, também, diante do ~~deus~~ soberano que tem nome de libertador (ou conquistador). Em Gebara há uma superação dessa metafísica, como ela busca em um outro texto - *Ecofeminismo: desafios para repensar a teologia* (2017b) -: uma teologia que "adere ao fim da metafísica, ao fim dos essencialismos, ao fim dos modelos pré-estabelecidos que de certa forma também hierarquizam os seres humanos e a natureza" (2017b, p. 88). Essa metafísica se relaciona com uma "violência presente na ética", "que nos ensinou a violência contra nossos corpos e a submissão dos mesmos a normas que proveem de um mundo que já não é mais o nosso ou um mundo que não queremos mais que seja nosso" (2017b, p. 88). Essa visão se sustenta em uma "teologia estática e naturalizante" – mesmo que com o nome de ~~libertação~~. Segundo Gebara, esse discurso teológico se baseia, assim, em uma "antropologia essencialista" que supõe "a existência de um plano pré-estabelecido por um ser que chamamos Deus, plano sobre a vida humana e sobre todo o universo que precisa ser obedecido e respeitado" (2017b, p. 92).

Essas falas de Ivone Gebara – dentro de uma determinada teologia feminista de libertação – se aproximam de algum modo das intuições de Giorgio Agamben. A escolha de trazê-la para esse diálogo é abrir possibilidades e conexões de uma teologia ineficiente que também encontra nela "sotaques" e formulações potentes. Parece que Gebara segue a provocação de Nancy Cardoso Pereira – anunciada no capítulo metodológico dessa tese de doutorado: "qual a teologia para esse tempo? Uma que desexplique! Uma impertinente! Precária, por favor! Feminista! *Queer*! Libertadora de deus e de si mesma" (PEREIRA, 2017, p. 52). Ivone Gebara faz uma teologia que redime deus, abandona deus – e o encontra, não como entidade, mas uma fala em nós, "Deus como a experiência de algo que habita em mim mesma e para além de mim mesma, algo para o qual nenhuma definição é apropriada, nenhum discurso é suficiente" (2017a, p. 158). Uma experiência vazia que nos coloca numa zona nebulosa em que ~~deus~~ – rasurado e em *novo uso* - aparece como um "chão" e como um "abismo" de sentido [165], ou um espaço em que transcendência e imanência se confundem. Sobre isso, a última folha de *Mulheres, religião e poder* é decisiva:

> Sem deuses e deusas criados à imagem de poderes que desejamos ter, estamos sendo convidadas a refazer um pacto entre nós. Sem deuses e deusas que exigem cultos, adoração e sacrifícios imensos, estamos sendo convidadas a reorganizar nossas relações e aprendermos a respeitar nossa diversidade. Sem deuses teremos a nossa própria história como testemunha das nossas construções e destruições, assim como de nossa solidariedade e ternura mútua. Sem deuses poderemos apontar os erros das autoridades hierárquicas, que já não teriam mais seu poder legitimado desde os céus, mas que teriam que prestar contas de suas ações infames e desrespeitosas das vidas que aqui estão. Sem deuses teremos que nos acolher como somos e sonhar que Deus passe a ser um verbo que conjugamos quando estamos tomadas por um extraordinário amor uns pelos outros (GEBARA, 2017a, p. 210).

Os acontecimentos de junho colocam em questão a representação, inclusive de um modo político exercido em uma "máquina governamental" que opera em uma lógica que se referencia na providência divina. Mas também coloca no limite uma racionalidade neoliberal, que a tudo deseja abarcar, sem possibilidades de novos fôlegos para além da dinâmica de corpos endividados e guiados para o desempenho a todo custo – em cidades divididas e sacralizadas. A imagem desse Deus suspenso,

[165] Quem me fez compreender esse dilema foi José Carlos Barcellos, ao analisar – em diálogo com Karl-Josef Kuschel – a "*Fé cristã e crise de sentido: da atualidade teológica de Murilo Mendes*" (2004).

abandonado, narrado por Gebara, tem sua correspondência nos ~~deuses~~ "colocados no chão" nos instantes de junho. É uma hipótese de vida sem ~~deuses~~ e ~~deusas~~ espelhados nos poderes de uma biopolítica da "sobrevivência", ~~deuses~~ e ~~deusas~~ que exigem sacrifícios do trabalho na casa e na rua – suspensos no sábado e numa "vida no espírito". A ineficiência de ~~deus~~ parece nos colocar no abismo, na ausência de sentido. Na espiritualidade de ~~libertação~~, reconheço a importância e a relevância de se compreender um Deus-libertador-que-tudo-pode e que agora segue ao lado dos "pobres" – uma "categoria" fundamental na TdL . Há, aqui, uma "hermenêutica da esperança". No entanto, como tenho construído nos tópicos anteriores, e agora mediado pelas falas de Ivone Gebara, essa lógica nos coloca no esquema de divindade que responde o pavor da ausência de sentido. Mesmo que seja colocado na captura de uma vida e da imaginação que rompa com um "dever ser" ético, guiado pelo ofício.

Ou para citar F. Nietzsche, em *A genealogia da moral* (1887), o "ideal ascético" do ser humano é uma tentativa de negar a vida e "o seu horror ao vácuo; [ele] necessita de uma finalidade, e prefere querer o nada antes que não querer" (NIETZSCHE, 2013, p. 95). Se colocar diante do "vácuo" é uma possibilidade de "assumir nossa própria história como testemunha das nossas construções e destruições, assim como de nossa solidariedade e ternura mútua", como diz Ivone Gebara. Profanar ~~deus~~ é escancarar o vazio e se colocar no vazio como possibilidade de vida e imaginação. ~~deus~~ como verbo, movimento, deslocamento, um acontecimento entre nós. Não como revelação. Acontecer entre nós profanado, esvaziado, em nosso amor e "paixão ingovernável". Interesso-me por Ivone Gebara por isso: ela não descarta a "palavra" ~~deus~~, mas dá a ela novos usos e possibilidades. Coloca-a em uma zona indeterminada e incerta. Dizer ~~deus~~ assim é diferente de um "ateísmo feminista", como alerta nossa teóloga. A profanação me parece mais potente para esse exercício. Resta-nos, assim, "fazer um apelo a uma imaginação ilusória, ou acolher o silêncio reverente de nosso mistério como nova pergunta amorosamente aberta a nossas perguntas" (GEBARA, 2017a, p. 210). Uma ~~libertação~~ de ~~deus~~ é também – nas linhas de Gebara - um lançar-se no silêncio incerto. Abandonar Deus é um jogo: usamos ~~deus~~. Nas alianças dos corpos – como nas ruas e nas partilhas de junho – o "estado" foi usado, não nos esquemas esperados pela técnica de uma "democracia participativa" de representação. Aqui, jogo (jogamos) numa teologia na ineficiência diante de um discurso teológico sistemático "racionalista" ou numa nova escrita desde

a lógica de libertação numa "opção preferencial pelos pobres" – como "sujeito histórico" de um "outro mundo possível". Assim, é preciso e urgente liberar os nossos corpos – vidas em "pura potência" - para um "*qualquer... que se queira*".

Colby Dickinson escreve em seu artigo *The profanation of revelation: On language and immanence in the work of Giorgio Agamben* (2014), que o trabalho de Giorgio Agamben "muitas vezes se concentra em redefinir os termos teológicos tradicionais como filosóficos, um processo que parece, de várias maneiras, ameaçar a integridade do estudo teológico como tem sido (historicamente) concebido" (DICKINSON, 2014, p. 1). Ou melhor: o trabalho de Agamben procura profanar os conceitos teológicos, "como: revelação, redenção, pecado original, profanação, o messiânico, soberania, o sagrado (especialmente através da figura do *homo sacer*), glória, o 'nome de Deus' e criação (DICKINSON, 2014, p. 1). Há proximidades no exercício de Agamben com o que faço nessa "tese de abandonos" e com o trabalho realizado, por exemplo, por Ivone Gebara. No fundo, a tarefa da profanação se situa também no espaço da linguagem, para além das nossas representações políticas e linguísticas – inclusive para dizer ~~deus~~. Uma experiência "que deve emergir de uma tomada mais profunda daquela que está nas origens da linguagem e do pensamento religioso, na verdade, o silêncio que é dito dar origem a ambos. Está, portanto, inteiramente além da gramática do místico-transcendental" (DICKINSON, 2014, p. 12). Uma teologia compreendida no "silêncio como abismo", separada das noções de sacralidade e suas lógicas de sacrifício e sua "violência mítica" – como na dinâmica das cidades e suas vidas "classificadas" como indignas. São noções ontoteológicas que sustentam a relação entre soberania e *vida nua*, constitutivas da política moderna e também da própria teologia. Segundo Dickinson, a profanação "fornece uma teologia quase irreconhecível à disciplina histórica da teologia, porque não está ligada a um paradigma político soberano-transcendente" (DICKINSON, 2014, p. 20).

Essa é uma tarefa político-teológica. No posfácio ao texto *Tiqqun: contribuições para a guerra em curso* (2019), Agamben analisa a aula de M. Foucault de 5 de janeiro de 1984, em que ele resume a sua estratégia em dois pontos: (i) "substituir a história da dominação pela análise dos procedimentos de governamentalidade"; e (ii) "substituir a teoria do sujeito e a história da subjetividade pela análise histórica dos processos de subjetivação e das práticas de si" (2019, p. 259). Para além das aproximações ou afastamentos entre Foucault e Agamben,

interessa-me o comentário feito pelo autor italiano em relação ao projeto *foucaultiano*, mas também uma síntese de um dos seus percursos: "um claro abandono, portanto, dos universais vazios que monopolizaram a atenção teórica da política (lei, soberania, a vontade geral, etc) em prol de uma análise detalhada das práticas e dos dispositivos governamentais" (2019, p. 259). Se olharmos a teologia nesse processo, também estamos diante de nossos "universais vazios". Abandoná-los nos coloca diante de um certo "niilismo político (ou teológico)", profanando nossas representações políticas e teológicas, incluindo aquilo que imaginamos como natureza humana. Esse caminho "desorganiza" os discursos sobre ~~deus~~ baseados numa noção de revelação – ou escancara o "caos que nunca morreu". Essa leitura, novamente, não me empurra para a substituição e o "exílio" do saber teológico do mundo, em um horizonte moderno de secularização. Estaria, aqui, numa leitura frágil – e permeada de poder - que já tentei "descontruir" em outro momento dessa tese (capítulo 5). Penso, como Agamben, que o niilismo nos faz olhar para a palavra abandonada por Deus e interpretar "a revelação extrema da linguagem no sentido de que não existe nada a revelar, de que a verdade da linguagem consiste em desvelar o nada de toda coisa" (AGAMBEN, 2015, p. 30). Por ser desse modo, estamos – em proximidade com as proposições de Ivone Gebara – "na linguagem sem ter uma voz ou uma palavra divina que lhe garantam uma possibilidade de escapar ao jogo infinito das proposições significantes"; por isso, diz Agamben: nos encontramos "a sós com nossas palavras, pela primeira vez a sós com a linguagem, abandonados por todo fundamento" (AGAMBEN, 2015, p. 30).

Colby Dickinson explica que aqui está mais um ponto de interesse de Agamben pela escrita de Paulo, por entender que esse apóstolo entende "todas as representações como nada" e compreende que uma "fidelidade ao *logos*" se mostra como uma "um acolhimento do abandono de Deus, a fim de trabalhar além da fala e, antes, através da atividade do Espírito (Romanos 8)" (2014, p. 24). Esse "niilismo religioso" de Paulo – nas palavras de Agamben – nos leva a "saudar" o logos "como se nada fosse transcendente a este encontro, porque, verdadeiramente, não há nada de transcendente nele" (2014, p. 25). Essas intuições de Dickinson e Agamben se aproximam de algum modo das falas de Gianni Vattimo, especialmente em sua leitura sobre encarnação [166]. Mas há outro elemento tratado por Dickinson que tem a sua referência no texto de

[166] Esse tema será fundamental em G. Vattimo. Para aprofundar essa questão, veja a tese de doutorado de Frederico Pieper Pires: *A vocação niilista da hermenêutica Gianni Vattimo e Religião*, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) (2007).

Agamben *A comunidade que vem*. Essas falas até aqui podem nos levar a compreender "um absoluto auto-esvaziamento kenótico de Deus para o mundo, talvez até se tornando o próprio mundo por assim dizer (DICKINSON, 2014, p. 25).

Nesse livro, nosso filósofo faz uma abordagem sobre o "irreparável". Em síntese: "o irreparável é o fato de que as coisas sejam assim como são, deste ou daquele modo, entregues sem remédio à sua maneira de ser" (AGAMBEN, 2013, p. 83). Aqui, a noção de revelação ganha outra marca: "não significa a revelação da sacralidade do mundo, mas apenas a revelação do seu caráter irreparavelmente profano" (2013, p. 83). Assumir o mundo como profanação. O insalvável que possibilita toda a salvação, para além dos ~~deuses~~ e ~~deusas~~ que legitimam poderes e são poderes fundamentais nas dinâmicas de soberania e governamentalidade do mundo. Aqui: "o mundo – enquanto absolutamente, irreparavelmente profano – é Deus", diz Agamben (2013, p. 84). É o novo uso do mundo como ele se apresenta em uma destituição dos esquemas de sacralização e sacrifício. Cabe a nós, portanto, reconhecer – nas linhas de um junho destituinte e de uma teologia inoperosa em Agamben – o que nosso autor dirá de Deleuze em *A imanência absoluta* (1998):

> A exigência irrenunciável do pensamento é também a tarefa mais difícil, em que o filósofo a cada instante corre o risco de perder-se. Sendo o 'movimento do infinito', para além da qual não há nada, a imanência é desprovida de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que poderiam permitir orientação: 'o movimento capturou tudo' e o único oriente possível é a vertigem em que dentro e fora, imanência e transcendência incessantemente se confundem (2000, p. 177).

A vertigem de junho nos abre a possibilidade, também, de uma vertigem teológica, em que imanência e transcendência se confundem como um espaço de possibilidades para se assumir o mundo como mundo profanado, uma espaço aberto – e incerto diante das tentativas de captura de uma "máquina letal" - para se "expandir a potência". Marcella Althaus-Reid, em *The queer God* (2003) faz importantes usos de Agamben e dessas perspectivas para a teologia. Elenco, aqui, algumas das aproximações que serão realizadas por esse teóloga argentina. De inicio, ela procura se afastar da noção de "unicidade de Deus" "para ser refletida biblicamente, dogmaticamente ou eclesiologicamente". A "imagem e semelhança", por exemplo, de Jesus, "se assemelhando a Deus", espelha-se em uma única heterodivinidade sem fronteiras fluidas e desejos que cresçam na inquietação e rebeldia (ALTHAUS-REID, 2003, p. 109). Para sair do esquema da "distribuição pornográfica de corpos no

cristianismo em uma única imagem e semelhança", em uma mercantilização do corpo "teológica, econômica e politicamente", é necessário compreender que uma opção hermenêutica *queer* "não exige nada", não exige uma "identidade global". Segundo Marcella Althaus-Reid, é "uma obra de graça", "para a graça que não espera nenhum retorno e uma comunidade na qual - ainda seguindo o pensamento de Agamben - podemos dizer que todos poderiam 'co-pertencer', sem ser forçado a escolher ou assumir uma identidade sexual" (ALTHAUS-REID, 2003, p. 110). Por isso, essa hermenêutica *queer* não é "um jogo da moda, nem uma distração sexual transgressiva ocasional. Existem corpos reais presentes em nossos discursos e estes são corpos de sofrimento econômico e opressão sexual". (ALTHAUS-REID, 2003, p. 110). Como deslocar o corpo dessa "imagem e semelhança", dessa unicidade e desse fundamento de identidade sexual – centrada também no discurso teológico – que nos abarca?

O exercício de Marcella Althaus-Reid vai além daquele que faço aqui. O meu exercício é destituir ~~deus~~ e escancarar o vazio, deixando rastros possíveis para se imaginar a partir das ruinas. A autora de *The queer God*, penso eu, já segue os percursos imaginativos para além dos escombros e "abandonos" teológicos. Um ~~deus~~ *queer* seria esse ~~deus~~ vazio. Aproximando-se de Agamben, Althaus-Reid busca entender a teologia *queer* como uma "demononologia", em que o demônico aparece aqui – especialmente na leitura que Agamben fará da interpretação benjaminiana de Goethe – como o "inconcebível". Aqui está o ponto dessa teologia "como demonologia, uma teologia cujo ponto de partida é o conhecimento de espíritos rebeldes, uma teologia que expõe e acusa a ordem sagrada legal de ser construída e não natural" (2003, p. 134). Ao assumir o afastamento e o desmonte de uma "identidade sexual" normativa, Althaus-Reid liga-se a Agamben e às suas interpretações sobre a experiência da revista *tiqqun*, em que "toda busca derrisória por novos sujeitos políticos, que paralisou e ainda paralisa a tradição de esquerda na Europa, é afastada" (AGAMBEN, 2019, p. 261). Também diria que esse processo acontece nas mobilizações de uma esquerda latino-americana e um "cristianismo de libertação", como visto em uma determinada teologia da libertação ligada à *Ameríndia*. Exemplifico: em 2012, acontece o Congresso Internacional de Teologia, realizado em São Leopoldo (RS) [167], que tinha como "pano-de-fundo os 50 anos do

[167] Como definição encontrada no próprio site da organização, "Ameríndia se sente parte de uma saudosa tradição do cristianismo latino-americano e caribenho, que encontrou sua expressão eclesial na reconhecida opção pelos pobres, tradição que deu um passo decisivo: a redescobrir o poder transformador

Concílio Vaticano II e os 40 anos da teologia da libertação", com a referência à publicação do livro de Gustavo Gutierrez (*Teologia da libertação. Perspectivas*) e o livro de Leonardo Boff (*Jesus Cristo libertador*) (HERMANO & BRIGHENTI, 2013, p. 6). Na mensagem final do encontro, tem-se a seguinte indicação em relação aos "tempos que mudaram" comparados à primeira geração de teólogos e teólogas da libertação: "são novos clamores que vêm dos migrantes, das mulheres, dos povos originários e afro-descendentes, das novas gerações e de todos os novos rostos de exclusão que emergem da invisibilidade" (HERMANO & BRIGHENTI, 2013, p. 344). Parece-me que novamente seguimos na busca dos "sujeitos históricos", dos "novos" sujeitos de uma hermenêutica teológica que deve receber uma "tradição" e "herança dos teólogos da primeira geração da teologia da libertação" (HERMANO & BRIGHENTI, 2013, p. 345). Aqui me inquieto como Marcella Althaus-Reid que, no texto *La teología indecente* (2000), já indicava: "a teologia da libertação deve ser entendida como um processo contínuo de recontextualização, um exercício permanente de profunda dúvida na teologia"; e quando Althaus-Reid fala de "profunda dúvida", não se entende aqui "o acréscimo de novas perspectivas contextuais a um discurso teológico estabelecido" (ALTHAUS-REID, 2005, p. 17).

A fala de Agamben, os acontecimentos de junho e as provocações de Gebara e Althaus-Reid evitam se deixar "absorver" e "adaptar" no "núcleo duro" de um fazer teológico centrado em um "paradigma político soberano-transcendente", e em um "sujeito histórico" soberano, marcado pelo discurso da diferença em relação a uma norma de sempre, que se coloca diante das ações e lutas contra a pobreza e as marginalizações tendo como referência primordial – na teologia da libertação – "uma teologia rural", com um marco de "comunidades campesinas" (ALTHAUS-REID, 2005, p. 16). A forma-de-vida *queer* – ou o *qualquer* – não nos empurra para uma nova identidade como um outro "sujeito histórico" primordial. O *homo sacer* não é a figura que substituirá o "pobre", a "mulher", o "negro". Se assim fosse, cairia no mesmo esquema que o "ser ninguém" destitui. A exceção virou regra – relembremos o

---

das pequenas e pequenos. A partir deste pressuposto, Ameríndia é definida como uma rede de católicos com um espírito ecumênico e aberta ao diálogo e à cooperação inter-religiosa com outras instituições. Ameríndia se propõe, com prioridade, reafirmar a opção preferencial pelos pobres e excluídos, inspirada no Evangelho, atualizando a herança da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), e Aparecida (2007), assim como o Sínodo da América (1997), para responder aos novos desafios colocados a nossos países pela globalização neoliberal. Isso implica reafirmar a opção por novos modelos de igreja comunitária e participativa e pela teologia da libertação como uma contribuição para a igreja universal" (AMERÍNDIA, s/d).

paradigma do campo. Dessa forma, a *vida nua*, "que até então constituía o fundamento oculto da soberania política, tornou-se agora, por toda parte, a forma de vida dominante" (GIACOIA, 2018, p. 244). Uma forma de vida capturada pela exclusão-inclusão. Fazer "uso dos corpos" – como Agamben provoca - é liberar "o corpo – o corpo do mundo, o corpo político – para novos usos do que é absolutamente inapropriável em termos jurídicos, institucionais, estatais" (GIACOIA, 2018, p. 244). De algum modo, é até um jogo com os lugares esperados da nomeação de si, mas sem se deixar reduzir na "categoria" inventada e esperada em sua resistência, algo que o lugar do "sujeito histórico" – como "o" pobre – pode representar. Não estou negando há existência de vidas consideradas indignas em uma lógica de exceção de nossas cidades. Toda a argumentação inicial dessa tese se sustenta aí. A "máquina governamental" é uma "máquina letal" que tenta abarcar tudo. O problema é encontrar/criar novos sujeitos - no imperativo de ~~libertação~~ – em seu *dever ser* que responda a uma lógica de produção de uma vida banida, "cuja morte não caracteriza homicídio nem sacrifício (GIACOIA, 2018, p. 245). Como criar formas-de-vida em uma "metafísica" identitária sem se deixar levar na liturgia da produção de sobrevida?

O *ser qualquer* de junho (ou o processo de *diferenciação* presente na leitura deleuzeana de Bergson) desafiam uma teologia para além desses acoplamentos de diferença ao "sujeito" primordial esperado. Aqui Judith Butler nos ajuda em *Problemas de gênero* (1990), quando fala do sujeito e a atuação política. A sua referência e análise é a luta feminista. Segundo ela, o "raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, consequentemente, empreender a ação política" (BUTLER, 2018b, p. 245). A sua suspeita é que não precise existir um "agente por trás do ato", mas "que o agente é diversamente construído no e através do ato", uma "construção discursiva variável de cada um deles, no e através do outro" (BUTLER, 2018b, p. 245). O manifesto dos teólogos e teólogas da libertação parece cair em enumeração de identidades acopladas. Em sua análise sobre as teorias da identidade feminista, Judith Butler indica que "por meio dessa trajetória horizontal de adjetivos, essas posições se esforçam por abranger um sujeito situado, mas invariavelmente não logram ser completas" (BUTLER, 2018b, p. 247). Estamos, nessas considerações, diante de um "esgotamento" do próprio processo "ilimitável de significação" da identidade, da "metafísica" da identidade. A partir de um excesso

"ilimitado" e do fracasso de situar-nos no sujeito, pode surgir – desse modo - um "novo ponto de partida para a teorização política feminista" (2018b, p. 247).

Por isso, nesse outro ponto de partida está toda a argumentação de Marcella Althaus-Reid para se fazer teologia desde uma "profunda dúvida", inclusive sobre o lugar desse sujeito normativo, com novas "possibilidades de gênero que contestem os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos" e uma "heterossexualidade compulsória" (BUTLER, 2018b, p. 250). Segundo Althaus-Reid, em diálogo com Agamben, "o trabalho de redenção é a ruptura de processos citacionais, como sexualidade e gênero. 'O que nunca foi' na história da redenção está ligado precisamente à salvação da ruptura e à destruição da citacionalidade" (2003, p. 138). Não estaríamos próximos, aqui, da "divisão da divisão" messiânica? Althaus-Reid se aproxima de nosso filósofo também nesse ponto: "quando Agamben diz que o tempo messiânico e o tempo histórico não devem ser confundidos, ele está defendendo a qualidade exílica do Messias e da lei messiânica" (2003, p. 139). O messias não é a lei do "direito público", não se reduz à absolutização da experiência histórica. É um "não-lugar" diante da exigência da "citacionalidade", um deslocamento (2003, p. 139). Por isso, pode "ser considerada uma saída, uma experiência expansiva e não apenas uma retenção de tradições (e tradições sexuais) que não podem reivindicar a credibilidade hegemônica das construções teológicas cristãs do passado" (2003, p. 139) – como no próprio terreno das teologias da libertação. Estamos vivendo como corpos em deslocamento em seus amores e formas-de-vida, com "barricadas de amor vivo" – como provocou Jul Pagul nas ruas de Brasília nos acontecimentos de junho. Corpos em saída dos lugares esperados de uma "identidade sexual" e "identidade política" desenhadas para uma resistência-de-sempre, sem se deixar arrastar pelo "dispositivo" do estado e suas práticas espelhadas na relação deus – pai. Uma teologia *queer*, por fim, no "limbo", que não é o lugar da unicidade e da "imagem e semelhança" de uma "heterossexualidade compulsória", mas "um espaço de alegria e felicidade fundamentado em uma espiritualidade que se recusa a reconhecer, ou a conhecer, o Deus do poder colonial"; nessa estratégia de habitar o limbo [168] entre céu e inferno –

[168] Cf. esse trecho de Agamben sobre o viver no *limbo*: "a maior punição – a carência da visão de Deus – se inverte assim em natural alegria: incuravelmente perdidos, eles se demoram sem dor no abandono divino. Não é Deus que os esqueceu, mas são eles que já sempre o olvidaram, e contra o seu olvido permanece impotente o esquecimento divino. Como cartas que permaneceram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles são plenos de uma alegria para sempre não destinável" (AGAMBEN, 2013, p. 14).

ou o *hiato* – "Deus se desvanece, pois Deus dependia mais das almas deliberadamente privadas da presença de Deus do que delas" (ALTHAUS-REID, 2003, p. 166).

Dizer da imanência de ~~deus~~, como uma síntese, é se aproximar, finalmente, da reescrita de Dickinson, indicada no final do seu livro *Agamben and teology* (2011):

> O messias havia morrido, ressuscitado dos mortos e, mesmo depois de tudo isso, deixou o mundo para trás e partiu aparentemente para sempre. A existência religiosa dos seguidores do messias é agora mais incerta, qualquer apego à crença parece se mostrar como algo mudo ou pelo menos extremamente difícil de expressar; e um sentimento de abandono poderia permear o ar. Um limiar foi violado e o impulso religioso em sua quase totalidade está em questão. E, então, como se fosse o próprio Agamben sussurrando para nós, talvez possamos ouvir uma pequena voz nos provocando: "povo da Galiléia, por que vocês estão olhando para o céu? Há ainda o que se fazer aqui na terra, com as coisas desta terra, agora vistas além do véu que uma vez as esconderam. Há uma vida, além de uma sacralidade como vocês a conheceram, para ser vivida no *tempo que resta* (DICKINSON, 2011, p. 175).

iv. a política e a graça da "comunidade que vem"

Há uma intuição em Jurgen Moltmann que me interessa. Em um texto-síntese do seu pensamento teológico, ele escreve: "Deus não é somente uma pessoa com a qual podemos falar, mas também o espaço no qual podemos desenvolver nossas vidas. Segundo a tradição judaica, um dos nomes de Deus é *Makom* (espaço)" (MOLTMANN, 2008, p. 15). Essa afirmação de Moltmann tem relação com uma fala de Paulo em Atos 17.28: "pois nele vivemos, nos movemos e existimos". ~~deus~~ é visto como uma habitação possível, um espaço de liberdade. Há uma brecha no pensamento desse teólogo alemão – relacionada aos discursos paulinos - que quero ocupar. Diz Moltmann: "o amor dá espaço e tempo para a liberdade. Onde quer que nós experimentemos este espaço livre, aí nós experimentamos a presença de Deus entre nós" (2008, p. 15). E se pensarmos o espaço como esse *vazio* que tenho anunciado? Um espaço feito *lugar* por meio de nossos jogos e interações. Ocupar ~~deus~~. Ou fazê-lo acontecer como vazio diante da destituição e da "barricada de amor vivo". Não mais a entidade soberana, não mais o absoluto, mas um espaço de liberdade para se viver a potência de nossos corpos. Mas esse espaço não pode ser confundido com a formação de um novo "povo" identitário em Deus, nos moldes do "paradigma do êxodo".

Se retomarmos a noção de *pericórese* presente em Moltmann e ausente nas leituras de Agamben, temos uma "intersubjetividade triádica", marcada pelo "movimento e tranquilidade", um "descanso mútuo" e uma "dança circular" (MOLTMANN, 2008, p. 89-90). Sobre isso, permita-me uma pequena pontuação. Penso, inclusive, que a leitura que nosso filósofo fará de Moltmann em *O reino e a glória* (2011, p. 228-230) é frágil e pouco *profanatória* em novos usos possíveis para a noção de trindade [169]. A *pericórese* tem um sentido, desde o mundo da igreja grega, de "inabitação mútua", "uma comunhão sem uniformidade e uma personalidade sem individualismo" (MOLTMANN, 2008, p. 88). Como substantivo, *pericórese* "designa volta ou rotação; o verbo indica um movimento de um para o outro, algo como alcançar ao redor e caminhar ao redor, circundar, abraçar" (2008, p. 88). Há, portanto, a possibilidade de se compreender a trindade como uma "comunidade não-hierárquica". Algo que Agamben não faz e não aponta em sua análise teológica.

Na *pericórese* as pessoas trinitárias são "simultaneamente pessoas e espaço de movimento", em uma trindade sempre aberta e convidativa (MOLTMANN, 2008, p. 90-91). Uma inoperosidade sabática relacionada a um deslocamento, um dançar que é movimento em direção à vivência de liberdade. Nela, cada "pessoa existe (ek-siste) além de em si também nas outras duas. É o poder do pleno amor que faz com que cada pessoa saia de si mesma e esteja completamente presente na outra" (MOLTMANN, 2008, p. 90). Podemos "torcer" ainda mais esse conceito se nos aproximamos da reflexão de Gebara: "trindade é uma palavra sobre nós mesmos, sobre aquilo que conhecemos, sobre aquilo que experimentamos em nossa carne, em nossa história" (GEBARA, 1994, p. 27). De um lado temos um ~~deus~~ vazio, um espaço para ser habitado; do outro, temos a compreensão que nós somos esse espaço de possibilidade, esse espaço de relação em que o *agir* do deslocamento e o *agir não* sabático coexistem. As leituras de Jurgen Moltmann e Ivone Gebara nos favorecem em um

[169] Colby Dickinson & Adam Kotsko (2013) concordam com essa leitura, especialmente em relação a ausência da pericórese na leitura de Giorgio Agamben. Eles dizem: C. Dickinson – "Eu acharia muito interessante colocar essa concepção do 'vácuo' no cerne da soberania em diálogo com a noção de 'pericorese' de Moltmann , em que é dito que a própria trindade tem um vácuo em seu cerne. Nesse livro, Agamben retoma muito brevemente a noção de trindade de Moltmann, mas não trata diretamente dessa conexão, e penso que em algum lugar aí se perde uma oportunidade de explorar noções "alternativas" do divino, noções que estão além da compreensão de soberania divina que é a usual dele". A. Kotsko – "Fiquei desapontado com a forma como ele lida com Moltmann, em que se limita a um comentário ferino onde ele sustenta que Benjamin já tinha se saído melhor na tarefa que Moltmann se propõe cumprir e à citação que identifica a trindade econômica e a imanente (que, na verdade, provém de Karl Rahner!). Agamben se envolve muito bem com a tradição teológica, mas, como a maioria dos outros filósofos, pode rejeitar teólogos contemporâneos".

exercício de nomadismo e "destituição" de uma determinada imagem trinitária. Fora do lugar em que Agamben a percebe dentro da teologia cristã. Nesse ponto, essa aproximação já teria aqui a sua relevância. Mas há algo além disso. Não é simples assumir ~~deus~~ (e o "sujeito") como *makom* (espaço). É, portanto, o "*qualquer... que se queira*" enquanto possibilidade aberta no movimento em direção a outros lugares e "diferenciações de si". Se assim for, a "comunidade trinitária" seria um "espaço" vazio, uma comunidade que *não é* como substância. O espaço evoca o *uso* e o jogo. Ao falarmos assim, falamos em nos deixar afetar e nos deixar arrastar pelos "fluxos". Uma possibilidade de nos mostrar como um lugar para acontecimentos inesperados. Não um *cogito* nos moldes "modernos", mas um vazio – ou um aberto.

Para formar o que me interessa, ainda preciso trazer para esse diálogo um trecho da publicação da revista *tiqqun*: "cada corpo é afetado por sua forma-de-vida como por um clinâmen, uma inclinação, uma atração, um gosto. Aquilo em direção ao qual se inclina um corpo inclina-se também, por sua vez, em direção a ele" (TIQQUN, 2019, p. 15). Um corpo afetado, inclinado e em relação. Nessa mesma lógica, a "forma-de-vida não se relaciona *ao que* eu sou, mas ao *como* eu sou aquilo que eu sou", como um "ser-em-situação" (2019, p. 18). É assumir o corpo como elo e como um espaço de "contaminação". Como escreve Peter Pál Pelbart, "nem fusão, nem dialética intersubjetiva, nem metafísica da alteridade, mas solidão, ressonância, síntese disjuntiva, jogo polifônico" (PELBERT, 2008, p. 275). A nossa carne *qualquer* como *makom* – não como uma "intersubjetividade triádica", como poderíamos pensar desde a teologia de J. Moltmann -; mas como a "persistência de um corpo em se deixar afetar, a despeito da verdade das situações que ele atravessa, por uma *única* forma-de-vida é função de sua rachadura" (TIQQUN, 2019, p. 22). E nessas brechas nos corpos (mesmo que borrados) - e também na história -, é possível crescer "a ausência no mundo e a penúria das inclinações" (TIQQUN, 2019, p. 22).

Como isso se relaciona com a noção de "comunidade que vem", tão presente no pensamento de Giorgio Agamben? Peter Pál Pelbart entende que Agamben – nessa noção – tenha "colhido" um efeito de uma "mutação subjetiva no plano político" (2008, p. 273), uma "subjetividade mais esquizo, fluxionária, de vizinhança e ressonância, de distâncias e encontros, mais do que de vinculação e pertinência" (PELBART, 2008, p. 272-273). Em *A comunidade que vem*, Agamben "evoca uma resistência vinda, não como antes, de uma classe, um partido, um sindicato, um grupo,

uma minoria; mas de uma singularidade qualquer, do qualquer um" (PELBART, 2008, p. 273). Aqui está a condição para a "política que vem". Como imaginar uma comunidade nessa singularidade qualquer sem cair na armadilha da sujeição e "filiação a uma identidade específica"? Como compreender essa "comunidade" desde uma experiência de "graça"? Essas questões nos colocam diante dos acontecimentos de junho - como rastros destituintes - e em relação com o fazer teológico de ~~libertação~~ e o seu programa para agir na política, com um projeto e seus sujeitos históricos.

Em *tiqqun*, temos a "experiência da comunidade" quando "dois corpos afetados, em certo lugar e momento, pela mesma forma-de-vida acabam por se encontrar, eles fazem a experiência de um pacto objetivo, anterior a toda decisão" (TIQQUN, 2019, p. 30). Uma experiência que não nos coloca no "fantasma metafísico" da "comunidade humana". Desse modo, não "há *a* comunidade, só *há algo* de comunidade, que circula" (2019, p. 32). Aqui temos a aproximação com o tempo messiânico e a "vida no espírito", que não pode se reduzir ao tempo histórico, a experiência factual. Nos acontecimentos de junho "*há algo* de comunidade", afetos e inclinações que circulam e empurram, deslocam. Corpos nas ruas/redes, nos botecos e em suas alianças clandestinas embaixo das portas – com o medo da violência policial, como narrei em uma das noites de junho. Corpos que seguem juntos e errantes pelas ruas de São Paulo, Recife, Salvador e Rio de Janeiro; e que se chocam com outros corpos e outras inclinações. Na comunidade de "cada forma-de-vida, entram também comunidades de coisas e de gestos, comunidades de hábitos e de afetos, uma comunidade de pensamentos" (2019, p. 33). Comunidade em "ato e potência", nos fluxos e atravessamentos em cada esquina de nossas cidades, mas também "puramente em potência", como no exemplo de Bloom e sua comunidade que "não há" (2019, p. 35). Em detalhes, Bloom é uma figura central na revista *tiqqun*, inspirado no personagem de Joyce, ele "seria um tipo humano recém-aparecido no planeta e que designa essas experiências brancas, presenças indiferentes, sem espessura, o homem ordinário" (PELBART, 2008, p. 269). Bloom é a "morte do sujeito e de seu mundo", por isso pode acontecer como "estranheza e inoperância", uma singularidade nebulosa, incerta, potente como possibilidades *abertas* de "subjetividades parciais". Bloom recoloca as subjetividades diante da potência passiva, "esvaziadas, prontas para tudo, que podem se difundir por toda parte, mas permanecem inalcançáveis, sem identidade mas reidentificáveis a todo instante" (AGAMBEN, 2016, p. 17).

Se pensarmos desde o agir político, vemos *o que há* de comunidade na instauração de um "comum", na "irrupção de sentido", porque o "corpo que diz 'eu' na verdade diz 'nós'" (TIQQUN, 2019, p. 36). Os acontecimentos de junho podem ser irrupções do tempo messiânico - que nunca se esgotam na própria prática, pois seguem sempre como o *que vem.* Irrupções de criação de um determinado comum, não como povo, pertencimento, mas como possibilidade de viver em um "*meio* que nos é hostil". Nas reflexões sobre os protestos na praça da Paz Celestial, *Tienanmen*, em que diversas manifestações aconteceram (entre abril e junho de 1989) na República Popular da China, Agamben nos traz uma indagação importante: "qual pode ser a política da singularidade qualquer, isto é, de um ser cuja comunidade não é mediada por nenhuma condição de pertencimento [...] nem pela simples ausência de condições [...] mas pelo próprio pertencimento?" (AGAMBEN, 2013, p. 77). Na tentativa de ensaiar uma resposta, o filósofo italiano se impressiona com as manifestações no mês de maio de 1989, com uma "relativa ausência de conteúdos determinados de reivindicação", em que "democracia e liberdade" se mostram como "noções genéricas e difusas" e com uma violenta reação estatal. Para ele, o "fato novo" de uma *política que vem* "é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal" (AGAMBEN, 2013, p. 78). Não se fala, aqui, como nos alerta o próprio Agamben de "uma simples reinvindicação do social contra o Estado", não há uma "identidade para fazer valer", "nenhum laço de pertencimento para ser reconhecido". As singularidades quaisquer – o ser *ninguém* – são um entrave, uma incerteza, uma questão para a "máquina governamental". Assim como as práticas de uma "economia barroca", suas ensamblagens na cidade e modos de vida indeterminados diante das dinâmicas binárias de uma cidade e política que não conseguem incorporar e "dominar" as formas-de-vida "monstruosas". Por isso, o Estado não pode tolerar "que singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que homens copertençam sem uma condição representável de pertencimento" (AGAMBEN, 2013, p. 78). Desse modo, em diálogo com Badiou, Agamben entende que o Estado se funda na *interdição* da sua própria dissolução – e não no "laço social" (2013, p. 78). Por isso o problema com a singularidade *qualquer* em seus processos de dessubjetivação e ressubjetivação - uma performance.

Voltamos ao *homo sacer*, essa figura do direito romano, "aquele que foi excluído do mundo dos homens e que, embora não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio" (AGAMBEN, 2013, p. 79). Uma figura transformada em algo irrelevante para o estado. Mas, como aprendemos com Agamben e também na revista *tiqqun*, "aí onde estava a vida nua deve advir a forma-de-vida". Dessa maneira, "tudo aquilo que é exilado na linguagem plena de embaraços da vida nua, invertemos a biopolítica em *política da singularidade radical*" (TIQQUN, 2019, p. 161). Estamos de novo no tempo messiânico e a separação em toda "*klesis*": "judeu *como não* judeu, grego *como não* grego". Assim, a potência se cumpre na fraqueza da *vida nua*. Não estamos, aqui, no terreno da graça? Relembremos Joerg Rieger e a busca por "uma relação com uma fonte de energia alternativa que cria uma economia da graça alternativa" (2012, p. 57). A graça vista como uma experiência potente de relação – não de posse. Um encontro que *é* festa sabática. Há uma gratuidade nos acontecimentos de junho, uma graça na irrupção e na inoperosidade sabática, vinculada a uma espontaneidade messiânica, uma presença-ausente que nos coloca para viver *uma* vida, "além de uma sacralidade" (*sacer*) que conhecemos, *uma* vida para ser vivida no *tempo que resta* (DICKINSON, 2011, p. 175). Falamos de uma graça que não espera retorno – e como vimos nas leituras que Marcella Althaus-Reid fará de Agamben – em uma comunidade na qual "podemos dizer que todos poderiam 'co-pertencer', sem serem forçados a escolher ou assumir uma identidade sexual" (2003, p. 110). Ou qualquer outra identidade como espaço fixo de pertencimento.

Nessa mesma linha de graça e relação, posso ainda me aproximar da interpretação que Ivone Gebara realizará da ressureição de Cristo. Em sua leitura, Gebara pensará uma "tradição crística", em que somos "Cristo umas para as outras". Na linguagem que tenho utilizado, talvez poderíamos pensar em *cristo qualquer* (Agamben) ou ainda um *devir-cristo* (Deleuze). Desse modo, "Cristo é mais do que Jesus de Nazaré. Somos, cada um e cada uma de nós, Cristo ou da tradição crística" (2017, p. 108). Nessa perspectiva, que Jesus também participou, "ressuscitamos no cotidiano e ajudamos a ressuscitar no cotidiano" (2017, p. 108). Se colocar em um movimento de um *cristo qualquer* pode nos levar para "inclinações" que gerem a energia da graça. Nessa lógica, também podemos buscar as interpretações que Luiza Tomita fará de Rita Nakashima Brock, especialmente a sua noção de Cristo como "crista/comunidade", para além do "salvador-herói" – aqui poderíamos entender tanto

no cristianismo como nos acontecimentos de junho de 2013. A crista/comunidade "é uma realidade vivida, expressa em imagens relacionais, onde o *heart* se manifesta. *Heart* – o ser em estado de graça original – é o nosso guia aos territórios do poder erótico" [170] (TOMITA, 2005, p. 111-112). *Eros* aqui – em um resgate do capítulo 6 - pode ser assumido como um momento de irrupção de tudo "o que estava no íntimo" (Tatiana Roque), aproximando-se de toda "a capacidade de apaixonar-se" (Manuel Moyano). Corpos inclinados, elos, redes, afetos - alegres ou tristes. Nas relações para fora do "sujeito soberano" temos a possibilidade da graça, numa "política *extática*. Seu propósito não é resgatar a presença humana em dissolução de modo abstrato, a golpes de re/presentações, mas elaborar magias participáveis, técnicas de habitação não tanto de um território, mas de um *mundo*" (TIQQUN, 2019, p. 188-189).

Mas essas mesmas irrupções podem também nos colocar em entrechoques, em colisões. Relembremos, por exemplo, a ambiguidade da palavra *hostil*. Por hostilidade, podemos entender aquilo que "me distancia da minha própria potência" (TIQQUN, 2019, p. 43). Aqui há uma ambivalência. Na mesma edição da revista *tiqqun*, tem-se a leitura de que a hostilidade pode ser praticada e acontecer de formas diversas, com resultados e métodos distintos: uma "relação mercantil ou contratual, a difamação, a violação, o insulto, a destruição pura e simples, colocam-se lado a lado: são práticas de *redução*"; e "outras formas de hostilidade tomam caminhos mais tortuosos e, por isso, menos aparentes", como a "polidez, a prudência,, a hospitalidade, que se reconhecem mais raramente como práticas de *achatamento*" (TIQQUN, 2019, p. 40). Na "glosa" sobre a noção de hostil, a revista indica que mesmo o *Vocabulário das instituições indo-europeias*, de Benveniste, não há uma explicação como, em latim, *hostis* pôde significar "'estrangeiro', 'inimigo', 'anfitrião'" (2019, p. 40). Há um duplo sentido que está posto e relaciona-se à esfera da *amizade* e da *inimizade* como noções ético-políticas. Quando se fala de uma "comunidade daqueles que não tem comunidade", ou uma "comunidade que vem", tem-se no imaginário essas circulações de afetos. O *que há* de uma comunidade *que vem* é vivenciado como acontecimento e elevação de um tempo ordinário – são rastros de graça (*kairós*). Uma comunidade como "ressonância" nas ruas/redes de junho, em que nas "rachaduras" da carne podemos inventar "magias participáveis", uma zona

[170] Uma consistente análise dessas autoras é realizada por Maryuri Mora em sua tese de doutorado *Rastros de eros: intuições sobre uma er/ética possível*, especialmente no capítulo 2: "energia e comunidade: rastros do erótico em ação" (2016, p. 63-103).

nebulosa e indeterminável entre esses corpos e suas relações ambivalentes de hospitalidade e hostilidade. A estranheza é esta. Como *ter algo* de comunidade sem o pertencimento do "povo", sem os "programas" e projetos de unidade e sentido? [171] Não seria aqui se aventurar na própria experiência da "paixão ingovernável"? Ou deixar-se arrastar pela energia da graça e poder erótico para além da *biopolítica da sobrevida*? Como construir modos de vida, o *viver junto*, jogando e destituindo "identidades"? Como ser "cristo uma para as outras", em que *o ser* cristo é vazio e, por isso, um espaço de ocupação e habitação das inclinações de outros corpos, em suas próprias fraquezas (*vida nua*) - como símbolo de abandono e de potência?

Como podemos pensar as vinculações entre teologias e os "projetos" políticos? No começo desse capítulo, eu apresentei as relações entre determinadas teologias da ~~libertação~~ e o Partido dos Trabalhadores (PT). Relembremos a carta entregue à presidenta Dilma Rousseff (PT): "a maioria [de Emaús] batalhou, desde o início, *em favor do PT* e *de seu projeto de sociedade*", "tínhamos e temos a convicção de que a participação política, de cunho democrático, popular e libertador, se apresenta como um instrumento *para realizar os bens do Reino de Deus*" (JBF, 2014, grifo próprio). Há uma dificuldade "operativa" e pragmática em relação a essa "realização" e a essa provocação da "ineficiência". Algo que já indiquei ao longo do tópico sobre o *shabbat*. "Pensar o impensado" também – desde a experiência da vida, marca fundamental de uma teologia da ~~libertação~~ – é deixar-se arrastar por formas-de-vida para além das "regras e ofícios" da política nos moldes da organização dos movimentos sociais ou de partidos, mesmo que para a realização do chamado "Reino de Deus". Nancy Cardoso Pereira é decisiva quando fala sobre as buscas de uma TdL: "procurar nas cátedras e altares seria reduzir as lutas das maiorias aos comentários de massagistas e treinadores: falam sobre os acontecidos de libertação... mas não explicam o entusiasmo e a paixão do povo que luta" (PEREIRA, 2017, p. 52).

Aqui está a questão de uma teologia que se assume como um processo aberto, em modificação ou uma teologia como experiência de "monumentalização", na qual se celebram os acontecimentos da TdL ao longo da história, mas se abandona os novos ventos de uma "vida no espírito" que arrastam e destituem dos tronos ~~deuses~~ e

[171] No texto *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños* (2012, p. 13-23), em uma conferência sobre Bataille (1986), Agamben ainda faz um diálogo com dois textos importantes sobre a compreensão de comunidade: *A comunidade inconfessável* (1983), de Maurice Blanchot; e *A comunidade inoperada* (1986), de Jean-Luc Nancy. É importante ter isso no horizonte quando se compreende que o texto de Agamben, *A comunidade que vem* está em diálogo com esses modos de pensar.

~~deusas~~. André Musskopf apresenta que a TdL articulada nas décadas de 60 e 70 rompeu com muitas "cartografias" e modos de fazer teologia, assumindo-se como uma "teologia do caminho" ou uma "teologia peregrina", se fazendo "humilde o suficiente para deixar-se conduzir por outros/as guias" e reconhecendo que a "experiência revelada nesses outros espaços fosse o lugar privilegiado da produção teológica" (2012, p. 459). Como indiquei, a minha suspeita é que essa dinâmica operativa de um êxodo conquistador e de um projeto histórico determinado na chave da eficácia (inclusive na ocupação do estado sem o reconhecimento de sua dinâmica de "máquina governamental" e "máquina letal") precisa ser destituído. Ou já foi destituído na "paixão do povo que luta", pelo menos em alguns rastros e instantes de junho. Assumir um *fim* não é uma tarefa simples. A graça também acontece aqui: dizer um *fim*, fazer cair. A ruína pode ser o espaço do risco e do erótico. A inoperância não abandona o agir político, não é um nada fazer. É um *agir* que vem junto ao *agir não*, uma potência passiva diante de toda eficiência – mesmo que político-estratégica.

Agamben nos ajuda nesse momento em sua entrevista sobre *Uma biopolítica menor*. Ele foi indagado desse modo: "no seu entendimento, a nova biopolítica, essa política que se anuncia, revela mais sobre a fuga ou a saída do que sobre a resistência ou o conflito" (2016, p. 18). A pergunta que decorre daí é inquietante: "como se desprender de si, se esquivar da ressubjetivação, ser um não estado etc, quando se é "soropositivo', 'desempregado' ou 'toxicômico', isto é, preso, literalmente, nas categorias e dispositivos de poder?" (2016, p. 19). Aqui está um ponto decisivo na crítica a Agamben e – de algum modo – nas possíveis suspeitas com essa ineficiência teológica que ensaio como urgente. A resposta de nosso filósofo apresenta uma problematização daquilo que seja a "fuga", ou a "linha de fuga" em Deleuze. A sua perspectiva é imaginar uma fuga que não significa evasão, mas "um movimento na situação em que ele acontece" (2016, p. 20). Para aprofundar sua interpretação, ele se aproxima da crítica de Marx a Stirner em *A ideologia alemã*, especialmente na distinção entre revolta e revolução. Em síntese, segundo nosso filósofo, Marx propõe uma unidade entre essas duas noções, não opondo um "conceito político" a um "conceito anárquico-individual". Nesse sentido, afirma Giorgio Agamben:

> tenderia a pensar não em um corte que isola fuga da revolução, como é um tendência a se fazer, mas que todo ato que emana da necessidade singular de um individuo, do proletário, que não tem nenhuma identidade, nenhuma substância, será também, apesar de tudo, um ato político (AGAMBEN, 2016, p. 21)

Se a identidade e o se fazer sujeito colocam uma sujeição sobre o corpo diante de uma "biopolítica da sobrevivência" (como indicado na pergunta), a energia e potência está justamente em assumir a forma-de-vida que é possível nessa *vida nua* capturável. É o exercício do jogo como uma possibilidade de não se deixar reduzir ao "povo", à "identidade", à "comunidade como pertencimento", uma "necessidade singular" que é um agir politicamente. Há algo que vaza e desorganiza, que irrompe por meio de uma dessubjetivação que não opõe revolta e revolução. Por isso, o problema em indicar a "identidade" como o ponto de partida necessário para a "resistência e o conflito" dentro de um horizonte de hegemonia. Como exemplo, eu me interesso por Silvia Rivera Cusicanqui. Em uma entrevista com essa autora boliviana, Veronica Gago escreve: "Rivera Cusicanqui tem uma arte, e é escapar das classificações, especialmente de lugares exóticos onde querem localizá-la. Ela diz que é por isso que muitas vezes pensam que ela é uma antropóloga. Ela ri e se chama de "objeto étnico não identificado" (CUSICANQUI, 2016). Quando a querem colocá-la na sujeição da identidade, há várias fugas e necessidades singulares que empurram o corpo para viver de outros modos. Por exemplo, "às vezes ela também se refere a si mesma como uma *sochóloga*, uma mistura de *chola* e socióloga, algo que uma vez lhe foi dito para desacreditá-la, e ela converteu esse nome em uma bandeira" (2016). Todos esses gestos de Cusicanqui "são os lampejos de um sorriso mais profundo e uma crítica radical sobre a essencialização dos indígenas" (2016). Há algo *cômico* em destituir esses modelos de clausura, uma festa em destituir a segurança identitária. A pergunta feita a Agamben – com base naqueles corpos "presos, literalmente, nas categorias e dispositivos de poder" – tem uma intuição interessante, mas no fundo essa indagação tenta colocar a todos nós em um esquema que, por exemplo, Cusicanqui deseja abandonar: o essencialismo e a impossibilidade de "fuga" dos dispositivos de poder. Por isso, a importância em se deixar imaginar uma "comunidade que vem", com uma política no processo da singularidade *qualquer* e no exercício de uma vida marcada por alianças, por inclinações do corpo e pela graça.

8. “poética da inoperosidade”: rastros de ~~deus~~ nos rastros de junho

> “nunca fiz um trabalho que existisse fora do meu tempo. Ele é sempre resultado das circunstâncias em que vivo. Se meus trabalhos são rigorosos, ou decorativos, eles são acontecimentos relacionados a um momento no meu tempo. Posso estar fora de moda, mas sou do presente”.
>
> (Mira Shendel)

A. um processo de criação

O último capítulo dessa tese é a narrativa de uma intervenção na cidade de São Paulo, uma experiência de recriação e deslocamento desde uma combinação dos “abandonos” com os quais ousei lidar ao longo desse estudo. Comecei essa pesquisa buscando rastros destituintes nos acontecimentos de junho de 2013, em sua efemeridade e fragilidade. Procurei as “grafias de junho”, como quem deseja - nos detalhes deixados para trás - imaginar outros modos de agir politicamente. Ao encontrar esses escritos, com a intervenção que agora relato, tentei desativar nessas palavras as suas funções meramente operativas. No fundo, busquei uma “poética da inoperosidade” (ou “política da inoperosidade”), entendida aqui como nas linhas de Giorgio Agamben em seu texto *O fogo e o relato*: uma “operação na linguagem” que “desativa e torna inoperantes funções comunicativas e informativas desta, abrindo-as para um possível novo uso” (AGAMBEN, 2018, p. 80). Para essa recriação, escolhi seis “grafias” utilizadas durante a tese. Quis dar a elas novas possibilidades, entendendo que a potência não se esgota no ato – mesmo da escrita. Toda potência é também impotência. O ato de criação é esse “campo de forças tensionando entre potência e impotência, poder e poder-não agir e resistir” (2018, p. 66), uma potência que acompanha a obra “fazendo-a viver e abrindo-a em possibilidades” (2018, p. 79).

Desde as provocações de Paola Jacques (2006), entendi que era necessário viver um “‘urbanismo poético’, que se insinua através da possibilidade de uma outra forma de apreensão urbana, o que levaria a uma reinvenção poética, sensorial, das cidades” (2006, p. 134). A urbanidade em suas lógicas utilitárias e formais, com suas catracas e espaços de separação, vive – nessa poética do corpo - uma suspensão. São

cidades habitadas por um *qualquer* em suas errâncias e deslocamentos, com gestos profanatórios dos próprios espaços urbanos. Assim como fez Christus Nóbrega, artista brasileiro, que foi para a China em busca da enciclopédia Empório celestial de conhecimento benévolos, texto citado por Jorge Luis Borges em *O idioma analítico de John Wilkins*. A sua experiência de procura resultou em uma "performance-peregrinação". No catálogo da exposição – *Dragão Floresta Abundante* (2018), tem-se uma entrevista com Nóbrega. Uma de suas frases me interessa em meu processo de criação: "Cidade é paisagem praticada" (NÓBREGA, 2018, p. 43). Como Nóbrega, busquei nas ruas de São Paulo "paisagens" de junho. Em um domingo, 28 de abril, sai pelas ruas para deixar rastros dessa tese nos rastros daqueles acontecimentos de 2013. Pratiquei uma *paisagem-junho* em memórias reinventadas, uma "corpografia", "uma memória urbana no corpo" (JACQUES, 2006, p. 119), um registro ficcional de uma experiência da cidade a partir de "lampejos" de um *junho-sendo*. Na manhã do domingo, durante três horas - com o uso de ônibus, metrô e muita caminhada – as intervenções foram feitas. Os locais: a estação de metrô Faria Lima (Largo da Batata), a Av. Faria Lima, o Teatro Municipal, o Viaduto do Chá (ao lado da prefeitura), os portões abandonados do "futuro" Parque Augusta e a Av. Consolação (na altura com a Rua Maria Antonia) [172]. Lugares onde essa "corpografia" de junho me conduzia. Com uma linha e agulha, os cartazes eram amarrados em lixos, postes, grades. Algumas pessoas paravam para ver o que era feito, perguntavam, pensavam sobre o que estava sendo colocado. Dialoguei com algumas delas. Outras pessoas olhavam de longe.

Próximo ao trabalho de Mira Schendel [173] e sua arte como "imanência" (RAJCHMAN, 2014), tomei a palavra como o lugar do meu jogo. Após escolher as grafias que fariam parte desse trabalho de intervenção, busquei recriar sentidos, combinar leituras e intuições evocadas ao longo dessa tese. Escolhi "reescrever" as grafias de junho com aquarela em *papel de arroz*. Mira Schendel também utilizava esse mesmo suporte material. O motivo, dirá Vilém Flusser: "as suas tiras de papel de arroz, efêmeras e vulneráveis, são cobertas de risco, de pegadas impressas sobre a neve do imanente" (citado em RAJCHMAN, 2014, p. 56-57). Quis assumir, aqui, a efemeridade da palavra, da escrita, como uma poesia da destituição. Palavra que escorre na aquarela, borrada, líquida. Ao "reescrever" palavras de junho, busco

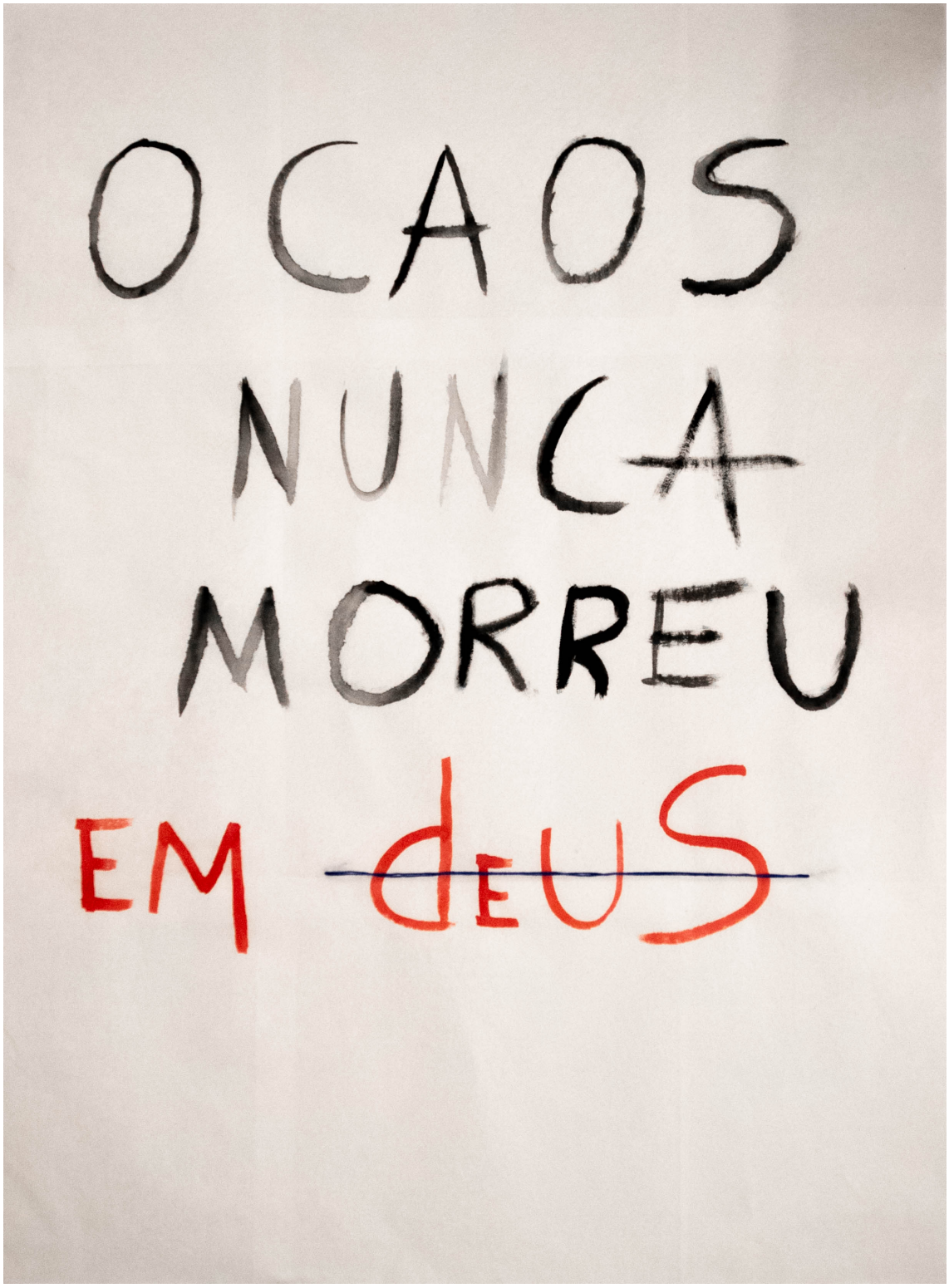
[172] Os cartazes produzidos em papel de arroz, com aquarela e linha, foram confeccionados por mim e por Angélica Tostes. Já a intervenção na cidade foi um trabalho feito por mim e por Carla Martins. Todas as fotos (p. 306-327) são de Felipe Ernesto. A elas e a ele, a minha profunda gratidão.
[173] PINACOTECA. *Mira Shendel*. Catálogo de exposição. São Paulo, 2014.

“linhas de fuga” na *potência-impotência*. Um elogio à “erosão da obra”. Falo de uma escrita precária, rasurada por linhas que rasgam o plano sútil e efêmero do papel de arroz, que rasgam ~~deuses~~ e ~~deusas~~ em seu processo de redenção. Uma irrupção que logo se encerra. Mas deixa rastros, marcas. Intervalos, rupturas. Por precário, entendo como Agamben: “o que se obtém através de uma prece (*praex*) [...], e é por isso frágil e aventuroso” (AGAMBEN, 2018, p. 33). Tem-se, assim, uma escrita que nos joga no limiar com o “indizível”. O hiato da própria língua, para além de toda representação. As obras colocadas pela cidade foram abandonadas. São reescritas teológicas de junho – feitas na provisoriedade e contingência para se descriar. Escritas que abandonam o sujeito-autor, uma escrita sem assinatura. Palavras de um mundo em destituição. Fluxos ininterruptos do tempo e do pensamento. A “erosão da obra” é uma não absolutização das palavras e dos gestos de junho, das palavras dessa tese em sua teologia ineficiente. O que se segue, aqui, são fotografias dos cartazes e os seus usos na cidade. Um ensaio feito intervenção: “rastros de ~~deus~~ nos rastros de junho”.

Essa obra pode me aproximar de um modo de vida como o de *Bartleby*, figura importante do livro de Herman Melville. Giorgio Agamben se interessa muito por essa personagem. Primeiro em seu texto *A comunidade que vem* (1990) e depois em *Bartleby, ou da contingência* (1993). Como Bloom, e também próximo a ele, temos aqui outra figura emblemática no pensamento de nosso filósofo italiano. No texto de Melville, quando se fala pela primeira vez nessa personagem, o narrador usa a palavra “espantado”. Quando conta a primeira vez que o encontrou, as palavras são: “em reação ao meu anúncio, um estático jovem postou-se numa manhã à entrada do escritório, cuja porta estava aberta por ser verão. Vejo ainda aquela figura – palidamente asseada, lastimosamente respeitável, incuravelmente desolada! Era Bartleby” (MELVILLE, 2015, p. 66). O comportamento dessa personagem mesclava o exemplo de escrivão e a negação em relação à lógica do trabalho. No início, “Bartleby fazia uma quantidade extraordinária de cópias. Como se há muito faminto por algo para se copiar, ele parecia se empanturrar com os meus documentos [...]. Mas ele escrevia silenciosa, apagada, mecanicamente” (AGAMBEN, 2015, p. 67). Nada mais estranho do que Bartleby. Nada mais fora do comum do que Bartleby. Quando se tinha a ordem: “‘as cópias, as cópias’, disse eu, apressado. ‘Vamos conferi-las. Tome...’, e lhe estendi a quarta das cópias”; a resposta que espanta: “‘Preferiria não’, disse, desaparecendo lentamente atrás do biombo” (MELVILLE, 2015, p. 69).

A fala de Bartleby é um gesto que não está inserido na lógica do cotidiano do mundo do trabalho e do *dever ser*. A forma-de-vida como a de Bartleby desloca o ordenamento da eficácia e produtividade, algo que provoca uma ruptura na vida do narrador, que não tem a agitação e o desequilíbrio de Turkey, nem o nervosismo e a irritação de Nippers – outros colegas do escritório. Há um tanto de potência-impotência em suas palavras, um poder tornar-se impotente: saber *fazer* e escolher por *fazer não*. Aqui está uma pura possibilidade, pura potência, colocando-se em uma forma-de-vida que desloca e inquieta pela "perda de referência" (AGAMBEN, 2015, p. 29). Tem-se, assim, "no limiar entre ser e não ser", "entre palavra e coisa", não o "abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível" (2015, p. 32). Ao suspender o dever – colocando em questão a urgência e a referência da produtividade – há algo de *contingente*, aquilo que embaralha a relação entre fazer e *fazer não*. A sua renúncia à cópia é, pois, um "*law-copist*, um escriba em sentido evangélico, e o seu renunciar à cópia é também renunciar à Lei, um libertar-se da 'antiguidade da letra'" (AGAMBEN, 2015, p. 153). A experiência com a escrita na intervenção que faço tem a provocação de Bartleby, um ato de escrever que é uma impotência poética. Por isso, nessa experiência de doutorado que se encerra com novos rastros e outras possibilidades imaginativas nas ruas de São Paulo, diante da urgência produtiva da escrita de uma tese ("as cópias, as cópias"), o último capítulo desse trabalho passa a ser apenas essa escrita na potência-impotência. Na tradição árabe, diz Agamben, "o intelecto agente tem a forma de um anjo, cujo nome é Qalam, ou seja, Pena, e cujo lugar é uma potência imperscrutável" (2013, p. 41). Bartleby é esse escrivão que não deixa de escrever, mas "prefere não", é "a figura extrema desse anjo, que não escreve nada além da sua potência de não escrever" (2013, p. 41). Assim também me coloco: numa escrita que *pode não*, fazendo abrir a palavra - efêmera e frágil - a possibilidades em uma cidade que pede do nosso corpo a rapidez do desempenho.

i



sem título, 2019
aquarela e linha sobre papel de arroz, 64 x 47 cm



são paulo, viaduto do chá, 28 de abril de 2019

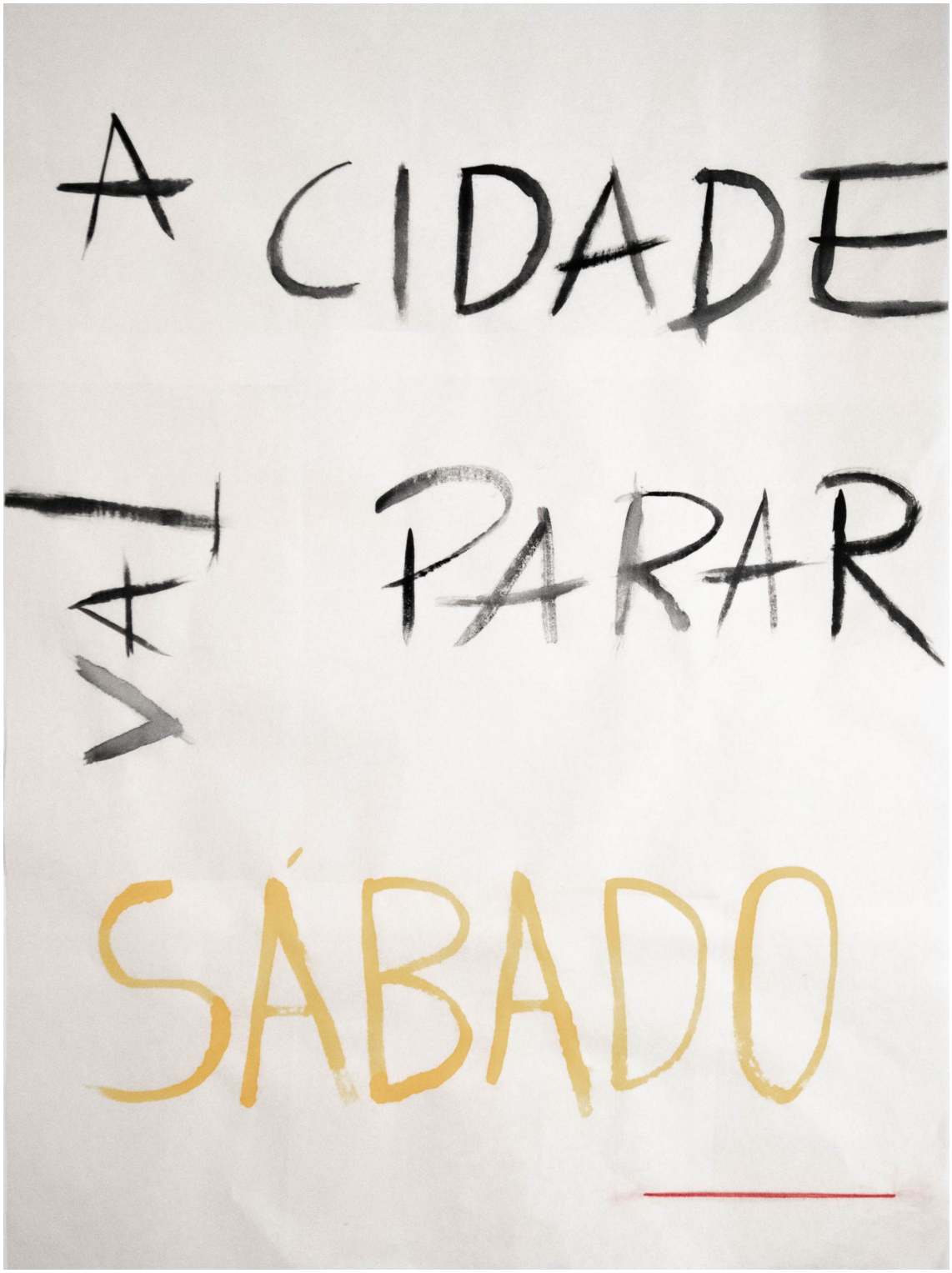


são paulo, viaduto do chá, 28 de abril de 2019



são paulo, viaduto do chá, 28 de abril de 2019

ii



sem título, 2019
aquarela e linha sobre papel de arroz, 64 x 47 cm



são paulo, avenida faria lima 28 de abril de 2019

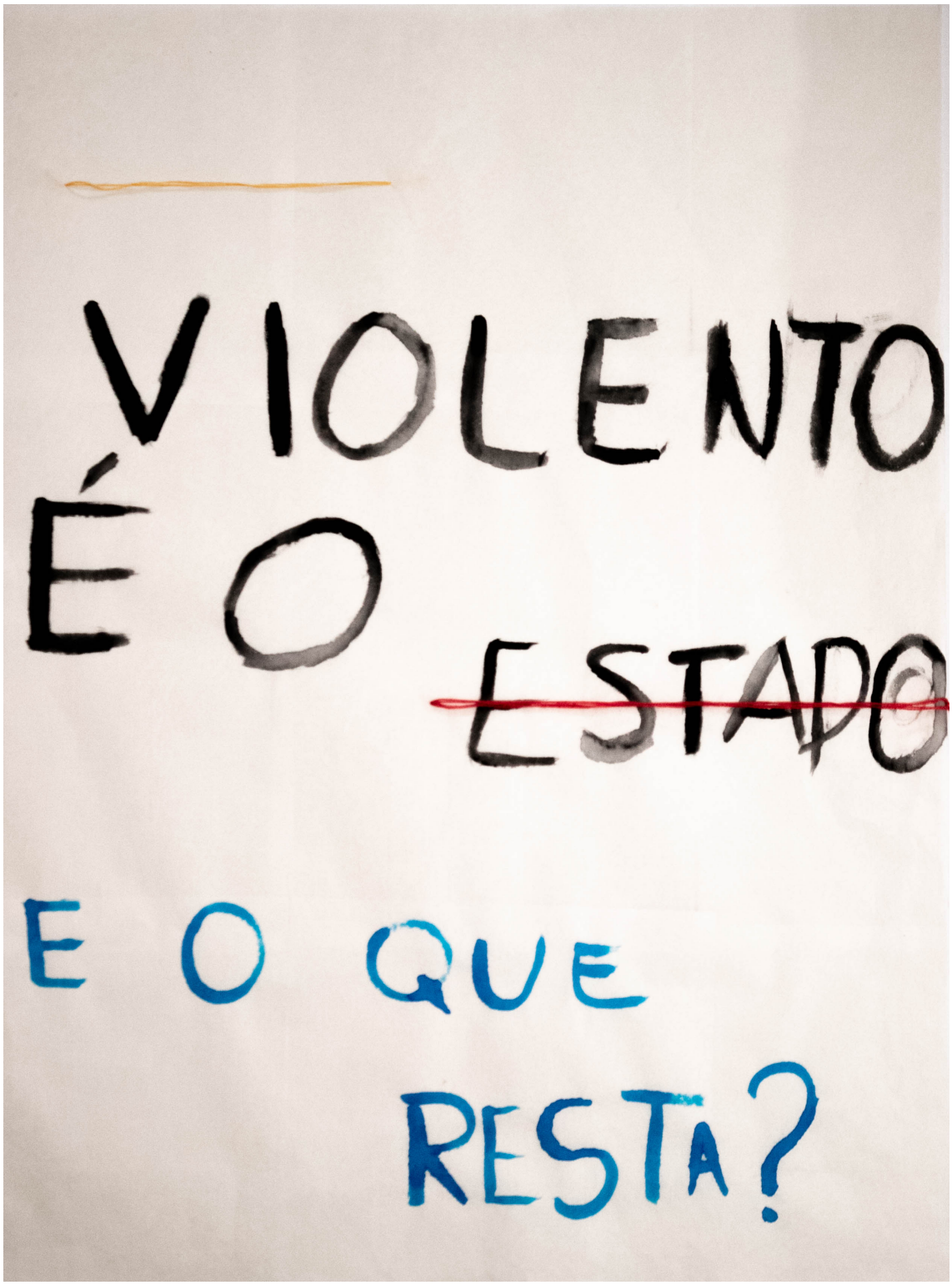


são paulo, avenida faria lima 28 de abril de 2019



são paulo, avenida faria lima 28 de abril de 2019

iii



sem título, 2019.
aquarela e linha sobre papel de arroz, 64 x 47 cm

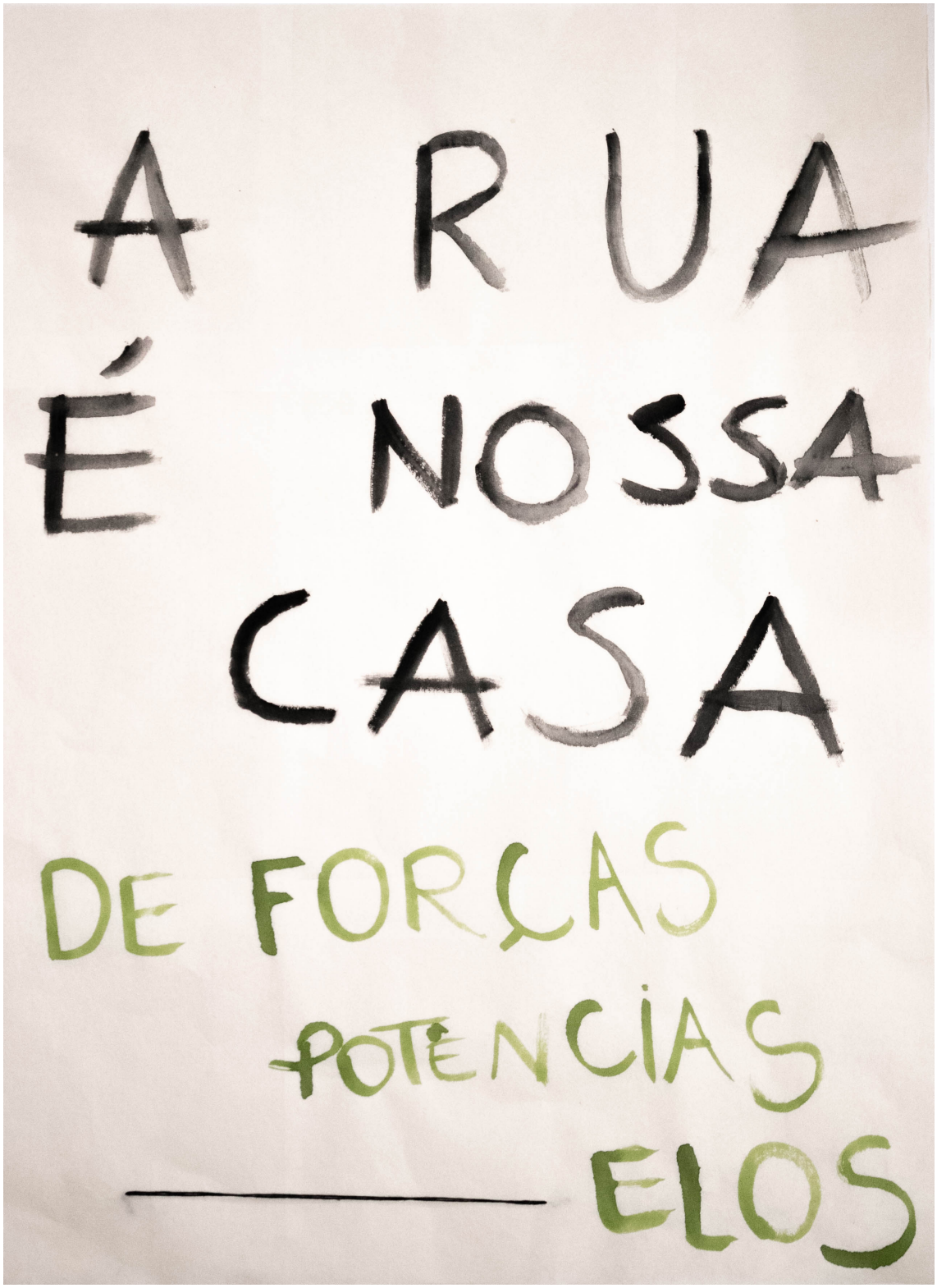


são paulo, teatro municipal, 28 de abril de 2019



são paulo, teatro municipal, 28 de abril de 2019

iv



sem título, 2019.
aquarela e linha sobre papel de arroz, 64 x 47 cm



são paulo, avenida consolação (*com* maria antonia), 28 de abril de 2019

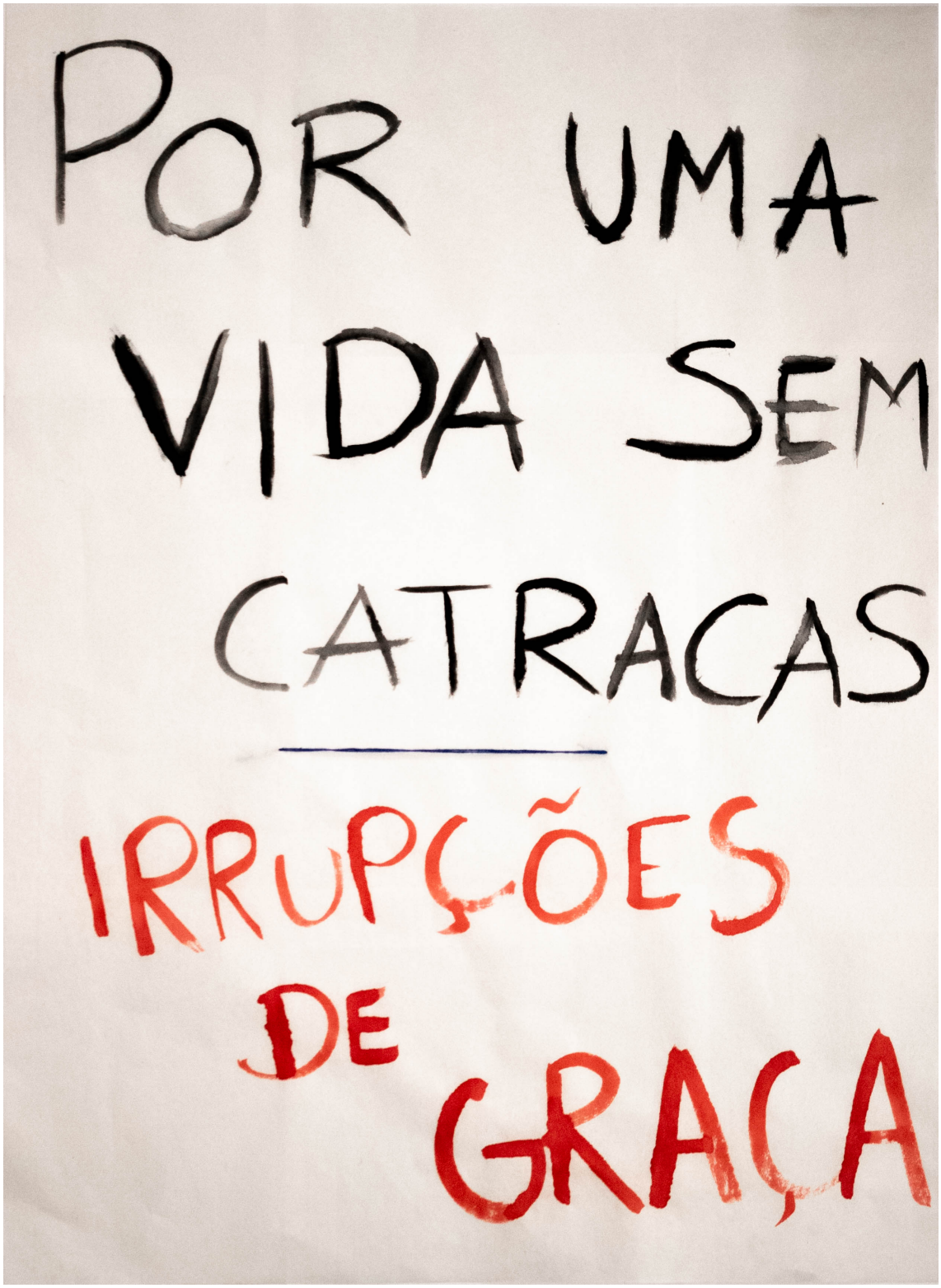


são paulo, avenida consolação (*com* maria antonia), 28 de abril de 201



são paulo, avenida consolação (*com* maria antonia), 28 de abril de 2019

v



sem título, 2019.
aquarela e linha sobre papel de arroz, 64 x 47 cm

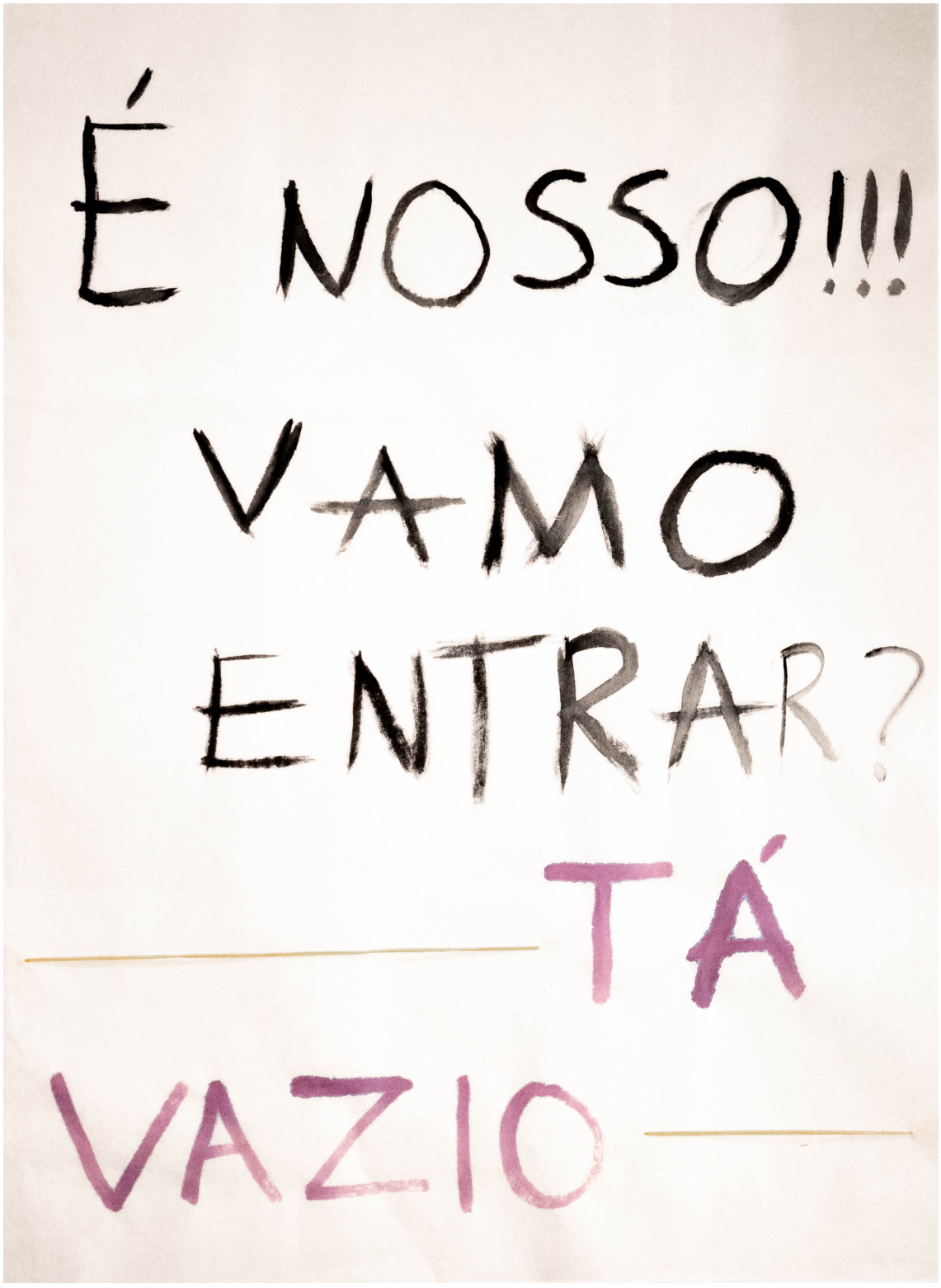


são paulo, metrô faria lima, 28 de abril de 2019



são paulo, metrô faria lima, 28 de abril de 2019

vi



sem título, 2019.
aquarela e linha sobre papel de arroz, 64 x 47 cm



são paulo, parque augusta, 28 de abril de 2019



são paulo, parque augusta, 28 de abril de 2019



são paulo, parque augusta, 28 de abril de 2019

9. Limiar

escrito ao *som* de "clube da esquina".

"muito além do céu,
nada a temer, nada a conquistar..."

(Lô Borges, *Trem de doido*)

chegamos ao limiar dessa tese de doutorado.

uma *passagem*.

assim como no umbral, estamos no limite para outro espaço. mas, também, por ser soleira, estamos no *entre*, uma zona indeterminada entre o *dentro* e o *fora* [174]. essa foi a minha habitação privilegiada ao longo dessa pesquisa e dessa escrita – em tempos do "perigo do agora". viver no entre, no limiar – mesmo com toda a incerteza. e, aqui, talvez esteja um tanto dos meus desejos em relação à essa escrita. um texto que não se encerra, que se abre a novas possibilidades de imaginação. propor um limiar é assumir esse *fim* como um lugar inseguro de quem não sabe bem o que fazer diante da *porta*. um desconforto latente. nesse lugar, de algum modo, espero encontrá-los.

os acontecimentos de junho de 2013 foram a "dobra" que me fizeram pensar. interpretei aqueles eventos como uma "dobradiça" político-teológica. de algum modo, esses "instantes" escancararam e profanaram o estado moderno (feito ~~deus~~ e atrelado ao capital) com os seus rastros destituintes; e, ao mesmo tempo, nos empurraram – como no vidraceiro de baudelaire - para a destituição de nossos ~~deuses~~ e ~~deusas~~, para "pensar o impensado" – como uma *teologia ineficiente* - e aumentar, como na infância, a potência de agir (e *agir não*), inclusive desde teologias marcadamente políticas, como as teologias da ~~libertação~~. e: para não esquecer a necessidade de fazer a "vida bela! a vida bela!". tem algo de graça naquelas mobilizações, tem algo de *sabático*. havia um abalo em junho que precisava ser assumido no fazer teológico. era preciso dizer os ~~deuses~~ e ~~deusas~~ presentes nas ruas de 2013 e deixar vazar as "paixões

[174] tomo como referência para essa escrita o texto de apresentação do livro de daniel nascimento – "umbrais de agamben", feito por edson teles, com o seguinte título: "as margens originárias do político" (2014, p. 9-11).

ingovernáveis" do corpo *qualquer*, inclinado a outros corpos (em hostilidade/hospitalidade). alianças para ir além da vida que somos forçados a viver, da cidade que somos obrigados a habitar em seu modo útil. foi a isso que me dediquei nessa investigação que perseguia rastros.

acontecer é irrupção ou suspensão. há algo de *kairótico*. uma brecha aberta no tempo ordinário para um novo uso do mundo, um novo uso da política. junho é "um passado que terá sido". há distintas interpretações sobre aqueles eventos. optei por seguir um caminho desde a noção de potência destituinte. um *poder não* que acompanha todo ato. uma potência impotente e inoperosa que se mantém nas revoltas. é como se nos liberássemos da urgência operativa da eficiência. o agir tem a sua potência do *não*. na destituição nos encontramos no desconforto e no incômodo diante das perguntas mais pragmáticas da mobilização política. mas também estamos na aventura alegre de contemplarmos a nossa própria possibilidade de viver, além do *dever ser*. se cairmos na dinâmica constituinte – em uma herança da revolução francesa, como aponta o comitê invisível (2017, p. 91) -, seguiremos "o desejo de mudar tudo e o desejo de que nada mude", "são apenas algumas linhas e modificações simbólicas". nessa lógica, "enquanto se discute as palavras, enquanto a revolução se formula na linguagem do direito e da lei, as vias de sua neutralização já são conhecidas e banalizadas" (2017, p. 92). a rebeldia já foi capturada na política do *bando*, o *fora* foi integrado, neutralizado.

uma inquietação importante e fundamental desse trabalho é, numa retomada das palavras de rodrigo bolton, "como pensar uma política radicalmente profana, que não atenda nem a soberania nem a economia, senão uma *política de uso*?" (2017). como criar formas-de-vida que nos coloquem para além da captura na soberania e exceção de um estado que produz *vida nua* – uma vida sagrada que não pode ser sacrificada, mas pode ser morta? como assumir a vida sem a "biopolítica da sobrevivência", a exceção que vira regra em todo campo e uma racionalidade neoliberal que a tudo quer abarcar, incluindo o desejo e a imaginação? junho toca aqui. um *uso* que tenta não ser capturável, uma forma-de-vida como na "altíssima pobreza". quando "pensei o impensado" em uma *teologia ineficiente,* diagramática, circulei por essa intuição. novo uso de ~~deus~~, *makom* – espaço aberto; um novo uso da comunidade, entendida como aquela que *vem*, nunca reduzida ao tempo histórico e uma potência/energia erótica capaz de nos fazer viver de outros modos e em outras relações de aliança; um

novo uso do tempo em uma vida no espirito, no fôlego não aprisionado na soberania ou na biopolítica que, articuladas, constituem a "máquina governamental".

nessa combinação entre soberania e governamentalidade – possível em uma determinada leitura da teologia trinitária – agamben e "junho" nos ajudam em desvelar um hiato no estado. no deus-estado. um vazio encoberto pela glória, por uma "democracia gloriosa" em sua liturgia e em seus "dispositivos aclamatórios". os corpos performáticos nas ruas, em seus instantes profanatórios, tocam aí: no vazio. escancaram um vazio negado, uma anarquia dentro do estado, uma inoperosidade escondida. um caos que "nunca morreu em ~~deus~~". não mais a soberania de uma deus libertador, não mais a urgência de um "povo". singularidade *qualquer*. ~~deus~~ *qualquer*. destituir abre essa senda. enquanto a lógica constituinte – dirá o comitê invisível – "choca-se contra o aparelho de poder sobre o qual ela pensa ter controle, uma potência destituinte se preocupa muito mais em dele escapar, em retirar desse aparelho qualquer controle sobre si, na medida em que agarra o mundo que forma à margem. seu gesto próprio é a *saída*, enquanto o gesto constituinte é a tomada de assalto. em uma lógica destituinte, a luta contra o estado e o capital vale sobretudo por uma saída da normalidade capitalista, na qual se vive, por uma deserção das relações de merda consigo, com os outros e com o mundo que, na normalidade capitalista, se experimenta" (2017, p. 94-95). sair, desprender, deslocar, para expandir a potência. não mais a relação dialética – como no "paradigma do êxodo". mas: a suspensão sabática. a festa da inoperosidade. o elogio à fuga da eficiência técnica da gestão ou da incidência pública nos marcos do direito e da lei – em toda "violência mítica". uma fuga que estabelece novos elos, novos modos de viver. pequenos. sutis. habitar – como graça – de outro modo o mundo e nossas inclinações e vinculações a outros corpos. destituir não é se opor à instituição, não é se colocar numa "luta frontal", mas neutralizá-la, esvaziá-la em sua substância (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 98).

a *ineficiência* na teologia da ~~libertação~~ abre esse problema. não mais o projeto político-histórico a seguir diante de um inimigo – com o nome que se queira inventar. o êxodo – potente como *saída* – foi cooptado como modelo e como programa. cartilha pragmática. um paradigma focado na identidade de um sujeito oprimido, no soberano libertador/conquistador, no povo/nação, na posse da terra e na operatividade da luta. os rastros destituintes de junho me arrastam para um desprendimento desse esquema. numa leitura desavisada, pode-se perguntar: sem o *êxodo*, por que ainda se falar em

teologia da ~~libertação~~? profanar, como vimos, é dar um novo uso. é isso que faço desde *dentro* desse caminho de espiritualidade a que chamamos de tdl. o que me interessa nessa vivência espiritual: a *ortodoxia* ou *ortopráxis* de ~~libertação~~? o que me inquieta é a "a paixão do povo que luta" – para retomar a provocação de nancy cardoso. a vida vem primeiro. isso eu aprendi com gustavo gutierrez, com ivone gebara, com milton schwantes e com tantos outros. os corpos de junho me deslocam para outros modos de pensar fora da prática esperada, da "doutrina" desejada. redimir a palavra ~~libertação~~, liberá-la da sua operatividade constituinte. talvez, aqui, encontremos uma dissolução de uma ética do *dever ser* (de ~~libertação~~). uma radical abertura para um "livre uso de si", em que o hábito (*ethos*) "é a maneira que não nos ocorre nem nos funda, mas nos gera. e esse ser gerado pela própria maneira é a única felicidade verdadeiramente possível para os homens (*sic*)" (AGAMBEN, 2013, p. 35). ser gerado na medida em que se coloca em movimento, em deslocamento. novos hábitos, novos modos de viver, de estabelecer relações, de agir. não um futuro de uma terra prometida que aprisiona possibilidades errantes para se dizer ~~deus~~ e fazer política. ser gerado no acontecimento. talvez encontremos um tanto de felicidade.

quando escrevo sobre uma "comunidade daqueles que não tem comunidade", falo de um "nós", provisório, vazio. não como uma pertença. por isso, desprendendo-me do êxodo, sigo essa intuição da revista *tiqqun*, "nós não é um sujeito nem uma entidade formada, tampouco uma multidão. nós é uma massa de mundos, de mundos infraespetaculares, intersticiais, com existência inconfessável, tecidos de solidariedades e de dimensões impenetráveis ao poder; e então também são os perdidos, os pobres, os prisioneiros, os ladrões, os criminosos, os loucos, os perversos, os corrompidos, os demasiado-vivos, os transbordantes, as corporeidades rebeldes" (TIQQUN, 2019, p. 150). se lermos apressadamente as constatações de agamben sobre a soberania e a *vida nua* e sobre o campo e a biopolítica, parece que não há fuga. temos vidas observadas como indignas. vidas matáveis. captura em toda parte. até a resistência parece ser facilmente neutralizada. é *viver no inferno* – como anunciei no preâmbulo da tese. mas – retomando peter pál pelbart – "às vezes, é no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, assim como é no extremo da manipulação e da decomposição do corpo que ele pode descobrir-se como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude" (PELBART, 2016, p. 36). há brechas, possibilidades, mundos

aliançados, corpos vinculados e "transbordantes". mesmo que "só" em instantes messiânicos de suspensão. nesse sentido, junho *tem algo* de comunidade.

em uma citação de agamben, que trouxe no segundo capítulo, há o entendimento que o elemento filosófico de alguma obra reside na sua "capacidade de ser desenvolvida, algo que falou sem ser dito, ou foi intencionalmente assim deixado, e que se trata de saber encontrar e colher" (AGAMBEN, 2018, p. 60). nessa tese, há palavras que deixei ao longo das folhas e que pedem outras conexões, diálogos, vinculações. essa "obra" também está nos fluxos do tempo e do pensamento. os escritos agora estão abandonados. paro aqui. deixei elementos para serem desenvolvidos em interação com essa pesquisa. são novos elos, novas intuições, ampliações da potência.

o tempo é de risco. o inferno parece ser a totalidade.

essa escrita pode abrir a senda da contemplação do cuidado de si, do abandono de si? teremos uma prática de vida – nas intuições de agamben - no limiar da subjetivação/dessubjetivação? assumir a ruína, reconhecer o esgotamento, não se deixar tomar. há respiros no tempo-de-agora. como em junho. é preciso estar atento. sem o ressentimento que enclausura, sem as saídas rápidas, sem receitas para a cura do corpo em angústia. os instantes messiânicos – numa vida no espírito – não são programas eficazes como praticidade histórica. como escreve o comitê invisível: "não temos programa, soluções à venda. *destituir*, em latim, é também decepcionar. todas as *esperas* estão por decepcionar. de nossa experiência singular, de nossos encontros, de nossas vitórias, de nossas derrotas, retiramos uma percepção evidentemente partidária do mundo, que a conversa entre amigos afina. quem experimenta como justa uma percepção é bastante grande para dela tirar consequências ou ao menos uma espécie de método" (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 152). o que nos *resta*? aquilo que não pode ser cooptado. "irrupções de graça". uma forma-de-vida no *limiar*, no hiato. o que *resta*? a "língua da poesia", "a língua que pode ser infinitamente destruída e todavia permanece", aquilo que na língua tem a ver com o que *chama*, com o nome, que não discorre, não informa; uma língua que chama o que se perde, aquilo que foi deixado, os detalhes ínfimos abandonados no ordinário (AGAMBEN, 2017). o que se perde é de ~~deus~~ (para usar as palavras de agamben). aqui, podemos jogar, viver e elevar a teologia "ao grau de brinquedo". um jogo com aquilo que foi perdido. estamos na *porta*, na soleira.

a vida é potente!

10. Referências bibliográficas

A. Publicações sobre Junho de 2013

ANDRADE, Érico; LINS, Liana Cirne & LEMOS, Frida. Nem solitárias, nem amargas: a luta pelo direito à cidade para e pelas pessoas – O caso do #OcupeEstelita. Em: MORAES, Alana et al (org.). *Junho*: potência das ruas e das redes. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014, p. 135-155.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2014.

BRAGA, Ruy. Sob a sombra do precariado. Em: MARICATO, Ermínia e outros. *Cidades rebeldes*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 79-82.

CAVA, Bruno. A Multidão foi ao Deserto. Editora Annablume, 2013.

CAVA, Bruno & COCCO, Giuseppe (org.). *Amanhã vai ser maior*: o levante da multidão no ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014.

COCCO, Giuseppe. A dança dos vagalumes. Em: CAVA, Bruno & COCCO, Giuseppe (org.). *Amanhã vai ser maior*: o levante da multidão no ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014, p. 11-34.

CORDEIRO, Leonardo & MARTINS, Caio. Revolta popular: o limite da tática. Em: MORAES, Alana et al (org.). *Junho*: potência das ruas e das redes. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014, p. 201-217.

ETHOS. *O impacto da inovação tecnológica na mobilidade urbana na cidade de São Paulo*. São Paulo: Instituto Ethos, 2018.

FERREIRA, Rubens da Silva. Jornadas de Junho: uma leitura em quatro conceitos para a Ciência da Informação. *InCID: R. Ci. Inf. e Doc*., Ribeirão Preto, v. 6, n. 2, p. 5-19, set. 2015/fev. 2016.

FIUZA, Bruno. Black blocs, uma história. Em: ALVES, Amanda (org.). *Não é por vinte centavos*: um retrato das manifestações no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Liga, 2014. *E-book*.

FOUREAUX, Francisco. A cavalaria andou de ré. Em: MORAES, Alana et al (org.). *Junho*: potência das ruas e das redes. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014, p. 23-42.

HADDAD, Fernando. Vivi na pele o que aprendi nos livros. *Revista Piauí*. No. 129. Junho de 2017. São Paulo.

HARDT, Michael. Prefácio – Junho maldito. Em: CAVA, Bruno & COCCO, Giuseppe (org.). *Amanhã vai ser maior*: o levante da multidão no ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014, p. 7-10.

HARVEY, David. A liberdade da cidade. Em: MARICATO, Erminia et al. *Cidades Rebeldes*: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 27-34.

JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; POMAR, Marcelo & ORTELLADO, Pablo. *Vinte centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo, Veneta, 2013.

MENDES, Igor. A pequena prisão. São Paulo: n-1 edições, 2017.

___. *Resistir é preciso*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDES, Alexandre. *Vertigens de junho*: os levantes de 2013 e a insistência de uma nova percepção. Rio de Janeiro: Autografia editora, 2018.

MORAES, Alana et al (org.). *Junho*: potência das ruas e das redes. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014.

MORAES, Alana. O último chamado de uma geração que desejava apenas fazer política. *IHU-UNISINOS*. n. 524. Ano XVIII, Junho de 2018b, p. 40-43.

MOVIMENTO PASSE LIVRE, Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo. Em: MARICATO, Erminia et al. *Cidades Rebeldes*: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 13-18.

NOBRE, Marcos. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

PAGUL, Jul. Poéticas públicas. Em: MORAES, Alana et al (org.). *Junho*: potência das ruas e das redes. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014, p. 45-61.

ROLNIK, Raquel. Apresentação – as vozes das ruas: as revoltas de junho e suas interpretações. Em: MARICATO, Erminia et al. *Cidades Rebeldes*: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 7-12.

___.. *Guerra dos lugares*: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015.

ROQUE, Tatiana. Projetos sem sujeito e sujeitos sem projeto. Em: BUENO, Winnie et al. *Tem saída?* Ensaios críticos sobre o Brasil. Porto Alegre: Zouk, 2017, p. 27-37.

SAFATLE, Vladimir. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três estrelas, 2017.

___. *Quando as ruas queimam*: manifesto pela emergência. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SINGER, André. Brasil, junho de 2013: Classes e ideologias cruzadas -. Novos Estudos, CEBRAP nº 97 – Novembro de 2013.

___. *O lulismo em crise*: um quebra cabeça do período Dilma (2011-2016). São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOLANO, Esther. MANSO, B. P.; NOVAES, W. *Mascarados*. A verdadeira história dos adeptos da tática Black Bloc. 1. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

SOUSA, Euzébio Jorge Silveira de. *Relação complementar entre democracia participativa e representativa*: manifestações de junho de 2013 e a aprovação do estatuto da juventude. Programa de formação de conselheiros nacionais – Democracia participativa, república e movimentos sociais. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

ZIZEK, S. Problemas no paraíso. Em: MARICATO, Erminia et al. *Cidades Rebeldes*: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101-108.

B. Publicações de Giorgio Agamben

AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1974] 2013.

___. *Ideia de prosa.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1985] 2013.

___. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1990] 2013.

___. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1993] 2015.

___. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1995] 2004.

___. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica editora, [1996] 2015.

___. *O que resta de Auschwitz:* o arquivo e a testemunha. Boitempo: São Paulo, [1998] 2008.

___. A imanência absoluta. Em: *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: editora 34, [1998] 2000, p.169-192.

___. *O tempo que resta:* um comentário à Cartas aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2000] 2016.

___. *Uma biopolítica menor*. Coleção Pandemia. São Paulo: Editora n-1, [2000] 2016.

___. *O aberto*: o homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2002] 2017.

___. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, [2003] 2004.

___. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, [2005] 2007.

___. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2005] 2015.

___. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, [2006/2008] 2009.

___. *O reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, [2007] 2011.

___. *Signatura rerum*: sobre el método. Barcelona: Editora Anagrama, [2008] 2010.

___. *Nudez*. Editora Anagrama, [2009] 2014.

___. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, [2011] 2014.

___. *Opus Dei:* arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, [2012] 2013.

___. *Teología y lenguaje*: del poder de Dios al juego de los niños. Buenos Aires (Argentina): Editora Las cuarenta, [2012] 2012.

___. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, [2014] 2017.

___. *O fogo e o relato*: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. São Paulo: Boitempo, [2014] 2018.

___. A propósito de Tiqqun. Em: TIQQUN. *A contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: edições n-1, 2019, p. 257-266.

C. Publicações sobre Giorgio Agamben

AGOSTINHO, Larissa Drigo. *Diagrama ou dispositivo?* Foucault entre Deleuze e Agamben. Cadernos De Ética E Filosofia Política, (30), 6-19.

BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.

BARSALINI, Glauco & TEIXEIRA, Lucas. Deísmo, Teísmo e estado de exceção permanente na obra de Giorgio Agamben: rumo à via da profanação. Em: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 197-230.

BOLTON, Rodrigo. Potencia pasiva. Giorgio Agamben lector de Averroes. *Red de investigadores de biopolítica*. 2008.

___. *Políticas de la interrupción*. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica. Ponencia presentada en las Jornadas de Derecho Constitucional organizadas por el Centro de Estudiantes de la Universidad de Chile (Agosto/2010).

___. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*. ano 15. no 258. vol. 15. 2017.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

CATENACI, Giovanni. "Opus dei: arqueologia do ofício" – para compreender as assinaturas teológicas da ética no ocidente. Em: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 95-114.

COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista Departamento de Psicologia*, UFF. 2006, vol.18, n.1, pp. 131-136.

DICKINSON, Colby & KOTSKO, Adam (orgs). *Agamben's coming philosophy*: finding a new use for teology. New York (Estados Unidos): Rowman & littlefield, 2015.

DICKINSON, Colby. *Agamben and teology*. New York (Estados Unidos): t&t clark, 2011.

___. The profanation of revelation: On language and immanence in the work of Giorgio Agamben. *Angelaki*, 19, 1, 2014. Retrieved from Loyola eCommons, Theology: Faculty Publications and Other Works.

___. Ser e Agir, o Reino e a Glória: a Oikonomia Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 122 – 2017a.

___. A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 127 – 2017b.

___. O método arqueológico no pensamento contemporâneo, 2019. (*no prelo*).

FRATESCHI, Yara Adario. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 213-234, jan/jun. 2016.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben*: por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: n-1 edições, p. 2018.

HACHEM, Daniel & PIVETTA, Saulo. A biopolítica em Giorgio Agamben e Michel Foucault: o estado, a sociedade de segurança e a vida nua. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*, Curitiba, v. 10, n. 10, p. 340-361, jul./dez. 2011.

HERVÁS, Afonso Galindo. La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben. *Revista de Estudios Sociales*. No. 35. Abril de 2010, Bogotá, p. 66-77.

LUCKNER, Rita de Cássia et all. Dos jardins com Heidegger à profanação da política: itinerário de Giorgio Agamben. Em: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 9-54.

LUDUENA, Fabián. Nenhum sistema político funciona sem o elemento glorioso. Em: *IHU-UNISINOS*. n. 505, ano XVII, maio de 2017, p. 61-65.

MOYANO, Manuel Ignácio. A ingovernável resistência ao neoliberalismo. Em: *IHU-UNISINOS*. n. 505, ano XVII, maio de 2017, p. 71-75.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico*: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo, Editora LiberArs, 2012.

___. *Umbrais de Giorgio Agamben*: para onde nos conduz o homo sacer?. São Paulo, Editora LiberArs, 2014.

___. Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê. São Paulo, Editora LiberArs, 2018.

PEDRINHA, Roberta Duboc. Análise da gestão de segurança pública no Rio de Janeiro à luz de Agamben. Revista Justiça e Sistema Criminal, v. 7, n. 12, p. 243-274, jan./jun. 2015.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo*: cartografias do esgotamento. São Paulo: Editora n-1. 2016.

___. Como viver só. Em: BIENAL DE SÃO PAULO. *27ª Bienal de São Paulo*: Seminários. Rio de Janeiro: Cobogó, 2008, p. 267-275.

PEREIRA, Felipe dos Anjos. *Biopolíticas do sacrifício*: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-gradução em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2019.

PIRES, Frederico Pieper. A sacralidade do homo sacer: notas para a compreensão de "o poder soberano e a vida nua". Em: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 55-70.

RIBEIRO, Claudio. Série Filô Agamben. Em: *Ideia de prosa.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1985] 2013, p. 139-141.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). Giorgio Agamben em foco. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da glória?. *Revista Brasileira de Estudos Políticos* | Belo Horizonte | n. 108 | pp. 185-213 | jan./jun. 2014.

___. Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben. Em: *IHU-UNISINOS*. n. 505, ano XVII, maio de 2017, p. 14-18.

___. Prólogo. Em: Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê. São Paulo, Editora LiberArs, 2018, p. 9-16.

SEREJO, Lincoln Sales. Angelologia e burocracia na obra "O reino e a glória" de Giorgio Agamben. *Rev. Interd. em Cult. e Soc*. (RICS), São Luís, v. 4, n. especial - dossiê temático. p. 213-224. 2018.

TELES, Edson. Apresentação: as margens originárias do político. Em: NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben*: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo, Editora LiberArs, 2014, p. 9-11.

D. Publicações das/sobre as teologias da libertação

ADAM, Julio Cézar. Liturgia como prática dos pés. A Romaria da Terra do Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. *Estudos Teológicos*, 42 (3), p. 52-69, 2002.

ALTHAUS-REID, Marcella. *La teología indecente*. Perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona: ediciones Bellaterra, 2005.

___. *The Queer God.* Londres-Inglaterra: Routledge, 2003.

ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

___. *Lições de feitiçaria*: meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2003.

___. *Variações sobre a vida e a morte ou O feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*. Escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas: 2012.

___. *A teologia como intelecção do reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ellacuría. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado:* ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.

BARROS, Marcelo. Para onde vai *Nuestra América*? Espiritualidade socialista para o século XXI. São Bernardo do Campo : Nhanduti Editora, 2011.

BETTO, Frei. *A mosca azul:* reflexão sobre o poder. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

___. Paraíso perdido: viagens ao mundo socialista. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo. *Da libertação*: o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

___. *Como fazer teologia da libertação.* Petrópolis: Vozes/Ibase, 1986.

BOFF, L. Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência? Petrópolis: Vozes, 2018.

COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião*: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2014.

DUSSEL, Enrique. Êxodo: Paradigma sempre atual. Concilium (209), Petrópolis: Vozes, 1987.

___. *1492, o encobrimento do outro*: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

___. Europa, modernidade e eurocentrismo. In.: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.

ELLACURÍA, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. Em: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 163-185

GASDA, Élio Estanislau. *Cristianismo e economia*: repensar o trabalho além do capitalismo. São Paulo: Paulinas, 2014.

GEBARA, Ivone. *Trindade*. Palavras sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva Ecofeminista. Paulinas: São Paulo: 1994.

___. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho d'água, 1997.

___. *Rompendo o silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

___. Teologia urbana: ensaios sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana. São Paulo/Rio de Janeiro: Fonte Editorial/KOINONIA, 2014.

___. *Mulheres, religião e poder*: ensaios feministas. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017a.

___. *Ecofeminismo*: desafios para repensar a teologia. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017b.

___. Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje. Em: PARDO, Daylíns Rufín & MARRERO, Luis Carlos (orgs.). *Re-encantos y Re-encuentros: Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017c, p. 21-33.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação* – perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

___. Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. Uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

___. Lenguaje Teológico: Plenitud del Silencio. *Revista Latinoamericana de Teología*. San Salvador: UCA, 1996.

HERMANO, Rosário; BRINGHENTI, Agenor (orgs.). *A teologia da libertação em prospectiva.* São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso.* São Paulo: Paulus, 2012.

MIGUEZ-BONINO, José. *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación.* Salamanca-Espanha: Sígueme, 1977.

MORA, Maryuri. *Rastros de eros*: intuições sobre uma er/ética possível. Tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. UMESP. 2016.

MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas*: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte editorial, 2012.

PEREIRA, Nancy Cardoso. "*Hacia una teologia judia de la liberación*" – diálogos de santidade, memória e libertação desde América Latina". Em: PEREIRA, Nancy Cardoso & SOUZA, Daniel Santos. *Ecumenismo*: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo. São Paulo: Fonte editorial, 2014, p. 123-130.

___. Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso. Em: PARDO, Daylíns Rufín & MARRERO, Luis Carlos (orgs.). *Re-encantos y Re-encuentros:*

Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017c, p. 44-52.

___. *Palavras... se feitas de carne* – leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2013.

PICO, Juan Hernández. *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 2010.

PIXLEY, Jorge & BOFF, Clodovis. *A opção pelos pobres.* Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *A teologia da libertação morreu?*: reino de Deus e espiritualidade hoje. São Paulo/Aparecida: Fonte Editorial/Santuário, 2010.

___. *Pode a fé tronar-se idolatria?*: a atualidade para a América Latina da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich. Rio de Janeiro: Mauad X e Instituto Mysterium, 2010 (a).

___. *Teologia protestante latino-americana*: um debate ecumênico. (*No prelo*).

RICHARD, Pablo (org.). *A luta dos deuses*. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICHTER REIMER, Ivone. Criação e Bíblia. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). Ecologia: Cuidar da vida e da integridade da criação. São Paulo: Paulus, 2006.

SCHWANTES, Milton. Fazer sair meu povo Israel do Egito: anotações sobre êxodo 3. *Estudos de religião*. n. 14, ano XII, julho de 1998, p. 23-33.

___. *Gênesis 1-11:* vida, comunidade e Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2007.

SILVA, Fernando Candido da. *Uma aliança abominável e per/vertida?*: anotações subalternas sobre o arquivo deuteronômico. Tese de doutorado. UMESP. São Bernardo do Campo, 2011.

SOBRINO, Jon. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de Jon Sobrino. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

___. *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador (El Salvador): Uca editores, 2008.

SOUZA, Daniel Santos. *Juventude e justiça socioambiental*: perspectivas ecumênicas. São Leopoldo: CEBI, 2012, p. 27-36.

___. *Cristologia na encruzilhada*: possibilidades de uma cristologia pluralista da libertação a partir de J. Dupuis e J. Sobrino. São Paulo: Editora Reflexão, 2016.

SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia*: repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994.

___. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos*: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus, 2018.

TRIGO, Pedro. Repensar las izquierdas porque han fracasado y son necesarias. Un enfoque cristiano. Revista latinoamericana de teología. Ano 2016, No 99, p. 223-240.

WARRIOR, Robert Allen. A native American perspective: canaanites, cowboys, and Indians. Em: SUGIRTHARAJAH, R. S (org.). *Voices from the margin: interpreting the*

bible in the third world. New York: Orbis Books, 1998, p. 235-241.

E. Outros textos relacionados à pesquisa

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

___. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BADIOU, Alain. *São Paulo:* a fundação do universalismo. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BARCELLOS, José Carlos. Fé cristã e crise de sentido: da atualidade teológica de Murilo Mendes. Em: BINGEMER, Maria Clara & YUNES, Eliana. *Murilo, Cecília e Drummond:* 100 anos com Deus na poesia brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 115-121.

BARROS, Manoel. *Poesia completa*. São Paulo: LeYa, 2013.

BAUDELAIRE, Charles. *O Spleen de Paris*: pequenos poemas em prosa. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1995.

BECKER, Howard S. Outsiders. *Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1963].

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história. Em: LOWY, M. *Walter Benjamin*: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

___. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

___. *Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

___. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, p. 2017.

BERT, Jean-François. *Pensar com Michel Foucault*. São Paulo: Parábola, 2013.

BHABHA, Homi. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses* – textos seletos. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Brasília: Editora UNB, 2013.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas* – notas para uma teoria performática de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018a.

___. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018b.

CAMPOS, A.; MEDEIROS, Jonas & RIBEIRO, Márcia. *Escolas de luta*. São Paulo: Veneta, 2016 (Coleção Baderna).

CANDIOTTO, Cesar & SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

CARERI, Francesco. *Walkscapes*: o caminhar como prática estética. São Paulo: Editora G. Gilli, 2013.

CARVALHO, Laura. *Valsa Brasileira*: do boom ao caos econômico. São Paulo: Todavia, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*: crise e insurreição. São Paulo: N-1 edições, 2016.

___. *Motim e destituição agora*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

CONJUVE. "*Conselhos em rede*" - uma publicação do CONJUVE. "Uma política depois do fim", disponível em https://issuu.com/participatorio/docs/revista_snj.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória* - O Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do Protestantismo Brasileiro. Dissertação de mestrado. UNIRIO, 1997.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAS, Veena. Violence, Gender, and Subjectivity, *Annual Review of Anthropology*. Vol. 37: 283-299. 2008.

___. Trauma y testimonio. Em ORTEGA, Francisco A. *Veena Das*: Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Bogotá: Universidade Javeriana – Instituto Pensar, 2008. p. 145-169.

DAVIS, Angela. *Estão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, p. 1995.

___. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Vol.5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett. *Nietzsche hoje?*: Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 56-76.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: editora 34, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: M. Fontes, 2010.

DIDI-HUBERMANN, Georges. Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subeleva). Em: DIDI-HUBERMANN, Georges (org.). *Levantes*, São Paulo: Edições Sesc, 2017, p. 289-382.

DULCI, Pedro Lucas. Testemunhas do futuro: sobre filosofia, teologia e messianismo em Walter Benjamin. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol 3, n. 1, 2015, p. 116-142.

DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx* – um comentário aos Grundisse. São Paulo: Expressão popular, 2012.

___. Pablo de Tarso en la filosofía política actual. *El títere y el enano – revista de teologia crítica*, 2010, v 1, p. 9-51.

ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa* – mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2014.

___. *O feminismo e as políticas do comum*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: o nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

___. *História da sexualidade* – a vontade de saber. v. 1. São Paulo: editora Paz & Terra, 2017.

FRANCO, Marielle. *UPP: a redução da favela a três letras* – uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro. São Paulo: N-1 edições, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estud. av*. vol. 13 no. 37 São Paulo. Sept./Dec. 1999, p. 191-206.

___. *História e narração em Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

___. Apresentação. Em: AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz:* o arquivo e a testemunha. Boitempo: São Paulo, [1998] 2008, p. 9-18.

___. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GAGO, Verónica. *La razón neoliberal*: economias barrocas y pragmática popular. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

GARCIA, Paulo Roberto. A ecologia na perspectiva neotestamentária. Em: CASTRO, Clóvis Pinto de (org.). Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003, p. 55-63.

GLISSANT, E. *Introdução à poética da diversidade*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2005.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan,1988.

GÚTIERREZ, Raquel. *Horizonte comunitario-popular Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. 2013.

GRABOIS, Pedro. Considerações histórico-filosóficas sobre racismo, mestiçagem e biopolítica. *Analógos*. n. 1. 2017.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017a.

___. *Agonia do eros*. . Petrópolis: Editora Vozes, 2017b.

___. Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995, p.7-41.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores. (1o volume). 4a Edição, Nova Cultural, 1988.

JACQUES, Paola. Elogio aos errantes. Em: JACQUES, Paola & JEUDY, Henri (orgs.). *Corpos e cenários urbanos*: territórios urbanos e políticas culturais. Salvador: EDUFBA, 2006.

KWOK, Pui-lan & RIEGER, Joerg. *Occupy religion*: theology of the multitude. Rowman & Liitlefield, 2012.

LAHORGUE, Mário Leal. Cidade: obra e produto. *Geosul*, Florianópolis, v.17, n.33, p 45-60, jan./jun. 2002.

LAPOUJADE, David. Fundar a violência: uma mitologia?. Em: NOVAES, Adauto. Fontes passionais da violência. São Paulo: Edições SESC, 2015, p. 79-94.

___. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 2017.

LEITÃO, Karina & FERREIRA, João Whitaker. O direito à cidade: para além de uma visão instrumental e pela dimensão espaço-temporal da disputa pela mobilidade. Em: ALMEIDA, Evaristo (org.). *Mobilidade urbana no Brasil*. São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo, 2016, p. 23-40.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*: os delitos, os castigos e as penas. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

LIMA, Arthur Klik. Individualidade e vis cogitativa no Grande comentário ao De anima de Averroes. *PERI*. v.08. n.02. 2016. p.102-118.

LOWY, Michael. Walter Benjamin, crítico da civilização. Em: BENJAMIN, W. *Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 7-19.

___*O que é cristianismo de libertação?* – religião e política na América Latina. São Paulo: Expressão popular/Fundação Perseu Abramo, 2016.

LUXEMBURGO, Rosa. *Cartas*. Volume III. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MACEDO, Débora de & SILVA, Enid da. O conselho Nacional de Juventude e a participação social dos jovens no ciclo de políticas públicas. Em: BOTELHO, R. & SILVA, E. (orgs.). *Dimensões da Experiência Juvenil Brasileira e Novos Desafios às Políticas Públicas*. Brasília: IPEA, 2016, p. 17-58.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

___. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

___. *O fardo da raça*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MEDEIROS, Josué. *Para além do lulismo*: o fazer-se do petismo na política brasileira (1980-2016). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.

MELVILLE, Herman. Bartleby, o escrevente. Em: AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1993] 2015, p. 55-105.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação*: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992.

___. *Vida, esperança e justiça*: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

MORAES, Alana. *Feminismo selvagem e a produção do comum*: um sobrevoo histórico entre a caça às bruxas e a comuna de Paris, 2017d (*no prelo*).

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*. N. 03, outubro de 2003, p. 11-26.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Petropólis: Vozes, 2013.

NÓBREGA, Christus. *Dragão Floresta Abundante*: a aventura de Christus Nóbrega na China. Catálogo de exposição. Curadoria: Renata Azambuja. Brasília: Mira produção e

arte, 2017.

NOVAES, Regina. Juventudes urbanas: o que podemos fazer juntos? Em: *Juventudes e a desigualdade no urbano*. 2015, p. 4-5.

ORTEGA, Francisco A. Reabilitar la cotidianidad. Em ORTEGA, Francisco A. *Veena Das*: Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Bogotá: Universidade Javeriana – Instituto Pensar, 2008. p. 15-69.

PASTORAL CARCERÁRIA. Relatório - *Luta antiprisional no mundo contemporâneo*: um estudo sobre experiências de redução da população carcerária em outras nações, 2018.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

PAULA, Marilene de & BARTELT, Dawid Danilo (org.). *Copa para quem e para quê?* Um olhar sobre os legados dos mundiais de futebol no Brasil, África do Sul e Alemanha. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll Stiftung, 2014.

PELBART, Peter Pál. *Necropolítica tropical*: fragmentos de um pesadelo em curso. São Paulo: n-1 edições, 2016.

PICANÇO, Felícia Silva. Juventude e trabalho decente no Brasil – uma proposta de mensuração. *Caderno CRH*. Salvador, v. 28. n. 75, p. 569-590, set/dez, 2015.

PIEPER, Josef. *Que é filosofia?* São Paulo: edições Loyola, 2007.

PINACOTECA. *Mira Shendel*. Catálogo de exposição. São Paulo, 2014.

PIRES, Frederico Pieper. *A vocação niilista da hermenêutica Gianni Vattimo e Religião*, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) (2007).

POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder. *Lua nova*, n. 63, 2004, p. 179-201.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: Editora n-1, 2014.

RAGO, MARGARETH. Mujeres libres**:** anarco-feminismo e subjetividade na revolução espanhola. *Revista verve*, 7: 132-152. 2005

RAJCHMAN, John. A imanência de Mira Schendel. Em: PINACOTECA. *Mira Shendel*. Catálogo de exposição. São Paulo, 2014, p. 55-67.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*: estética e política. São Paulo: editora 34, 2018.

RIEGER, Joerg. *Cristo e Império*: de Paulo aos tempos pós-coloniais. São Paulo: Paulus, 2009.

___. *Graça sob pressão*: negociando o coração das tradições metodistas. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

ROLNIK, Sueli. *A hora da micropolítica*. Coleção Pandemia. São Paulo: Editora n-1, 2016.

ROQUE, Tatiana. *Risco e erotismo na política*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RUNYON, Theodore. *A nova criação*: a teologia de João Wesley hoje. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam*: manifesto pela emergência. Coleção

Pandemia. São Paulo: Editora n-1, 2016.

___. *Só mais um esforço.* São Paulo: Editora três estrelas, 2017.

SANTOS, Jorge Pinheiro dos. *O espectro do vermelho:* uma leitura teológica do socialismo no Partido dos Trabalhadores, a partir de Paul Tillich e Enrique Dussel / Jorge Pinheiro dos Santos. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madri: Editorial Trotta, 2009.

SEGATO, Rita. Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidade al patriarcado colonial moderno de alta intensidade. In: *La critica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropologia por demanda*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2013.

SINNER, Rudolf Von. *Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública*. Fórum Mundial de Teologia da Libertação, 2009.

SOLLE, Dorothe. *Imaginación y obediencia*. Reflexiones sobre una ética cristiana del futuro. Salamanca 1971.

SOREANU, Raluca. Por uma análise rítmica dos protestos. *Política & Trabalho*. Revista de Ciências Sociais, n. 40, Abril de 2014, p. 171-197.

SOUZA, Regina Magalhães de. Protagonismo juvenil: o discurso da juventude sem voz. *Rev. Bras. Adolescência e Conflitualidade,* 1(1): 1-28, 2009.

TIBLE, Jean. Estamos todos en peligro: razones y perspectivas de la victoria electoral autoritaria em Brasil. *Revista Política Latino-americana*. nº 7, Buenos Aires, julho-dezembro, 2018a, p. 1-27.

TIQQUN. *A contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: edições n-1, 2019.

TORRES, Fabiano Ramos. Travessias do beco: a educação pelas quebradas. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. USP, 2016.

TRINDADE, Thiago Aparecido. *Protesto e democracia*: ocupações urbanas e luta pelo direito à cidade. Jundiaí: Paco editorial, 2017.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie / A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZEFERINO, Jefferson. *Karl Barth e teologia pública*: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res pública no horizonte da teologia da cidadania. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

ZIZEK, Slavoj. *A marioneta e o anão*: cristianismo entre perversão e subversão. Lisboa: relógio D'Água, 2006.

___. *A monstruosidade de Cristo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

___. *O ano em que vivemos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZUSMAN, Perla & QUINTAR, Aída. Contra-Império, éxodo y ciudadania global (sobre Negri e Hardt). *Lua Nova*. n. 53. 2001, p. 191-207.

F. Webgrafia

AGAMBEN, Giorgio. *A política da profanação*. Folha de São Paulo. 2005. Disponível: http://twixar.me/7ZCK.

___. *Metropolis*. Sopro. 2006. Disponível: http://twixar.me/MZCK.

___. *Por uma Teoria do Poder Destituinte*. 2013. Disponível: http://twixar.me/D4CK.

ALMEIDA, Edson Fernando de. *Carta de um pastor ao teopoeta Rubem Alves*. Tempo e presença. 2015. Disponível: http://twixar.me/5lCK.

AMERÍNDIA. *Identidade*. s/d. Disponível: http://twixar.me/2hCK.

ANDRÉS, Roberto. *Grafias de junho*. 2018. Disponível: http://twixar.me/6FCK.

ARANTES, Paulo. *O futuro que passou*. 2013. O estado de São Paulo. Disponível: http://twixar.me/MH6K.

BARROS, Celso. *Nobre contra o centrão*. Amálgama. 2013. Disponível: http://twixar.me/nZCK.

BERARDI, Franco. *No olvidar la posibilidad de ser feliz, esa es la consigna hoy*. 2017. Disponível: https://bit.ly/2vBaegn.

BETTO, Frei. *Dilma recebe de Frei Betto e Boff carta com demandas de movimentos sociais*. Rede Brasil Atual. 2014. Disponível: http://twixar.me/hlCK.

BOITO, Armando. *O impacto das manifestações de junho na política nacional*. Jornal Brasil de Fato. 2013. Disponível: http://twixar.me/24CK.

BOLTON, Rodrigo. *O sorriso de Agamben*, no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben. IHU-UNISINOS. 2017. Disponível: http://twixar.me/SFCK.

BORGES, Juliana. *Paradigma do punitivismo coloca o Brasil em terceiro lugar no ranking mundial do encarceramento*. IHU-UNISINOS. Disponível em: http://twixar.me/VtMK.

BRINGEL, Breno. *4 anos das Jornadas de Junho: como a militância política se transformou?* Jornal Brasil de Fato. 2017. Disponível: https://bit.ly/2PUWXcd.

CAMPANHA PELA LIBERDADE DE RAFAEL BRAGA. Disponível: http://twixar.me/tWCK.

CAPELA DA SERRA. *"Cremos, teimosamente, na Ressurreição dos corpos oprimidos..."*. 2009. Disponível: http://twixar.me/cN6K.

CAROLINA, Aurea. *Juventude negra pauta governo sociedade*. Secretaria Nacional de Juventude – SNJ. Disponível: http://twixar.me/cyxK.

CONJUVE. *Golpe atrás de golpe*. 2017. REJU. https://goo.gl/exa3Qd.

CORREA, Murilo Duarte Costa. *Introdução à filosofia black bloc*. Uninômade. 2018. Disponível: http://twixar.me/GlCK.

CUSICANQUI, Silvia. *Contra el colonialismo interno*. 2016. Revista Anfíbia. Disponível: https://bit.ly/2HSyG5X.

DICKINSON, Colby & KOTSKO, Adam. *Agamben e a estreita relação entre filosofia e teologia*. IHU-UNISINOS. 2013. Disponível: http://twixar.me/3vCK.

DICKINSON, Colby. *Ser e Agir, Reino e Glória: a oikonomia trinitária e a bipolaridade da máquina governamental*, no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben. IHU-UNISINOS. 2017. Disponível: http://twixar.me/BFCK.

EMAÚS. *Carta do Grupo Emaús à Presidente Dilma*. Jornal Brasil de Fato. 2014. Disponível: http://twixar.me/bCxK.

ENTREATOS. Produção de João Moreira Salles. Rio de Janeiro: VideoFilmes, 2004 (117 min.). Disponível: https://bit.ly/2vEhNDm.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. *Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo*. 2017. Disponível: http://twixar.me/BTCK.

GOMES, Kathleen. *Respigadora de Imagens*. Público. 2001. Disponível: http://twixar.me/54CK.

HONESKO, Vinicius. *Pasolini e a crítica à hipocrisia de quem quer melhorar o mundo*. *IHU-UNISINOS*. 2017. Disponível: http://twixar.me/yGCK.

INSTITUTO CIDADANIA. *Perfil da Juventude Brasileira*. 2003. Disponível: http://twixar.me/ZZCK.

JORNADA DE LUTAS DA JUVENTUDE. *A força da juventude na rua*. UNE. 2014. Disponível: http://twixar.me/nzxK.

KANT, I. *Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento*. *UFSM*. Disponível: http://twixar.me/5TCK.

LODDI, Laila & MARTINS, Raimundo. *Os respigadores e a respigadora*: possíveis mediações culturais. s/d. Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual, FAV-UFG . Disponível: http://twixar.me/WKCK.

MBEMBE, Achille. *A era do humanismo está terminando*. IHU-UNISINOS. 2017. Disponível: http://twixar.me/FFCK.

MEDIUM. *O Rio de Janeiro dos Jogos da Exclusão*. 2016. Disponível: http://twixar.me/CWCK.

MENDES, Alexandre. *Junho 2013: a insistência de uma percepção*. IHU-UNISINOS. 2018. Disponível: http://twixar.me/jZCK.

MIELI, Silvio. *Black Blocs*. 2013. *Jornal Brasil de Fato*. Disponível: http://twixar.me/QH6K.

MORAES, Alana et al. *A periferia contra o estado? Para escapar das ciências tristes! Criemos outras possibilidades*. 2017c. Urucum. Disponível: http://twixar.me/sH6K.

MORAES, Alana. *Não existe 'outro mundo para se construir'. Existem outras relações e modos de vida a se construir nesse mesmo mundo*. 2017b. IHU-UNISINOS. Disponível: http://twixar.me/w66K.

MORAES, Alana. *Uma guerra de fronteiras*. 2018a. IHU-UNISINOS. Disponível: http://twixar.me/YH6K.

MORAES, Alana & TIBLE, Jean. A *primavera Ròzá e a poética da revolução hoje.* Outras Palavras. 2015. Disponível: http://twixar.me/llCK.

MPL. *Carta do Movimento Passe Livre para a presidenta Dilma Rousseff*. 2013.

Disponível: https://goo.gl/qHLQsm

NEXO JORNAL. *Governo de SP é condenado por violência policial praticada em junho de 2013*. 2016. Disponível: http://twixar.me/vhCK.

NEXO Jornal. *Qual o debate sobre o projeto que acaba com o auto de resistência no Brasil*. 2017. Disponível: http://twixar.me/fLCK.

NEXO Jornal. *Qual o impacto de moro no governo: para bolsonaro e lava jato.* 2018. Disponível: http://twixar.me/YVj3.

OS RESPIGADORES E A RESPIGADORA. Direção: Agnès Varda. França, 2000 (82 min). Disponível: https://bit.ly/2H4gbrw.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *O perfume derramado das feministas*. 2012. CEBI. Disponível: http://twixar.me/fk6K.

ROCA, José & LONDONO, María Wills. *Oscar Muñoz. Protographs*. Arte Sur. 2014. Disponível: http://twixar.me/WhCK.

ROQUE, Tatiana. *Os novos movimentos se constituem a partir de diagramas (e não de programas)...* Revista DR. 2015. Disponível: https://bit.ly/2PKMjEF.

ROUSSEFF, Dilma. *Pronunciamento*. EBC. 2013. Disponível: http://twixar.me/X4CK.

RUIZ, Castor. Homo sacer. *O poder soberano e a vida nua*. IHU-UNISINOS. 2011. Disponível: http://twixar.me/wLCK.

SAFATLE, Vladimir. *Protestos de 2013 foram o 11 de Setembro da direita brasileira*. Folha de São Paulo. 2018. Disponível: http://twixar.me/lFCK.

SOUZA, Daniel. *O que resta da #3ConfJuv?* Secretaria Nacional de Juventude – SNJ. 2016. Disponível: https://goo.gl/RGvk6X

THE ECONOMIST. *Blurring the lines between justice and politics in latin america*. 2018. Disponível: http://twixar.me/VVj3.

TIBLE, Jean. *A esquerda dividida por Junho de 2013 e a possibilidade de construir novas conexões.* 2018b. *IHU-UNISINOS*. Disponível: http://twixar.me/BH6K.

UOL. *Ao anunciar que tarifa volta a R$ 3, Alckmin e Haddad falam em 'sacrifício' e corte de investimentos*. 2013. Disponível: http://twixar.me/R4CK.

VALOR ECONÔMICO. *Crise coloca sob holofotes poder de mercado dos bancos*. 2018. Disponível: http://twixar.me/KlCK.

VIRNO, Paolo. *Gramática da multidão - para uma análise das formas de vida contemporâneas.* 2003. Disponível: http://twixar.me/ndCK.

ZIZEK, S. *Violência policial e violência divina*. Blog da Boitempo. 2015. Disponível: http://twixar.me/vLCK.