



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de ciências sociais

Faculdade de direito

Bruna Mariz Bataglia Ferreira

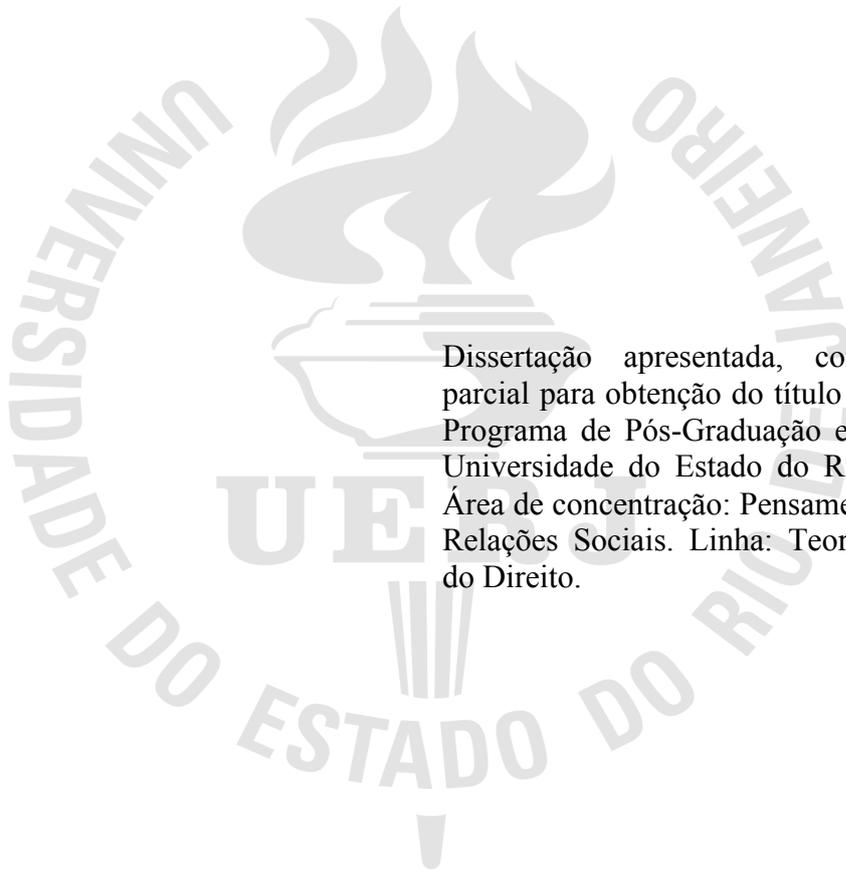
**Vida nua e subcidadania: a construção social da desigualdade sob o
paradigma da exceção**

Rio de Janeiro

2017

Bruna Mariz Bataglia Ferreira

**Vida nua e subcidadania: a construção social da desigualdade sob o paradigma da
exceção**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pensamento Jurídico e Relações Sociais. Linha: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientadora: Profa. Dra. Bethania Assy

Coorientador: Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

F383

Ferreira, Bruna Mariz Bataglia

Vida nua e subcidadania: a construção social da desigualdade sob o paradigma da exceção / Bruna Mariz Bataglia Ferreira. - 2017.

109 f.

Orientador: Prof. Dr. Bethania Assy.

Coorientado: Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves.

Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1.Desigualdade social -Teses. 2. Estrutura social - Teses.
3.Dignidade – Teses. I. Assy, Bethania. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 316.34

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Bruna Mariz Bataglia Ferreira

**Vida nua e subcidadania: a construção social da desigualdade sob o
paradigma da exceção**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pensamento Jurídico e Relações Sociais. Linha: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 06 de março de 2017.

Banca Examinadora:

Profª. Dra. Bethania Assy (orientadora)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves (coorientador)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. João Marcelo Ehlert Maia

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea
do Brasil – Fundação Getúlio Vargas – Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Ricardo da Cunha

Faculdade de Direito – UERJ

Rio de Janeiro

2017

À todas as pessoas que sofrem e àquelas que percebem, se importam e sofrem o sofrimento do outro.

AGRADECIMENTOS

Sou eternamente grata a todas as pessoas que de alguma forma me ajudaram ao longo do percurso que resultou na presente dissertação, mas, mais do que isso, que resultou na pessoa que hoje sou. Reconheço em mim mesma a contribuição de cada uma dessas pessoas.

No âmbito acadêmico, especialmente, aos queridos amigos do mestrado Allan, Daniel, Eini, Glenda e Taísa, por se revelarem pessoas extraordinárias para mim, e pelas quais nutro carinhoso respeito. À minha orientadora, Bethania Assy, e ao meu coorientador Guilherme Leite Gonçalves, por serem figuras inspiradoras pelas quais tenho imensa admiração. Aos professores da linha de Teoria e Filosofia do Direito, por serem pessoas incríveis, especialmente aos professores Gustavo Siqueira, por me dar a oportunidade de participar do seu grupo de pesquisas, e José Ricardo por me dar a oportunidade de participar da equipe da Revista Direito e Práxis. Por fim, aos atenciosos servidores da secretaria da Pós Graduação, especialmente à Sonia. Agradeço, ainda, à querida Prof. Ana Luiza Gama por seu incentivo para que eu cursasse o mestrado.

No âmbito familiar e dos amigos pessoais, agradeço aos meus pais Marcos e Lucimara por serem tão amáveis, atenciosos, assim como aos meus irmãos Uriah e Juliano, e aos queridos agregados Gabriella e Humberto, por todas as risadas e momentos felizes que me proporcionaram neste percurso. Às pequenas Lívia e Antônia, mas especialmente à primeira, por já ter consciência quanto a necessidade da minha ausência em tantos momentos, e, por, mesmo assim, se mostrar feliz apenas pela minha presença. Aos queridos amigos do coração, Aline, Bruna, Mariana G., Mariana S., Stela, Raphael e Wingler, por estarem sempre presentes e por serem pessoas tão incríveis na minha vida.

Aos queridos amigos membros da equipe editorial da Revista Direito e Práxis, Carolina, Ígor, Isadora e Lucas, por toda diversão e aprendizado, mas, acima de tudo, pela linda inspiração que significa trabalhar com vocês.

Por fim, mas certamente e definitivamente não menos importante, ao meu querido Heitor, por ser comigo.

A todos vocês, minha eterna gratidão!

“La ley es como la serpiente. Sólo pica al que va descalzo.”

(Mons. Romero, citando a un campesino salvadoreño)

“Los sueños cambiaron el destino de los hombres y de las naciones.

*Di si (oh oh) seguiremos (oh oh)
Si dicen perdido yo digo buscando,
Si dicen no llegas, de puntillas alcanzamos
Y si (oh oh) seguiremos (oh oh)
Si dicen caíste yo digo me levanto
Si dicen dormido, es mejor soñando
(...)
Hoy sabemos que lo importante es soñar,
liberar nuestro inconsciente,
el filtro de censura del pensamiento,
creemos que al soñar perdemos un tercio de nuestra vida,
y nos equivocamos.”*

(Trecho da música “Seguiremos” da banda espanhola “Macaco”)

RESUMO

FERREIRA, Bruna Mariz Bataglia. *Vida nua e subcidadania: a construção social da desigualdade sob o paradigma da exceção*. 2017. 109f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A desigualdade enquanto fenômeno de massa nos países periféricos, e, em menor escala, nas sociedades centrais, seria tradicionalmente compreendida, tanto no senso comum quanto pela ciência, enquanto um desvio, uma anormalidade do sistema, cujo objetivo é promover a igualdade e o bem estar de todos, sem distinções de cor, gênero, raça, nacionalidade, condição social e orientação sexual. No entanto, o que vemos a partir das reflexões de diversos autores, em especial, das do sociólogo brasileiro Jessé Souza e do filósofo italiano Giorgio Agamben, nos leva a compreender as promessas da modernidade enquanto discurso legitimador das diversas formas de desigualdade. A compreensão acerca da produção de subcidadãos, assim como a produção de vidas nuas, enquanto fenômenos estruturais, partindo-se das reflexões acerca dos elementos e de uma certa forma de constituição da política e da moral ocidentais talvez seja o principal ponto de convergência entre os dois autores. As reflexões que o trabalho abarca expõem o próprio efeito legitimador das diversas formas de desigualdade social e dominação que princípios democráticos, como o da dignidade da pessoa humana, podem gerar, o que, em última instância, se compreende, nos dois autores, a partir da relação entre o homem e o animal, a humanidade e a animalidade.

Palavras-chave: subcidadania. vida nua. Desigualdade. exceção

ABSTRACT

FERREIRA, Bruna Mariz Bataglia. *Bare life and sub-citizenship: the social construction of inequality under the paradigm of exception*. 2017. 109f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Inequality as a mass phenomenon in peripheral countries, and on a lesser scale in central societies, would traditionally be understood, both in common sense and science, as a deviation, an abnormality of the system, whose aim is to promote equality and well-being of all, without distinction of color, gender, race, nationality, social status and sexual orientation. However, what we see from the reflections of the Brazilian sociologist Jessé Souza and the Italian philosopher Giorgio Agamben, leads us to understand the promises of modernity as a legitimizing discourse of the various forms of inequality and the role that the law assumes in this project. Understanding about the production of sub-citizens, as well as the production of naked lives, as structural phenomena, starting from the reflections on the elements and the form of constitution of Western politics and morality, is perhaps the main point of convergence between the two authors. The reflections that the work covers expose the very legitimating effect of the different forms of social inequality and domination that democratic principles, such as the dignity of the human person, can generate, which, in the last instance, can be understood in both authors, from the relationship between man and animal, humanity and animality.

Keywords: sub-citizenship. naked life. Inequality. exception

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 UMA (RE)CONSTRUÇÃO POLÍTICA E MORAL DO OCIDENTE	13
1.1 Uma (re) construção da moral ocidental e sua recepção pela periferia	13
1.1.1 <u>Moralidade e identidade: das ideias às práticas na Modernidade Central</u>	15
1.1.2 <u>(Outra) Moralidade e (outra) identidade: das práticas às ideias na Modernidade Periférica</u>	21
1.2 Uma (re) construção da política ocidental e a lógica da exceção	27
1.3 A relação necessária entre a política e a moral modernas ocidentais	35
1.3.1 <u>Constituição do político e superioridade moral: humanidade vs. animalidade</u>	35
1.3.2 <u>O self pontual e a vigência sem significado da lei</u>	37
2 UM LEGADO POLÍTICO E MODERNIZANTE DO OCIDENTE	43
2.1 Produção de subcidadãos: o legado da modernização periférica	43
2.1.1 <u>Distinções sociais e habitus: as contribuições de Pierre Bourdieu</u>	45
2.1.2 <u>O habitus precário e a produção de uma ralé estrutural na periferia</u>	48
2.2 Produção de Vidas nuas: O legado da política ocidental	52
2.3 Hierarquia, Desigualdades e vidas expostas	56
2.3.1 <u>Produção de vidas que não “merecem” ser vividas</u>	56
2.3.2 <u>O mensageiro já sempre carrega a mensagem: forma e conteúdo da vida digna</u>	60
3 A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA	65
3.1 Processo de Modernização Exógeno	65
3.2 Patrimonialismo ou indistinção entre público e privado?	74
3.3 Abolição (1888) e República (1889): inclusão-exclusiva	81
3.4 Formação e fratura do Povo brasileiro	83
3.5 Nem classe, nem raça? Ou classe e raça?	87
CONCLUSÕES	94
REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

Em 2015 o Centro de Estudos da Metrópole (CEM)¹ publicou uma série de artigos (ARRETCHE, 2015) que, em diversas perspectivas, analisaram os seis censos demográficos de 1960 a 2010 recentemente divulgados pelo IBGE, na busca por compreender a trajetória das desigualdades no Brasil nesse período de cinquenta anos. A partir da análise desses dados, puderam identificar que as democracias do mundo desenvolvido testemunharam substancial e inesperada escalada da desigualdade nas últimas décadas, enquanto que, no mesmo período, o Brasil teria caminhado na direção oposta. Nesse sentido, identificou-se em 1960 que o Brasil ainda era um país rural, com mercado de trabalho predominantemente masculino, três quartos da população era funcionalmente analfabeta com apenas três anos de estudo. A universidade era um ambiente restrito a homens brancos oriundos dos “estratos superiores”, e a desigualdade entre brancos e não brancos já começava no acesso ao ensino fundamental. Cinquenta anos depois, identificou-se que o Brasil era um país altamente urbanizado, com 85% da população vivendo nas cidades. O analfabetismo funcional havia caído para menos de 20% da população economicamente ativa, a conclusão do ensino básico era praticamente universal, e os acessos ao ensino médio e superior pelos maiores de dezoito anos tiveram aumento significativo. As mulheres ocupavam, em 2010, a maioria na população universitária, além da entrada massiva no mercado de trabalho.

Os ganhos e a melhora qualitativa são expressivos. No entanto, paralelamente, verificou-se que as desigualdades não foram eliminadas, mas sofreram um deslocamento e mudaram a forma de se efetivar. Isso porque, apesar da considerável entrada dos não brancos e das mulheres nos mundos escolar e do trabalho, isso se traduziu em ingresso nas profissões de menor prestígio, e em salários desiguais. É dizer, foram encontradas diferenças de renda entre indivíduos com diferentes graus de escolaridade, o que foi chamado de “estratificação vertical”. Entretanto, também foram encontradas diferenças de renda mesmo entre os indivíduos com mesmo grau de escolaridade, o que foi chamado de “estratificação horizontal”. A hipótese de explicação para esse deslocamento, chamada de “desigualdade

¹ O CEM é uma instituição de pesquisa avançada em ciências sociais, que investiga temáticas relacionadas a desigualdades e à formulação de políticas públicas nas metrópoles contemporâneas, sediado na Universidade de São Paulo e no CEBRAP, e financiado pela FAPESP. Para mais informações acessar <http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/1>.

efetivamente mantida” (*effectively maintained inequality*)², parte da compreensão de que a estratificação horizontal tende a aumentar quando a vertical diminui, vez que os “privilegiados do ponto de vista socioeconômico seriam tentados a assegurar para si e seus filhos, sempre que possível, alguma vantagem” (RIBEIRO; SCHLEGEL, 2015, p.135). Assim, o acesso à educação e o desempenho escolar são afetados pela origem social, assim como há “um prêmio associado à educação que distingue indivíduos mais ou menos escolarizados no mercado de trabalho” (ARRETCHE, 2015, p.11).

Ademais, um importante dado ressaltado pelos estudos está no fato de as desigualdades reveladas pela análise dos censos terem sofrido declínio por terem sido objeto de políticas públicas, “cujo desenho visou deliberadamente produzir esse resultado e que ganharam grande centralidade na agenda do governo federal” (ARRETCHE, 2015, p.07). Tais políticas foram importantes, além disso, para dissociar os efeitos da renda e da origem social sobre a reprodução das diferentes desigualdades. Essa percepção é relevante por romper com a ideia, fortalecida por décadas no pensamento dos autores que se propuseram a refletir sobre a modernização, de que o crescimento econômico, por si só, acarretaria a diminuição das desigualdades entre as pessoas. O que o estudo do CEM adverte é que sem políticas públicas que deliberadamente pretendam diminuir as desigualdades, o objetivo é inatingível.

Para abordar estas questões, no intuito de compreender a lógica e a estrutura que as fundamentam, busquei nos trabalhos do sociólogo brasileiro Jessé Souza e do filósofo italiano Giorgio Agamben os elementos que permitissem essa compreensão. É preciso pontuar que, sem dúvidas, existem significativas diferenças entre as pesquisas desenvolvidas por estes autores. Souza está preocupado em, a partir de uma perspectiva sociológica, analisar a forma pela qual as desigualdades sociais das sociedades modernas ocidentais são reproduzidas, o que o faz por meio da análise do caso brasileiro como exemplificação de sua teoria, levando em consideração o processo pela qual a sociedade brasileira entrou em contato com as instituições e valores das sociedades centrais, e os efeitos dessa “importação” para uma sociedade ex-colonial e ex-escravocrata que não lançou mão de políticas públicas para adaptação da população aos novos imperativos, mobilizando, para tanto, autor como Charles Taylor e Pierre Bourdieu. Já Agamben, partindo de uma perspectiva filosófica, procura refletir sobre a genealogia do espaço político ocidental e sobre as formas que o poder assumiu no Ocidente, encontrando na lógica da exceção e na lógica da soberania os mecanismos que explicariam as aporias enfrentadas hoje pelas Democracias modernas, assim como a forma

² O termo e a hipótese foram extraídos de LUCAS, S. *Effectively Maintained Inequality: Education Transition, Track Mobility, and Social Background Effects*. *American Journal of Sociology*, v.106, n.6, 2001.

pela qual nosso tempo produz, continuamente, vidas nuas expostas a todo tipo de violência, mobilizando, para isso, autores como Foucault, Arendt, e Heidegger.

A despeito de todas as diferenças que podem ser identificadas entre os autores, acredito que existem algumas semelhanças e complementariedades que podem se revelar bastante frutíferas para a compreensão das diversas formas de produção e reprodução das desigualdade sociais identificadas no ocidente moderno, especialmente na sociedade brasileira. Minha intenção, portanto, é identificar nos trabalhos específicos destes autores quanto à produção de subcidadania, de Jessé Souza, e de vidas nuas, de Giorgio Agamben, instrumentos de análise que me permitam compreender como e por quais razões a sociedade brasileira confronta-se com os tipos de desigualdades sociais que se confronta, dedicando atenção ao papel que o direito tem cumprido nesse contexto.

Deste modo, procurarei, no primeiro capítulo, reconstruir os argumentos de Jessé Souza acerca da forma pela qual as sociedades periféricas recepcionaram a hierarquia valorativa ocidental por meio das práticas disciplinadoras impostas pelas instituições do Estado e do direito, expondo, primeiramente e de forma breve, a genealogia da moral ocidental tal como descrita pelo filósofo canadense Charles Taylor, vez que ela serve de base para os argumentos do autor brasileiro. Darei especial atenção para à construção da noção tayloriana do *self* pontual enquanto concepção moderna acerca do que significa ser um indivíduo, para, na sequência, expor em detalhes os argumentos de Souza quanto à absorção, pela periferia, desta forma de compreender o *self*, e as implicações que decorrem dessa absorção.

Em seguida, procurarei reconstruir a genealogia da política ocidental e da lógica da exceção que lhe é subjacente, tal como realizada por Agamben, no intuito de compreender de que forma a política ocidental foi estruturada sobre dicotomias essencializantes, dentre as quais a mais fundamental seria aquela que opõe o homem ao animal. Isso nos permitirá compreender a relação de exceção – que pressupõe, sempre, uma inclusão-exclusiva – enquanto estrutura originária da própria relação jurídica, o que se reflete na relação entre o estado de exceção e o Estado de Direito, tendo em vista que aquele é cooriginário deste. No terceiro subitem procurarei estabelecer as relações entre as oposições fundamentais da política e da moral ocidentais calcadas, respectivamente, na relação entre o humano e o animal – como descrito por Agamben –, e entre a mente e o corpo – como descrito por Souza –, além de estabelecer a relação entre o *self* pontual e a noção do direito como sendo neutro, e os efeitos da incorporação dessas noções em sociedades periféricas que não seu *locus* de origem.

No segundo capítulo, apresentarei a tese de Souza acerca da produção de subcidadania nas periferias enquanto legado do processo de modernização periférica, tendo por central seu conceito de *habitus* precário enquanto fenômeno cuja intensidade é significativamente maior na periferia, especialmente em uma sociedade como a brasileira de passado colonial-escravocrata. Em seguida, abordarei a tese de Agamben acerca da produção de vidas nuas enquanto legado da política ocidental, revelando-se, a vida nua, enquanto figura portadora do nexos entre violência e direito que dá azo à noção de soberania, para, no terceiro subitem, primeiramente, esclarecer de que forma o subcidadão encarna, nas periferias, a noção de vida nua, e, ao final, refletir sobre de que forma a modernidade permitiu a crença na possibilidade da separação entre direito e moral, ser e agir, forma e conteúdo, para, com isso, criar algo como um direito neutro, que na realidade é constitutivamente perpassado por valores.

O terceiro capítulo traz a tentativa de pensar como o trabalho de Agamben pode contribuir para a análise da experiência da modernização brasileira, a partir da construção proposta por Jessé Souza, tomando como principais pontos de reflexão: a relação entre as interpretações que leem o Estado brasileiro como sendo um Estado patrimonialista e a indistinção entre esfera pública e domínio privado enquanto fruto da própria estrutura de exceção da ordem jurídico-política ocidental; a relação entre os efeitos da abolição da escravatura e da proclamação da República no Brasil, em 1888-1889, e a relação de inclusão-exclusiva que subjaz a esse tipo de ordenamento social que implica, sempre, em inclusão e exclusão simultâneas; a forma como constituiu-se o povo brasileiro, e as aporias da própria tentativa de constituição de um povo, vem que essa noção moderna pressupõe unidade onde, inevitavelmente, haverá pluralidade submetida à uma hierarquia valorativa; e, por fim, como a inferiorização dos inadaptados à nova ordem capitalista está calcada nas oposições entre mente e corpo, e homem e animal.

1 UMA (RE)CONSTRUÇÃO POLÍTICA E MORAL DO OCIDENTE

Neste capítulo gostaria de começar com a apresentação do trabalho de Jessé Souza com relação à genealogia da moral do ocidente e a forma pela qual a periferia sofreu os impactos da absorção destes valores e das respectivas instituições que se orientam mediante estes mesmos valores. Para tanto, como o trabalho do sociólogo, nesta parte, está principalmente calcado nas investigações de Charles Taylor, entendemos ser necessário uma breve apresentação, também, do trabalho do filósofo canadense, para, posteriormente, apresentarmos a apropriação que Souza faz para seus próprios propósitos. Em seguida apresentaremos o trabalho de Giorgio Agamben especificamente com relação à constituição da política ocidental e a relação desta com a lógica da exceção. No terceiro subcapítulo, pretendemos estabelecer algumas relações entre as investigações de ambos os autores, no intuito de melhor compreendermos a constituição da política e da moral ocidentais modernas.

1.1 Uma (re) construção da moral ocidental e sua recepção pela periferia

Neste espaço gostaria de manejar um pouco a leitura e uso que Jessé Souza faz dos conceitos e das reflexões de Charles Taylor contidas especialmente em *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (1989). Seu objetivo maior é propor uma visão alternativa e crítica da modernidade periférica que se contraponha à tese que considera ainda dominante – tanto nas ciências quanto no senso comum – de acordo com a qual a desigualdade social que encontramos no Brasil decorreria do desenvolvimento parcial das instituições e dos valores modernos, o que significaria dizer que não haveria, ainda, um Estado Democrático de Direito realizado.

Souza inicia seu projeto em *A Modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro* (2000), inserido em um “movimento” intelectual iniciado na década de 1990³, que justamente procurou romper com a interpretação dominante⁴ acerca da realidade brasileira

³ Dentre os expoentes naquele momento podemos citar Leonardo Avritzer, Sérgio Costa, José Maurício Domingues, Renato Ortiz e Sérgio Tavolaro.

⁴ Souza denominou as interpretações que ainda operavam neste paradigma dominante de *sociologia da inautenticidade* (2000), enquanto Tavolaro atribuiu-lhes o nome de *sociologia da herança patriarcal-patrimonial* (2011, p.16); à qual estariam vinculadas figuras como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda,

enquanto sociedade periférica, e sua tese, naquele trabalho, era que “o Brasil representa[ria] uma variação singular do desenvolvimento específico ocidental” (2000, p.159). A partir da crítica aos pressupostos adotados pela *sociologia da inautenticidade*, nosso autor buscou propor uma interpretação alternativa da realidade brasileira que desse conta de explicar como é “possível num contexto formalmente democrático aberto e pluralista, a constituição de cidadãos de primeira e de segunda classe” (2003, p.38), cuja tese foi desenvolvida em seu *A Construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica* (2003) com o objetivo de denunciar que a naturalização da desigualdade social em países periféricos faz com que a entendamos como “causa” de nossa “falta” de modernidade, e não como consequência de um efetivo processo de modernização. Nesse sentido, para compreender aquilo que definiu como a “experiência da naturalização da desigualdade em sociedades periféricas como a brasileira” (2003, p.63), Souza encontra no trabalho do filósofo Charles Taylor um material importante para seu projeto.

Uma questão metodológica que se poderia colocar, de início, e para qual Souza nos alerta, seria sobre como as reflexões histórico-filosóficas de Taylor poderiam ter uma relevância para a teoria social, considerando os distintos campos de atuação, incluindo as diferentes metodologias entre as disciplinas filosóficas e sociológicas. O interesse se revelaria pelo fato de a reconstrução da genealogia das fontes morais da identidade moderna tayloriana envolver não apenas a identificação das origens das concepções de “Bem”, mas a forma como e as razões pelas quais evoluíram e adquiriram eficácia social. Ou seja, o que interessa à Jessé Souza é compreender como se deram os “ancoramentos institucionais” das ideias que viriam a marcar a especificidade do Ocidente moderno, vez que isso gera efeitos sobre as práticas sociais. Apesar desse não ser especificamente o objeto de Taylor, Souza encontra aí a relevância sociológica da reflexão tayloriana.

Para uma melhor compreensão do uso que Souza faz da investigação do filósofo canadense, seguiremos a metodologia utilizada pelo autor brasileiro, e faremos uma breve reconstrução do seu percurso e argumentos.

Raymundo Faoro e Roberto DaMatta. Ainda neste mesmo paradigma, Tavolaro incluiu aquela que denominou de *sociologia da dependência*, à qual estariam vinculadas figuras como Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Fernando H. Cardoso. (2011, p.16). Para ele, ambas “famílias intelectuais” relegariam ao segundo plano variações de padrão de sociabilidade que teriam ocorrido ao longo da história brasileira, além da tendência de ambas em pressupor a existência de uma certa configuração normativa, de uma tendência invariável e independente – *dependência econômica* num caso, e *herança patriarcal-patrimonial*, noutro – que resistiria às várias transições ocorridas nos últimos dois séculos no Brasil. (2011, p.19)

1.1.1 Moralidade e identidade: das ideias às práticas na Modernidade Central

O projeto tayloriano é estimulado pelo interesse na história da identidade moderna, isto é, pelo anseio de identificar as diversas compreensões sobre o que significou e significa ser um agente humano, uma pessoa, um *self*, na modernidade. Seu ponto de partida é apontar os vínculos rastreados entre os sentidos do *self* e as concepções morais, tanto por que esta é a base que dará o principal sustento às suas reflexões, quanto por entender que as filosofias morais dominantes tenderiam a obscurecê-los (2005, p.10-11). É nessa busca pelas conexões entre identidade e moralidade que o autor pôde produzir um “mapa esquemático” com as três principais fontes morais do Ocidente, isto é, com os três principais “bens constitutivos”⁵ (*constitutive good*): a “base teísta original” – que historicamente se concentra no período desde Agostinho até Descartes e Montaigne; o “naturalismo da razão desprendida” – que compreende o período da Reforma até o Iluminismo; e, por fim, o “expressivismo romântico” – que surge a partir do final do século XVIII, passando pelas transformações do século XIX até suas manifestações na literatura do século XX (2005, p.10).

Seu argumento é construído contra perspectivas teóricas que afirmariam já não haver nada semelhante a um bem constitutivo externo aos sujeitos na modernidade que pudesse servir de fonte moral para as ações, motivações e estilos de vida desses sujeitos. Para Taylor ainda seria possível falar em uma fonte moral, por considerar que “o que quer que cumpra esse papel [de inspirar um respeito que nos capacite] desempenha a função de uma fonte moral” (2005, p.129), ainda que analogamente. É dizer, o movimento de uma ética transcendente – seja a platônica, seja a da teologia cristã – para uma ética imanente – como a kantiana –, aos olhos de Taylor, não significa que essa função – de uma fonte moral – tenha deixado de ser desempenhada, a despeito de o desencantamento do mundo e a moral procedimentalista kantiana advogarem intensamente em sentido contrário.

O que muda é a motivação capacitadora, que teria sido deslocada do amor – à ordem, à Deus – para o respeito. Assim, na “teoria humanista de Kant” a motivação que nos permite viver de acordo com a lei é o respeito (*Achtung*) diante da lei moral, vez que ela é a emanção da vontade racional dos sujeitos. Como somente a ação racional conduz à dignidade, ela nos capacitaria moralmente, podendo ser considerada como um “bem constitutivo” (TAYLOR, 2005, p.129). A imprecisão da filosofia moral moderna estaria em desprezar toda essa

⁵ Segundo Taylor, “O bem constitutivo é uma fonte moral (...) é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons.” e “ser bom envolve *amar* algo e não simplesmente *fazer* algo” (2005, p.127-128)

dimensão do pensamento e da experiência moral, por não vislumbrar que as distinções qualitativas estão aí, mas teriam sido esquecidas. Seu projeto é recuperá-las, é articular o “Bem” moderno.

O modo pelo qual Taylor vislumbra a possibilidade de nos aproximarmos de nossas fontes morais é o da “articulação”, um empreendimento histórico, que nos permite ter uma visão mais clara delas e até mesmo estar mais capacitados a viver de acordo com elas. “Uma formulação tem poder quando aproxima a fonte, quando a torna clara e evidente, em toda a sua força inerente, em sua capacidade de inspirar nosso amor, respeito ou adesão. Uma articulação efetiva libera essa força, e é desta forma que as palavras têm poder.” (TAYLOR, 2005, p.132). A importância que nosso filósofo dá à articulação decorre do fato de que, sem a articulação de nossos bens constitutivos – *e para o autor eles sempre existem* –, de nossas fontes morais, “perderíamos todo o contato com o bem, como quer que o concebêssemos. Cessaríamos de ser humanos.” (2005, p.133).

A crítica que dirige à filosofia moderna é justamente em razão do seu silêncio quanto às fontes morais modernas, por entenderem que distinções qualitativas devem ser repudiadas – justamente por estabelecerem o moral e o não-moral –, o que implica em dizer que qualquer tentativa de buscar um bem constitutivo na modernidade, implicaria em assumir a existência de distinções qualitativas – ações, motivações e estilos de vida superiores e inferiores – justamente o inimigo contra qual a modernidade se insurgiu: a hierarquia pré-moderna. Entretanto seria “uma forma de auto-engano pensar que não falamos a partir de uma orientação moral que consideramos certa. Essa é uma condição para se ser um *self* operante, e não uma visão metafísica que podemos ligar e desligar.” (2005, p.135).

A articulação da origem de nossos – modernos e ocidentais – bens constitutivos permite à Taylor perceber que todas as nossas ações são guiadas, orientadas, em última instância, por esses bens, inclusive os nossos desejos e vontades mais “espontâneos” e “livres”. A questão mesma paira sobre o fato de esse “pano de fundo”⁶ permanecer inarticulado, não tematizado por nós, de modo que chegamos realmente a pensar que nossas vontades e desejos surgem como instintivos, intuições naturais, diferente das reações morais advindas da socialização e da educação formal, cuja origem nos é “evidente”. Essas intuições morais são chamadas por Taylor de “avaliações fortes”⁷ (*strong evaluation*), que possibilitam

⁶ Taylor afirma que existe um “pano de fundo” que “subjaz a nossas intuições espirituais e morais”, e o caracteriza como sendo a “ontologia moral” que articula essas intuições. (2005, p.22)

⁷ “A distinção entre avaliações fortes e fracas é de grande relevância para o entendimento da identidade ou do *self*. Na avaliação fraca, o que se sopesa são os resultados da ação como, por exemplo, a decisão de ir ou não a certos lugares durante as férias. Já nas avaliações fortes, o que é levado em consideração primeiramente são as

discriminar o que é bom do que é ruim, o superior do inferior, o certo do errado, a partir de parâmetros que independem do desejo e da vontade do sujeito. É por sua força vinculante que essas “avaliações fortes” são tomadas como intuições instintivas e naturais. Haveria, assim, uma ontologia moral dada e contingente “por trás” de nossas intuições, orientando-as, e se suas origens nos remetem à Platão, somente a partir das contribuições de Descartes e Locke, assim como aquelas advindas da Reforma Protestante, é que ela teria assumido seus contornos atuais.

O caminho percorrido por Charles Taylor – que analisa as rupturas e continuidades das fontes morais do Ocidente –, sobre o qual faremos uma breve digressão suficiente para compreendermos seu projeto, se inicia com a doutrina moral de Platão consubstanciada na fórmula: “somos bons quando a razão governa, e maus quando dominados por nossos desejos” (2005, p.155). A razão nos daria autodomínio, e, por isso, “o homem bom é ‘senhor de si mesmo’ ” (2005, p.156). Esse autodomínio pressuporia uma cisão na alma do sujeito – para que a pessoa, enquanto “sujeito”, pudesse dominar a si mesma, enquanto “objeto” –, o que em Platão se revela pela divisão tripartite da alma, de forma que a parte superior – da razão – deveria controlar a inferior – dos desejos (*tó logistikón* controlando *tó epithumetikón*)⁸. Não só a alma seria superior ao corpo, como a parte racional da alma seria superior às demais.

Essa concepção do “bem” teria sido adotada pelo cristianismo, especialmente por Agostinho quem teria promovido uma mudança radical na especificidade do Ocidente com a implementação da noção de interioridade (*inwardness*), implicando na alteração da noção de conhecimento como revelação externa ao sujeito, para uma noção do conhecimento como criação interior, por meio da qual o sujeito alcançaria a verdade divina. A verdade estaria em Deus – o “bem” – e o caminho para alcançá-la seria o da interioridade. A partir desta nova concepção, que muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a atividade de conhecer, estabelece-se uma hierarquia valorativa entre as criaturas e que distingue os sujeitos entre aqueles que somente existem, daqueles que existem e vivem, daqueles que existem, vivem e tem inteligência, uma vez que o ulterior possuiria o anterior dentro de si, sendo, portanto, mais elevado. Como o mais elevado é juiz do menos, estaria provada a superioridade da razão sobre os sentidos. Do racional sobre o vivente e o existente. O que julga é superior, logo, a razão seria soberana (TAYLOR, 2005, p.176-177).

‘motivações’ das nossas ações, ou melhor, o que é avaliado é o ‘valor qualitativo’ dos nossos diferentes desejos.” (MATOS, 2007, p.43)

⁸ As três partes da alma seriam *tó logistikón*, *thymoeidés* e *tó epithumetikón*.

Atrelada ao “princípio da interioridade” (SOUZA, 2003), estaria, ainda, a noção agostiniana da vontade como faculdade independente. Se em Platão a perfeição moral seria o resultado de um “olhar treinado em relação à ordem imanente do cosmos”, em Agostinho ela passa a depender da adesão pessoal ao “bem”, um compromisso da vontade do sujeito. Não basta perseguir o “bem”, é preciso querer persegui-lo – a entrega deve ser “de corpo e alma”. Com Descartes a internalização da faculdade da cognição se aprofunda, implicando na internalização da fonte de moralidade de modo que a ética aristocrática é internalizada e aburguesada como fonte moral por excelência para o ser humano comum. O sujeito cartesiano seria, assim, detentor de uma “razão desprendida” (*disengaged reason*), e se moldaria por meio de uma ação metódica e disciplinada, independente de espaço e tempo. A única certeza que há é que a existência se dá quando pensamentos, no exercício da razão, sendo esta a esfera verdadeiramente superior. É essa concepção acerca do sujeito que possibilitará à John Locke a construção de sua teoria política.

Locke aprofundou ainda mais esta noção de modo que a mente teria o poder de remodelar o sujeito a partir dos princípios escolhidos, dos hábitos e das normas escolhidas pelo próprio sujeito, independente do seu contexto. O sujeito, portanto, estaria livre da submissão aos costumes, à autoridade local, e às “ideias inatas”, vez que a mente do sujeito nasceria como uma “tábula rasa”, sem nada que pudesse determinar seu modo de ser e sua posição social permanentemente, de antemão. Caberia, então, à vontade do sujeito, por meio do controle racional, modelar seu agir, seu modo de ser. A dignidade do sujeito dependeria apenas dele próprio, que, no uso de sua racionalidade e vontade livre, se torna auto-responsável por sua formação, desenvolvimento e realização (SOUZA, 2003, p.28-29). Surge, assim, uma nova ideia de *self*, à qual Taylor passou a chamar de “*self pontual*” (*punctual self*).

A partir dessa nova concepção do *self*, as ordens normativas devem originar-se da vontade dos indivíduos que somente devem se submeter e ser obedientes – sob pena da violação de sua dignidade – se consentirem com essa situação. É essa compreensão que abre horizonte para as teorias contratualistas modernas, assim como para o desenvolvimento de teorias utilitaristas, de um lado, e a teoria kantiana, por outro, para a qual a liberdade é tida como autodeterminação, e a lei moral como emanando da vontade dos sujeitos. É essa autonomia que lhes garante sua dignidade, no adestramento dos desejos pela razão.

Uma questão que nos chama a atenção é o fato de o “*self pontual*” exigir “treinamento em práticas sociais e institucionais disciplinadoras” (SOUZA, 2003, p.30) e não apenas o aprendizado por meio de teorias e do pensamento, para se modelar. O que Taylor reivindica é que a identidade do sujeito moderno se conformaria por meio de práticas sociais, de práticas

institucionais, por meio da disciplina, o que revelaria que, a despeito de os “*selfs pontuais*” terem uma compreensão sobre si de que sua identidade e modo de ser decorreriam de decisões racionais, do aspecto mental dessa formulação, não se pode afastar a importância do aspecto corporal, pois é por meio de estímulos corporais que aquela compreensão sobre si se realiza efetivamente e o filósofo nos lembra que é justamente nesse período – século XVIII – que ocorre a difusão de novas formas de disciplina dentro de inúmeras instituições⁹, como exército, hospitais, escolas e fábricas, que se tornaram amplamente conhecidas, como nos relembra Taylor, após o trabalho de Michael Foucault, especialmente em seu *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1975).

Taylor denuncia que esse tipo de consciência – “mentalista da experiência social” (SOUZA, 2003) – deixa de fora o corpo e o “outro”, pois opera dentro do paradigma da representação, e “aquilo que ‘eu’ sou, como ser capaz de ter essas representações, o espaço interior, mesmo, é definível independentemente do corpo ou do “outro”. Trata-se de um centro de consciência monológica.” (TAYLOR, 2000, p.185). A dimensão dessa constatação é tamanha, pois a própria ciência social estaria eivada dessa concepção “desencarnada do sujeito” que teria justamente permitido as diversas formas de “individualismo metodológico”, inclusive “a variante mais recente e virulenta, a teoria das escolhas racionais” (TAYLOR, 2000, p.185). Na esteira de autores como Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein, dirá Taylor, o agente não é um *locus* de representações, mas um agente engajado em práticas. Taylor fala em um “conhecimento corporal” que permitiria codificar componentes de nossa compreensão do *self* e do mundo. Não há dúvidas que suas crítica atingem o centro da teoria do conhecimento de Kant, toda ela calcada em uma teoria representativa do sujeito. Com isso, Taylor desloca o conhecimento e o aprendizado de uma regra para a esfera da práxis.

Entretanto, se essa nova concepção do *self* implicou em mudanças consideráveis em relação à forma como os sujeitos se compreendem e compreendem a sociedade em que vivem, decorrente de uma nova “fonte de moralidade” e um “novo sentido de dignidade”, Taylor identifica, na esteira dos estudos de Max Weber, que tais ideias somente lograram “dominar a vida prática” dos sujeitos a partir das transformações advindas da Reforma Protestante, isto é, a partir do seu “ancoramento institucional” (SOUZA, 2003, p.38) capaz de conformar as práticas sociais. Nesse sentido, a Reforma foi, definitivamente, a “parteira tanto

⁹ “Temos de ser ensinados (e intimidados) a fazer isso, não apenas, claro está, absorvendo doutrinas, mas muito mais por meio de todas as disciplinas que tem sido inseparáveis de nosso estilo de vida moderno, as disciplinas do autocontrole nos campos econômico, moral e sexual. Essa visão é fruto de uma postura reflexiva peculiar, e é por isso que nós, formados para entender e julgar a nós mesmos de acordo com seus termos, descrevemo-nos naturalmente com as expressões reflexivas que fazem parte dessa postura: o “self”, o “eu”, o “ego”. (TAYLOR, 2005, p.228)

da singularidade cultural quanto moral ocidental” (SOUZA, 2003, p.30), pois ela realizou na prática, no espaço do senso comum e da “vida cotidiana”¹⁰, a “nova noção de virtude ocidental” (SOUZA, 2003, p.30).

Se desde a antiguidade havia uma hierarquia entre as atividades superiores, normalmente identificadas a dos sábios ou a dos homens de honra – sabedoria e coragem –, em relação às atividades inferiores, práticas, relacionadas à manutenção e reprodução da vida, com a Reforma Protestante a “vida humana plena” passa a ser compreendida em termos de trabalho e produção, casamento e vida familiar, tendo por consequência a desvalorização das atividades tidas anteriormente como superiores. Aquilo que Taylor chamou de “afirmação da vida cotidiana”, isto é, essa valorização das atividades de produção e reprodução da vida, origina-se na espiritualidade judeu-cristã e recebe um impulso particular sobretudo a partir da Reforma. Com a rejeição do “sagrado mediado”, os reformistas rejeitaram também toda a hierarquia social ligada à ela. Até a Reforma, aqueles que eram mais devotados à Deus tinham mais chances de alcançar mérito e salvação, de forma que, a vida monástica, destinada a poucos, era considerada superior em relação à vida leiga, que envolvia as atividades básicas de reprodução da vida. Aqueles que se dedicavam mais à Deus eram superiores, tornando inferiores aqueles que se dedicavam às atividades cotidianas.

Entretanto, junto à essas fontes morais – superioridade da razão sobre as paixões e afirmação da vida cotidiana – Taylor esclarece que uma terceira fonte moral tornou-se constitutiva da identidade moderna, qual seja, aquela decorrente do que chamou de expressivismo, como sendo uma “concepção de mundo baseada na noção de natureza como fonte interna de significado e moralidade” (SOUZA, 2003, p.32). A moralidade, aqui, decorre da originalidade de cada pessoa, que deve ser reconhecida por sua autenticidade e não apenas por sua dignidade que a coloca em pé de igualdade com as demais. Essa nova noção de fonte moral surge consistentemente no bojo do romantismo, especialmente do romantismo alemão do século XVIII, e somente logrou adquirir força normativa a partir da “revolução histórica” (SOUZA, 2003, p.33) que permitiu renomear as paixões como sentimentos. Assim, “ao invés de conceber a natureza interna como um campo de pulsões incontroláveis e perigosas”, descobre-se um campo fundamental em que o sensual e o sentimental fundem-se com o espiritual (SOUZA, 2003, p.33). A moralidade passa a decorrer não apenas de uma reflexão

¹⁰ “Vida cotidiana” é um termo técnico que Taylor utiliza para “designar os aspectos da vida humana referentes à produção e reprodução, isto é, ao trabalho, à fabricação das coisas necessárias à vida e à nossa existência como seres sexuais, incluindo casamento e família.” (2005, p.274)

metódica e do cálculo instrumental, mas da “voz interior” que cada um deve ouvir em busca de sua autenticidade.

O “excepcionalismo moral ocidental” (SOUZA, 2003, p.67) decorreria, portanto, especialmente, da junção dessas duas fontes morais: autenticidade e dignidade (expressivismo e individualismo), que se encontrariam sempre em potencial rivalidade, o que implicaria em dizer que todo indivíduo e sociedade moderna ocidental estão constitucionalmente em conflito.

1.1.2 (Outra) Moralidade e (outra) identidade: das práticas às ideias na Modernidade Periférica

O trabalho de Charles Taylor é central para o projeto que Jessé Souza se propôs a desenvolver para uma compreensão alternativa das desigualdades encontradas especialmente na periferia, mas também nas sociedades “avançadas”¹¹. Como dito, a relevância das reflexões filosóficas do autor canadense decorre da abertura que provoca para a compreensão dos processos de concepção de ideias e os valores à elas atrelados, e sua institucionalização em práticas sociais, ao que Souza chamou de “ancoramento institucional”. Esta perspectiva não está propriamente contida no trabalho de Taylor, mas o sociólogo brasileiro considera que “esse passo é fundamental para um uso mais frutífero e mais abrangente de sua genealogia da hierarquia valorativa subjacente ao capitalismo e ao racionalismo ocidentais.” (2003, p.74).

Nesse sentido, dentre os principais momentos narrados por Taylor em sua genealogia das fontes da moral ocidental moderna para a compreensão desses “ancoramentos institucionais”, o primeiro seria o estabelecimento da hierarquia que marca a especificidade do ocidente, isto é, “o controle das paixões e afetos por uma razão agora percebida como interiorizada” (2003, p.68), sendo a sua eficácia percebida como um “processo interno à racionalização religiosa ocidental” (2003, p.68).

¹¹ Com esse adjetivo parece-me que o autor se refere às sociedades centrais, em oposição às sociedades periféricas, não com a intenção de propor a oposição sociedades avançadas vs. sociedades atrasadas – a qual justamente pretende criticar – mas, ao revés, de reconhecer que, a despeito de todo seu constructo teórico assumir o papel de criticar leituras culturalistas essencialistas que tendem a qualificar as sociedades como necessariamente superiores ou inferiores, não se pode negar os avanços e ganhos obtidos nessas sociedades (“avançadas”) na superação de conflitos sociais mais virulentos. Em outras palavras, o autor reconhece que em diversas situações essas sociedades oferecem melhores condições de vida, afastando-se de uma análise cínica que deixe de reconhecer essa diferença.

O segundo momento estaria naquilo que Taylor chamou de “afirmação da vida cotidiana” que toma lugar com as transformações provocadas pela Reforma Protestante, que elevaram o trabalho ordinário e secular à base do reconhecimento social e da autoestima individual – a partir da redefinição do caminho e do “bem” da salvação no cristianismo reformado – e provocaram a generalização e universalização de uma “forma específica de ‘ser humano’ ” (2003, p.69) que antes somente era encontrada nos virtuosos religiosos. Com o fim do sagrado mediado, todos passam a atender à vocação divina, o que se alcança por meio da autodisciplina e do autocontrole. A consequência desse processo seria aquilo que Weber chamou de “reificação da vida” (SOUZA, 2003, p.69), vez que a religião teria perdido seu lugar paradigmático na condução normativa da sociedade ao se realizar como realidade efetiva. Esse seria o sentido da metáfora da “casa da servidão”¹² (SOUZA, 2003, p.69) ao final da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, e a partir dessa concepção é que, na visão de Souza, tanto Talcott Parsons quanto Jürgen Habermas, cada um a seu modo, pleitearão uma “lógica normativamente neutra como fundamento de seu funcionamento” (SOUZA, 2003, p.69). O que ambos não perceberiam, entretanto, é que de alguma forma estariam duplicando para a dimensão conceitual a “naturalização” que a “ideologia espontânea do capitalismo” produz, ao tomarem certas instituições como normativamente neutras.¹³

A grande contribuição de Taylor estaria, deste modo, justamente na ampliação do horizonte de compreensão com a sua genealogia da hierarquia valorativa que permearia toda e qualquer instituição, toda prática social. É a luta contra o naturalismo que funciona como “ideologia espontânea do capitalismo”, que permite à Souza recolocar a questão do subdesenvolvimento periférico e da modernização dessas sociedades, rompendo de vez com o

¹² Do alemão *stahlhartes Gehäuse*, também traduzida para o português como “rija crosta de aço” (Weber), “jaula de aço” (Löwy) e para o inglês como “iron cage” (Parsons), ou, ainda, “shell as hard as steel”.

¹³ Nesse sentido, parece que também a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann incorreria, aos olhos de Souza, em uma espécie de neutralidade tal como atribui à Parsons e Habermas, quando aquele autor trata da importância da função interpretativa para a diferenciação entre o direito e demais valores sociais, vez que, para o autor brasileiro, o direito moderno seria uma instituição histórica e situada perpassada desde sempre por valores morais. Deste modo, se entendermos que “a função interpretativa tem um papel fundamental: define qual dentre as expectativas individualizadas será transformada em direito”, estabelecendo, assim, “aquilo que será incluído ou excluído do sistema jurídico”, e que ela é “fundamental para reconhecer a diferenciação entre o direito e os demais valores e expectativas sociais, justamente aquilo que a descrição parsoniana ignorava”, temos que a “sociologia luhmanniana admite um mecanismo no interior do sistema jurídico (os programas decisórios) que, com o auxílio da função interpretativa, permite afirmar o que é ou não direito (moral, economia, religião, ciência ou qualquer outro elemento externo do sistema jurídico).” (GONÇALVES, 2010). Nesse sentido, em oportunidade posterior, Souza teceu algumas críticas a teoria sistêmica de Luhmann – e à sua vertente brasileira, encontrada em Marcelo Neves – apontando, justamente, que subjacente à autonomização das esferas da vida, existiriam características importantes “comuns a todas ou a várias esferas sociais”, uma espécie de “presença transistêmica”. Para uma melhor compreensão acerca deste debate ver SOUZA, Jessé. *Niklas Luhmann, Marcelo Neves e o “culturalismo cibernético” da moderna teoria sistêmica*. In.: DUTRA, Roberto.; BACHUR, João Paulo (org.) *Dossiê Niklas Luhmann*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, pp.149-182.

paradigma etapista da Teoria da Modernização¹⁴ que classifica sociedades, como a brasileira, por exemplo, como “atrasadas” ou, ainda, dotadas de uma “essência cultural” imutável que impede a realização integral das principais instituições modernas. E mais. Ao reconstruir o caminho trilhado por Taylor, o autor brasileiro percebe a importância que a compreensão, profunda, da hierarquia valorativa que é implícita, oculta e intransparente, às instituições contingentes e históricas como mercado e Estado, que impõem comportamentos exemplares aos sujeitos, além da própria hierarquia diferencial entre eles, e que os “premiam” ou os “castigam”, a depender de sua adequação à tais imperativos, mediante concessão de prestígio, bons salários e status ocupacional. Para aqueles que nascem já sob a égide dessas “práticas disciplinadoras consolidadas institucionalmente”, essa forma de ser e de se relacionar é tida como dada, natural, auto evidente, pois desde a nossa infância somos modelados para atender aos imperativos sistêmicos de tal modo que desconhecemos uma forma diferente de ser.

Todo caminho tayloriano trata de transformações ocorridas por meio de um longo e lento processo de maturação de novas ideias que aos poucos foram sendo incorporadas nas práticas sociais de sociedades como a francesa, a inglesa e a estadunidense, cada uma a seu modo, nas práticas cotidianas da vida das pessoas, alterando de tempos em tempos, dessa forma, aquilo que Taylor chamou de “imaginário social” como sendo aquilo que “permite a ‘pré-compreensão’ imediata de práticas cotidianas ordinárias permitindo um senso compartilhado de legitimidade da ordem social.” (SOUZA, 2003, p.94). É a forma como as pessoas percebem, no senso comum, o seu ambiente social, factual e normativamente. “Como se comportar, como falar, como se relacionar por referência às várias hierarquias sociais etc., tudo isso remete a um ‘mapa social’ que guia implicitamente nossa conduta.” (SOUZA, 2003, p.94).

Nesse processo de alteração do imaginário social, a nova visão de mundo é “esquemmatizada”, isto é, ela é adaptada às condições específicas de tempo e espaço de forma que cada sociedade tem sua forma particular de esquematizar a nova visão de mundo com o

¹⁴ Surge no pós-guerra dos anos 1950 uma literatura dedicada à análise da “modernidade”, cuja característica principal era a de conceber o desenvolvimento – a modernização – como “a adoção de normas de comportamento, atitudes e valores identificados com a racionalidade econômica moderna, caracterizada pela busca da produtividade máxima, a geração de poupança e a criação de investimentos que levassem à acumulação permanente da riqueza dos indivíduos e, em consequência, de cada sociedade nacional.” Nesse sentido, diversos autores teriam desenhado um “modelo ideal mais ou menos coerente das formas de comportamento compatíveis com esta sociedade moderna e, estabeleceram técnicas de verificação empírica mais ou menos desenvolvidas para detectar o grau de modernização alcançado pelas sociedades concretas.”, entretanto, “[p]or mais que estas construções teóricas pretendessem ser construções neutras, em termos de valores (...) era impossível esconder a evidência de que se considerava a sociedade moderna, que nascera na Europa e se afirmara nos Estados Unidos da América, como um ideal a alcançar e uma meta sociopolítica a conquistar.” (SANTOS, 2015, pp.18-19). Essa teoria assume seu momento mais radical com a obra de W.W. Rostow intitulada “*Etapas do Desenvolvimento Econômico*” (1959).

imaginário social existente. É a compreensão das transformações sociais neste sentido que permite dois tipos de realidade: o primeiro, cuja esquematização faz com que haja dominância das relações pré-modernas sobre as relações modernas; ou, o segundo, um dualismo indeciso que flutua entre um e outro princípio de estruturação social. E isso porque, como alerta Taylor, há mais continuidades do que rupturas neste processo de maturação que tomou lugar nas sociedades francesa, inglesa e estadunidense. Entretanto, se essa compreensão é válida para a modernidade central, ela não o é para a modernidade periférica.

Isso porque, as sociedades periféricas não participaram da formação do núcleo do racionalismo ocidental em suas múltiplas facetas, tendo recebido, no entanto, o influxo dessas sociedades e desses agentes como uma importação “de fora para dentro”. Elas se viram invadidas por uma visão de mundo que não estava articulada, nem simbólica nem institucionalmente. Por isso Souza entende que “este tipo de esquematização específico de sociedades da ‘nova periferia’¹⁵” (2003, p.98), para ser melhor compreendido, deve ser encarado menos como uma “positividade” no sentido de uma herança pré-moderna “toda poderosa” e mais como uma “negatividade”¹⁶ decorrente da ausência de certas precondições existentes na modernidade central. O processo ocorrido na modernidade central que poderíamos chamar “das ideias às práticas”, é invertido na modernidade periférica convertendo-se na fórmula “das práticas às ideias”, ou seja, muito antes de serem articuladas, essas práticas foram introduzidas em sociedades que não participaram de sua criação. Assim, no caso do Brasil, por exemplo:

“(…) quando mercado e Estado, ainda que de modo paulatino, fragmentário e larvar, são importados de fora para dentro com a europeização da primeira metade do século XIX, inexistia o consenso valorativo que acompanha o mesmo processo na Europa e na América do Norte. Inexistia, por exemplo, o consenso acerca da necessidade de homogeneização social e generalização do tipo de personalidade e de economia emocional burguesa a todos os estratos sociais, como aconteceu em todas as sociedades mais importantes da Europa e da América do Norte.” (SOUZA, 2003, p.99)

Ademais, o que caracteriza a originalidade de Taylor, na leitura de Jessé Souza, seria o modo como o autor trata a questão do reconhecimento a partir das duas possibilidades para operá-lo, o que, aos olhos de Souza, parece oferecer uma solução ao dilema redistribuição vs.

¹⁵ A “nova periferia” seria aquela formada pelo conjunto de sociedades complexas a partir da expansão ocidental, como as latino-americanas, em oposição à “velha periferia” que se referiria às sociedades periféricas ao tempo do desenvolvimento do racionalismo ocidental, e que foram objetos de estudo de Weber em relação às suas religiões.

¹⁶ Como será exposto em momento mais oportuno, o conceito de “negatividade” em Souza se distingue daquele utilizado por Marcelo Neves, ainda que ambos se refiram à condição das sociedades periféricas.

reconhecimento. As duas possibilidades seriam: a busca de reconhecimento por igualdade com base no ideal da dignidade, que segue a forma universalizante; e, por outro lado, a busca de reconhecimento das diferenças, baseado no ideal da autenticidade, cuja forma é particularizante. A especificidade ocidental decorreria justamente da existência dessas duas fontes morais – individualismo e expressivismo – que colocariam os sujeitos e as sociedades constitutivamente em conflito em razão da potencial rivalidade entre essas duas concepções (SOUZA, 2003, .67), e a especificidade tayloriana estaria no fato de o autor entender que a categoria do reconhecimento se aplica tanto às questões de dignidade quanto às de autenticidade, de modo que, inclusive as demandas por redistribuição, ou seja, por igualdade material, estariam calcadas, também, na questão do reconhecimento, entendido este como “consenso contingente e culturalmente produzido” (2003, p.76). Em suma, a questão maior, aos olhos de Souza, estaria no fato de o filósofo canadense compreender os princípios que regulam a atribuição de respeito, seja pela igualdade dos sujeitos, seja por suas diferenças autênticas, como princípios que regulam a própria atribuição de reconhecimento social e de autoestima individual¹⁷.

Uma das considerações críticas que Souza faz acerca do trabalho de Taylor, reside no modo como este trata as atuais demandas por reconhecimento nas sociedades industriais avançadas que parecem estar voltadas, antes de tudo, à busca do reconhecimento por autenticidade, e, em menor intensidade, à busca por reconhecimento por dignidade. Souza atribui essa prevalência ao fato de que Taylor pressuporia que as democracias estadunidenses e europeias ocidentais teriam alcançado um patamar de igualdade real entre seus cidadãos, a partir da consolidação do *welfare state*. Dessa forma, a contradição central dessas sociedades estaria localizada no âmbito do ideal de autenticidade, como aprofundamento e superação da dimensão universalizante e homogeneizante da dignidade.

Entretanto, não apenas Souza não se convence que a questão da igualdade esteja tão pacificada nessas sociedades, mesmo antes do desmonte do Estado de bem-estar social, como está convencido da existência de um “abismo monumental entre a institucionalização deste princípio [da dignidade] nas sociedades centrais por oposição às periféricas” (2003, p.37). O sociólogo brasileiro não descarta a importância que a problemática relativa ao expressivismo

¹⁷ Nesse sentido, Souza pondera que quando Nancy Fraser identifica a existência de suas demandas no mundo pós-socialista: as demandas por redistribuição – igualdade de acesso a bens e serviços – e demandas por reconhecimento da diferença de grupos minoritários, a autora não consideraria que a desigualdade econômica de classes possa decorrer de questões referentes ao (não)reconhecimento, a despeito de identificar nessas demandas por redistribuição uma dimensão cultura e simbólica, e não apenas econômica. Seria a falta de reconhecimento por igualdade que condenaria classes sociais a um acesso diferencial à bens e serviços, para Souza (2003, p.75-76).

tem também nas sociedades periféricas, mas acredita que as questões que envolvam o ideal da dignidade assumem uma dimensão central nestas sociedades.

Por tal razão, Souza se detém mais na temática tayloriana da dignidade, por entender que as noções de igualdade e universalidade que habitam a noção de dignidade mascarariam “o potencial constituidor e legitimador de ‘distinções sociais’ ” (2003, p.67). Seria possível, a partir daí, desconstruir a naturalização da desigualdade periférica, assim como a eficiente “ilusão da igualdade de oportunidades”, base da legitimação da dominação política das sociedades industriais avançadas. Será na “luta contra o naturalismo” – isto é, na luta por tematizar um “pano de fundo” social e moral que permanece não tematizado” – que o sociólogo brasileiro encontrará acesso simbólico e cultural a estruturas reificadas que se apresentam como valorativa e normativamente neutras incorporando princípios gerais e abstratos de eficiência. Por isso dirá que “[s]ó se pode pleitear uma análise da economia ou do direito como se eles fossem ‘neutros’, ou pensar nos indivíduos como última *ratio* da explicação sociológica, na medida em que esse pano de fundo social e moral permanece não tematizado.” (2003, p.24).

Assim, seu intento é chegar ao fundamento da questão da desigualdade – à gênese das diferenças – e de como ela pode ser legitimada e tornada invisível pela ideologia espontânea do capitalismo tardio, seja ele central ou periférico. A partir da reconstrução tayloriana, Souza pôde demonstrar como uma dada e contingente hierarquia valorativa permite a construção de um horizonte comum que, a partir de sua institucionalização em práticas disciplinadoras, permite “vincular subjetivamente todos os envolvidos no processo de classificação social e na luta por recursos escassos” (2003, p.85).

Taylor permite à Souza a tematização do acesso cultural à estruturas reificadas tidas como normativamente neutras, e uma outra compreensão sobre a influência de fatores culturais e simbólicos em uma sociedade. Com isso, a análise sociológica pode ser feita a partir do rompimento com concepções essencialistas da cultura – “a exemplo das investigações que supõem uma herança cultural secular pré-moderna para as sociedades periféricas, como se as mesmas fossem infensas a eficácia de instituições do peso estruturante de mercado e Estado” (SOUZA, 2003, p.79) –, superando-se, assim, concepções sociológicas que pressupõem a existência de valores e instituições como grandezas independentes. Isto é, a análise de uma instituição passa a ser pautada pelo pressuposto de que toda instituição social é perpassada por valores, jogando, para dentro delas, “problemas” que por muito tempo estiveram relegado à esfera da sociedade. Interessa-lhe, assim, reduzir a distância entre os princípios da dignidade e princípio da autenticidade para, com isso, demonstrar como ambos

servem como índice e fundamento da distinção social, tanto entre classes sociais como entre minorias culturais, étnicas ou de gênero: “acho que é possível reconstruir os princípios da dignidade e da autenticidade, enquanto manifestações das duas fontes morais especificamente modernas que se constroem a partir da oposição razão/corpo e exterior/interior e que logram ancoramento institucional progressivo na alta modernidade, enquanto fundamento mesmo da desigualdade tornada legítima e invisível.” (2003, p.85-86).

1.2 Uma (re) construção da política ocidental e a lógica da exceção

Na década anterior aos escritos de Souza, do outro lado do oceano, Giorgio Agamben, ainda impactado com os grandes eventos do século XX, propunha em seu livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995) algumas reflexões acerca da relação entre política e vida, no intento de desvelar como, no momento em que se pensava que o reconhecimento dos direitos e das liberdades formais garantiriam proteção às vidas dos cidadãos, as democracias modernas se mostraram incapazes de “salvar de uma ruína sem precedentes” aquelas vidas em razão das quais havia dedicado todos os seus esforços (AGAMBEN, 2014, p.17). Em outras palavras, o que buscava compreender era como teria sido possível a transição de estados democráticos para estados totalitários, como os da Alemanha nazista e da Itália fascista, justamente no momento em que se acreditava estarem consolidados os direitos e liberdades dos cidadãos.

Para desvendar esse enigma, tarefa essa que seria o primeiro passo para se pensar de forma propositiva para um novo horizonte, o filósofo italiano centralizou a primeira parte de sua pesquisa na compreensão acerca da “lógica da soberania”, o que lhe permitiria a revelação do “real significado” contido no conceito de soberania, e a colocar em questão os principais conceitos do pensamento político moderno ocidental dele decorrentes, como o da soberania da lei (*nómos basileús*), um princípio intrínseco e primordial para se pensar as Democracias modernas e os Estados de Direito.

Para seu intento, Agamben encontrará fundamento nas reflexões de Carl Schmitt acerca do “paradoxo da soberania”, isto é, acerca da estrutura interna da soberania, que contrariaria os princípios mais básicos do pensamento humano, consubstanciada na ideia de que “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2014, p.22). Isso porque, soberano seria aquele a quem o ordenamento

jurídico efetivamente reconheceu o direito de instituir o estado de exceção¹⁸, mas que, justamente por isso, tem o poder de suspender integralmente a validade do ordenamento vigente, o que somente pode ser feito por quem esteja fora do ordenamento, para além dele. O soberano coloca-se, assim, “legalmente fora da lei” (1995, p.22). O interesse de Agamben a partir dessas meditações é desvelar a estrutura da soberania como modo de revelar em que medida ela assinala o limite – fim e princípio – do ordenamento jurídico – e, porque não, de suas promessas?

Nesse sentido, o que encontra em Schmitt é a concepção de que toda norma geral exige uma estruturação normal das relações da vida, pois “[n]ão existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos”, sendo necessário, portanto, que o soberano crie uma situação normal, para que, então, seja instituído um ordenamento jurídico. Seria o monopólio dessa decisão – e não da sanção ou do poder – que caracterizaria a soberania para Schmitt, e essa decisão não se confundiria com a norma jurídica em sentido estrito, revelando que a autoridade “não necessita do direito para criar o direito” (1995, p.23).

A exceção seria superior à regra vez que é ela que efetivamente garante a situação. Uma somente pode existir *em relação* à outra. A exceção, que surge da suspensão da validade do ordenamento jurídico, garantiria, assim, a própria validade da norma geral na situação normal, justamente porque na exceção seria possível neutralizar sua validade. Em outras palavras, a regra somente pode ser caracterizada como válida se houver alguma instância que possibilite caracterizá-la como não válida. Essa instância é a da exceção, de modo que, poderíamos dizer, a regra necessita da exceção como condição de possibilidade para sua própria validade.

Interessante é que Agamben assinala a exceção como uma “espécie da exclusão” (1995, p.24) cuja característica específica é o excluído não estar absolutamente fora de relação com a norma. Mesmo quando uma norma não é aplicada a um caso que se exclui da regra geral por se tratar de uma exceção, ela se mantém em relação ao caso excluído na forma da suspensão, o que se consubstanciaria na fórmula “[a] norma se aplica à exceção *desaplicando-se*” (1995, p.24). A exceção é *capturada fora* e não apenas excluída do ordenamento, em razão da própria estrutura da soberania – simultaneidade de sua interioridade e exterioridade a ele. À essa forma de relação que somente inclui algo por meio

¹⁸ Chamo a atenção para a diferença entre “Estado de exceção” e “estado de exceção”. Enquanto no primeiro caso a expressão se refere a um tipo de “regime de exceção”, como uma Ditadura, decretado em oposição ao Estado de Direito, o segundo caso refere-se a uma situação, a uma condição, como em “estado de emergência” u “estado de sítio”, que, como veremos, ao contrário de se opor ao Estado de Direito, ele surge conjuntamente, sendo a própria condição para sua existência. Agradeço à Allan M. Hillani por esse comentário.

de sua exclusão, Agamben chamará de *relação de exceção*, e atribuirá à ela o *status* de estrutura originária da relação jurídica, sendo a decisão soberana sobre a exceção a estrutura político-jurídica originária (2014, p.26).

Compreender a forma como se dá essa relação de exceção definitivamente não é algo trivial, e por não estarmos acostumados a operar conscientemente sob essa lógica, alguns exemplos podem nos ajudar a captá-la. É o caso do clássico problema teórico jurídico entre poder constituinte e poder constituído, no qual Agamben encontra em evidência o paradoxo da soberania. Para fundamentar um poder que, ao mesmo tempo, constitui uma ordem jurídica sem estar submetido ao ordenamento anterior, por estar fora dele, e que se submete à ordem e que, inclusive, depende desta ordem constitucional preestabelecida, os teóricos recorreram à dicotomia constituinte e constituído. Entretanto, não resta problematizado o fato de que, em última instância, o soberano é aquele que, ao mesmo tempo, deve se submeter ao poder constituído, podendo, ao revés, fazer uso do poder constituinte, tido como um poder de fato, fora e acima do próprio direito, a qualquer momento, o que coloca em xeque a própria força do poder constituído, e, em última instância, da própria constituição. Sem aprofundar a questão, ficamos impossibilitados, assim, de realmente compreender a natureza jurídica da ditadura, do estado de exceção e do poder de revisão, sendo este último uma tentativa de reduzir o poder constituinte a um poder de revisão, que, no entanto, tampouco problematiza a questão, pondo “de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição” (1995, p.46) o que definitivamente não resolve a questão, pois a origem permanece obscura.

Poderíamos dizer que há arbitrariedade nesta explicação, pois pressupõe a instituição de um ordenamento jurídico, sem, no entanto, colocar em xeque justamente essa primeira instituição, e seria justamente essa fuga do real problema que permitiria reivindicar consenso, compromisso, ausência de violência no funcionamento cotidiano das instituições jurídicas. Por isso Agamben resgatará o clássico (moderno) texto de Walter Benjamin *Para uma crítica da violência*¹⁹ (1921), no qual o autor alemão critica a posição apaziguadora de interpretações que seguem naquele sentido, reivindicando que a compreensão da relação entre poder constituinte e constituído é possível a partir da relação entre a violência criadora do direito e violência conservadora do direito.

¹⁹ Título de acordo com a tradução em GAGNEBIN, Jeanne Marie. (org.) *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*: org., apres. e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. – São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013 (2a edição), pp. 121-56. Também traduzido como “Crítica da Violência – Crítica do Poder” em BOLLE, Willi. (org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*; org. e apres. de Willi Bolle, São Paulo, Edusp/Cultrix, 1005, pp. 160-75.

Na missão de aprofundar as reflexões desse paradoxo, Agamben resgata a relação entre ato (*dynamis*) e potência (*energia*) que encontra na filosofia aristotélica. Agamben investiga a clássica discussão acerca dessa relação – a potência se desvanece integralmente no ato? ela existe autonomamente? ela condiciona o ato? – e é em Aristóteles, mesmo, que encontrará o elemento que possibilitará colocar essa relação em outros termos. Refiro-me ao conceito de impotência, ou, da *potência do não* (*adynamia*), como sendo aquele que permite seja conferida existência autônoma à potência, justamente pela possibilidade dela não passar ao ato. É o caso do tocador de cítara aristoteliano, que mantém intacta sua potência de tocar mesmo quando não está tocando. “O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser.” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2014, p.51)

O paradoxo da soberania se revelaria, ainda, no oximoro da expressão “sujeito soberano”, de Bataille. Isso porque, o sujeito seria aquele que está etimologicamente *sob* enquanto o soberano seria aquele que está *sobre*, o que faz da expressão “sujeito soberano” uma contradição em termos. Com essa observação, Agamben questiona a tentativa de Bataille de propor uma nova concepção de comunidade, livre de pressupostos e que estivesse para além do sujeito, vez que a expressão “sujeito soberano” revelaria, justamente, a limitação do conceito de sujeito, sua antinomia constitutiva, consubstanciada na fórmula “o *sujeito deve estar lá onde não pode estar*, vice-versa, que ele *deve faltar lá onde deve estar presente*.”, ou, em outros termos, “este ficar lá onde este não está”. (AGAMBEN, 2005 [1987] – Bataille e o paradoxo da soberania)

Seria, entretanto, a soberania da lei (*nómos basileús*) que teria levado o paradoxo da soberania ao extremo. Agamben retorna aos escritos gregos antigos desta vez na busca pelas origens do princípio da soberania da lei²⁰, central para a política ocidental moderna e estritamente vinculado às noções de Democracia e Estado de Direito. Nesse percurso, encontra nos textos sofistas a construção da oposição ordem natural (*phýsis*) e ordem convencional (*nómos*) sendo aquela considerada anterior – e o *nómos* tratado como mera convencionalidade entre os homens, que não decorreria nem da natureza nem dos deuses –, o que justificaria a “força do mais forte”; já em Píndaro – a quem o autor atribui a condição de “primeiro grande pensador da soberania” – encontra a definição da lei soberana como o princípio que conjugaria direito e violência, justiça (*Dike*) e violência (*Bía*). Ou seja, a soberania da lei (*nómos basileús*) surge da conjunção entre *phýsis* e *nómos*, o que caracterizaria a estrutura da soberania. Em Platão encontrará essa oposição neutralizada,

²⁰ Consubstanciada na expressão: “a lei é o rei”.

considerando que para ele o “poder da lei é definido conforme com a natureza (...) e essencialmente não violento” (2014, p.41). O filósofo grego assim o faz ao afirmar a “originariedade da alma e de ‘tudo aquilo que pertence ao gênero da alma’ (intelecto, *tékhnē* e *nómos*) em relação aos corpos e aos elementos ‘que erroneamente dizemos ser por natureza’” (2014, p.41).

É justamente a partir dessa relação de indiscernibilidade entre violência e direito que sustenta o poder soberano, que uma outra compreensão da relação entre “estado de natureza e *commonwealth*” (2014, p.41) em Thomas Hobbes é possível. Agamben compartilha de uma certa leitura das reflexões hobbeasianas que compreendem que o estado de natureza sobreviveria na pessoa do soberano que conservaria o seu natural *ius contra omnes*, de forma que o estado de natureza não seria exterior ao direito – ou anterior –, sendo, antes, um princípio interno ao Estado “que se revela no momento em que se o considera ‘como se fosse dissolvido’” (2014, p.42). Essa forma de relacionar o estado de natureza e o estado civil se opõe diametralmente àquela clássica que considerava o estado de natureza como um estado “anterior” à formação do estado social, principalmente por reivindicar a permanência do estado de natureza na figura do soberano. Essa reformulação, por si só, já permite colocar em outros termos conceitos como civilização e barbárie, vez que a linha que dividia esses conceitos parece, a partir de agora, não estar mais tão nítida.

Esse paradoxo entre estado de natureza e estado civil também pode ser encontrado nas reflexões de Schmitt em seu *O nómos da terra: no direito das gentes do jus publicum europaeum* (1950) a respeito do nexos entre localização e ordenamento, isto é, na relação de um direito que encontra limites espaço-temporais. O estado de natureza, no início da modernidade, poderia ser localizado espacialmente com o Novo Mundo, dirá, local onde estariam os “não-europeus”, os não civilizados, onde tudo seria lícito e possível. A noção acerca do que é o europeu, permite e implica, assim, pensar o não-europeu, “os outros”, em um momento em que as grandes navegações e as grandes descobertas alteravam consideravelmente a noção espacial que se tinha até então da Terra. Agamben chama a atenção para duas questões com relação ao nexos entre localização e ordenamento.

A primeira, quanto ao fato desse nexos já conter virtualmente sua própria ruptura, considerando que a identificação de um local específico para o *nómos* implica sempre uma “zona excluída do direito, que configura um ‘espaço livre e juridicamente vazio’” (2014, p.42), ou seja, como em toda dicotomia, um termo está necessariamente em dependência do seu oposto, pois, sem seu ele, não há como afirmar sua própria identidade. A segunda, refere-

se ao fato de que, quando “nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável [estado de exceção], o resultado foi o campo de concentração” (2014, p.26).

Isso porque, se nos primórdios da modernidade, o estado de natureza, poderia ser identificado ao Novo Mundo, em uma clara divisão espacial entre civilização e barbárie, hoje ele se encontra em uma zona de indiferenciação onde regra geral e exceção, natureza e cultura, confundem-se, sendo impossível a delimitação destas noções em contornos claros e precisos. Esta mudança de *locus*, digamos assim, é fruto do longo processo, que ainda dura, iniciado a partir da Primeira Guerra Mundial, que vem implicando na ruptura do nexo entre localização e ordenamento. “O que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço ‘juridicamente vazio’ do estado de exceção (...) irrompeu de seus confins espaçotemporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível.” (2014, p.44). Agamben justifica esse processo com a tese de que “o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra.” (2014, p.27).

Seria possível afirmar, ainda que provisoriamente, que as principais – senão todas – as dicotomias da política moderna ocidental são falsas dicotomias, vez que estariam submetidas à uma mesma estrutura sobre a qual formou-se a soberania: a exceção; assim, com o desenvolvimento da vida no Ocidente moderno, as aporias dessas falsas dicotomias tenderiam a vir à tona, revelando que, em verdade, os limites entre os elementos tendem ao esvanecimento. Por isso, para uma profunda compreensão das aporias enfrentadas pelo nosso tempo, Agamben se propõe a uma “espécie de ambiciosa arqueologia das dicotomias estruturantes da própria modernidade ocidental” (BARBOSA, 2014, p.18) para poder “superar a lógica binária”:

“(...) 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)

Com “superar a lógica binária” Agamben não procura afirmar o fim das antinomias, mas procura demonstrar que elas perdem seu caráter substancial, transformando-se em “campos de tensões polares” (AGAMBEN, 2006). Portanto, não se trata de atacar as distinções antinômicas para que, com isso, seja revelada a identidade dos elementos, por exemplo, entre democracia e totalitarismo, exceção e regra, direta e esquerda, interior e exterior, universal e particular, cultura e natureza. Ao revés, ao propor uma compreensão das dicotomias como bipolaridades, Agamben reivindica a ausência de limites entre os polos, que se relacionam em um jogo de tensão em um campo de forças, que ora tenciona para um, ora para o outro, rompendo, assim, com uma lógica da substância, que pressupõe a essencialização dos elementos, propondo, em seu lugar, uma lógica do campo de forças. Poderíamos dizer que pensar em dicotomia, é pensar em identidades, e que pensar em bipolaridade, é pensar em modos de ser. A diferença entre os termos passa a ser compreendida como diferença de grau e não de natureza.

Deste modo, se as forças que atuam internamente em e externamente sobre uma sociedade movem-na continuamente em direção ao polo democrático, distanciando-a do polo totalitário, esta sociedade se caracterizará como uma sociedade democrática, enquanto essas forças a mantiverem nesse sentido. No entanto, a despeito disso, e essa é a questão, mesmo que as forças se direcionem para a forma democrática, esta dicotomia permanece presa à estrutura originária da exceção e somente consegue operar em seu interior, o que implica que, de alguma forma, o totalitarismo está sempre presente, em certas situações, mas de forma tão enfraquecida que tendemos a compreendê-las como um desvio, casos fortuitos, uma anomalia ou irregularidade: uma exceção. Com o deslocamento das forças em direção ao totalitarismo, no entanto, o que era exceção passa a constituir-se cada vez mais como a regra, o regular, o normal, não porque foram rompidos os princípios democráticos e suas instituições, mas porque a potência do totalitarismo existe em razão da forma como essa relação se estruturou. A essa relação de exceção, que somente inclui algo por meio de sua exclusão, de uma relação com o irrelato, Agamben chamará de *bando*. *Bando* é essa forma da relação que não possui nenhum conteúdo positivo, e o autor encontra na forma da lei essa forma de puro *bando*. Isso porque, a lei é vazia de conteúdo, ela não prescreve nada e tampouco proíbe algo, retirando justamente dessa condição a força de que precisa para continuar se afirmando.

A partir dessa compreensão, o autor apontará que a relação da lei com a vida não é a aplicação, sendo esta o meio que estabeleceria a relação entre os dois elementos dicotômicos – e substancialmente distintos –, mas o *abandono*. Quando já não é mais possível visualizar os limites que separam a vida e da lei, abre-se aquilo que Agamben chamou de zona de

indistinção, uma zona confusa e precisamente não delimitada, que submete a vida à exposição e ao risco, justamente por não ser possível distinguir fato e direito. A vida passa a constituir o conteúdo da lei, a tal ponto que mal pode se desvencilhar dela, não sendo mais possível distinguir uma da outra de forma clara e precisa.

Nesse sentido, Agamben encontra nessa “vigência sem significado”, a crise de legitimidade por que passam todas as sociedades e culturais atualmente, uma vez que “os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ‘ponto zero’ do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de a-bando-no” (1995, p.57), e encontra em Immanuel Kant o aparecimento primeiro dessa forma pura da lei na modernidade.

Agamben caracteriza o conceito de aplicação da norma como um dos mais problemáticos na teoria jurídica e atribui a Kant a responsabilidade quanto à má colocação da questão. O autor se refere à doutrina kantiana dos juízos que pensa o juízo “enquanto faculdade de pensar o particular como contido no geral” (2004, p.61), e chama a atenção para o fato de a questão da relação entre o geral e o particular não se resumir à uma subsunção lógica, apenas, mas à efetiva passagem de uma “proposição geral dotada de um referente puramente virtual à referência concreta a um segmento de realidade” (2004, p.61), que, dirá, se assemelha ao problema da relação entre linguagem e mundo, vez que em ambos os casos “não há uma relação interna que permita fazer decorrer diretamente” um(a) do(a) outro(a). A questão não deve ser colocada, assim, no âmbito da lógica, mas da *práxis*:

“No caso da norma jurídica, a referência ao caso concreto supõe um “processo” que envolve sempre uma pluralidade de sujeitos e culmina, em última instância, na emissão de uma sentença, ou seja, de um enunciado cuja referência operativa à realidade é garantia pelos poderes institucionais.” (2004, p.62)

A questão é que a aplicação da norma não está contida na própria norma e tampouco pode ser dela deduzida, sendo justamente esse o fundamento para o “imponente edifício do direito processual” (2004, p.63). Norma e aplicação sempre estiveram separadas e o estado de exceção expõe justamente essa abertura, “[i]sso significa que, para aplicar um norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.” (2004, p.63).

1.3 A relação necessária entre a política e a moral modernas ocidentais

1.3.1 Constituição do político e superioridade moral: humanidade vs. animalidade

Parece haver um fio condutor sobre o qual ambas as abordagens estão calcadas. Refiro-me à relevância que as principais dicotomias da política ocidental ocupam no trabalho de ambos os autores, ainda que no trabalho de Jessé Souza, especificamente, elas não assumam o objeto central ou a motivação primeira de sua tese. Entendo ser possível relacioná-los neste ponto, uma vez que, enquanto o sociólogo brasileiro localiza na oposição mente e corpo a oposição mais fundamental e central do racionalismo ocidental, a estruturar a hierarquia valorativa que se desenvolveu no ocidente, poderíamos identificar no trabalho do filósofo italiano justamente a tentativa de realizar uma arqueologia das dicotomias estruturantes da modernidade ocidental (JONNEFER, 2014, p.18).

Ao reconstruir a origem da hierarquia valorativa que informa o racionalismo ocidental, a partir do trabalho de Taylor, Souza localiza na dicotomia entre mente e corpo a oposição mais fundamental e central deste racionalismo. Seria, desta forma, a “oposição binária mais geral e abstrata” (SOUZA, 2003, p.81), que assumirá diversas facetas ao longo da história do ocidente, como, por exemplo, a própria divisão de classes que pressuporia uma distinção entre “capital cultural”, “trabalho intelectual e mental” das frações burguesas, e “trabalho muscular, manual e corporal” das classes trabalhadoras; ou como a divisão de gênero, pela qual o homem é percebido como a “instância calculadora e racional” em oposição à mulher, definida como “lugar do afetivo, do emocional e da sensualidade”; ou, ainda, como a divisão entre o “branco europeu” sendo este percebido como “índice das virtudes intelectuais e morais superiores”, e o “negro não-europeu”, identificado com o “corporal e o sensual” (2003, p.81).

Se Souza encontra, por um lado, na oposição mente e corpo, a oposição mais fundamental, Agamben nos permite compreender que essa oposição decorreria de uma mais fundamental ainda, qual seja, aquela que se coloca entre o homem e o animal. É verdade que essa oposição-relação será muito melhor abordada pelo autor em sua obra posterior *O Aberto: o homem e o animal* (2002), mas já no seu *Homo Sacer...* (1995) o autor coloca essa questão como central para qualquer discussão sobre a política ocidental. Quando Agamben problematiza a célebre frase de Foucault segundo a qual “[o] homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política” (FOUCAULT, 2015, p.155), ele pretende mostrar que as oposições voz (*phoné*) e

linguagem (*lógos*), vida nua (*zoé*) e vida política (*bíos*), que refletiriam as características pelas quais os humanos se oporiam aos animais, revela o caráter metafísico da política ocidental.

Isto porque, a tentativa de separar o humano do animal, ao atribuir a ele a capacidade da linguagem, e não apenas da voz, assim como a capacidade de uma forma de vida política, diferente da vida meramente biológica, revelaria uma estrutura cuja “oposição é, de fato, na mesma medida, uma imbricação do primeiro no segundo”, isto é, da voz na linguagem, da vida natural na vida política, em última instância, do animal no homem. Apenas metafisicamente seria possível conceber tais separações, pois é impossível conceber uma vida política que não dependa, que não esteja estritamente relacionada com a vida natural. Ou, uma linguagem na qual não esteja contida a voz, posto que seria como falar sem emitir qualquer som, o que não faz sentido algum. Por isso Agamben dirá que “[o] vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua.” (2010, p.15).

Deste modo, quando a política ocidental separa o inseparável opondo vida nua e vida política, a vida nua é excluída da vida na *pólis* a despeito de, no entanto, estar sempre contida na própria vida política – como pensar uma forma de vida de uma pessoa sem considerar que, antes, ela precisa estar viva? – Parece-nos que agora a exclusão-inclusiva – ou inclusão-exclusiva – que Agamben tentou demonstrar ao expor a lógica da soberania, esteja muito mais clara para nosso leitor. A política ocidental funda-se, assim, a partir de uma relação de exclusão-inclusiva, que cria paradoxos sem precedentes que nos impedem de ter uma verdadeira compreensão acerca de fenômenos, como, por exemplo, o da soberania, e, em última instância, o da própria humanidade do homem.

Nesse sentido, me parece que Charles Taylor encontra também em Aristóteles a necessária divisão entre humano e animal para a busca do “bem viver”. É dizer, para o autor canadense, Aristóteles sabia ser impossível buscar o “bem viver” sem que, conjuntamente, se buscasse o próprio viver. Mas a questão colocada pelo filósofo grego é que uma existência dedicada apenas ao viver não seria inteiramente humana. Os escravos e os animais, por exemplo, se dedicariam exclusivamente à vida. A associação política deveria, por outro lado, destinar-se à busca do “bem viver” (TAYLOR, 2005, p.274).

Nesse contexto, é acertada a colocação de Souza quando afirma que para Charles Taylor – assim como para Pierre Bourdieu, o que veremos mais a frente – existiria um “processo de sublimação dos sentidos marcada pela distância em relação à nossa natureza animal e às nossas necessidades primárias, o qual é a pedra de toque de toda noção de superioridade moral ou beleza estética” (SOUZA, 2003, p.88). A partir da genealogia da

moral realizada pelo filósofo canadense, nosso sociólogo brasileiro percebe a estreita relação entre superioridade moral e “necessária suspensão da animalidade do homem”, a partir da qual buscará em Bourdieu uma teoria que permita ter acesso aos signos sociais que materializam essas distinções e hierarquização nas sociedades da modernidade tardia.

A necessidade de se sustentar, a qualquer custo, as dicotomias basilares da política ocidental, tais como democracia e totalitarismo, esquerda e direita, ocidente e oriente, em última instância, homem e animal, decorre do fato de que, somente com a sua sustentação a separação metafísica que lhe foi imposta permanece vigente, permitindo, com isso, a afirmação acerca da existência de algo como ocidente, democracia, homem. Significa dizer que, inexoravelmente, o preço para a existência real daquilo que chamamos de democracia, por exemplo, está estreitamente vinculado à existência real daquilo que chamamos de totalitarismo, de forma que, a mera idealização do que seria o totalitarismo, ou até mesmo, a pura memória de uma experiência deste tipo, não tem o condão de nos lembrar, a cada dia, que vivemos em uma democracia, ou que a democracia é melhor que o totalitarismo. Nesse sentido, o perigo de se perder de vista as características que separam democracia de totalitarismo abre caminho para a própria anulação dessas categorias, que somente existem quando em relação à outra.

1.3.2 O self pontual e a vigência sem significado da lei

Outro ponto sobre o qual entendo ser possível estabelecer uma relação entre os trabalhos de Jessé Souza – por intermédio de Charles Taylor – e Giorgio Agamben, é o vazio ontológico, político e jurídico que tomou conta das sociedades centrais a partir da modernidade²¹.

A partir do século XVI, momento marcado pelo movimento de (tentativa de) ruptura com a tradição e, conseqüentemente, com todos os valores e práticas dela advindos, surgem novas formas de compreender o *self*, como o sujeito do controle desprendido e racional cartesiano, que se remodela por meio da ação metódica e disciplinada, cujo ápice do desenvolvimento com Locke e o Iluminismo consistirá naquilo que Taylor chamou de *self pontual* ou neutro.

²¹ A despeito de a ideia de um vazio ontológico já ter sido abordada por diversos autores, dentre eles Hegel, Marx, Weber, detive-me, neste trabalho, apenas sobre as reflexões dos autores ora articulados.

Nesse sentido, o que Descartes incita é que a experiência seja tratada como objeto, de modo que os sujeitos deixem de viver “dentro” dela. Com isso elimina-se a dimensão intencional da experiência – que é fonte de ilusão e erro – que passa a ser impessoal, pois poderia ter sido de qualquer outra pessoa, e não somente do próprio sujeito. Assim, “depois que nos desprendemos e deixamos de viver em nossa experiência, é preciso recorrer a alguma suposição que preencha o espaço interpretativo vazio, que forneça uma descrição para o lugar daquela de que estamos nos privando” (TAYLOR, 2005, p.213-214).

A partir daí, o *self pontual* de Locke é aquele que entende ser possível suspender o julgamento sobre as ideias tradicionais para analisa-las antes de aceitá-las, como se fosse possível ao sujeito localizar-se fora do tempo e do espaço em que se encontra, para, tomando uma atitude racional, disciplina, procedimental, analisar ideias, situações, nós mesmos, mas especialmente os costumes e as autoridades. Daí surge a ideia de um “atomismo da mente” (TAYLOR, 2005, p.218), que é plenamente reificada, possibilitando que, ao suspendermos o julgamento, possamos nos “distanciar” de nossas paixões, dos costumes e da autoridade, para, com isso, afastar o poder e controle que exercem sobre o pensamento e a opinião dos sujeitos, fazendo dos sujeitos os únicos responsáveis por eles, por meio de um procedimento altamente reflexivo, distante de todas as características particulares.

Não surpreende, assim, que o sujeito kantiano será, justamente, um sujeito cujas principais características são a autonomia da vontade e o atomismo racional. Assumindo essa compreensão de um *self* como *self pontual*, também Kant está preocupado com a autonomia do sujeito que não deve se submeter à autoridade externa, o que justifica sua busca por uma moral que seja neutra, isto é, que independe de condições particulares, e que possa orientar todos os sujeitos. Se ela não poderia ser heterônoma, restou ao teórico alemão o empreendimento de um constructo teórico capaz de formular uma noção de moral procedimental, que pressupõe um tipo específico de sujeito. “O resultado final do Esclarecimento, portanto, é a singularidade absoluta do sujeito destituído de todo conteúdo substancial, reduzido a um ponto vazio de negatividade autorrelativa, um sujeito totalmente alienado do conteúdo substancial, inclusive de seu próprio conteúdo.” (ŽIŽEK; GUNJEVIĆ, 2015, p.309).

A ideia de um sujeito que pode ser destituído de todo conteúdo, que nasce feito uma tábula rasa e que pode suspender o juízo sobre todos os seus pensamentos e opiniões, em ato reflexivo, e que, nesse processo, pode se afastar das paixões, dos costumes e das

autoridades²², é o que permite pensar, no mesmo sentido, um direito que possa ser destituído de todo conteúdo (moral), que nasce “do nada”, vazio, e que pode autorizar a própria suspensão em sua integralidade.

Historicamente, a culminância desse processo de constituição ideal de um novo tipo de *self* se dá com o inequívoco “ancoramento institucional” dessas ideias com a ocorrência da Revolução Francesa que põe abaixo o *Ancien Regime*, e da constituição da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que revelam a mais plena e acabada institucionalização de uma nova concepção de mundo na forma pela qual o direito passa a operar. Direitos subjetivos, universais, cuja norma geral contemplaria todos os particulares, princípio da legalidade, soberania da nação.

Paradoxalmente, no entanto, no momento que deveria revelar a melhor tentativa de proteção dos cidadãos diante dos abusos da autoridade, vez que teria sido operado o rompimento com o absolutismo dos reis, é também o momento em que é inserida no ordenamento jurídico a possibilidade de instituição do “estado de sítio”, o que nos leva à relevante conclusão de que “o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrática-revolucionária e não da tradição absolutista” (AGAMBEN, 2004, p.16).

É como se, em relação ao sujeito autônomo que a cada momento pode suspender o juízo para analisar situações e pessoas, e remodelar-se por vontade própria aos novos ideais, à moral, espelhasse-se um ordenamento jurídico que autoriza a própria suspensão, para, em um vazio jurídico, “adequar-se” à uma situação que está para além do direito. É isso, em última instância, que significa o estado de exceção: um instituto jurídico que consiste na produção de um vazio jurídico, de um espaço anômico da ação humana.

Assim, o estado de exceção não seria uma ditadura, mas um espaço vazio de direito, em que todas as determinações jurídicas – inclusive a distinção entre público e privado – são desativadas. Agamben recusa as doutrinas que vinculam, de algum modo, o estado de exceção com o direito, como a teoria da necessidade, ou aquelas que veem o estado de exceção como um direito do Estado, ou, ainda, a tese de Schmitt que procura incluí-lo no contexto jurídico por meio do constructo que articula “normas de direito” e “normas de realização do direito”, “poder constituinte” e “poder constituído”, norma e decisão. Para o filósofo italiano, o estado de exceção é um espaço sem direito, essencial, no entanto, à ordem jurídica. Esse não-lugar

²² É paradigmática, nesse sentido, a história do Barão de Münchhausen e sua “autossuficiência”. Em certa situação, estavam o Barão e seu cavalo lituano a tentar pular por cima de um lago, até que, na segunda tentativa, apesar de conseguirem saltar, o Barão teria mergulhado até o pescoço na lama, estando seguro de que, no entanto, se não tivesse se erguido a si mesmo e a seu cavalo que estava preso em suas pernas, pelas tranças do seu cabelo, apenas com a força do seu próprio braço, teriam tido um triste fim. Essa figura foi utilizada por diversos autores para expor as aporias do sujeito moderno.

libera uma força (de lei) que se separa da lei, que libera um “elemento místico”, que tanto poder constituinte quanto poder constituído tentam apropriar-se (AGAMBEN, 2004, p.78-79). É isso o que o autor italiano expressa, a meu vez, quando reivindica uma vigência sem significado da lei em nossos tempos. Há vigência, porque ainda há força (de lei), mas já não mais, no estado de exceção, lei alguma:

“A força de lei, separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a ideia de uma espécie de “grau zero” da lei, são alguma das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele.” (AGAMBEN, 2004, p.80).

Outro fator que gostaria de chamar a atenção na relação entre o sujeito e o direito modernos, é uma característica específica para a qual Souza chamou forte atenção: o *self pontual* é aquele cujo pensamento e ação são orientados para o futuro, para o cálculo prospectivo. É dizer, o sujeito racional é aquele que não está voltado para o imediato, para a satisfação imediata de seus desejos, mas aquele que pode percorrer todo um percurso de forma que possa, então, tomada a devida distância, elaborar um juízo acerca de algo. A racionalidade precisa de tempo, de um procedimento, de pacificação, pois, somente assim, afastando-se dos instintos mais imediatos – e, porque não, animalescos – é possível uma clara percepção e avaliação das coisas.

Por isso as práticas disciplinares ganham tamanha relevância nesse momento. As escolas, de modo geral, por exemplo, encadeiam o dia a dia dos sujeitos em uma sucessão evolutiva: dia após dia o aluno se vê caminhando para as novas lições, para o dia do exame, para o fim do bimestre, para o final do semestre e para o sucesso ou não ao fim do ano ou da temporada. O sujeito disciplinado é um sujeito que espera, que sabe esperar, que precisa esperar. Esse é o procedimento correto.

Disto não poderia ter sido formulado outro tipo de ordenamento jurídico que o moderno. Um ordenamento que está submetido ao processo, que precisa de tempo para que o julgador possa se distanciar, apaziguar os ânimos, e, então, encontrar a melhor solução para os envolvidos. Não uma solução que considere irracionalmente os sentimentos e os sofrimentos envolvidos, mas uma solução que seja válida por ter percorrido o longo percurso necessário para encontra-la. Em outras palavras, o sujeito moderno é um sujeito que pode esperar. Que deve esperar. Ele não opera na imediaticidade, pois isso seria, como vimos, a negação de sua humanidade em favor de sua animalidade que deve ser uma e outra vez esquecida.

Assim, a despeito da compreensão desta forma específica do sujeito e de todo arcabouço institucional que lhe é referente, o que Taylor nos mostra, é que não há possibilidade de os sujeitos operarem sem um pano de fundo moral que lhes permita posicionar-se no ambiente social, agindo desta ou daquela forma, de acordo com essa normatividade que lhe é pressuposta. A crença na possibilidade de um sujeito desprendido só é possível em uma concepção metafísica, vez que, “minha individualidade não se produz em um vácuo, antes é moldada pelas formas sociais disponíveis, e, evidentemente, por nossas interações com os outros.” (APPIAH, 2016, p.22).

Seguindo essa orientação, vale retomar o primeiro trabalho de Agamben intitulado *O homem sem conteúdo* (1970) cujo eixo fundamental é a crítica ao paradigma estético, e no qual o autor problematiza o significado da ideia de uma ruptura com a tradição, e os efetivos efeitos que decorrem dessa assunção:

“Contrariamente ao que pode parecer à primeira vista, a ruptura da tradição não significa de fato e de modo algum, a perda ou a desvalorização do passado: é, antes, bem provável que apenas então o passado se revele enquanto tal como um peso e uma influência antes desconhecida. Perda da tradição significa, no entanto, que o passado perdeu a sua transmissibilidade e, até que não se tenha encontrado um novo modo de entrar em relação com ele, o passado pode, doravante, ser apenas objeto de acumulação. Nessa situação, o homem conserva integralmente a própria herança cultural, e o valor desta, aliás, se multiplica vertiginosamente: ele perde, porém, a possibilidade de extrair dela o critério da sua ação e da sua salvação e, com isso, o único lugar concreto em que, se interrogando sobre as suas próprias origens e sobre o próprio destino, lhe é dado fundar o presente como relação entre passado e futuro.” (AGAMBEN, 2013, p.174)

O sujeito desprendido, o *self pontual*, ou, o “homem sem conteúdo”, “[s]uspensão no vazio entre velho e novo, passado e futuro, o homem é lançado no tempo como em algo de estranho, que incessantemente lhe escapa e todavia o arrasta para frente sem que ele possa jamais encontrar nele o próprio ponto de consistência.”, sendo que, na realidade, “entre passado e presente, entre velho e novo não há solução de continuidade, porque todo objeto transmite em cada instante sem resíduo o sistema de crenças e de noções que nele encontrou expressão” (AGAMBEN, 2013, 174-175). Como um bom heideggeriano – ainda que tenha se afastado do pensamento do autor alemão ao longo dos seus trabalhos –, Agamben está atento à necessária historicidade do *dasein*, do ser-aí, enquanto possibilidade de compreensão de si mesmo. Como bem alertou Heidegger, uma má-auto-compreensão de si mesmo pode ser fatal, vez que “[o] poder errar é um mérito que pertence à própria τέχνη (arte). Essa possibilidade do poder errar é constitutiva da formação da arte. No caso da φρόνησις (circunvisão), em

contrapartida, em que o que está em questão é a reflexão, cujo tema é o próprio ser do ser-aí, todo errar é um perder-se de si.” (HEIDEGGER, 2012, p.57).

Nesse mesmo sentido, Souza encontra relevância na tematização do pano de fundo moral subjacente às principais práticas e instituições sociais, vez que isso lhe permite romper com a ideia de que economia e direito seriam instituições neutras, e mesmo com a noção do indivíduo como última *ratio* da análise sociológica. Ao acessar essa genealogia o autor pode, então, compreender que instituições não existem independentemente de valores, e que os conflitos das sociedades não existem “apenas” na sociedade, mas também no interior das instituições da respectiva sociedade. Tematizar o pano de fundo, portanto, seria o primeiro passo para desvelar o potencial legitimador de distinções sociais que princípios como o da igualdade entre os sujeitos pode assumir em nossos dias.

2 CAPÍTULO SEGUNDO | UM LEGADO POLÍTICO E MODERNIZANTE DO OCIDENTE

Neste capítulo, pretendo expor a parte do trabalho de Souza no que concerne à produção da subcidadania enquanto fenômeno principalmente encontrado nas sociedades periféricas. Para tanto, como as reflexões do autor estão principalmente calcadas no trabalho de Pierre Bourdieu, iniciaremos com uma breve exposição dos principais pontos de sua teoria para o trabalho de Souza, para, na sequência, apresentarmos o uso que o sociólogo brasileiro faz dos conceitos e reflexões bourdieusianas. Em seguida, apresentaremos as investigações de Agamben acerca do principal legado da lógica da exceção para a política ocidental, qual seja, a produção de vidas nuas. Ao final, pretendo compreender de que forma as duas teses podem se tocar.

2.1 Produção de subcidadãos: o legado da modernização periférica

Como dito, o que mobiliza Souza a buscar uma compreensão alternativa das “mazelas sociais de países periféricos como o Brasil”, tais como a “desigualdade e sua naturalização, massiva generalização de setores expressivos da população e dificuldades de consolidação de uma ordem democrática e de mercado competitiva e eficiente” (2003, p.13), seria a insuficiência das interpretações que se tornaram dominantes no século XX, e que ainda persistiriam sob outras roupagens, que explicariam tais mazelas recorrendo a paradigmas como o do patriarcalismo, o do familismo e o do patrimonialismo, que, em termos gerais, pressuporiam a persistência de práticas e valores sociais pré-modernos na atual sociedade brasileira capitalista que impediriam a realização integral do processo de modernização social. Como se houvesse uma essência de ser brasileiro, que o determinaria uma pessoa emocional, personalista, que usa do “jeitinho brasileiro”, independente do tempo e do espaço em que vive. À essas interpretações Souza chamou de “essencialismos culturalistas”.

Por entender que tais concepções – que encontra em Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Roberto DaMatta, dentre outros – seria reféns, ainda, do paradigma de uma sociologia subjetivista, isto é, que se concentraria na análise da intencionalidade e das ações motivadas e interessadas dos agentes sociais – que pressupõe às

teorias patrimonialistas, personalistas –, o que pressuporia a adoção, de certo modo, de um individualismo metodológico caudatário do paradigma filosófico solipsista, justamente por não vislumbrarem a relevância social das estruturas sociais, em seus aspectos estruturante e estruturado, como chave para uma compreensão mais autêntica da realidade social, é que Souza recorre aos trabalhos de Charles Taylor e Pierre Bourdieu, por encontrar neles o substrato valioso que permite um outro entendimento acerca do funcionamento das sociedades modernas ocidentais, em especial, das periféricas.

Sua tese é que a organização psicossocial da personalidade dos agentes é um pressuposto da atividade capitalista, isto é, é pressuposto para uma efetiva participação – e, por quê não, uma efetiva sobrevivência – na sociedade capitalista, de forma inclusiva, de modo que a não adequação “psicossocial” dos agentes às demandas sistêmicas implicariam na marginalização de um certo grupo de pessoas, que assumiria o caráter de um fenômeno de massa nas sociedades periféricas, cuja modernização se deu “de fora para dentro”, sem que houvesse o substrato necessário para que as práticas institucionais “importadas” pudessem ter eficácia generalizada na vida de todos os cidadãos.

Em Taylor, como vimos, Souza encontra a reconstrução histórico-filosófica da identidade moderna que nos revelaria como se deu a construção do pano de fundo moral do Ocidente que estaria presente, de forma inarticulada, à cada sujeito, orientando todas as suas ações, pensamentos e práticas, estabelecendo os critérios para distinguir o certo do errado, o bom do mal, o melhor do pior, etc. O que é relevante à Souza é o modo como tais ideias, tais valores, foram ancorados institucionalmente nas práticas sociais, estabelecendo hierarquias, ao longo dos séculos, entre os próprios sujeitos. Por entender que existe um “enorme abismo entre o nível da abstração de uma reconstrução da hierarquia valorativa por trás do racionalismo ocidental e a forma efetiva e concreta através da qual essa hierarquia adquire eficácia na vida cotidiana de uma dada sociedade” (2003, p.80), o autor buscou nas temáticas da dominação e da produção de distinção social, tal como desenvolvidas por Pierre Bourdieu, o caminho para compreender e vincular essa hierarquia valorativa a signos sociais que a encarnam.

2.1.1 Distinções sociais e habitus: as contribuições de Pierre Bourdieu

Jessé Souza encontra em Bourdieu importante investigação acerca das formas pelas quais são operacionalizadas as distinções sociais entre indivíduos e classes, assim como a forma pela qual essas distinções são reproduzidas enquanto “ideologia espontânea do capitalismo”. O principal conceito trabalhado pelo sociólogo francês seria o *habitus*, compreendido como a “apropriação de esquemas cognitivos e avaliativos transmitidos e incorporados de modo pré-reflexivo e automático no ambiente familiar desde a mais tenra idade”, que permitiria a “constituição de redes sociais, também pré-reflexivas e automáticas, que cimentam solidariedade e identificação, por um lado, e antipatia e preconceito, por outro.” (SOUZA, 2003, p.158).

O termo não é original²³, mas o significado que ganha com Bourdieu assume contornos que oferecem uma alternativa à problemática clássica da relação entre agência e estrutura. Com ela, o sociólogo buscou romper com o “insuficiente” paradigma estruturalista que teria anulado o agente, reduzindo-o a mero suporte das estruturas, sem cair, no entanto, na velha filosofia do sujeito ou da consciência (BOURDIEU, 1998, p.61), dando ênfase ao aspecto “corporal” e automático do comportamento social, revelando que “nossos corpos são, nesse sentido, na sua forma, dimensão, apresentação, etc., a mais tangível manifestação social de nós mesmos (SOUZA, 2003, p.45-46).

Os estudos de Bourdieu permitem à Souza perceber que a cultura e a socialização “pré-formam” as manifestações expressivas dos sujeitos em “gestos, escolha do vestuário, corte de cabelo, forma de andar e falar” transformando o conjunto dessas expressões em sinais sociais, sendo justamente com base nesses sinais sociais que as pessoas e os grupos sociais seriam classificados pela atribuição de prestígio ou desprezo (2003, p.46). O corpo, nesse sentido, “funciona como uma espécie de ‘operador analógico’ das hierarquias preexistentes no mundo social.”, “como campo de forças de uma hierarquia não expressa – entre sexos, classes ou grupos de idade – contribuindo decisivamente para a naturalização da desigualdade em todas as suas dimensões.” (2003, p.46).

²³ “O conceito de *habitus* tem uma longa história nas ciências humanas.” A palavra foi utilizada pela tradição escolástica em referência à noção aristotélica de *hexis* “para designar então características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem”, tendo sido mais tarde apropriada por Durkheim em seu *A evolução pedagógica* (SETTON, 2002). Foi, ainda, utilizada por Norbert Elias “referindo-se tanto ao *habitus* individual como ao social – o último constituindo o terreno no qual crescem as características pessoais e significando basicamente ‘segunda natureza’ ou ‘saber social incorporado’.” (LANDINI; PASSIANI, 2007).

A novidade estaria, portanto, em compreender a ação humana não apenas sob a perspectiva voluntarista racionalista, que, em última instância, reduz as relações sociais à intencionalidade dos agente – o que nos levaria, por exemplo, a pensar no capitalista como um malvado que odeia a classe trabalhadora –, mas sob uma perspectiva da dialética entre estruturas objetivas e estruturas incorporadas no sujeito, que abre senda para uma compreensão objetiva das ações dos agentes, que são conformados sutilmente ao longo da vida a agirem de uma forma que está aquém da intencionalidade de sua ação, forma essa que reproduz por meio de signos sociais, as distinções sociais entre indivíduos e classes, que devem sua eficácia “ao fato de funcionarem aquém da consciência e do discurso, portanto, fora das tomadas do exame e do controle voluntário.” (BOURDIEU, 2015, p.434).

Os dois aspectos mais relevantes da reflexão de Bourdieu acerca das distinções sociais das sociedades contemporâneas, aos olhos de Souza, seria a nova relação que o autor propôs entre os diversos capitais e o lugar central que confere à categoria do “gosto”²⁴, do julgamento estético como principal forma moderna de produzir distinções sociais. No que se refere ao primeiro aspecto, temos a crescente importância socioeconômica que o saber e o conhecimento útil e especializado ganham no contexto do capitalismo tardio, atrelada a um novo lugar estrutural desse conhecimento e saber que inaugura uma nova forma de dominação ideológica no contexto do capitalismo avançado. Com isso, tanto o capital econômico quanto o cultural – e não o social, portanto –, a partir do segundo pós guerra, passariam a dividir o potencial de estruturar a sociedade determinando o peso relativo das classes sociais. Isto é, para Bourdieu, a luta de classes na modernidade tardia assume a forma de luta cultural pela hegemonia, a partir da definição de cultura considerada legítima (SOUZA, 2003, p.52-53, 58).

No que se refere ao segundo aspecto, a originalidade de Bourdieu estaria em mostrar o quanto o “ ‘gosto’ é socialmente construído” (SOUZA, 2003, p.53) e como haveria uma íntima relação entre gosto e classe social. A competência estética, assim, de acordo com as investigações do sociólogo francês, se constituiria a partir do tempo escolar somado à origem familiar, compreensão esta que se afastaria – e, em verdade, refutaria – da concepção kantiana que a trataria como uma qualidade inata.

Em última instância, para Souza, a opacidade do princípio legitimador da hierarquia entre indivíduos e classes, a partir do gosto, fundamenta-se na oposição entre alma e corpo, estando aquela ligada ao reino da interioridade, do sagrado e da profundidade, em oposição ao

²⁴ O gosto funcionaria como uma espécie de “sentido de orientação social” que orientaria os ocupantes de determinada posição no espaço social para posições ajustadas a suas propriedades, para as práticas ou bens que convém aos ocupantes dessa posição, que lhes ‘ficam bem’.” (BOURDIEU, 2015, p.434).

corpo, reino da vulgaridade. Aquela seria o *locus* do burguês, este o do trabalhador. Esse seria o principal ponto de proximidade entre Bourdieu e Charles Taylor²⁵, a subordinação das hierarquias sociais à dicotomia mente/alma e corpo, cujo princípio de distinção seria definido “a partir de uma relação de sublimação das necessidades humanas primárias, sublimação essa percebida como fonte de todo refinamento social e de toda estilização” (2003, p.54). Nesse sentido, vale citar Bourdieu

“O objeto que ‘se impõe à fruição’, tanto pela imagem quanto na realidade, *em carne e osso*, neutraliza a resistência ética, assim como a neutralização estética: em suma, ele elimina o poder de distância da representação, a liberdade propriamente humana de colocar em suspense a adesão imediata, animalesca, ao sensível e de rejeitar a submissão ao puro afeto, à simples *aisthesis*. Duplo desafio à liberdade, à humanidade, à cultura, enquanto antinatureza, a aversão é, portanto, a experiência *ambivalente* da horrível sedução do repugnante e da fruição, que opera uma espécie de redução universal à animalidade, à corporeidade, ao ventre e ao sexo, ou seja, ao que é *comum*, portanto, *vulgar*, abolindo toda diferença entre aqueles que resistem com todas as duas forças e aqueles que se comprazem no prazer, que usufruem da fruição: ‘sob o termo ‘comum’ – não só no nosso idioma que, neste aspecto, oferece uma verdadeira ambiguidade, mas também em outros idiomas –, entendemos o que é vulgar (*das Vulgare*), o que se encontra por toda parte; além disso, possuí-lo não é um mérito, nem um privilégio’ (p.121-122). A natureza entendida como sensibilidade torna igual, mas pelo nível mais baixo (esse é já o ‘nivelamento’ detestado pelos heideggeriano). Aristóteles havia ensinado que as coisas diferentes se diferenciam naquele aspecto em que elas se assemelham, ou seja, em um caractere comum: com horror, a aversão descobre a animalidade comum sobre e contra a qual se constrói a distinção moral.” (BOURDIEU, 2015, p.451).

O mérito de Bourdieu, assim, estaria em desconstruir a “ideologia da igualdade” que serve de base ao consenso social e político das sociedades desenvolvidas do Ocidente. Isso porque, o sociólogo francês nos permite descortinar que as diversas qualidades inatas encontradas nos indivíduos, que justificariam a distinção social dessas pessoas, são construções sociais que operam objetivamente sobre os indivíduos a partir de sua origem e herança familiar, assim como de sua formação educacional, implicando em hierarquias sociais que, justamente, a ideologia da igualdade cisma em negar.

Deste modo, se, por um lado, falta a Taylor uma atual teoria da luta de classes, da luta por poder, que demonstre os mecanismos e signos sociais que permitem ideologias como da igualdade ou da distinção, por outro, falta a Bourdieu uma teoria que dê conta dessa dimensão de moralidade objetiva e da fonte moral do processo de distinção social, tendo em vista que o “radical contextualismo da sua [de Bourdieu] análise da classe trabalhadora francesa (...) o impede de perceber processos coletivos de aprendizado moral que ultrapassam de muito as

²⁵ “O leitor pode observar desde já que Bourdieu, na verdade, transpõe para a luta de classes, embora de forma inarticulada e, portanto, incapaz de produzir seus efeitos de esclarecimento teórico, o aspecto essencial da genealogia valorativa desenvolvida por Taylor” (2003, p.55).

barreiras de classe.” (SOUZA, 2003, p.164). O que Bourdieu tomaria como “necessidade” da classe operária, Souza interpreta como característica histórica contingente e espaço-temporalmente contextual de uma sociedade sob o Estado de bem-estar social, razão pela qual, em comparação às sociedades periféricas, essas “necessidades” ganhariam outros contornos. Em outras palavras, Bourdieu acabaria tendo uma visão apenas relativa da questão das distinções sociais, sem atentar-se para a dimensão total, absoluta, que lhe permitira ver que, mesmo com todas as desigualdades de classe, ainda assim, sob o Estado de bem-estar social, a classe operária encontrava-se em um período melhor no pós-vitória das principais lutas sociais do período.

2.1.2 O *habitus* precário e a produção de uma ralé estrutural na periferia

Por identificar na teoria de Bourdieu alguns aspectos que não dariam conta de analisar as sociedades periféricas, principalmente em razão da “arbitrariedade” do seu “ponto de partida”, Jessé Souza propõe uma subdivisão à categoria do *habitus* com objetivo de conferir-lhe um caráter mais histórico e matizado de sua constituição. Seu argumento é que

“[s]e o *habitus* representa a incorporação nos sujeitos de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação socioeconômica estrutural então, mudanças fundamentais na estrutura econômico-social deve implicar, conseqüentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças.” (2003, p.165)

Como dito, Souza define o *habitus* bourdieusiano como “a apropriação de esquemas cognitivos e avaliativos transmitidos e incorporados de modo pré-reflexivo e automático no ambiente familiar desde a mais tenra idade”, o que permitiria a “constituição de redes sociais, também pré-reflexivas e automáticas, que cimentam solidariedade e identificação, por um lado, e antipatia e preconceito, por outro.” (2003, p.158). Assim, para seus propósitos, propõe a divisão desse conceito em: *habitus* primário, *habitus* precário e *habitus* secundário, e os vinculará às considerações críticas que fez à Taylor, em relação as fontes ocidentais de reconhecimento – individualismo e expressivismo –, de modo a demonstrar como elas também funcionam como critérios de distinção social.

Bourdieu não teria percebido um pressuposto de sua teoria que quando utilizada para se pensar as sociedades periféricas, encontra algumas dificuldades metodológicas, vez que na

sociedade analisada por Bourdieu haveria um compartilhamento efetivo da noção de dignidade e da ideia de igualdade que dela é subjacente, diferentemente das sociedades periféricas, como o Brasil, nas quais, para Souza, não haveria esse consenso justamente pelo modo como estas sociedades entraram em contato com a modernidade central: importação de fora para dentro.

O primeiro deles, talvez o mais relevante, vez que os outros dois são pensados a partir do primeiro, se referiria aos “esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e ‘incorporados’”, que permitiriam o “compartilhamento de uma noção de ‘dignidade’ efetivamente compartilhada” por todos os cidadãos de uma sociedade” (SOUZA, 2003, p.158). Seria o caso das sociedades francesa, inglesa e estadunidense do século XVIII, que teriam implementado medidas efetivas de homogeneização do “tipo humano” de que falamos anteriormente.

Já o *habitus* precário, ao revés, se referiria àquele “tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno”. (SOUZA, 2003, p...) Seria o caso, por exemplo, da sociedade brasileira, vez que, como será exposto mais a frente, o abandono dos libertos imediatamente após a abolição da escravidão, sem que fossem assistidos por qualquer entidade, predestinava a constituição e reprodução de um *habitus* precário, vez que o comportamento dos ex-escravizados não atendia aos imperativos da nova ordem competitiva, que exigia postura, comportamentos, disciplina, racionalidade calculadora, auto-responsabilidade, etc.

É dizer, o argumento de Souza com relação às sociedades periféricas, recai sobre o fato de a modernização delas ter ocorrido “de fora para dentro”, o que revela a ausência do processo de maturação e constituição do racionalismo ocidental moderno que poderia ser encontrado em sociedades como a francesa e a alemã. O processo exógeno de modernização pressuporia, assim, a constituição de um *habitus* precário que permitiria a associação de uma gama enorme de pessoas despreparadas para o novo regime que a modernidade impõe, que, em sociedades periféricas, tende a assumir a condição de um fenômeno de massa.

Para evitar qualquer compreensão da ideia de um *habitus* precário como forma pejorativa de se referir às pessoas que não podem ou não conseguem atender aos imperativos institucionais, entendemos que se faz necessária uma compreensão do *habitus* precário de forma não essencializada. Com isso quero dizer que, devemos assumir que o *habitus* primário possui um caráter dinâmico, posto que sua conformação está estritamente ligada à forma como as estruturas o estruturam. Neste sentido, por exemplo, é que Souza argumenta que para

alguns autores, mesmo em sociedades como a alemã, já haveria um segmento de trabalhadores e de pobres que vivem do seguro social precisamente com esses traços de um *habitus* precário (2003, p.167), “na medida em que o que estamos chamando de ‘*habitus* primário’ tende a ser definido segundo os novos patamares adequados às recentes transformações da sociedade globalizada e da nova importância do conhecimento.” (2003, p.167). O que Souza reivindica, é que tanto as sociedades centrais como as periféricas apresentam *habitus* precário, sendo que, no caso destas, ele tende a ganhar estatuto de fenômeno de massa.

Com relação ao último conceito, o *habitus* secundário, ele seria aquela prática que, pressupondo a generalização do *habitus* primário, institui critérios classificatórios de distinção social a partir do gosto, da forma como tematizado por Bourdieu. A estilização da vida é que passa a produzir distinções sociais. Portanto, o *habitus* de que tratou o sociólogo francês seria o *habitus* secundário tal como tematizado por Souza.

Por um lado, Souza encontra na “ideologia do desempenho”²⁶, e, em última instância, na ideia de “dignidade do ser racional” do *self* pontual, do qual aquela é corolário, o fundamento moral implícito e naturalizado tanto do *habitus* primário quanto do *habitus* precário, isto é, a noção de *self* pontual e a dignidade que dele decorre seriam legitimadoras tanto da ideologia da igualdade, quanto desses dois tipos de *habitus* de que nos falou Souza. Por outro, o *habitus* secundário passa a ser compreendido a partir das noções taylorianas da expressividade e autenticidade. No caso do *habitus* primário, “o que está em jogo é a efetiva disseminação da noção de dignidade do agente racional que o torna agente produtivo e cidadão pleno. Em sociedades avançadas, essa disseminação é efetiva, e os casos de ‘*habitus* precário’ são fenômenos marginais.” (SOUZA, 2003, p.176). Entretanto, em sociedades periféricas – como a brasileira – :

“o ‘*habitus* precário’, que implica a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e grupos sociais precarizados como subprodutores e subcidadãos, e isso sob a forma de uma evidência social insofismável (...) é um fenômeno de massa e justifica minha tese de que o que diferencia substancialmente esses dois tipos de sociedades é a produção social de uma ‘ralé estrutural’ nas sociedades periféricas.” (2003, p.177).

²⁶ A expressão utilizada por Souza foi extraída do trabalho de Reinhard Kreckel e significaria a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo. A ideologia do desempenho estaria calcada na “tríade meritocrática” que envolve qualificação, posição e salário e que explicaria o porquê de apenas por meio da categoria do trabalho é possível se assegurar de identidade, auto-estima e reconhecimento social. (SOUZA, 2003, pp.168-169)

Deste modo, a *ralé*²⁷ estrutural seria um fenômeno encontrado nas “novas periferias” cuja modernização ocorreu de forma exógena, acarretando, com isso, a absorção, por essas sociedades, de instituições históricas e contingentes, perpassadas por certos valores que orientam seus imperativos que acabam por exigir dos sujeitos que estão a eles submetidos um modo disciplinado de vida que, no entanto, depende, para sua eficácia, de um consenso valorativo intersubjetivamente compartilhado que possa dar sustento e permitir um efeito positivo do processo de modernização. Na ausência desse consenso, isto é, na ausência de que os sujeitos sejam efetivamente “iguais” em condições de atender aos imperativos do racionalismo moderno ocidental, a própria percepção de sua condição de sujeitos detentores de dignidade fica prejudicada, e, conseqüentemente, a eficácia mesma da regra jurídica da igualdade, sustentáculo da noção de cidadania.

Por tais razões, restaria à *ralé* estrutural a condição de uma subcidadania, que, por não poder atender aos imperativos do Estado e do mercado, não mereceria o tratamento digno que os agentes racionais que atendem aos imperativos, merecem, justificando-se, dessa forma – sempre de modo implícito e oculto, e não por ações intencionais dos agentes – os baixos salários, o baixo *status* social, e baixo prestígio decorrente das atividades por ela realizadas, e, pior, justificaria-se a condição de subcidadania, isto é, a condição de viver uma vida aquém dos direitos constitucionalmente reconhecidos, impedida de acesso aos serviços públicos básicos, e sempre mais exposta à violência estatal. E isso porque, essa fonte moral implica na hierarquização das pessoas que não atendam aos requisitos morais para ser uma pessoa moral: racionalidade, impessoalidade, autocontrole, autoresponsabilidade, cálculo prospectivo.

Deste modo, essa categoria dos “excluídos”, dos “subcidadãos”, da “*ralé*”, não se confunde necessária e essencialmente com um tipo específico de pessoas, mas com todas aquelas que, por alguma razão, não possam ou não consigam atender aos imperativos dos sistemas. Assim, “a contradição de interesses de classe mais importantes na modernidade periférica parece dever sua especificidade ao fato de que ela não articula, como seus principais contendores, trabalhadores e burgueses, mas sim uma ‘*ralé*’ de excluídos, por um lado, e todos os estratos incluídos, sejam trabalhadores, técnicos ou empresários.” (2003, p.185).

²⁷ Souza se utiliza do termo “*ralé*” em alusão à utilização que foi dada por Florestan Fernandes em seu *A integração do negro na sociedade de classes*, para se referir aos negros que ficam à margem da vida social organizada e que não se integram à ordem social competitiva, os “negros reles”, “*ralé* urbana” ou, ainda “*ralé* negra da cidade”, em oposição à “*elite de cor*”, referente aos negros que conseguiam, ainda de forma marginal, integrar a nova ordem (FERNANDES, 2008, pp.102-104).

2.2 Produção de vidas nuas: o legado da política ocidental

A compreensão acerca do nexo entre violência e direito a partir do qual justamente surge o poder soberano, tal como trabalhado por Agamben ao analisar a estrutura e a lógica da soberania, não poderia ser devidamente realizada sem que o autor resgatasse o clássico ensaio de Walter Benjamin “Para a crítica da violência” (*Zür Kritik der Gewalt*). A partir dele, o filósofo italiano pôde conferir maior atenção àquela figura portadora do nexo entre violência e direito, que Benjamin chamou de “vida nua” (*bloß Leben*), e analisar detalhadamente o nexo essencial entre a vida nua e a violência jurídica (AGAMBEN, 2010, p.70). É no percurso deste caminho que o autor encontra na figura do *homo sacer*, pertencente ao direito romano arcaico, a chave de leitura que lhe permite compreender as aporias da política ocidental moderna, justamente por sua especificidade, que, assim como o soberano que pode estar dentro e fora do ordenamento jurídico, contrariaria os princípios básicos do pensamento humano, ao ser de definido como matável, porém, insacrificável.

Diversos interessados em compreender essa figura obscura e instigante que é o *homo sacer* tentaram fazê-lo por meio da pretensa ambiguidade originária do sagrado calcada sobre a noção de tabu. Desta forma, a especificidade do *homo sacer* estaria no fato dele ser um “homem” sagrado, e a experiência do sagrado ser originariamente ambígua, vez que o termo tabu poderia ser utilizado para corresponder à regras de santidade, de proteção à inviolabilidade de ídolos e santuários, assim como à regras de impureza, como quando um homem toca um cadáver e é considerado temporariamente impuro. O termo *tabu* que expressaria essa noção de santidade, igualmente, poderia revelar uma impureza, e, desta ambiguidade, decorreria a ambivalência do *homo sacer*. Mas Agamben não se convence desta explicação buscando em outros elementos a resolução da obscuridade dessa figura, e de sua estrutura.

Por tal razão é que o autor passa a investigar a estrutura da *sacratio* que decorre da conjunção de dois aspectos: a “impunidade da matança”, e a “exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p.83). No primeiro aspecto, a impunidade configura uma exceção do *ius humanum*, posto que de acordo com as leis a matança deveria ser punida. Assim, o assassino levado a julgamento poderia se opor à acusação alegando justamente a sacralidade da vítima. Com relação ao segundo aspecto, Agamben vislumbra que, de certa maneira, também trata-se de uma exceção, mas ao *ius divinum*, vez que a pena capital era cumprida por meio do ritual de purificação e sacrifício da vítima, da consagração (*consacratio*), que deslocava a vítima do

mundo humano e profano, para o mundo divino e sagrado. Deste modo, o *homo sacer* seria aquela pessoa que justamente “posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (AGAMBEN, 2010, p.83).

Talvez essa situação possa ser melhor visualizada com a explicação de Ihering, que nos explica que no início de um processo sacramental, as partes se consagravam – se ofereciam – aos deuses, colocando-se cada uma em posição de *homo sacer*, e, no caso de serem vencidos, somente se libertavam dessa situação ao depositar espontaneamente o *sacramentum* – que era inicialmente, a oferta do próprio corpo, e depois de animais, metais preciosos, e, por fim, quantia pecuniária (NITSCHKE, 2009) –, o que era recomendável fosse feito, considerando que o *homo sacer* era aquele tipo de “delinquente desalmado” que poderia ser morto por qualquer um. Mais interessante é, primeiramente, que, anteriormente, o *sacramentum* era depositado no início do processo, como condição para o início do processo, o que, certamente, tornava-se uma dificuldade para aqueles que buscavam a justiça divina e que, no entanto, eram pobres. Em segundo lugar, este tema é tratado por Ihering em um subcapítulo denominado “Ricos e pobres no antigo processo civil romano”, (IHERING, 2014, p.205-225).

Será a partir da análise desta estrutura – do *homo sacer* –, cuja compreensão nos parece inicialmente estranha e sem sentido, mas que nos permite uma outra forma de pensar, que é revelada sua dupla exceção, dupla exclusão e dupla captura, que, aos olhos do nosso autor, “apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana” (AGAMBEN, 2010, p.84), o que lhe permitirá dizer que o *homo sacer* pertence ao Deus na forma de sua insuscetibilidade, e é incluído na comunidade na forma de sua matabilidade. Ao subtraí-lo das “formas sancionadas” dos direitos humanos e divinos, abre-se uma esfera para o agir humano que se torna justamente o objeto de estudo de Agamben. Sua hipótese é que “o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política.” E o “espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção” (AGAMBEN, 2010, p.84-5).

Sendo a vida nua, ou vida sacra, o conteúdo primeiro do poder soberano, corpo sobre o qual é exercido o poder soberano – constituído da união entre violência e direito – que permanece exposto à sua violência, qualquer tentativa de reivindicar a “sacralidade da vida” contra a violência soberana – como no caso dos direitos humanos fundamentais – revela-se já de antemão frustrada, vez que a sacralidade da vida, manifestaria justamente a “sujeição da vida[nua] a um poder de morte” (AGAMBEN, 2010, p.85). A relevância dessa figura romana

revela-se precisamente por conter a mesma estrutura que a figura do soberano, relação simétrica essa que foi consubstanciada por Agamben na seguinte fórmula: “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, 2010, p.86).

Esse espaço que se abre a partir dessa dupla exclusão seria o primeiro espaço político em sentido próprio, separado tanto da ordem religiosa, divina, quanto da jurídica, profana. É o espaço entre *nómos* e *phýsis*, direito e violência, cultura e natureza, no qual não é possível discernir entre os dois polos. E esse fenômeno concernente à figura do *homo sacer* deve ser compreendido enquanto um fenômeno jurídico-político, e não puramente religioso. É nesse espaço que é exercido o “direito de vida e de morte” (*vitae necisque potestas*), expressão cunhada por Foucault em seu *A vontade de saber* (1976), e que refere-se ao poder de morte do pai sobre o filho varão. Esse direito era tido como uma exceção às leis romanas, considerando que um cidadão somente poderia ser morto mediante um processo. O direito de vida e de morte do pai sobre o filho, implica na condição de vida nua do filho, decorrendo daí a possibilidade de impunidade do pai em razão da matança. Agamben vislumbra similitude entre a estrutura do direito de vida e de morte à da soberania. O preço para a participação na vida política, é a permanente exposição à violência e à morte. “A vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte.” (AGAMBEN, 2010, p.91).

Uma outra proximidade entre o soberano e o *homo sacer*, seria o fato de o homicídio de ambos não implicar no caso jurídico do homicídio, mas, no caso do *homo sacer*, na impunidade do assassino, e no caso do soberano, em crime outro, como o de lesa majestade, por exemplo. Seriam os dois casos em que a morte de um “homem” não implica em homicídio, como prevê a regra legal. Nesse sentido, as constituições modernas manteriam um traço secularizado dessa insuscetibilidade da vida do soberano, ao preverem que o chefe de Estado não poderá ser submetido a um processo judiciário ordinário. Seria o caso do instituto do *impeachment* estadunidense, por exemplo. Significa dizer que qualquer morte que não decorra dos processos e rituais previamente estabelecidos, que não se submeta às formas sancionadas de execução, é uma morte que ocorre na esfera política, em razão de uma decisão política, operada na relação entre soberano e *homo sacer*.

Uma das proximidades que Agamben estabelece, e que nos chama mais atenção, é àquela entre o *homo sacer* e o *wargus*, isto é, entre o *homo sacer* do direito romano arcaico, e o homem-lobo da antiguidade germânica, o que o faz a partir dos estudos de Ihering sobre o assunto. O retorno às fontes germânica e anglo-saxônicas permite sublinhar a condição limite

do “bandido” – banido – definindo-o como homem-lobo. O lobisomem, um híbrido entre humano e ferino, selva e cidade, seria originariamente aquele que foi banido da comunidade, e que por isso é um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, *phýsis* e *nómos*. É o homem que sendo metade homem e metade fera, habita ambos os mundos, sem, no entanto, pertencer a nenhum deles: o lobisomem é um homem, parte animal, ou será um animal, parte humano? Essa é a condição da pessoa banida.

Portanto, também da perspectiva da vida nua Agamben pode recolocar a questão que envolve o “mitologema” hobbesiano, para afirmar que o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da cidade. Não se trata, assim, de uma condição pré-jurídica. O estado de natureza “não é tanto uma guerra de todos contra todos” mas “uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus*” (AGAMBEN, 2010, P.105). Essa recolocação da questão permite a Agamben compreender que a fundação do estado civil não se dá feito um evento que se cumpre de uma só vez, mas é continuamente operante na forma da decisão soberana. Assim, a todo momento em que uma decisão soberana é tomada, tem-se a chance de reatualizar a fundação do estado social. Por isso a compreensão do ato político originário de fundação do estado civil como um contrato, uma convenção, é insuficiente, devendo ser substituída pela noção da relação de bando.

A vida nua seria, assim, o préstimo maior da soberania, no âmbito da nossa política. Pensar em soberania é pensar, necessariamente, em produção de vidas nuas, vidas sacras, constantemente expostas à violência jurídica. Na modernidade, o princípio da sacralidade viu-se completamente emancipado da “ideologia sacrificial”, de tal forma que hoje a vida encontra-se exposta à uma violência que assume as formas mais profanas e banais (AGAMBEN, 2010, p.112-3). Agamben exemplifica essa situação com a quantidade de acidentes nas estradas da Europa que produziria mais vítimas do que uma campanha bélica²⁸. Ou, ainda, com o caso do extermínio dos judeus durante o nazismo, ao qual não atribui a característica de um holocausto, como se costuma fazer, vez que o assassinato dessas pessoas não se constituiu em execução da pena capital – que concerniria ao âmbito do direito – ou em sacrifício – âmbito religioso –, mas uma mera matabilidade de vidas nuas, que se opera na dimensão da biopolítica²⁹.

²⁸ Não podemos deixar de pensar que, de fato, a despeito de todos os mecanismos de segurança que hoje podem ser encontrados nos automóveis, ainda assim os carros saem das fábricas com uma potência que ultrapassa em todos os casos os maiores limites – quando existentes – de velocidade autorizados pela legislação. Isto é, por quê não limitar a velocidade dos carros, se, o limite máximo de velocidade, no caso do Brasil, autorizado nas estradas é de 110km? Agradeço a Heitor Martinez por essa contribuição.

²⁹ É curioso que Agamben tenha se utilizado do mesmo termo que Foucault, “biopolítica”, que nos remete a *bíos* aristotélica, e não de algo como “zoépolítica” ou “zoopolítica”, considerando que a questão é a politização da

2.3 Hierarquia, desigualdades e vidas expostas

2.3.1 Produção de vidas que não “merecem” ser vividas

Gostaria de propor um diálogo entre as teses da produção de vidas nuas, de Agamben, e da produção de subcidadão, de Jessé Souza, a partir da seguinte afirmação do autor italiano: “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” (2014, p.86), ou, ainda, “no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” (p.110) e “[s]e hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*” (p.113).

Primeiramente, temos que, de acordo com a tese de Agamben, toda e qualquer pessoa pode, em algum momento, encontrar-se na condição de *homo sacer*, isto é, capturada em uma esfera de total exposição à violência soberana, em última instância, à morte. Com isso, questiona-se diretamente o princípio da sacralidade da vida tão central para a modernidade ocidental, e que implicaria em promover a vida à condição de Bem maior. No momento em que o princípio da sacralidade da vida deveria encontrar seu auge, teríamos mais vítimas nas autoestradas da Europa do que em companhias bélicas, é dizer, a perda da vida se dá de modo totalmente profano e banal, longe de se configurar na esfera do sagrado (p.113).

Esse fenômeno pode ser compreendido no bojo do mesmo movimento delineado por Agamben consubstanciado na tese de que “o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra.” (2014, p.27). Isto é, a tendência é que o estado de Direito torne-se estado de exceção, a política torne-se biopolítica, e, conseqüentemente, o cidadão torne-se *homo sacer*. Com isso, até mesmo as figuras mais paradigmáticas para se pensar essa situação como a dos refugiados, que indubitavelmente encontram-se em uma situação de total desproteção e exposição à violência, passam a não estar tão em evidência. É dizer, a figura do refugiado é extrema, permitindo analisar com clareza a situação em que se encontra: excluído

vida nua, da *zoé*. Nesse sentido, diversos autores lançaram mão de outros termos para nomear a “biopolítica” a partir de Agamben, “zoopolítica” (BRAIDOTTI, 2015, p.15), “bio(zoe)política” ou, ainda, “bio(zoo)política” (GUTIERREZ, 2015, p.07 e 59), “zoo-política” (ROMANDINI, 2010), “zoopolítica” (SILVA, 2009; DERRIDA, 2001-2002), ou, até mesmo, “bio(thanato)zoopolítica” (DOMINGUIS).

do abrigo da lei. Se nossa compreensão está certa, é justamente por essa tendência de todo cidadão tornar-se *homo sacer* que a própria figura que encarna essa condição deixa de estar em evidência, o que abre a possibilidade para que toda e qualquer pessoa possa encontrar-se excluída da lei. O sentido dessa tendência é a total captura da vida dos cidadãos.

Nesse sentido, é interessante como Thomas Lemke questiona a tese agambiana relativa ao fato de a regra e a exceção entrarem em uma zona de indeterminação, por entender que lhe faltaria uma importante diferenciação conceitual. Apesar de Agamben asseverar que todos os sujeitos são *homines sacri*, Lemke frisa que eles o são em diferentes formas. O argumento de Agamben, assim, se fragilizaria ao afirmar que todas as pessoas são suscetíveis de serem reduzidas ao *status* de vida nua, sem, no entanto, esclarecer os mecanismos de diferenciação que recaem sobre os diferentes valores de vida. Isto é, não fica claro de que forma uma pessoa em coma no hospital – exemplo usado por Agamben – compartilha da mesma condição que prisioneiros de campos de concentração, ou como presos que buscam asilo político são vidas nuas tanto quanto os judeus nos campos nazistas (LEMKE, 2011, p.58).

Nesse mesmo sentido estariam as objeções de Judith Butler à afirmação de Agamben sobre o fato de todos estarmos potencialmente expostos a essa condição de vida nua. O que não estaria claro na tese agambeniana seria a explicação sobre o modo pelo qual esse poder funciona diferentemente para capturar e administrar certas populações, “desrealizando” a humanidade dos sujeitos, e tampouco estaria claro o modo pelo qual a soberania funcionaria diferenciando populações com base na raça ou etnia (BUTLER, 2004, p.68).

Sem uma matização, a forma como Agamben aborda a questão da produção de vidas nuas poderia nos levar à compreensão de que, em última instância, todos seríamos vidas nuas criadas para sofrer opressão e serem mortas, o que significaria dizer que, em última instância, biopolítica é tanatopolítica (VETTER, 2009). Assim, ao invés de apenas exterminar a vida nua, a biopolítica serviria para subordiná-la aos imperativos “bioeconômicos” do “*increasing value*” (*Wertsteigerung*), com o objetivo de justamente melhorar as chances de sobrevivência e da qualidade de vida, considerando que esse poder formaria e transformaria a vida humana biológica por meio da disciplina, normalização, securitização, etc. (VETTER, 2009). Significaria dizer que biopolítica é essencialmente a economia política da vida (LEMKE, 2011, p.60), e que, para Lemke, a biopolítica contém em si a referência necessária à criação de “*surplus of life*”, o que a torna irreduzível à tanatopolítica (VETTER, 2009).

Ademais, outro ponto para o qual Lemke chama a atenção reside no fato de os mecanismos biopolíticos não recaírem somente sobre aqueles que não possuem direitos

legais, a proteção formal da lei como os refugiados e os asilados políticos. Eles recairiam sobre todos aqueles que sejam confrontados com processos sociais de exclusão, isto é, os “inúteis”, os “desnecessários”, os “supérfluos” (2011, p.61). E se no passado essas figuras ocupavam, apenas, espaços periféricos, hoje, diante de uma economia global, estas formas de exclusão podem ser encontradas até mesmo nos centros industrializados, em razão do desmantelamento do Estado de Bem Estar Social e da crise da economia baseada no trabalho.

Parece-nos surgir, agora, uma zona em que ambas as teorias – de Souza e Agamben – se tocam, de alguma forma. O que Lemke está questionando na teoria do autor italiano é que lhe faltaria uma perspectiva que relacionasse biopolítica e economia política ao tratar da produção de vidas nuas, que permitisse a compreensão de que a condição de vidas nuas seria encarnada por aqueles que, não apenas encontram-se excluídos “oficialmente” da lei, mas aqueles que sofrem processos sociais de exclusão, como os “inúteis”, “desnecessários” e “supérfluos”. Significa dizer que Lemke assemelha essas figuras a uma espécie de excesso do sistema capitalista, uma “mais-valia da vida”, que, nos parece, estaria presente principalmente nas periferias sub-industrializadas, vez que o autor chama atenção para o fato de que essas formas de exclusão podem “ser encontrada até mesmo nos centros industrializados”.

Se compreendermos esse “excesso” não como uma sobra decorrente do “pleno emprego”, mas, como uma necessidade do sistema capitalista, temos que a contribuição sociológica de Jessé Souza naquilo que definiu como produção de subcidadania, já nos permite aprofundar a compreensão de fenômenos como a produção de vidas nuas, tanto no centro quanto na periferia da modernidade ocidental moderna.

O que Souza reivindica é que a necessária dinamicidade do *habitus* primário implica na constante produção de “inadaptados” ao sistema capitalista, tanto no centro quanto na periferia, sendo que, nesta, esse fenômeno tomaria a grandeza de um fenômeno de massa, vez que essas sociedades não teriam participado do processo de maturação do racionalismo ocidental. Ou seja, a falta da efetiva existência de um “consenso básico e transclassista, representado pela generalização das precondições sociais que possibilitam o compartilhamento efetivo, nas sociedades avançadas” (2003, p.173) que Souza chamou de “*habitus* primário”, implica em uma produção de “inadequados” aos imperativos do mercado e do Estado, mas, também, poderíamos dizer, aos imperativos do próprio reconhecimento social. É preciso ser reconhecido e é preciso reconhecer, e isso acontece sobre um pano de fundo moral que permite que nos posicionemos no espaço social.

Tomando a afirmação de Agamben sobre o soberano ser aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*, e a agregarmos à perspectiva de Souza,

poderíamos aproximar a ideia de soberania em relação à noção de moralidade, e, com isso, compreender que hoje a soberania é exercida por aquelas pessoas “adequadas” aos imperativos sistêmicos, classificadas dessa forma em razão de um consenso criado intersubjetivamente que justamente eleva esse “tipo humano” à posição superior, e coloca em situação de excrescência e inferioridade todas aquelas pessoas que não cumprem as exigências para serem reconhecidas como sujeitos dignos: como *selves pontuais*.

Mas talvez possamos encontrar no trabalho de Agamben reflexões neste mesmo sentido. O que Agamben está argumentando é que na passagem da soberania real para a soberania nacional, isto é, com as Declarações dos Direitos, uma “nova ordem estatal” surge com a transformação dos súditos em cidadãos, que em razão do simples nascimento – vida nua natural – tornam-se portadores imediatos da soberania. É como se o Leviatã, figura que encarnava o estado de natureza que sobrevivia no interior do estado civil, devolvesse aos indivíduos o direito de exercer o poder que antes haviam concordado que seria exercido apenas pelo Soberano. A união do princípio da natividade ao princípio da soberania é que constitui o fundamento dos Estados-nação (AGAMBEN, 2015, p.28-29), e a figura extrema do refugiado permite mais facilmente romper com essa identidade entre homem e cidadão, de forma que somos levados a compreender que nem todo homem é cidadão, logo, nem todo homem é portador de soberania. “Quando seus direitos não são mais direitos do cidadão, então o homem é realmente *sagrado*, no sentido que esse termo tem no direito romano arcaico: votado à morte.” (AGAMBEN, 2015, p.30).

Estas reflexões encontram, de alguma forma, amparo na segunda problematização que Lemke propõe ao trabalho de Agamben. Ela refere-se à concentração do argumento agambeniano no “aparatos estatal” e nas “formas centralizadas de regulação” (2011, p.61). Para o autor, o filósofo italiano não se atentaria para o fato de que a biopolítica não é apenas a extensão da regulação governamental, mas também um campo de “sujeitos autônomos” que, enquanto “pacientes racionais”, “empresários individuais”, e “pais responsáveis”, demandam “opções biotecnológicas”. Seu argumento é que cada vez menos o Estado é quem efetivamente decide quem merece viver. Cada vez mais, ao revés, a tomada de decisão sobre quem merece ou não viver tem sido cedida aos indivíduos. Isto é, a “determinação da ‘qualidade de vida’ tem se tornado uma questão de utilidade individual, preferências pessoais, e alocação adequada de recursos.”³⁰ (LEMKE, 2011, p.61). Deste modo, o perigo não estaria no controle estatal sobre os corpos das pessoas, mas justamente que o Estado, em nome da

³⁰ Na versão original: “The determination of ‘quality of life’ has become a question of individual utility, personal preferences, and the suitable allocation of resources.”

desregulamentação, se abstenha de ocupar certos domínios da sociedade, cedendo esse poder de decisão à ciência ou aos interesses comerciais, ou, ainda, à deliberação de comitês éticos, comissões especializadas, ao julgo dos cidadãos (2011, p.61). Sua tese é que a estratégia política que desloca as competências legais e regulatórias do domínio público para o privado, provavelmente será uma ameaça maior no futuro.

A despeito da similitude dos argumentos no que toca à percepção de uma descentralização da soberania dos aparelhos estatais para os indivíduos, a diferença principal recairia sobre o fato de que o argumento de Lemke parece pressupor uma certa intencionalidade dos agentes – “questão de utilidade individual, preferências pessoais, e alocação adequada de recursos” – enquanto Souza propõe que toda essa hierarquização entre as pessoas se daria em uma esfera objetiva, pré-reflexiva, implícita. A decisão sobre quem seriam os superiores e os inferiores de uma sociedade ocidental moderna já teria sido tomada antes mesmo da decisão dos agentes. É como se pudéssemos falar em uma espécie de “soberania objetiva”, como sendo aquela exercida de forma automática e não-intencional pelos agentes, em oposição a “soberania subjetiva”, que implica em tomada de decisão consciente e intencional. Isso parece fazer bastante sentido se pensarmos que, diante do princípio da sacralidade da vida, seria inconcebível que as pessoas tomassem decisões conscientes e intencionalmente, após reflexão, acerca da exposição da vida de outrem à violência e até mesmo à morte. É como se a violência da animalidade humana somente pudesse ser externalizada de forma objetiva, posto que, se essa animalidade é empregada de forma “consciente”, não resta alternativa a reconhecer esse agente como anormal, patológico.

2.3.2 O mensageiro já sempre carrega a mensagem: forma e conteúdo da vida digna

“Descobre que o método se determina a partir da coisa mesma.
A escada para penetrar nas estruturas existenciais do ser-aí
é manejada pelo próprio ser-aí e não pode ser preparada fora
para depois se penetrar no objeto (...)
O objeto, o ser-aí, traz consigo a escada.”
(*Ernilo Stein, “Seis estudos sobre Ser e Tempo”*)

Uma outra relação que gostaria de propor, recai sobre a relação entre vida e forma de vida, ou, em última instância, entre conteúdo e forma, ser e agir. O maior feito da modernidade, talvez, tenha sido o de fazer crer que seria possível a separação entre forma e conteúdo, entre direito e moral, e que elas seriam necessárias para que se pudesse constituir

uma sociedade sem hierarquias sociais predeterminadas, em que todos os cidadãos fossem iguais.

Se a negatividade da teoria de Agamben se encontra nas suas críticas dirigidas à estrutura político-jurídica do ocidente, a positividade dela encontra-se na tentativa de “constituir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2014, p.09), a partir, principalmente, da compreensão acerca da dialética que se instaura entre ‘regra’ e “vida”.

Anteriormente vimos as críticas do autor contra aquilo que chamava de “vigência sem significado” da lei, calcada na ideia da pura forma de lei, que nada prescreve nem proíbe, supostamente universal e, portanto, neutra de todo particularismo, e que nada exige ou impõe além da sua própria abertura. Esvaziada de conteúdo, a lei é universal, e se mantém como “ponto zero” do seu conteúdo. Essa concepção atinge seu ápice em Kant, para quem a verdadeira liberdade seria aquela decorrente da junção entre vontade e razão, e a moral seria compreendida do ponto de vista procedimental, isto é, atingível por meio de uma fórmula procedimental (imperativo categórico). A dignidade do sujeito decorreria da sua autonomia, que rejeitando toda forma de lei moral externa, reconhece que o sujeito pode, através de um procedimento racional, agir corretamente. O ponto principal para Agamben estaria no fato de a vigência da lei que não significa, assemelhar-se à vida no estado de exceção.

Como mencionado anteriormente ao tratarmos especificamente da vigência sem conteúdo da lei, Agamben está ciente da impossibilidade de separação entre forma e conteúdo, fato e direito, ser e agir, o que fica claro quando o autor analisa o sistema tradicional, pré-moderno, e afirma que não se pode falar de uma cultura independentemente da sua transmissão:

“Antes, para ser mais preciso, em um sistema desse tipo [tradicional] não se pode falar de uma cultura independentemente da sua transmissão, porque não existe um patrimônio cumulativo de ideias e de preceitos que constitui o objeto separado da transmissão e cuja realidade é em si mesma um valor. Em um sistema mítico-tradicional, entre ato de transmissão e coisa transmitida existe, ao contrário, uma identidade absoluta, no sentido de que não há outro valor, nem ético, nem religioso, nem estético fora do ato mesmo da transmissão.” (AGAMBEN, 2013, p.174)

Desse modo, a ruptura com a tradição, longe de significar uma efetiva ruptura, implica que a despeito de o homem conservar em si integralmente a própria herança cultural, ele perde a possibilidade de extrair dela o “critério da sua ação e da sua salvação”, e interrogando-se acerca do seu passado e do seu destino, acaba por fundar o presente como esse espaço entre passado e futuro (2013, p.174).

Nesse sentido, a genealogia das fontes da moral ocidental, de Charles Taylor, nos ajuda sobretudo a compreender essa condição. O filósofo canadense reivindica a existência de uma fonte moral moderna fruto de um longo processo de maturação clássica-tradicional-moderna, consubstanciada naquilo que chamou de *self* pontual. Portanto, se por lado a modernidade assumiu a possibilidade da separação com a tradição e com todos os valores dela decorrentes, por outro, tem-se que essa ruptura se deu no plano metafísico, e que, como Taylor nos mostra, a fonte de moral passa a ser a forma de agir do sujeito, que deve ser disciplinado, com capacidade de cálculo prospectivo, autocontrole e autorresponsabilidade. Essa é a forma certa de agir, que implica em uma hierarquia entre os sujeitos que agem dessa forma, sobre aqueles que não agem dessa forma. Digno passa a ser o sujeito que vive dessa forma, por isso o direito moderno asseverou expressamente que todos cidadãos são iguais perante a lei. A igualdade é formal, isto é, desconsiderando-se todas as particularidades dos sujeitos, o que resta é a “ideia geral” do sujeito, e, nesse sentido, considerando a “ideia geral”, todos seriam iguais.

Por tal razão é que a noção de *habitus* é tão poderosa para compreensão da condição moderna, especificamente a partir da matização elaborada por Souza. É dizer, a ideia de *habitus* refere-se a uma forma específica de vida, de tomar decisões, de agir, de falar, de se comportar no espaço social, de se vestir, o que, na vida moderna, em última instância, assume a forma racional de agir, que pressupõe a forma racional de ser. O *habitus* se refere à prática, ao corpo, e por isso obedecer uma regra é uma prática aprendida, e não um conhecimento adquirido (SOUZA, 2003, p.64). Aprender uma regra por meio da prática, pressupõe um processo, um percurso, um caminho, enquanto que, adquirir um conhecimento, de certa forma, nos dá a ideia de um ato, de um momento, partir do qual tudo muda. Não conhecia, agora conheço. Já o aprendizado de um regra exige constância, rotina, hábito.

Nesse sentido, com o termo *habitus* precário, o que Souza está reivindicando é justamente uma forma de vida entendida como hierarquicamente inferior aquela revelada pelo *habitus* primário. É uma forma de agir, de falar, de se vestir, de se comportar, de tomar decisões, inferior, digna de menos valor. Deste modo, o que nos parece é que com seu constructo teórico, que parte da complementariedade entre a genealogia das fontes morais de Charles Taylor, e a teoria do *habitus* e das distinções sociais de Pierre Bourdieu, Souza se propõe justamente a questionar a supremacia que a forma atingiu, na modernidade, sobre o conteúdo, e as implicações dessa supremacia que implicou em uma hierarquia “de forma” entre o sujeitos.

E se é verdade que o mensageiro já sempre carrega a mensagem que pretende transmitir, o conteúdo que preencherá essa forma hierárquica entre os sujeitos encontrará origem nas experiências particulares. É dizer, se já pudemos desvendar a forma de vida superior na modernidade, que pressupõe uma ação metódica e disciplinada, a vida digna, por excelência, poderá ser encontrada encarnada em certos indivíduos ou grupos de indivíduos, como, por exemplo, os brancos em relação aos negros, os homens em relação às mulheres, as sociedades civilizadas em relação às selvagens. E se o preenchimento dessa forma de vida se dá de forma contingente e histórica, a tendência àquilo que Taylor chamou de naturalismo, isto é, a tendência a essencializar pessoas, grupos, e instituições, faz com que transformemos em propriedades as características contingentes, históricas, e, acima de tudo, formais.

Por fim, gostaria de fazer uma última exposição. A origem da noção de *habitus*, e da própria ideia de uma forma pura da lei, foi encontrada por Agamben nas regras monásticas, tendo em vista que o “núcleo decisivo da condição monástica não é uma substância ou um conteúdo, mas um *habitus* ou uma forma, e compreender tal condição significará voltar a confrontar-se com o problema de “hábito” e da forma de vida.” (2014, p.67). Essa investigação foi apresentada em sua obra *Altíssima Pobreza* (2011) que pretendeu mostrar:

“como, nesses textos [monásticos], a um tempo diferenciados e monótonos, cuja leitura acaba sendo tão complicada para o leitor moderno, efetua-se, em medida provavelmente mais decisiva do que nos textos jurídicos, éticos, eclesiásticos ou históricos da mesma época, uma transformação que atinge tanto o direito quando a ética e a política e implica uma reformulação radical da própria conceitualidade que articulava até aquele momento a relação entre a ação humana e a norma, a ‘vida’ e a ‘regra’, sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade não seria concebível.” (AGAMBEN, 2014, p.16)

Com isso, Agamben investiga o deslocamento da ética e da política da esfera da ação para a forma de vida – não mais “o que faz”, mas o “como se faz” –, a fim de demonstrar que a herança mais árdua do monasticismo que a modernidade não conseguiu resolver, qual seja, essa indistinção entre regra e vida (agir e ser): regra que se transforma em vida, vida que se torne uma regra, por um processo de liturgia. A partir daí Agamben encontra as origens do direito moderno, e da sua pura forma de lei.

Por tal razão é que, nesse contexto, ganha relevância o estudo acerca do movimento franciscano e de sua reivindicação de uma vida fora do direito – que é neutralizado pelo estado de necessidade –, que passa a ser definida não pelo ofício (*officium*), como nos monasticismos de origem, mas pela pobreza. Essa forma de vida somente teria sido autorizada pela Igreja – que havia encontrado na liturgia e no ofício suas práticas por excelência –, em

razão da distinção proposta por Francisco entre “viver segundo a forma do santo Evangelho” e o “viver segundo a forma da santa Igreja Romana” (2014, p.126), referindo-se, o primeiro, à forma de vida dos franciscanos, que, aos olhos da Igreja, seriam tidos como “frades menores”, sujeitos aos clérigos. É justamente na forma de vida dos franciscanos, que abdicando de toda propriedade, reivindicam apenas o simples uso das coisas, que Agamben encontra estofos para pensar em uma forma de desativar, de tornar o direito inoperoso, libertando a vida dos marcos do direito e do ofício.

3 CAPÍTULO TERCEIRO | A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

Neste capítulo, procuramos pensar a experiência brasileira, a partir das investigações de Jessé Souza que se desenvolveram especialmente sobre os estudos de Florestan Fernandes acerca da integração do negro na nova ordem social do pós-abolição, à luz das discussões acima expostas, envolvendo a problemática da exceção e da modernização do Brasil enquanto sociedade periférica. Nossa intenção foi propor algumas reflexões que permitam a materialização, no sentido fraco do termo, da teoria de Agamben, no caso da modernização de uma sociedade periférica como o Brasil.

3.1 Processo de modernização exógeno

Em *Modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro* (2000), Souza discute os pressupostos daquilo que considera a interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos, seja na dimensão da reflexão metódica, seja nas suas manifestações da prática social (p.11). Essa interpretação dominante teria sido construída a partir dos trabalhos de Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e, mais recentemente, Roberto DaMatta, e seria chamado de “sociologia da inautenticidade” consubstanciando a ideia de um Brasil modernizado “para inglês ver”, uma modernização superficial, “de fachada”, epidérmica. Seus autores recorreriam a conceitos como “herança ibérica”, personalismo e patrimonialismo para explicar a realidade brasileira, apontando-os como obstáculos à plena modernização do Brasil.

Sua tentativa é a de identificar e esclarecer os pressupostos inadequados destas interpretações, que a despeito de assumirem uma posição mais formal, acadêmica, científica, terminariam por reproduzir o senso comum. O primeiro pressuposto questionado seria a noção de que ideias seriam entidades externas às práticas sociais, o que impediria os autores de perceberem que existe “uma íntima imbricação entre idéias e práticas e instituições sociais, de tal modo que estas não podem ser concebidas sem a ação daquelas.” (2000, p.12), ou seja, que toda instituição é perpassada por ideias, valores.

O segundo pressuposto questionado seria a errônea percepção de que “valores são criações subjetivas, estando, nesse sentido, à disposição da faculdade de escolha dos agentes”

(p.12), isto é, tais interpretações ainda estariam operando no interior daquilo que na filosofia convencionou-se chamar de filosofia da consciência, uma vez que não vislumbrariam que valores são criações intersubjetivas que, por isso mesmo, acabam se impondo como uma realidade objetiva a cada um de nós. Nem tudo seria intencionalidade dos agentes.

A fim de esclarecer os pressupostos que critica, Souza recorre aos estudos dos alemães Max Weber, Norbert Elias e Jürgen Habermas e dos comunitaristas Charles Taylor e Axel Honneth. Partindo de uma leitura neo-evolucionista³¹ da sociologia religiosa de Max Weber, o autor busca as singularidades que marcam Ocidente e Europa, enfatizando, nesse contexto, a variedade e a multiplicidade histórica na qual esse desenvolvimento-capitalista-moderno se realizou em cada caso particular. Isso é possível justamente porque a leitura neo-evolucionista de Weber é formal e, assim, pretende a universalidade apenas para as estruturas de desenvolvimento, deixando o conteúdo ao particularismo.

Em Norbert Elias buscou aporte teórico que pudesse instrumentalizá-lo e que ampliasse seu horizonte de compreensão acerca do “processo civilizatório ocidental”, a partir de uma perspectiva “sistêmica”. Na leitura de Souza, Elias desmantelaria aquilo que comumente referenciou-se como “O” desenvolvimento capitalista e democrático, como sendo aquele que reuniria todas as virtualidades fundamentais do que chamaríamos hoje de “cultura ocidental”³². Isso porque, a forma de desenvolvimento capitalista em cada sociedade estaria condicionada às questões particulares, à estrutura peculiar de classes, reações internas e externas a contextos nacionais, etc. Com isso, Souza pode partir do pressuposto de que *nenhum* desenvolvimento nacional logrou reunir todas aquelas virtualidades, o que se propôs a demonstrar por meio da análise dos desenvolvimentos-capitalistas-modernos dos Estados Unidos, da Alemanha e do Brasil, na segunda parte do seu trabalho.

Como, para Souza, poderia ser localizado um ponto em comum na visão dos clássicos das ciências sociais sobre a peculiaridade da moderna sociedade capitalista consubstanciada no Estado racional burocratizado e no mercado competitivo capitalista como instituições estruturantes do novo sistema social nascente, entendeu necessário trazer ao seu constructo teórico as contribuições de Habermas a respeito do conceito de esfera pública, a terceira instituição fundamental da modernidade ocidental, o que lhe permitiu ampliar a problemática

³¹ O neo-evolucionismo weberiano seria “formal e não material, ou seja, pretensão de universalidade apenas para as estruturas de desenvolvimento. Os conteúdos destas podem ser, ao contrário, particulares.” (2000, p.19). Souza ancora seu trabalho na leitura de Wolfgang Schluchter, que ocuparia uma posição intermediária entre as interpretações tradicionais de cunho auto-evolucionista como os trabalhos de Reinhardt Bendix, Günther Roth ou Johannes Winckelmann, e a inovadora leitura evolucionista de Friedrich Tenbruck.

³² A análise de Jessé Souza baseia-se na obra “O processo civilizador” (*Über den Prozess der Zivilisation*), volumes 1 e 2, de Norbert Elias, publicada originalmente em 1939.

referente ao processo de modernização brasileiro que encontramos na “sociologia da inautenticidade” (p.92).

Por fim, Souza entende que uma teoria que pretenda abordar a questão da modernidade brasileira deve estar calcada, ainda, na categoria do reconhecimento social, encontrada nas teorias comunitaristas neohegelianas que recuperam a tradição hegeliana em um registro “não-metafísico e aberto à investigação empírica”. No caso, o autor buscará subsídios nas reflexões do alemão Axel Honneth e, principalmente, nas do canadense Charles Taylor, por entender que estes autores seriam os mais originais dessa perspectiva, e poderiam ser posicionados entre os polos do debate entre comunitaristas e liberais.

O que interessa a Souza, é a forma peculiar de absorção de valores da cultura ocidental – o que se propõe a demonstrar nas análises dos casos concretos dos Estados Unidos, Alemanha e Brasil – buscando demonstrar a *seletividade*, ou seja, a “realização parcial de aspectos do que usualmente associamos com a singularidade da cultura ocidental” (p.127), o que considera um atributo *comum* à todas as formas concretas de desenvolvimento que se tem na história do Ocidente.

É por isso que Souza propõe uma interpretação alternativa para aquilo que chama de “o dilema brasileiro”, partindo da premissa que, principalmente, os trabalhos de Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta compartilhariam de uma característica fundamental, que é aquilo que chamou de *culturalismo atávico*, isto é, todos partiriam do pressuposto que a especificidade brasileira – excepcionalidade – remeteria a uma suposta herança ibérico-lusitana, de forma que a imagem do Brasil seria como uma continuação de Portugal, pressuposto que somente seria passível de adoção ao se desconsiderar a dinâmica institucional que reproduz e consolida valores e normas, assim como a estratificação social que permite entender os motivos e os efeitos da institucionalização desses valores e normas que vieram a se tornar dominantes (2000, p.205-206). Esses autores desvinculariam, assim, cultura e dinâmica institucional (AVRITZER, 2001, p.166).

Em termos teóricos, nos parece que a intenção de Souza é denunciar uma concepção voluntarista da ação humana adotada pelos grandes nomes formadores de opinião e contribuintes da elaboração da autoimagem que os brasileiros têm de si mesmos, que implica na desconsideração das condições objetivas que conformam o comportamento humano. É dizer, a sociologia da inautenticidade estaria calcada em uma perspectiva ainda caudatária daquilo que na sociologia convencionou-se chamar de subjetivismo sociológico. Por tal razão é que ela poderia imaginar “que o português dono de sua pequena quinta de oliveiras ou o

cortesão lisboeta se transpõe ao Brasil tal qual era, como se, independentemente de condições objetivas, os atores impusessem ao meio circundante seus desejos, hábitos e preferências a bel-prazer.” (2000, p.206). Por isso Souza dirá que valores, ideias, não são transportados de um lugar ao outro “como quem leva a roupa no corpo”. Seu pleito, aqui, é mostrar que a sociologia da inautenticidade não levou em consideração que os agentes são conformados pelas estruturas, e que instituições são representantes de certos valores construídos histórica e contingentemente.

Para construir uma visão alternativa à da sociologia da inautenticidade do processo de modernização brasileiro, Souza apoia-se, parcialmente, no trabalho de Gilberto Freyre, propondo uma nova leitura de sua obra, especialmente *Sobrados e Mucambos*, por entender que este trabalho fornece material empírico suficiente para compreender o processo de europeização do Brasil ocorrido na primeira metade do século XIX, e, assim, a institucionalização dos principais princípios da modernidade ocidental entre nós. O autor refere-se à vinda da família real portuguesa ao Brasil, em 1808, o que teria implicado em uma nova forma de Estado presente na colônia, na constituição de um incipiente mercado capitalista, além de mudanças ideológicas e morais importantes, sem mencionar as mudanças nos modos de vestir, de falar e no comportamento das pessoas (2000, p.235).

Seu argumento é que o processo de urbanização teria implicado na mudança da forma de exercício do poder patriarcal, de modo que ele deixa de ser familiar e passar a assumir formas impessoais, por exemplo, a estatal, na figura do imperador D. João. Alterariam-se, ainda, com a urbanização, as relações entre os sexos, pois desarticulariam-se as formas pelas quais o patriarca exercia seu poder de forma ilimitada. O surgimento do médico de família, do teatro, dos bailes de máscara, retirariam de certa forma a importância da Igreja, e, com isso, abriria-se um novo mundo para as mulheres (2000, p.238). Mas o impacto verdadeiramente democratizante a seu ver, teria sido o advento do “mercado” e a constituição de um aparelho estatal autônomo, ao que chama de uma “revalorização de elementos ocidentais” no âmbito da reeuropeização, tendo por referencial países como França e Inglaterra, em detrimento das influências de Portugal, de “quem” o Brasil, naquele momento, preferia se afastar.

Esse processo incluiria mudanças decorrentes da chegada das máquinas que teriam desvalorizado a base da sociedade patriarcal, diminuindo tanto a importância do senhor quanto a do escravo. Ela teria sido a precursora de uma nova relação social, baseada no mercado, e, ao desvalorizar as principais figuras da sociedade tradicional, acabaria por valorizar o elemento médio que encontrava-se deslocado: o mulato artesão (2000, p.240). O mestiço bacharel, por outro lado, passou a constituir uma nobreza associada às funções do

Estado com uma cultura mais retórica e humanista, diferente do mestiço artesão, cuja cultura era mais técnica e pragmática.

A magnitude das mudanças que tomaram lugar na colônia no início de século XIX, e para as quais Souza nos chama a atenção, podem ser entendidas como um autêntico “banho de civilização” (SCHWARTZ, 2015, p.184). A vinda da família real teria provocado “uma verdadeira revolução nos costumes e na vida social e econômica da modorrenta e tropical colônia.” (BASBAUM, 1976, p.102), acarretando uma verdadeira “aceleração político-administrativa” (SCHWARTZ, 2015, p.185). Poucas não foram as novidades naquele período, que distava 19 anos do início da Revolução Francesa, 32 anos do início da Independência das treze colônias, e 40 anos do início das reformas Pombalinas³³, em Portugal.

Lília Moritz Schwartz nos conta que uma das primeiras medidas em abril de 1808 foi a fundação da Intendência-Geral de Polícia da Corte e do Estado do Brasil, reforçando a política de centralização, ao lado da criação do Banco do Brasil, conferindo maior autonomia à colônia, agilizando e atendendo os interesses do comércio. Em maio, com a produção de uma enorme gama de documentos como decretos, decisões, legislações, tornou-se necessária a criação de uma Imprensa Régia, que também passou a publicar livros e obras. Ainda nesse ano, instaura-se a Casa de Suplicação do Brasil, onde seriam julgados todos os casos originados na colônia. Em 1811 fora construído o Horto Botânico, onde se realizavam experiências e se colecionavam exemplares. Dois anos mais tarde, fundava-se o Real Teatro de São João. Em 1816 inaugurou-se a Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios e o Museu Real, ao qual fora anexado em 1819 o Real Jardim Botânico – parque da lagoa Rodrigo de Freitas – que passou a ficar aberto ao público. Também neste período foi criada a Real Biblioteca, aberta a partir de 1814 ao público que passava a ter acesso – os poucos letrados, obviamente – à inteira Livraria dos Bragança. Em dezembro de 1815 D. João torna-se D. João VI ao elevar a colônia à condição de Reino Unido a Portugal e Algarves, transformando-a em sede do Império português, visando, com isso, a manutenção da integridade territorial. No mesmo ano, Napoleão é derrotado e no Congresso de Viena decide-se que Portugal, que havia declarado guerra formal à França, anexando a Guiana Francesa, deveria devolver o território aos franceses.

No tocante à escravidão, fato é que desde 1810 com a celebração do Tratado de Paz e Amizade com a Inglaterra, o tráfico estava proibido. Assinalava o art. 10 que “convencido da injustiça e má política do comércio de escravos” mediante o qual o Príncipe se comprometia a

³³ Decorrentes da influência das ideias iluministas a partir da segunda metade do século XVIII em Portugal.

estancar o tráfico fora dos seus domínios africanos. Em 1815, durante o Congresso de Viena, foi aprovada cláusula que abolia o comércio de escravos no hemisfério norte. (SCHWARTZ, 2015, p.194). Poderíamos afirmar, assim, que as “críticas” à escravidão já existentes à época, já eram de conhecimento de D. João desde o início do século XIX, de forma que a abolição, em sendo inevitável em um dado momento, seria alcançada aos poucos durante aquele século, no qual todas as instituições acima mencionadas puderam ser desenvolvida e complexificadas durante esse mesmo período, de forma que, a formal abolição em 1888 ocorreria em um contexto no qual interesses liberais já vinham pulsando há tempos.

Retornando ao argumento de Souza, outro dado relevante acerca da colonização portuguesa, que recupera em Gilberto Freyre, é o fato desse autor qualificar o tipo de escravidão realizada no Brasil como “escravidão moura”, o que trouxe diferentes contornos aos tipos de relações “próximas” que viriam a se desenvolver entre senhores, escravos, mulatos e os demais integrantes da sociedade. Isso permitiu à Freyre perceber os lugares sociais do patriarcalismo como sempre “funcionais” e “não-essencialistas”. Por esta razão, uma mulher poderia ocupar o lugar de patriarca, um filho ilegítimo poderia ser considerado sociologicamente filho e receber a herança do senhor seu pai, ou, ainda, uma pessoa biologicamente mulata poderia “transformar-se” em uma pessoa sociologicamente branca, ou seja, poderia ocupar posições sociais que no sistema escravocrata eram privilégios de pessoas brancas. Esse traço sistêmico explicaria as possibilidades da mestiçagem e da ascensão social do mestiço nesse contexto de uma sociedade reeuropeizada, e revelaria as origens das diferenças entre a escravidão brasileira e a estadunidense, por exemplo (2000, p.244).

Uma das distintivas contribuições de Souza está justamente em revisar os pressupostos da sociologia da inautenticidade, e entender todo esse processo de mudanças da sociedade brasileira no início do século XIX, à luz da crítica ao naturalismo, de Charles Taylor. Isso porque, considerando que “valores não são ‘instrumentos’ nas mãos da ‘elite’ ou dos indivíduos que estão ‘à disposição’ dos seus fins instrumentais” mas que “são construções sociais que possibilitam o ‘pano de fundo’ a partir do qual os indivíduos se compreendem e podem agir em conjunto segundo um quando de referências comum”, somente com uma compreensão acerca desse “pano de fundo” é que poderemos entender as hierarquias sociais que se desenvolveram no Brasil, e, com isso, a nossa singularidade (2000, p.245).

Assim, a presença de instituições, ainda que incipientes, como Estado e mercado, pressuporiam uma revolução social, econômica, valorativa e moral de grandes proporções, considerando que as instituições conformariam, de algum modo, as ações dos atores sociais. Estas mudanças implicariam na alteração da noção de tempo, da condução da vida cotidiana,

da economia afetiva necessária para se aprender os novos ofícios e profissões que sustentam-se em bases completamente distintas das anteriores que sustentavam o sistema patriarcal. Por isso, o “que é tido como bonito, como bom, como legítimo de ser perseguido na vida, a noção de sucesso e de “boa vida” muda radicalmente.” (2000, p.246). Neste período, surge uma nova “configuração valorativa da sociedade como um todo”, de acordo com o argumento de Souza.

E seriam justamente as “novas necessidades”, por pessoas aptas às funções manuais e mecânicas e bacharelescas nessa sociedade que se desenvolvia a partir de novos estímulos, que teriam aberto espaço social para a ascensão das pessoas mestiças, o que teria implicado no surgimento de algo anteriormente inexistente: a competitividade com as pessoas brancas. Aqui a cordialidade da pessoa mulata de que nos fala Freyre surgiria como uma compensação pelo dado negativo da cor. A despeito disso reafirmar o racismo, no entanto, revelaria que esse “empecilho” não seria absoluto, pois seria superável com o desempenho individual, o que mostraria haver um espaço social para formas de reconhecimento social destas pessoas, e que estas formas estariam baseadas no “desempenho diferencial” e não apenas em “categorias adscritiva de cor”³⁴.

Nesse sentido, Souza argumenta que “branco” e “negro” não seriam categorias biológicas, mas culturais, de forma que, ser considerado “branco” era ser considerado, naquele momento de reeuropeização, ser útil ao esforço de modernização do país, e daí a possibilidade de se “embranquecer” (socialmente). Ser “branco” seria, antes, um indicador da existência de uma série de atributos morais e culturais, do que efetivamente a cor da pele. Nesse sentido, “embranquecer”, naquele contexto, seria compartilhar os valores dominantes da cultura. Preconceito, assim, seria a “presunção” de que uma pessoa de origem africana seria “primitiva”, “incivilizada” (2000, p.249)³⁵.

³⁴ E em sua análise comparativa, Souza demonstra que precisamente o contrário teria ocorrido nos Estados Unidos, por exemplo. O mito do “povo escolhido” seria uma faca de dois gumes: por um lado, fundamentaria a força da ideia associativista americana no sentido “intracomunitário”; por outro, implica no exclusivismo cultural e étnico (2000, p.248).

³⁵ Nesse mesmo sentido, vale citar Antonio Sergio Alfredo Guimarães “Assim compreendida, a ‘democracia racial’ seria um sistema de orientação de ação (práticas, expectativas, sentidos e valores arraigados no senso comum) que informaria a conduta real no dia-a-dia e o comportamento político. Dessa perspectiva, os negros e mulatos agiriam, no Brasil, de tal maneira que sua cor não seria um fator relevante da organização de sua conduta ou de nosso entendimento desta. Não que essas pessoas fossem ‘alienadas’ e não percebessem qualquer discriminação social, mas esta, quando existente, não seria atribuída à raça e, caso fosse, seria vista como episódica e marginal. Um negro poderia, assim, comportar-se normalmente e seguir, também normalmente, uma determinada trajetória social, sem que sua cor fosse responsabilizada por esta trajetória. Tal ‘normalidade’ seria garantida, obviamente, por um padrão universal de comportamento. Ou seja, um padrão ‘brasileiro’, mais que ‘branco’. A crença na existência e na efetividade desse comportamento seria responsável pela generalização de trajetórias bem-sucedidas de negros e mulatos na sociedade brasileira, ainda quando estas pessoas pudessem reconhecer que efetivamente sofreram constrangimentos e humilhações por conta da sua cor. O que faria este

O que lhe permite sustentar esse argumento é que Souza atribui à (re) europeização que ocorre a partir de 1808 a categoria de “real revolução modernizadora e burguesa brasileira” que marcaria “o início ao mesmo tempo do Brasil moderno e da miséria brasileira”, pois se por um lado permitiria a ascensão de um considerável número de pessoas – mobilidade social, portanto –, por outro, relegaria todo um outro grupo ao abandono (2000, p.250), em razão do seu despreparo para integrar a nova ordem que se instaurava. Por isso, somente uma interpretação que dê conta das questões da institucionalização de valores articulada com a questão da estratificação social, é que nos permite compreender a seletividade do processo de transformação valorativa por que passou o país naquele período, o que não teria sido percebido pela sociologia da inautenticidade. É dizer, a introjeção dos novos valores – no contexto da ânsia por modernização – será o fundamento da identidade de grupos e classes sociais, assim como será a base do processo de separação e estigmatização daqueles grupos percebidos como não tendo introjetado esses novos valores. Isso permitirá a dominação social de um estrato sobre o outro, os privilégios de uns sobre outros, e com isso calará a consciência da injustiça ao racionalizá-la, abrindo espaço para a naturalização da desigualdade como a percebemos e vivenciamos hoje.

Esse é o ponto.

Para Souza, essa revolução valorativa que não atinge a todas as camadas da sociedade brasileira, é justamente o pressuposto da constituição de instituições como mercado capitalista competitivo, baseado em liberdades econômicas protegidas, ou a democracia moderna, baseada na proteção de direitos subjetivos intransferíveis: em última instância, é a conformação dos sujeitos em *selves pontuais* o pressuposto último. Por isso a importância, para este autor, em não se perder de vista a “íntima imbricação entre ideias e práticas e instituições sociais”, principalmente pelo fato de que “estas [as instituições] não podem ser concebidas sem a ação daquelas” (2000, p.12). As oposições, assim, “deixam de localizar-se nos binômios senhor/escravo ou coronel/dependente para assumirem formas impessoais como doutor/analfabeto, trabalhador qualificado/desqualificado, morador de bairros burgueses/de favelas” (2000, p.260), e o que há de comum nessas novas oposições é que a relação

comportamento efetivo não seria a ausência de discriminação, mas o fato de esta não ser realçada ou considerada um obstáculo insuperável. A crença, pelas ciências sociais, de que tal comportamento de negros e mulatos seja efetivo e generalizado não se dá, entretanto, sem contradições. Roger Bastide, por exemplo, se referiu a tal comportamento como ‘embranquecimento’, realçando justamente o seu caráter aculturado, que distanciava o negro de sua cultura e de seus valores. Ou seja, evocando uma certa inautenticidade naquilo que esses negros consideravam ‘brasileiro’ e que ele, Bastide, implicitamente, considerava ‘branco’. Do mesmo modo, era considerado ‘embranquecimento’ a absorção pelos negros de certos padrões de comportamento das classes médias e altas, o que significava, também subrepticamente, que não haveria lugar para negros nessas classes. Pode-se dizer, baseado nessa literatura dos anos 1950 e 1960” (2002, p.85-86).

“independe de um vínculo de subordinação construído a partir de uma situação particular”, “[o] vínculo de dominação passa a ser impessoal” e refere-se a “valores inscritos dentro da lógica de funcionamento das instituições fundamentos do mundo moderno” (2000, p.260-261). Esses valores são “corporificado” pelas instituições nas quais estão inscritos e são elas que garantem, por meio de estímulos empíricos, sua reprodução ampliada (2000, p.267)³⁶.

³⁶ Como todo autor que se propõe a contribuir para algum debate, também Souza recebeu algumas críticas questionando o alcance de sua teoria, e os pressupostos por ele adotados. Uma das críticas direcionadas ao seu intento, foi a de Sérgio B. F. Tavolaro. Para este autor, o projeto de Souza encontraria um problema referente à suposta – e aqui a nomenclatura é nossa – distância interpretativa relativa, por ele defendida, que separaria Gilberto Freyre e Roberto DaMatta. Isso porque, na sua compreensão, esses autores “convergem em direção a uma certa maneira de conceber a modernidade no Brasil” (2011, p.242) por operarem em um “terreno epistemológico comum” que codificaria o padrão de sociabilidade moderno sob quatro pilares: a) diferenciação social; b) secularização; c) disjunção público/privado; d) separação sociedade/natureza; sendo que o modo com que cada um desses autores opera a natureza serviria para alimentar e reforçar a tese da “singularidade brasileira”. Haveria, para estes dois autores, especificamente, “uma relação de reforço mútuo entre indiferenciação social, baixo grau de secularização societal, porosidade entre os domínios públicos e privados e fluidez e plasticidade entre sociedade e natureza.” (2011, p.247), o que não autorizaria a separação de Gilberto Freyre dos demais. Nesse ponto, me parece que Souza não está a avocar uma leitura de Gilberto Freyre que implique vislumbrar uma interpretação diferente dos demais autores em questão, com relação à modernização brasileira e ao suposto atraso desta sociedade em relação às centrais. O argumento de Souza, a meu ver, é que seria possível extrair uma nova compreensão em Freyre, especialmente em seu *Sobrados e Mocambos*, no que tange às importantes e relevantes mudanças ocorridas na colônia a partir de 1808, como essas mudanças tivessem saltado aos olhos de Freyre, sem que esse, no entanto, tivesse uma completa consciência de “todas as consequências sociológicas desses processos”. (p.251) Seguindo essa linha, o que Souza busca em Gilberto Freyre não seria atribuir-lhe retroativamente uma suposta nova interpretação da modernização do Brasil, mas deter-se nos “aspectos macrosociológicos” desta obra, precisamente “aqueles aspectos estruturais da vida institucional e da estratificação social peculiar que se constituem, entre nós” (p.209). A apropriação parcial que faz da obra de Freyre justifica-se pelo seu interesse “antes de tudo”, em “sua análise empírica do processo que ele chama de “europeização” do Brasil da primeira metade do século XIX”, isto é, Souza compreende a análise desenvolvida em *Sobrados e Mocambos* como uma “primorosa análise da institucionalização da modernidade ocidental entre nós”, reconhecendo, explicitamente, que as várias conclusões normativas de Freyre, seriam presas de um organicismo holista peculiar e que serão devidamente criticadas pelo autor. Ademais, se, por um lado, Tavolaro concorda com Souza quanto à inexistência de desenvolvimento nacional que tenha logrado reunir “todas as virtualidades fundamentais do que chamaríamos hoje de ‘cultura ocidental’” (SOUZA, 2000, p. 14), por outro, entende que isso não autorizaria o autor concluir que “cada sociedade nacional segue uma determinada rota em direção à modernidade, singular em sua origem, em seu desdobramento tanto quanto em seu ponto de chegada.” (p.249; 2005, p.11; cf. SOUZA, 2000, p.) A preocupação do autor, inteiramente legítima, é a de evitar concepções “essencializantes” ou “ossificantes” do social, que desconsiderem os traços contingentes de sua constituição, ou seja, concepções que não comportem em si a ideia de que realidade social é justamente constituída de “embates e conflitos em torno de projetos distintos de sociedade” (2000, p.249), e que, portanto, ela é um dos possíveis resultados, e não o único resultado possível. E é justamente dessa forma que Tavolaro vê a tese da “singularidade” de Souza. Para este autor, na noção de “modernização seletiva” de Souza estaria implícita a ideia de que a modernidade no Brasil seria um arranjo moderno “singular”, limitado à uma determinada configuração (TAVOLARO, 2005, p.11), de forma que, não havendo margem para ação dos sujeitos, a experiência brasileira estaria predestinada a seguir o caminho que seguiu nos limites de como os valores liberais-democráticos foram aqui se institucionalizando. Isso nos leva a concluir que, Souza não teria alcançado aquilo a que se propôs, que era justamente se afastar de uma sociologia da inautenticidade do processo de modernização que implicava em perceber a experiência brasileira como um “desvio inequívoco” do padrão referencial, (TAVOLARO, 2005, p.11) o que leva Tavolaro a buscar nos trabalhos de autores como José Maurício Domingues, em seu *Criatividade social, subjetividade, coletiva e a modernidade brasileira contemporânea* (1999) e Renato Ortiz em seu *Da modernidade incompleta à modernidade-mundo* (1999), que cunharam expressões como “concepção multifacetada de modernidade” e “modernidade-mundo”, respectivamente, para, com elas, indicar uma tentativa de superar interpretações como a de Souza, por exemplo. Entretanto, o trabalho de Souza estaria no mesmo sentido destas autores, o que fica especialmente evidente quando diz “[n]a história recente das nações modernas, essa dialética entre mercado e Estado tem assumido a

Desta forma, o que Souza parece reivindicar, é que, formalmente, o Brasil, desde sua época colonial, teria passado por um processo modernizador que teria transformado sua realidade em uma sociedade efetivamente moderna, visto que esta seria a única maneira disso acontecer, isto é, formalmente. Nesse sentido, o “conteúdo” dessa modernização, seria preenchido com os particularismos brasileiros, como pontuado por Souza. Justamente por se pensar que seria possível essa separação entre forma e conteúdo, é que se poderia pleitear uma forma “neutra” capaz de conformar toda e qualquer sociedade de tal modo que fossem “produzidas” sociedades iguais às sociedades francesa, inglesa e à estadunidense. Ou seja, a crença na possibilidade de “aplicar” a forma supostamente neutra pela qual estas sociedades alcançaram suas modernidades, à realidades tão distintas como a brasileira, decorre da crença na possibilidade de separação entre forma e conteúdo, como se essa forma de modernização dos países centrais tivesse se realizado independentemente dos particularismos de cada uma dessas realidades.

Portanto, na esteira do que nos falou Agamben, o prejuízo desse tipo de compreensão é que a despeito de o “homem” conservar integralmente a própria herança cultural – do mesmo modo que as instituições, para Souza – ele perde a possibilidade de extrair dela o critério da sua ação e da sua salvação, essencializando-se naquilo que acredita ser sua identidade presente, ficando passível, assim, de ser analisado e criticado por suas práticas a partir de um referencial outro que não o seu passado, sua história, que seria a única forma de encontrar sentido para suas ações, e que lhe permitiria pensar numa forma de vida que tivesse efetivamente sentido.

3.2 Patrimonialismo ou indistinção entre público e privado?

O discurso sociológico hegemônico da modernidade – cujas figuras mais influentes seriam Marx, Durkheim, Weber, Simmel, e, mais recentemente, Parsons, Luhmann e

forma de limitar a ação deste a certas esferas específicas da vida social e deixar que a livre ação do mercado impere nas outras esferas. Assim, chegou-se ao consenso de que na educação e na saúde, por exemplo, a ação do mercado, deixado a si próprio, terminam por dar educação e saúde de alta qualidade aos ricos e privilegiados e educação e saúde de baixa qualidade aos pobres. Como essa dialética se resolve em cada caso, tem a ver com as lutas sociais de grupos e classes para fazer a balança pender para seus interesses e necessidades. Como a tese do patrimonialismo vê a relação mercado-Estado? Ao invés de percebê-los como instituições ambivalentes cujo raio de ação será definido por lutas sociais concretas, essa tese sequer deixa que o elemento do conflito social surja na argumentação. Como isso é conseguido? Ora, basta supor que toda contradição e todo conflito social se encerram na própria definição de Estado e de mercado, de tal modo que um deles seja o ‘bem em si’ e o outro ‘o mal a ser combatido’. (SOUZA, 2008, p.86-87)

Habermas – concebe a sociabilidade moderna a partir de três pilares: complexificação/diferenciação social; secularização/racionalização societal; e, por fim, separação das esferas públicas e domínios privados (TAVOLARO, 2011, p.20). A partir desse núcleo analítico, interpretam-se as experiências sociais caracterizando-as como arcaicas e tradicionais, como semi-modernas e não completamente modernas, ou, por fim, como plenamente modernas.

Quanto a separação entre público e privado, ela se daria não somente pelo fato destas esferas ocuparem “espaços sociais distintos”, mas também por operarem mediante “valores e práticas próprios” (BOTELHO, 2012, p.50). Nesse sentido, a não separação entre as esferas pública e privada é considerada como um dos fatores para que uma sociedade seja identificada como pré-moderna ou, ao menos, semi-moderna. Essa indiferenciação nos remete a um tipo específico de Estado, o patrimonial³⁷ – que dá a ideia de um Estado como patrimônio do governante –, supostamente identificado aos Estados absolutistas da era moderna.

No caso brasileiro, ainda hoje, o imaginário social acerca das características da sociedade brasileira é dominado pela ideia de que todas as nossas mazelas sociais decorreriam do ranço patrimonialista e personalista do regime pré-moderno, por meio do qual, o público permaneceria sendo usurpado por uma gama de pessoas influentes e poderosas que governariam o país com foco em atingir seus interesses e objetivos pessoais. O “baralhamento entre público e privado” seria a marca da formação brasileira, e esse imaginário teria se formado especialmente por meio das interpretações de Gilberto Freyre, Sergio Buarque de

³⁷ José Maurício Domingues, na esteira dos trabalhos de Simon Schwartzman, atribui uma condição neopatrimonial ao Estado brasileiro: “[c]om as independências, Estado de feição formal moderna se estabeleceram, parando-se público e privado. Isso não implicou o desaparecimento absoluto das características patrimoniais desses Estados, mas transformou-as de forma decisiva. (...) Schwartzman (apoiando-se em Shmuel Eisenstadt) acentuou o momento estatal do patrimonialismo no Brasil, porém descartou seu aspecto tradicional: o Estado *neopatrimonialista* seria explorado por governantes e funcionários, as teria também caráter altamente *modernizador*, legitimando-se pelo futuro, não pela reiteração do passado. Três elementos da questão devem ser aqui destacados. Em primeiro lugar, é preciso acentuar que, embora o patrimonialismo contemporâneo tenha no Estado o fulcro de sua realização, ele se conecta também à atuação dos agentes societários. (...) O segundo elemento a ser considerado é o caráter moderno e modernizador do neopatrimonialismo contemporâneo. Na América Latina ou em outras partes do mundo em que há uma institucionalização do caráter patrimonial do Estado, os Estados nacionais não se legitimam pela reprodução do passado, ou o fazem de forma apenas parcial. (...) o terceiro elemento a ser destacado aponta para uma lógica dual no funcionamento de muitos Estados cujo caráter neopatrimonial é claro – com certeza o caso do Estado brasileiro e seus congêneres latino-americanos.” (DOMINGUES, 2008, pp.188-189). Nesse sentido, algumas indagações propostas por Jessé Souza servem de estímulo para problematizarmos essas interpretações e aprofunda-las: “Observe o leitor, no entanto, que, de modo muitíssimo, curioso, penas o ‘Estado’ passa a ser percebido como o fundamento material e simbólico do patrimonialismo brasileiro. Ora, se todos somos ‘cordiais’, porque apenas quando estamos no Estado desenvolvemos as consequências patológicas dessa nossa ‘herança maldita’?” Porque o mercado, por exemplo, não é percebido do mesmo modo? E por que, ao contrário, o mercado é inclusive visto como a principal vítima da ação parasitária estatal?” (SOUZA, 2008, pp.83-84).

Holanda e Raymundo Faoro que, de uma forma ou de outra, permaneceriam orientando as interpretações posteriores, e, ainda mesmo, até os dias atuais.

Freyre, nesse sentido, fundou a forma dominante como o Brasil contemporâneo percebe a si mesmo com seu “romance da identidade nacional” (SOUZA, 2015, p.30) chamado *Casa-grande e Senzala*, que enaltecia a miscigenação, a hospitalidade, a sexualidade e a cordialidade do brasileiro, qualidades ambigualmente pré-modernas que seriam “patrimônio afetivo de todo brasileiro” (SOUZA, 2015, p.30). Freyre inventaria a pré-modernidade como virtude, nascendo daí, o orgulho brasileiro. Sua preocupação estaria em constituir um povo brasileiro. A construção realizada por Freyre ganhou relevância na vida prática das pessoas, a partir do momento em que suas ideias serviram aos interesses políticos do governo industrializante e modernizante de Getúlio Vargas (“ancoramento institucional de ideias”).

Três anos após a publicação dessa obra em 1933, Sérgio Buarque de Holanda publica seu *Raízes do Brasil*, assumindo os pressupostos de Freyre, mas invertendo o diagnóstico: a civilização brasileira e seu tipo humano, o homem cordial, ao contrário de serem nossa virtude, seriam nossos maiores problemas sociais e políticos. A ideia do “homem cordial” como tipo humano brasileiro definitivamente tomou as mentes e os corações dos brasileiros. Ele seria aquele tipo humano “emotivo e particularista” que “tende a dividir o mundo entre ‘amigos’, que merecem todos os privilégios, e ‘inimigos’, que merecem a letra dura da lei”. O patrimonialismo, nesse sentido, seria uma espécie de “amalgama institucional do personalismo” (SOUZA, 2015, p.32).

Essa concepção teria encontrado sua radicalidade em Raimundo Faoro, em seu *Os Donos do poder* (1958) que teria por objetivo “demonstrar o caráter *patrimonialista* do Estado brasileiro” (SOUZA, 2000, p.168). Seu argumento central estaria no fato de o Brasil “herdar” a forma de exercícios do poder político de Portugal: principalmente centralizadora, na figura do Rei. No entanto, e esta é a principal crítica de Souza à Faoro, o autor de “Os donos do poder” teria retirado o conceito “Estado patrimonial” de Max Weber, utilizando-o de forma “estática” e “tendencialmente a-históric[a]”, diferentemente do uso feito por Weber, histórico e dinâmico. A compreensão de Faoro acerca do conceito de patrimonialismo se transmutaria na noção pura e simples de um “Estado interventor”, isto é, “[t]oda a argumentação do livro baseia-se nessa transfiguração: sempre que temos Estado, temos um estamento que o controla em nome de interesses próprios, impedindo o florescimento de uma sociedade civil empreendedora.” (SOUZA, 2000, p.172).

Deste modo, as “causas” do “mal”, do “atraso”, no caso brasileiro, estariam nessa herança ibérica de um Estado patrimonial por meio do qual um estamento – enquanto uma “camada social cuja solidariedade interna é forjada a partir de um estilo de vida comum e de uma noção de prestígio compartilhado, o qual se apropria do aparelho de Estado como coisa própria e usa o poder de Estado de modo a assegurar a perpetuação de seus privilégios” (SOUZA, 2000, p.173) – o apropriaria para persecução dos seus próprios interesses. Seria possível, desta forma, encontrar um “culpado” para nossas mazelas, compreensão esta que seria caudatária do pressuposto da intencionalidade dos agentes. Ademais, seu argumento seria anacrônico por identificar uma “grossa corrupção” na Corte portuguesa quinhentista, sem que sequer existisse naquela época a ideia de soberania popular, distinção entre público e privado, etc. Naquele tempo, a propriedade era efetivamente do rei, que decide fazer com ela o que bem entender, não se caracterizando, isso, com ato ilegal ou ilegítimo.

A relevância que a desconstrução de uma tese como essa ganha é justamente permitir identificar os verdadeiros problemas enfrentados pelo país, que continuaria gastando tempo e energia na luta contra o patrimonialismo estatal, o que, no entanto, revela-se ideologia. O conceito de patrimonialismo teria sido “retirado de modo a-histórico e sem rigor analítico da obra weberiana” (SOUZA, 2015, p.25), permitindo construções idealistas como a de Talcott Parsons, que se tornaria o eixo fundamental de toda a teoria da modernização. A partir daí, tem-se a construção de que as sociedades patrimonialistas se caracterizariam pela “fluidez das fronteiras entre público e privado” (BOTELHO, 2012, p.51), pelo predomínio do primitivismo, pessoalismo e da corrupção, em oposição às sociedades centrais, caracterizadas por sua modernidade, impessoalidade e confiança, ou, ainda, o predomínio do dado afetivo, personalista e particularista, em oposição ao do racional, impessoal e universal. (SOUZA, 2015, p.25, 27). Teria havido, assim

“um esforço deliberado e consciente para a retirada de todas as ambiguidades da obra weberiana para o uso pragmático e apologético de suas categorias para a percepção da sociedade concreta norte-americana do pós-guerra como exemplo acabado da perfeição. Foi a partir desse esforço ‘científico’, politicamente financiado, que toda a hierarquia mundial passou a ter o exemplo concreto norte-americano como modelo-máximo, com todas as outras sociedades sendo percebidas como versões mais ou menos imperfeitas desse modelo.” (SOUZA, 2015, p.27)

Nesse sentido, Souza aponta como causa de espanto o fato de que “precisamente o mesmo esquema interpretativo foi utilizado também pelas sociedades periféricas – como a brasileira – para explicar suas próprias sociedades.” (2015, p.28). Se o Brasil revelava-se como uma sociedade pré-moderna em relação aos Estados Unidos, por exemplo, na dimensão

nacional, São Paulo passa a ocupar a posição “estadunidense” da perfeição. É dizer, a lógica que antes caracterizava a colônia brasileira como pré-moderna, é incrustada no interior da própria sociedade brasileira, fazendo-se, com isso, que a lógica binária que pressupõe polos opostos essencializados – moderno e pré-moderno – passasse a reger as próprias relações sociais locais, implicando na diferenciação essencialista entre os cidadãos brasileiros.

E mesmo as interpretações que Souza chamou de “híbridas” permaneceriam sob o paradigma do patrimonialismo e do personalismo³⁸. Seria o caso de Roberto DaMatta. A gramática social brasileira, para esse autor, seria dual, composta por dois princípios antagônicos: o indivíduo das relações impessoais, e a pessoa das relações de compadrio e amizade. Para cada uma dessas esferas de ação social – consubstanciadas na dicotomia casa e rua – haveriam valores e ideais específicas que orientariam a ação humana. Desta forma, a despeito de flexibilizar, de certa forma, as teorias tradicionais que interpretam a modernidade brasileira por meio do paradigma do patrimonialismo, DaMatta permaneceria caudatário desse tipo de interpretação, que atribuiria à vontade dos agentes a orientação de suas condutas.

O que essas interpretações não captariam, aos olhos de Souza, é que existem estímulos objetivos que comandam as ações dos agentes – como os do Estado e do mercado – que fogem à possibilidade de exercício da pura vontade. Seria justamente essa a metáfora de Weber acerca da “gaiola de ferro” que o racionalismo moderno nos legou. A condição social de uma pessoa, não se determinaria, assim, de modo objetivo, pelo espaço social em que ela se encontra – na rua ou na casa –, mas por condições subjetivas de cada pessoa, que, analisadas por critérios compartilhados intersubjetivamente, hierarquizam as pessoas pelo seu modo de vida.

Mais uma vez nos parece que a experiência da modernidade nas sociedades periféricas permitem vislumbrar os efeitos mais extremos, de forma originária, das aporias que Agamben

³⁸ A partir da década de 1940, novos estudos acerca da relação entre público e privado no Brasil foram desenvolvidos, dentre eles aquele consubstanciado na obra *Coronelismo, enxada e voto* (1949) de Victor Nunes Leal. Neste trabalho, o autor demonstra que na Primeira República (1889-1930) “o privado não se sobrepunha inteiramente ao público, ne messes princípios diferentes de coordenação social se encontrariam numa relação de oposição”, antes, “o coronelismo supõe um compromisso entre um poder privado decadente e um poder público progressivamente fortalecido numa relação de interdependência” (BOTELHO, 2012, p.54-55). Assim, o coronelismo seria o “resultado da superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada. Não é, pois, mera sobrevivência do poder privado, cuja hipertrofia constituiu fenômeno típico de nossa história colonial.”. Seria, sobretudo, “um compromisso, um troca de proveitos, entre poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais”. É neste sentido que Victor Nunes Leal faz a distinção que aqui nos interessa “Seria, porém, errôneo identificar o patriarcalismo colonial com o ‘coronelismo’, que alcançou sua expressão mais aguda na Primeira República. Também não teria propósito dar esse nome à poderosa influência que, modernamente, os grandes grupos econômicos exercem sobre o Estado.” (LEAL, 2012, p.43-44, 231). Trata-se, portanto, de um fenômeno do regime republicano.

identifica como tendencialmente emergindo à tona. É dizer, não há como não relacionar as teoria criticadas por Souza que afirmam a inexistência da divisão entre esfera pública e esfera privada – como decorrente da atuação de um Estado patrimonialista –, com a percepção de autores como Giorgio Agamben – e Hannah Arendt, uma de suas matrizes teóricas –, acerca de tendente indistinção entre as esferas pública e privada. Talvez as sociedades periféricas, por não terem participado do processo de maturação do racionalismo ocidental, exponham com maior violência, desde sua “origem” moderna, as aporias da política ocidental, que, metafisicamente, separou as esferas da casa e da cidade, do privado e do público, da vida e do direito. Nesse sentido, onde a sociologia da inautenticidade veria estado patrimonial pré-moderno, poderíamos ver, à luz das reflexões de Agamben, a emergência e permanência do estado de exceção – do estado de natureza – em sociedades periféricas cuja modernização se deu de forma exógena.

A esfera do privado estaria necessariamente contida na esfera o público – como a voz no *lógos*, a *zoé* na *bíos*, o animal no homem –, de modo que, a tendência, de acordo com a lógica da exceção, é que cada vez mais seja impossível distinguir claramente estas esferas justamente por não serem esferas substancializadas. Acreditava-se, e ainda se acredita, na possibilidade de dividir espaços sociais e geográficos entre esfera pública e esfera privada. No entanto, assim como no passado o estado de natureza chegou a ser identificado como o Novo Mundo, ou seja, com uma localização geográfica definida, também as esferas do público e do privado deixam de encontrar uma localização certa e definida, para, na sua indiferenciação, encontrarem-se virtualmente em todo e qualquer lugar. É dizer, a noção essencialista de velho mundo surge conjuntamente com a noção essencialista de novo mundo, permitindo, dessa forma, localizar as sociedades civilizadas em contrapartida às sociedades bárbaras.

Ao investigar as origens e o funcionamento do instituto do direito romano chamado *iustitium*, Agamben o utiliza como um “modelo em miniatura para tentar explicar as aporias que a teoria moderna do estado de exceção não consegue resolver” (2004, p.67):

“O *iustitium* parece questionar a própria consistência do espaço público; porém, de modo inverso, a do espaço privado também é imediatamente neutralizada. Essa paradoxal coincidência do privado e do público, do *ius civile* e do *imperium* e, em último caso, do jurídico e do não-jurídico, trai, na realidade, a dificuldade ou a impossibilidade de pensar um problema essencial: o da natureza dos atos cometidos durante o *iustitium*. O que é uma prática humana integralmente entregue a um vazio jurídico? É como se, diante da abertura de um espaço inteiramente anômio pela ação humana, tanto os antigos como os modernos recuassem horrorizados.” (AGAMBEN, 2004, p.76-77).

É justamente na zona que se abre quando há indistinção entre público e privado, entre norma e vida, entre estado de direito e estado de natureza, que se produz a vida nua, o estado de exceção, o exercício do poder soberano de vida e morte:

“Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário.” (AGAMBEN, 2014, p.91)

Este fenômeno – de indistinção entre público e privado – também teria sido analisado por Arendt. Como ressalta o autor italiano, no fim dos anos cinquenta, Arendt havia analisado o processo que levou a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política moderna e que seria justamente o primado da vida natural sobre a política que a autora fazia remontar a transformação e a decadência do público na sociedade moderna (AGAMBEN, 2014, p.11). Em outros termos, a autora teria percebido a invasão da esfera da interioridade sobre a esfera pública, da seguinte forma³⁹:

“Nas últimas décadas, a esfera da interioridade (do self e da vida privada) tem gradualmente se sobreposto à esfera pública, tomando-a com interesses privados, idiosincrasias individuais e satisfações pessoais, acompanhada por uma constrição daqueles espaços que nos dizem respeito apenas como membros de uma coletividade. Esse processo de inversão do público em privado tem ocorrido não apenas no que a autora chama de ‘espaço-entre objetivo’, o domínio da fabricação, a *poiesis* do mundo propriamente dito, mas substancialmente no ‘espaço-entre subjetivo’, a esfera da práxis e da interação política, responsável tanto pela subjetivação de novos atores políticos, quanto por estabelecer uma espécie de *imaginário comum da coisa pública*. A preocupação moderna com o self, iniciada por Descartes, impulsionada por Kierkegaard e que culminou no existencialismo, já demonstrava um robustecimento epistemológico das categorias da interioridade.” (ASSY, 2015, p. XXXI)

Tem-se, assim, um problema na relação moderna entre o público e o privado, e a tendência à sobreposição da esfera privada sobre a pública. Essa forma de compreender a relação entre o público e o privado permite-nos pensar de outra forma os problemas político e sociais enfrentados pela sociedade brasileira, para além do paradigma do patrimonialismo, o que, nos parece, pode ser encontrada no trabalho de Jessé Souza.

³⁹ É preciso ressaltar que tanto Agamben quanto Arendt inserem-se no bojo da tradição que surge no pós-guerra que questiona justamente a indistinção entre público e privado. Neste trabalho, no entanto, debrucei-me apenas sobre as reflexões destes autores, para relacioná-las com as de Jessé Souza.

3.3 Abolição (1888) e república (1889): inclusão-exclusiva

A partir das investigações de Florestan Fernandes em *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), Jessé Souza encontra subsídios para uma profunda compreensão do processo de desagregação do regime colonial escravocrata e da instituição do regime capitalista, a partir, principalmente, da análise de como, no pós-abolição, os ex-escravizados negros (não) foram se integrando à nova ordem.

É interessante como a relação de inclusão-exclusiva, ou de uma exclusão-inclusiva, de que nos fala Agamben a respeito da lógica da exceção que subjaz a toda política ocidental, possa ser compreendida, na experiência brasileira, a partir da abolição da escravatura e da constituição da República entre nós, e da forma como os ex-escravizados foram absorvidos pela sociedade e pelo Estado brasileiros. Como nos mostra o sociólogo brasileiro:

“O dado essencial de todo o processo de desagregação da ordem servil e senhorial foi, como nota corretamente Florestan, o abandono do liberto à própria sorte (ou azar). Os antigos senhores, na sua imensa maioria, o Estado, a Igreja, ou qualquer outra instituição, jamais se interessaram pelo destino do liberto. Este, imediatamente depois da abolição, se viu responsável por si e por seus familiares, sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver numa nascente economia competitiva do tipo capitalista e burguês. Ao negro, fora do contexto tradicional, restava o deslocamento social na nova ordem. Ele não apresentava os pressupostos sociais e psicossociais que são os motivos últimos do sucesso no meio ambiente concorrencial.” (SOUZA, 2003, p.154)

Isto é, exatamente no momento – paradigmático – em que é extinta a escravidão por meio da Lei n. 3.353, de 13 de maio de 1888, constituída a República dos Estados Unidos do Brasil em 15 de novembro de 1889, e promulgada a primeira Constituição republicana em 1891, no momento em que o liberto deixa de ser tratado como elemento servil, no momento em que, oficialmente, lhe é reconhecida a sua autonomia, a sua não submissão ao poder de outrem, no momento em que é concedido ao liberto a sua liberdade para “fazer aquilo que desejasse”, no exato momento em que é atribuída pela lei, ou seja, formalmente, ao liberto a condição de sujeito autônomo e livre, em que todos os súditos brasileiros passariam à condição de cidadãos brasileiros, coincide com o momento em que o liberto passa a ser completamente excluído da sociedade brasileira sob o novo regime social.

Souza chama atenção – como veremos melhor no tópico 3.5. – para o fato de os libertos não estarem preparados para a ordem capitalista por faltar-lhes os pressupostos sociais e psicossociais necessários para que um sujeito pudesse atender aos imperativos dessa

nova ordem. Faltava-lhes “vontade de se ocupar com as funções consideradas degradantes”, “não eram suficientemente industriais nem poupadores”, “faltava-lhes o aguilhão da ânsia pela riqueza” (SOUZA, 2003, pp.154-155). Sua exclusão não decorreria, no entanto, do preconceito de cor enfrentado pelos libertos, como diagnosticado por Florestan. Para Souza, o problema estaria na personalidade do liberto – que chamou de *habitus* precário –, que não se adequava aos novos imperativos, fazendo que os negros parecessem não capacitados para a ordem liberal.

Nesse sentido, a análise de Leôncio Basbaum acerca desse momento, tão revelador da realidade brasileira atual, na esteira da análise de Florestan Fernandes, também captou esse paradoxo:

“Depois da abolição, feita para atender aos reclamos das novas condições de trabalho, e não aos interesses dos próprios escravos, passaram os negros recém-libertados a gozar teoricamente das regalias do homem livre. Haviam-se tornado cidadãos. Mas, praticamente jogado à rua, sem terra, sem qualquer espécie de instrução, sem profissão e sem teto e, o que é mais importante, sem meios ou possibilidades de adquirir o mínimo para a sua alimentação, foi o negro abandonado à sua própria sorte.” (BASBAUM, 1976, p.178-179)

Quando a Constituição de 1891 determinou que seriam eleitores apenas os cidadãos maiores de 21 anos, excluídos os mendigos, os analfabetos, os “praças de pré” excetuando os alunos das escolas militares, estava mais do que claro que os libertos estavam quase em sua totalidade excluídos da participação política. Além disso, a Constituição trazia a possibilidade de suspensão dos direitos do cidadão para os casos de “incapacidade” física, mas também, para os casos de “incapacidade moral”.

O que se percebe a partir dessa experiência, é que a noção de cidadania “sempre envolve uma dinâmica de inclusão e exclusão”, pois, quando criamos critérios para inclusão de pessoas ao sistema de direitos e deveres, estamos, necessariamente, estabelecendo os critérios para exclusão de outras pessoas – daquelas que não atendam aos critérios de inclusão (SCHWARCZ, 2012, p.11). Assim, o discurso que cria o bom cidadão, o “cidadão virtuoso”, também cria o “outro”, os “maus cidadãos” ou, pior, ou “não cidadãos”.

No caso brasileiro, é sintomático que onze meses após a constituição da República, o Estado tenha promulgado um novo código penal, em razão das “necessidade urgente” de se reformar o regime penal no país, antes mesmo a promulgação da própria constituição republicana, em 1891.

O paradoxo da situação em que alguém – o liberto – é incluído – na sociedade – de forma exclusiva – abandonado à própria sorte – pode ser perfeitamente compreendido a partir

das reflexões de Agamben acerca da lógica da exceção e da forma pela qual a política fora constituída no ocidente: excluindo aquilo que sempre esteve incluso; incluindo aquilo que sempre estará excluído. A cada novo critério de inclusão, a cada tentativa de, por meio desses critérios, incluir a totalidade dos cidadãos, implica, sempre, paradoxalmente, na exclusão de pessoas. A grandeza e a potencialidade da vida jamais poderão ser completamente apreendidas pelo direito, de forma que, até que consigamos pensar e constituir uma nova forma de organização social, que não opere por meio de binômios dicotômicos essencialistas, estaremos reféns da lógica da exceção.

3.4 Formação e fratura do povo brasileiro

O conceito de povo, como um dos elementos necessários para formação dos Estados modernos, ao lado de território e soberania, precisa hoje, no mínimo, ser reformulado, e, em última instância, abandonado. Inicialmente a noção de povo implicava na identificação de certas características substanciais comuns – língua, sangue, território, características físicas e culturais – a um grupo de pessoas, unidas por vínculo jurídico ao Estado, o que lhes é garantido em razão do seu nascimento. Inclusive, na passagem da soberania real para a soberania do povo, com a Revolução Francesa, o súdito se transforma em *cidadão*, o que significa que “o nascimento – ou seja, a vida nua natural – torna-se aqui pela primeira vez (...) o portador imediato da soberania” (AGAMBEN, 2015, p.29):

“A ficção aqui implícita é que o *nascimento* se torne imediatamente *nação*, de modo que não possa existir nenhuma separação entre os dois momentos. Ou seja, os direitos são atribuídos ao *homem* apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador (e que, ao contrário, nunca deve vir à luz como tal) do *cidadão*.” (p.29)

O paradoxo da constituição de um povo estaria no fato de, o termo *povo*, indicar tanto o “conjunto de cidadãos como corpo político unitário” – o *Povo* – quanto o conjunto de cidadãos “pertencentes às classes inferiores”, os pobres, deserdados, excluídos (2015, p.35). Essa “ambiguidade semântica” insere-se, assim, no bojo da problemática acerca das contradições e aporias da política moderna que operam mediante polos opostos, como vida nua (zoé, *povo*) e existência política (bíos, *Povo*):

“de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentarista de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma exclusão que se sabe sem esperanças; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a reserva – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos. (...) é a fonte pura de toda identidade e deve, porém, redefinir-se e purificar-se continuamente através da exclusão, da língua, do sangue e do território.” (AGAMBEN, 2015, p.36-37)

A luta entre povos sempre esteve em curso na história do ocidente – em Roma, na divisão entre *populus* e *plebs*; na Idade Média entre povo miúdo e povo gordo – mas, a partir da Revolução Francesa, o povo torna-se o depositário da soberania, e o *povo* passa a ser uma presença embaraçosa, argumenta Agamben, que dirá que nosso tempo é justamente a tentativa de “atestar a cisão que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos.”, razão pela qual, “a obsessão do desenvolvimento é tão eficaz no nosso tempo porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura.” (2015, p.39). “[H]oje, o projeto democrático-capitalista de eliminar, através do desenvolvimento, as classes pobres não só reproduz no seu interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo.” (AGAMBEN, 2015, p.40).

No caso brasileiro, por sua especificidade, essa aporia – da possibilidade de constituir um povo – esteja mais clara. A tentativa da construção do “povo brasileiro” implicou na tentativa de construção de uma unidade já fraturada desde sua origem, posto que deveria ser formada a partir da integração de um contingente de negros e mulatos ao novo regime social que se instaurava no pós-abolição. Um dos problemas para a construção desse conjuntos de cidadãos do Estado que é o povo, no caso brasileiro, estaria no fato de o escravizado ter sido sempre visto como “‘um inimigo doméstico’ e ‘um inimigo público’”, como “um vulcão que ameaça constantemente a sociedade”, como uma “mina pronta a fazer explosão à menor centelha” (FERNANDES, 2008, p.73).

Não é a toa que alguns estrangeiros que estavam no Brasil à época da constituição da República, como Louis Couty, afirmaram que “o Brasil não tem povo”. “No Brasil não havia povo político, não havia cidadãos, nem mesmo na capital do país”. A “apatia política do povo” diante da proclamação da República deixou tantos analistas tão embasbacados, que outro adjetivo não coube ao povo que “bestializados”, atribuído por Aristides Lobo, o propagandista da República, ao manifestar seu desapontamento com a maneira pela qual o novo regime foi constituído sem a menor participação popular (CARVALHO, 2015, p.12, 68).

As décadas seguintes à abolição da escravidão e à proclamação da República constituíram um período de intensa disputa ora pela integração dos libertos à sociedade e à cultura dominante, ora pela afirmação da cultura africana, o que implicava em certa desintegração. É dizer, se por um lado Estado, Igreja e sociedade teriam abandonado esse contingente de pessoas à sua própria sorte (FERNANDES, 2008; BASBAUM, 1976), por outro, os próprios negros questionavam-se sobre seus desejos e ações: se deveriam renegar a cultura africana e aceitar o “embranquecimento”, o que era fortemente criticado pelos próprios negros; ou se deveriam afirmar sua cultura de matriz africana, e resistir à “assimilação” (“o negro é o povo brasileiro”, nas palavras de Guerreiro Ramos).

A diferença entre essa parte da população, negra e mulata, em relação à outra parte, branca, não se resumia, evidentemente, à diferença de cor. Havia, entre elas, um enorme diferença de cultura, de valores, de formação educacional formal, modo de vestir, de falar, de andar, a linguagem, os pertences, os lugares de frequência, que impediam a constituição de da unidade povo nos moldes daquele elemento dos Estados-nação. Daí que, nas primeiras décadas do século XX, por exemplo, as associações e lideranças negras tinham por objetivo “promover a vida social negra, através da atribuição e do reconhecimento da honra e do prestígio”, “liderar um processo de reeducação da massa negra, no sentido de sua completa aculturação e distanciamento de suas origens africanas”, e, ainda, “liderar a luta contra o preconceito de cor e o seu correlato, o sentimento de inferioridade” (GUIMARÃES, 2002, p.91).

Por outro lado, na década de 1930, a Frente Negra Brasileira politiza o discurso que assume contornos nacionalista, aceitando o caráter mestiço da nacionalidade brasileira e recusando os vestígios de tudo que fosse africano ou lembrasse a África. Já na década de 1950, o nacionalismo negro ganha outros contornos, representado na figura de Guerreiro Ramos, que atribuía a negritude ao povo brasileiro. Os negros, assim, não seriam a minoria, mas o próprio povo brasileiro (GUIMARÃES, 2002, p.92):

A despeito de Guimarães não fazer nenhuma referência à Agamben, claramente o autor tem a mesma percepção acerca da ambiguidade/paradoxo do uso que o termo povo assumiu na modernidade:

“A orientação política desse movimento ficou expressa no modo extenso de definir os “negros”, para neles incluir mulatos e pardos, tal como já acontecia em São Paulo e no Sul, fazendo com que, longe de ser uma minoria, o negro fosse o *povo* brasileiro. *Povo* significa também aqueles excluídos do pleno gozo dos direitos civis e sociais – como acesso à educação, ao emprego e à assistência médica – constitucionalmente garantidos pela ordem jurídico-política. *Povo* sempre foi o

oposto de *elite* ou de *doutores*, na dicotomia hierárquica da sociedade brasileira. Longe, portanto, de expressar os interesses de uma minoria, o TEN, e de modo mais amplo do movimento negro desses anos, procurava solucionar um problema nacional de integração social, econômica e política da grande massa da população brasileira.” (GUIMARÃES, 2002, p.93).

Entretanto, a tentativa mais clara de constituição, no imaginário social, de um povo brasileiro, certamente se deu com Gilberto Freyre. Em 1933 esse autor publicava o seu *Casa Grande e Senzala*, no contexto de um debate intelectual profundamente marcado pelo tema da mestiçagem, até então tratado como um problema, ora em razão da esterilidade, biológica e cultural, que inviabilizaria o desenvolvimento nacional, ora em virtude do retardo que gerava ao domínio da raça branca, dificultando, assim, o acesso aos valores da civilização ocidental. O trabalho de Freyre em *Casa Grande* – assim como em *Sobrados e Mucambos* – foi tão marcante e importante por romper com o elo entre as noções de raça e cultura, conferindo primazia à esta última na análise da vida social, partindo do fato de os primeiros mestiços terem sido os próprios portugueses em contato com os árabes, os romanos e os judeus. (ARAÚJO, 2009, p.200).

A partir desta nova concepção da mestiçagem – ao contrário daquelas tidas por Nina Rodrigues, quem condenava a mistura de raças pela inevitável degenerescência dos mestiços, e por Sylvio Romero e Oliveira Vianna, para quem a mestiçagem era a oportunidade para eliminação progressiva das pessoas negras e mulatas (COSTA, 2006, p.167), o que ficou conhecido como “política do branqueamento” – Freyre ofereceu-nos uma nova interpretação para a sociedade multirracial brasileira, atribuindo ao mestiço uma positividade inédita, colocando a mestiçagem como símbolo de vantagem de futuro (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.382).

A “institucionalização da ideia” de um paraíso racial deveu-se muito, assim, ao projeto de valorização da mestiçagem desenhado pelo Estado Novo (1937-1945) de Getúlio Vargas, quem empunhou esforços no sentido da elaboração de uma nacionalidade brasileira sustentada na crença da autenticidade da cultura popular e na mistura heterogênea de elementos culturais originários de varias regiões do país. Diversas práticas regionais associadas ao popular foram “desafricanizadas” durante a década de 30, tornando-se marca da originalidade do país: a feijoada, a capoeira, o candomblé (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.378-382). O Brasil passou a ter uma cara própria, nacional.

Inclusive, essa “imagem paradisíaca das interações étnico-raciais no Brasil” (GUIMARÃES, 2007, p.12), somada à terrível experiência conduzida, especialmente, pelo Estado nazista, cujas atrocidades tiveram por mote justamente a questão racial no curso da

Segunda Guerra Mundial, teriam motivado a UNESCO a patrocinar um conjunto de pesquisas nos anos 1950 – “Projeto UNESCO”⁴⁰ –, no bojo de sua agenda antirracismo do pós-guerra, sobre as relações raciais no Brasil, suposto modelo de convivência inter-racial, que contaria com o trabalho de admiráveis figuras como Florestan Fernandes e Roger Bastide, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, Charles Wagley, entre outros. A ideia era “apresentar a sociabilidade brasileira como modelo para o mundo” (GUIMARÃES, 2007, p.12), mas os resultados das pesquisas desenvolvidas indicaram o inverso dessa premissa, culminando em distintas conclusões alcançadas nos trabalhos desenvolvidos: a maioria afirmava a inexistência de uma “democracia racial” entre nós, alguns atribuindo as desigualdades entre negros e brancos às diferenças de classe, outros às diferenças de raça, alguns justificando-as em razão do passado colonial-escravocrata, outro em razão de um efetivo processo de modernização que produzia essas desigualdades.

Diante desses dilemas é que a contribuição de Souza para a compreensão das desigualdades encontradas no Brasil nos parece inovadora, por permitir compreender que, de certa forma, as distinções de raça e de classe são impulsionadas por iguais critérios advindos da moral ocidental. Ademais, a produção de subcidadania decorrente da modernização da sociedade brasileira que é justamente o espaço no qual são reproduzidas as vidas nuas que permanecem juridicamente incluídas e socialmente excluídas da ordem instituída. Em outros termos, tem-se um Estado de Direito gerador de estado de exceção permanente.

3.5 Nem classe, nem raça? Ou classe e raça?

O argumento de Jessé Souza para explicar as causas das desigualdades sociais no Brasil baseia-se na hierarquia valorativa, produzida no âmbito do processo de racionalização da modernidade que tomou lugar nos países centrais, e introduzida na sociedade brasileira por meio do processo de modernização que teria se iniciado no começo do século XIX, que faria com que, a partir dos mesmos critérios – superioridade da mente sobre o corpo, da razão sobre as paixões – se estabelecessem distinções entre homens e mulheres, classe dominante e classe trabalhadora, assim como entre brancos e negros. E, como vimos, esse mesmo critério é

⁴⁰ A pesquisa teria sido iniciada, antes mesmo de a Unesco decidir patrociná-la, pela Revista Anhembi e pelo Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia – Columbia University, que também a teriam financiado. A pesquisa contou, ainda, com a influência do Teatro Experimental Negro e do 1o. Congresso Nacional do Negro. (GUIMARAES, 2007, p.25)

considerado por Giorgio Agamben como central para a constituição da política ocidental, que demonstra, no entanto, que a oposição fundamental – o que é percebido por Souza, de certa forma –, efetivamente, seria aquela entre homem e animal. Aqueles mais próximos aos ideais do que significa ser um ser humano, em contraposição ao que significa ser um animal, seriam tidos como superiores. O humano é superior ao animal, e o “mais humano” é superior ao “menos humano”.

Nesse sentido, se o argumento de Souza está certo, as distinções sociais entre negros e brancos não decorreriam, fundamentalmente, de diferenças de classe ou de raça, mas de diferenças morais entre eles. A diferença primordial que hierarquizaria estes dois grupos estaria calcado na diferença de personalidade e de forma de vida, o que, no entanto, poderia assumir a roupagens de uma questão de classe, ou racial, em diferentes momentos da história.

Considerações semelhantes foram feitas por diversos autores, o que entendemos que, de alguma forma, corrobora os argumentos de Souza. Assim, temos, por exemplo, Charles Taylor que, ao discorrer sobre as características consideradas pelas pessoas para atribuição de respeito recíproco, considera que não a cor da pele, mas as “propriedades” morais são o fundamento dos preconceitos:

“A cor da pele ou os traços físicos não têm nenhuma relação com as coisas em virtude das quais os seres humanos merecem nosso respeito. Com efeito, nenhuma explicação ontológica faz tal atribuição. Os racistas têm de afirmar que determinadas propriedades morais cruciais dos seres humanos são geneticamente determinadas: que algumas raças são menos inteligentes, menos capazes de ter uma consciência moral elevada etc. A lógica do argumento obriga-os a fundamentar sua afirmação num terreno em que eles se coloca, empiricamente, em seu ponto mais fraco. As diferenças de cor da pele são inegáveis. Mas todas as alegações acerca de diferenças culturais inatas são insustentáveis a luz da história humana. A lógica de todo esse debate leva a sério a descrição intrínseca, isto é, descrições dos objetos de nossas respostas morais cujos critérios são independentes de nossas reações de *facto*.” (TAYLOR, 2005, p.20)

Nesse sentido, o meticuloso trabalho de Thales de Azevedo intitulado *Elites de cor: um estudo de ascensão social* (1955) – que integrou os estudos realizados no bojo do Projeto UNESCO sobre a suposta “democracia racial” existente no Brasil – acerca da ascensão social dos negros na Bahia na década de 1950, implicaria na conclusão, pelo autor, da preponderância do preconceito de classe sobre preconceito de cor, a despeito de as características para tal conclusão estarem estritamente ligadas à questões morais. O autor reconhece que existia a discriminação em razão da cor da pele, mas, argumentava que, por tratar-se de uma “sociedade multi-racial de classes” e não de castas, as pessoas de cor teriam seu *status* condicionado por suas qualidades e aptidões individuais, competindo, assim, “em

igualdade de condições com os brancos”, sendo a ascensão social frequente e de fácil verificação (AZEVEDO, 1955, p.194-196):

“A locução “preto de alma branca” é tão empregada na Bahia quanto no resto do mundo onde se crê que um preto para ser bom deve ter as qualidades do branco. O mais significativo é que essa concepção tem adeptos mesmo entre a gente de cor. (...) Felizmente, há também os que negam a inferioridade intelectual e moral do negro. (...) Nalguns indivíduos a consciência de classe supera a consciência de cor ou de raça. Conta um funcionário público mulato que, durante a sua infância, nunca se sentiu diferente dos seus companheiros de escola e de brinquedos numa cidade do interior do Estado; somente quando a sua família tornou-se mais pobre é que reparou que era mulato. Sua própria mãe chamou atenção para a diferença que havia entre ele e seus amigos, mas os que eram do seu tipo e tinham dinheiro continuaram a se considerar e a serem tratados como brancos. (...) Outro preto, um profissional, é de opinião que as pessoas de cor, para subirem socialmente, ‘devem evitar certas coisas’. Algumas dessas coisas, segundo vários informantes, são as atitudes agressivas, os modos pernósticos e afetados, os gestos espalhafatosos, a pôse. (AZEVEDO, 1955, p.61-)

É interessante como Azevedo identifica que mesmo entre os brancos, aqueles que não se comportam da “devida maneira”, também são mal vistos pelos demais:

“Numa sociedade de tradições aristocráticas, como a bahiana, a etiqueta no trato entre pessoas de níveis sociais diferentes é muito importante. Uma pessoa ‘adeantada’, que ultrapassa os limites que lhe são fixados por seu *status* ou por sua situação de estranho, usando inadequadamente de maneiras que revelam intimidade ou identidade de posição, é sempre mal vista mesmo que seja branca. Peor ainda se é de cor, porque não só é tida como mal educada porém como ‘ousada’, capaz de ‘tomar muita liberdade’ com pessoas que não conhece ou que ‘não são da sua classe’. E usada neste sentido a palavra ‘classe’ significa posição social muito baixa” (1955, p.73-74)

Não é sem importância que Azevedo afirma que uma pessoa é mal vista quando ultrapassa os limites do seu *status*, usando inadequadamente “maneiras que revelam intimidade ou identidade de posição”. Dessa forma, o autor já havia percebido aquilo que anos depois Pierre Bourdieu chamaria de capital cultural, isto é, tratando-se mais de “uma questão de classe do que de raça, dominando o ‘primado da cultura e da classe’ ”, poderia-se dizer que “tendo dinheiro, ilustração, maneiras” o “preto pode subir” (AZEVEDO, 1955, p.75). Importante dizer, ainda, que em trabalho posterior, Azevedo parece, de certa forma, reformular sua conclusão, reconhecendo que mesmo ocupando uma mesma posição de classe que um branco, o negro, ainda assim, não participaria efetivamente de todos os círculos sociais daquele, separando as ideias de “ascensão social” e “*status*”:

“(...) Azevedo (1966⁴¹) ponderou que a ascensão social não implicava mudança completa de status, pois galgar postos rumo a ocupações mais valorizadas não representaria necessariamente ascensão em outras esferas da vida social: o negro e o mestiço poderiam, por exemplo, vir a serem advogados ou engenheiros, mas dificilmente pertenceriam aos clubes ou seriam introduzidos nos círculos familiares dos brancos nessas profissões.” (OSÓRIO, 2008, p.71)

Demonstrando essa mesma percepção, quando Antônio Sergio Alfredo Guimarães discorre acerca do conformismo negro em relação ao preconceito sofrido, ressalta que “um negro poderia, assim, comportar-se normalmente e seguir, também normalmente, uma determinada trajetória social, sem que sua cor fosse responsabilizada por esta trajetória.”, entretanto, adverte “[t]al ‘normalidade’ seria garantida, obviamente, por um padrão universal de comportamento.” e segue afirmando que, “a absorção pelos negros de certos padrões de comportamento das classes médias e altas” era considerado uma forma de embranquecimento. (2002, p.85) Ou ainda, ao abordar a dinâmica do movimento negro a partir dos estudos de Bastide, esclarece que as associações e lideranças formadas no primeiro período do movimento negro, que data de 1910 a 1930, se articulariam em torno de três eixos, como já vimos.⁴² E prossegue, no que aqui mais nos interessa

“É sintomático que, nessa campanha de reeducação, seja dada ênfase aos defeitos e vícios da massa negra: a relação promíscua entre os sexos, o alcoolismo, o modo de vestir, a licenciosidade de linguagem, de gestos e modos. (...) Reeducar a massa negra significava, portanto, ao mesmo tempo, diferenciar-se dela. Combater o preconceito equivalia também a subtrair-lhes os fundamentos inscritos no comportamento da massa negra. (GUIMARÃES, 2002, p.91-2)

A questão que se apresenta é: se havia um preconceito relacionado à cor da pele das pessoas negras e mulatas, como ele, o preconceito, poderia ser abolido por meio da reeducação destas pessoas quanto ao seu modo de agir, de se vestir, de gesticular e de falar, se estas “reeducações” não implicavam na alteração da cor da pele dessas pessoas? Qual seria a relação entre a cor da pele e estas “reeducações comportamentais”? Ao abordar as retóricas negras de inclusão dos libertos na nova ordem, Guimarães chama a atenção para aquilo que Roger Bastide chamou de *puritanismo*, que consistiria em um discurso sobre a moral – incluindo-se, aí, comportamentos, atitudes e valores – mais adequados à convivência em uma sociedade burguesa, e o mais interessante na análise de Bastide estaria no fato de o autor não

⁴¹ *Cultura e situação racial no Brasil*

⁴² “Primeiro, promover a vida social negra, através da atribuição e do reconhecimento da honra e do prestígio sociais distribuídos em diversos espaços de sociabilidade e consagração, principalmente os clubes e os bailes; segundo, liderar um processo de reeducação da massa negra, no sentido de sua completa aculturação e distanciamento de suas origens africanas, a começar pela educação formal; terceiro, liderar a luta contra o preconceito de cor e o seu correlato, o sentimento de inferioridade.” (GUIMARÃES, 2002, p.91)

utilizar o termo *moralidade*, mas *puritanismo*, visto que o primeiro seria essencialmente “subjetivo” enquanto o segundo daria ideia de uma dimensão objetiva, como o *habitus* bourdieusiano:

“Bastide disse ter preferido utilizar o termo “porque a moralidade é essencialmente subjetiva, ao passo que o puritanismo dá atenção, antes de tudo, ao que se vê, às manifestações exteriores e que podem classificar um ser no interior de um grupo”. Trata-se, no entanto, propriamente de um discurso sobre a moral adequada à integração social dos negros nas classes urbanas. Numa sociedade em que não era legalmente permitida a discriminação com base na raça ou na cor, a situação de inferioridade e de subalternidade social do negro não poderia ser regulada apenas através dela, muito ao contrário, quando tal discriminação ocorresse, teria de ser discreta e de preferencia passível de ser atribuída à operação de mecanismos de classificação social. Era, portanto, pelos mecanismos de formação e de reprodução das classes – a escolaridade formal, as boas maneiras, a moral, a religião, o domínio da língua etc. – que as discriminações sociais poderiam ser mais eficientemente exercidas e, mais que isso, que os negros poderiam se reproduzir espontaneamente como classe.” (GUIMARÃES, 2016, p.55)

Assim, o *puritanismo* teria sido a “primeira tentativa, depois do abolicionismo, ou seja, depois da conquista da cidadania formal, de ampliar os direitos efetivos do povo negro a partir de uma forma comunitária de solidariedade, a racial, que, como vimos, desloca-se paulatinamente da cor para a raça, à medida que avançam no Brasil as ideologias políticas racistas, como o fascismo.” Guimarães ressalta que o *puritanismo* não seria uma simples introjeção pelos negros da ideologia do embranquecimento, mas justamente o “enquadramento à lógica de identificação e de reprodução das classes, como negação e tentativa de desconstrução do *habitus* de classe das camadas populares.” E aí que seu argumento se revela muito próximo ao de Jessé Souza, ainda mais quando chama a atenção “para o fato de que os códigos da alta cultura europeia – maneira de vestir, falar ou se comportar – permanecem como marcadores de distinção das classes altas mesmo quando a chamada ‘cultura negra’ passa a ser aceita em sua plenitude.” (GUIMARÃES, 2016, p.55-56).

E não só o comportamento colocava o liberto em desvantagem na ordem competitiva, mas também aquilo que Souza vem chamando de ausência dos pressupostos psicossociais. Se no liberto não eram encontradas as disposições para ganhar e poupar dinheiro, emprestar a juros, acumular riquezas, não por uma incapacidade substancial, mas por falta de disciplina desde a mais tenra infância para tanto, aos olhos de Leôncio Basbaum, naquele momento, seria possível ver o liberto em superioridade em relação ao branco quanto aos prazeres estéticos, na arte dramática, na música, no canto e na dança:

“Também no sentido místico, espiritual, religioso, tão intimamente relacionado com a dança, o canto, a música, ele se mostrou superior ao branco. (...) A grandeza do

negro está ainda em que não possui nenhuma daquelas ‘qualidades’ que dão ao homem riquezas e honrarias nas sociedades capitalistas. O negro não compreende a exploração do homem pelo homem, é incapaz de praticá-la, não sabe ganhar nem guardar dinheiro, não empresta a juros, não se preocupa em acumular riquezas. Por isso mesmo, na sociedade burguesa, será sempre um fracassado. Salvo quando já se deixou vencer pela corrupção do branco, do ponto de vista econômico.” (BASBAUM, 1976, p.181)

Parece-nos, desta forma, que a hierarquização que se deu entre brancos e negros do pós abolição segue a fórmula descrita por Jessé Souza e Giorgio Agamben, quando reivindicam, respectivamente, que a moral e a política ocidentais foram constituídas sobre a divisão do homem e do animal, da razão e das paixões, da mente e do corpo, cabendo aos primeiros termos a superioridade sobre os segundos. Nesse sentido, a massa da população brasileira seria vista como uma população de “hábitos considerados ‘primitivos’ ou ‘bárbaros’” (SCHWARCS, 2012, p.101), e, afinal, a utilização do adjetivo “bestializados” por Aristides Lobo, revelaria ainda mais coerência se pensarmos que bestializar é “tornar-se semelhante a besta”, “perder a natureza humana”, “animalizar-se”. Ou, ainda, se atentarmos para o fato de que o termo besta, pode significar tanto um “animal irracional, quadrúpede, em geral doméstico”, quanto o “lado animal, instintivo do homem”, “indivíduo grosseiro, desumano”.

Aproxima-se à essa interpretação a análise descrita por Petrônio Domingues ao questionar se a ausência dos ex-escravos e negros nos anais da história no período pós-abolição seria um caso fortuito ou se estaria inserida numa determinada visão da história, dada a atenção aos novos personagens “imigrantes, operários, anarquistas, dentre outros, o autor inicia o projeto investigando a história do racismo institucionalizado antinegro, e a trajetória das propostas de branqueamento do Brasil. No bojo dessa investigação, encontra uma das principais fontes reveladoras do sentido norteador das políticas imigrantistas adotadas pelo governo brasileiro no século XIX, na obra intitulada *Reflexões sobre a colonização no Brasil* (1878) de Domingos José Nogueira Jaguaribe Filho. Para esse autor, o “continente africano era habitado por seres selvagens, ‘assemelhando-se aos animais’ e vegetando em estado de morbidez absoluta” (DOMINGUES, 2004, p.45-46):

“Quando se pensa que a grande população negra que habita o continente africano, há mais de três mil anos, não tem dado um passo, que o homem ali é um objeto sem importância que se mercadeja miseravelmente, assemelhando-se aos animais que se domesticam para de tirar deles o usufruto, que o contato dos povos não a tem podido civilizar, nem modificar ou tirá-la da apatia e miséria que parece ser o seu maior orgulho; quando se reflete que, espalhada no mundo, não tem como os outros povos o amor da pátria, nem estímulo que guia todo o homem em procura de riqueza e

ilustração, parece que se fica com direito a nada mais dizer nem aventurar sobre tão infortunada raça.” (FILHO *apud* DOMINGUES, 2004, p.46-47).

Deste modo, a contribuição do Souza para a compreensão das desigualdades encontradas na história da formação do Brasil está justamente em identificar na “hierarquia valorativa” que pressupõe a superioridade do homem, da razão, da mente, sobre o animal, as paixões, o corpo, e, via de consequência, a hierarquia entre os elementos que se aproximam mais daquelas ou dessas categorias, elevando a discussão acerca dos preconceitos de raça, de cor e de classe, a um outro nível, vez que, se a cor é “dublê” (SCHWARCZ, 2012, p.97), o “preconceito de marca” de que nos falou Oracy Nogueira decorre da tendência ao essencialismo, que nos impede de identificar que possivelmente os mesmos critérios organizam a hierarquia de raça e de classe.

CONCLUSÕES

No percurso deste trabalho procuramos identificar as possíveis relações entre os trabalhos do sociólogo Jessé Souza e do filósofo Giorgio Agamben, como meio para pensarmos a produção de desigualdades sociais no Brasil, e o papel que o direito assume nesse contexto. Nesse sentido, no primeiro capítulo, pudemos explorar que a separação (metafísica) entre “homem” e animal conduziu o ocidente a formular uma política calcada em uma estrutura de exceção que implica na criação, a partir da separação de “elementos” inseparáveis, de uma esfera do agir humano em que os elementos das principais dicotomias da política ocidental se indiferenciam, expondo os sujeitos à possibilidade do completo abandono. Ademais, a tentativa de separar o humano do animal, implicou na formulação de uma moral ocidental que, desde Platão, coloca tudo aquilo que se refere ao humano como moralmente superior a tudo que se aproxime às características animais. O ápice dessa constituição se dá com a partir da noção do *self* pontual, enquanto indivíduo neutro e descontextualizado, e da construção de algo como o direito moderno, supostamente neutro e universal. Pudemos verificar, ainda, os efeitos negativos que a introdução de instituições como Estado e direito em sociedades periféricas causou, considerando que a mesma lógica que outrora identificava o Novo Mundo como um espaço de anomia, bárbaro, onde tudo era possível, em contraposição ao estado civil que imperava no Velho Mundo, foi introduzida no próprio Novo Mundo, acarretando a hierarquização dos sujeitos de acordo com a hierarquia valorativa subjacente à essa lógica.

No segundo capítulo identificamos que a produção de vidas nuas enquanto legado da forma pela qual a política se formulou no Ocidente, assume a forma encarnada de produção de subcidadãos na periferia, tendo em vista que os limites que poderiam identificar o cidadão e o subcidadão tendem a se esvanecer, expondo, constantemente, as vidas daqueles que não se adequam aos imperativos de uma sociedade estatal capitalista à pura violência soberana, exercida cada vez menos pelo próprio Estado, e cada vez mais pelos próprios sujeitos, que não reconhecem nestas vidas a dignidade capaz de garantir-lhes uma boa vida. E que a despeito de a modernidade ter arrogado a missão de propor uma sociedade livre de hierarquias valorativas, especialmente na esfera do direito, temos que a forma supostamente neutra e universal do direito pressupõe um conteúdo particular específico que lhe permitiu tomar esta forma: a homogeneização da noção do *self* pontual nas sociedades centrais.

Já no terceiro capítulo, os instrumentos teóricos analíticos de Agamben nos permitiram a compreensão da modernização brasileira a partir de outra ótica que leva em consideração a estrutura originária da política ocidental e das relações jurídicas. Assim, pudemos identificar a indistinção entre a esfera pública e o domínio privado enquanto resultado da lógica da exceção, ao revés de compreendê-la partir da tese do patrimonialismo do Estado brasileiro. Ademais, a materialização da relação de inclusão-exclusiva, coloraria da estrutura de exceção, pode ser vista mais claramente na forma como os ex escravizados, ao mesmo tempo em que foram libertados incluídos à sociedade sob a condição de cidadãos, passaram a ser efetivamente excluídos, uma vez que não tinham como atender aos imperativos da nova ordem que se instituiu no Brasil. Procuramos demonstrar, ainda, como a constituição de um povo uno, em uma sociedade periférica como o Brasil, permite vislumbrar com mais nitidez a necessária impossibilidade deste projeto, que hoje já aparece até mesmo nas sociedades centrais, tendo em vista que a noção de povo já pressuporia uma fratura originária que o termo tentaria ocultar. Por fim, identificamos que a desigualdade social enfrentada pelos ex escravizados operava mediante os critérios da hierarquia valorativa moderna, considerando que esse contingente de pessoas não apresentava as características necessárias para serem tratados enquanto *self* pontual.

De forma mais extensa, procuramos expor as principais características e reflexões do trabalho de Jessé Souza acerca da modernização periférica brasileira e da consequente produção de subcidadão, enquanto fenômeno de massa especificamente periférico, assim como do trabalho de Giorgio Agamben acerca da especificidade da política ocidental, e, especificamente, da política moderna, à qual subjaz aquilo que o autor vem chamando de “lógica da exceção” que na tentativa de separar o inseparável, e de unir o que não se pode unificar, o que somente é possível mediante a força da soberania que, com sua violência constitutiva, procura eliminar a violência social, exceto aquela decorrente do seu exercício, produzindo, com isso, inevitavelmente, aquilo que vem chamando de “vida nua”. Ambos os autores propõem que a produção de subcidadãos, no caso de Souza, e de vidas nuas, no caso de Agamben, decorrem do próprio funcionamento estrutural da modernização periférica “de fora para dentro”, no primeiro caso, e da política moderna, no segundo.

Para o sociólogo brasileiro, instituições e práticas sociais devem ser compreendidas como “resultado” de um processo sendo constitutivamente perpassadas pelos valores que orientaram esse processo. Assim, quando, no início do século XIX, a colônia brasileira recebe uma enxurrada de instituições e práticas sociais com o poder de conformação social, que lhes são originariamente estranhas, inicia-se o efetivo processo de modernização da sociedade

brasileira, sem que haja, no entanto, o substrato fundamental para que essas instituições e práticas, que são contingentes e foram historicamente construídas, pudessem funcionar “da mesma forma” que funcionavam em seus “países de origem”. Isso porque, elas pressupõem um certo tipo de sociedade, de desenvolvimento social, de história, e, principalmente, de sujeito, que justamente foram o conteúdo que permitiu a instituição de algo como o Estado burocrático nacional e o mercado competitivo. Por não possuir o mesmo tipo de sociedade, de desenvolvimento social, de história e de sujeito, aquilo que chamamos de modernização da colônia brasileira estava predestinada a desenvolver resultados diversos, tanto nessas instituições quanto naquilo que passaram a produzir: subcidadania.

A produção de subcidadania pressuporia a ausência de um compartilhamento efetivo de um “tipo humano” que pudesse dar efetividade ao princípio da igualdade, e, via de consequência, à própria noção de cidadania, tendo em vista que, diferentemente de sociedades como a francesa, a inglesa e a estadunidense, que teriam atingido intencionalmente um alto grau de homogeneização de um tipo humano específico por meio de políticas públicas, o que se poderia ver nos *great Awakenings* dos séculos XVIII e XIX nos Estados Unidos, nas *poor laws* inglesas, ou no processo de criação do sentimento de nacionalismo na França da Terceira República, como descrito por Eugen Weber em *Peasants into Frenchmen*. É neste sentido que suas investigações são relevantes para o direito, vez que, o que Souza oferece é uma resposta à indagação porque é tão difícil efetivar o princípio da igualdade em um país como o Brasil. Para Souza, o problema da inefetividade do princípio da igualdade não decorreria do “atraso” brasileiro, da ausência de modernidade, da falha no funcionamento das instituições democráticas que seriam constantemente instrumentalizadas pelo poder privado em um nítido exercício do ranço patrimonialista do Estado brasileiro.

Mas o ponto que interessa mais a Souza, é o fato de que as instituições “extraterritoriais” que foram “importadas” trouxeram consigo os valores que a formaram, isto é, o processo de instituição pressupõe certos valores sociais que conformam a produção daquela instituição e não de outra qualquer. A noção de que instituições, como o direito, por exemplo, podem realmente ser criadas “do nada”, de forma neutra, é definitivamente um atalho para não compreensão das coisas da vida, do mundo. E é justamente a pressuposição da “natureza” do indivíduo como aquilo que Charles Taylor chamou de *self pontual*, isto é, aquele sujeito que por meio da racionalidade consegue se separar do mundo, das particularidades, e, numa espécie de *epokhé*, pode pensar a si mesmo e aos outros como se estivesse “fora do mundo”, que permitiu a formação de algo como Estado burocrático e mercado competitivo, da forma como foram instituídos na modernidade. A ideia de que o

indivíduo teria a capacidade de representar o mundo e os outros indivíduos na sua mente – que atinge seu ápice em Kant –, e, a partir daí, tomar suas decisões, se autodisciplinar e se autoresponsabilizar por suas ações, faz com que o direito moderno seja conformado pressupondo essa ideia de sujeito, revelando-se, assim, um direito produtor de normas que podem representar todo e qualquer sujeito, prever, de alguma forma, toda e qualquer situação da vida. O problema que Souza coloca é: e quando temos “esse” direito, mas não “esse” sujeito?

A relação entre conteúdo e forma, a partir daí, parece tomar outros contornos, revelando que a despeito de nosso pensamento estar acostumado a aceitar a possibilidade de separação entre forma e conteúdo, o que temos é que a forma sempre traz seu conteúdo, assim como o conteúdo acaba, sempre, implicando em uma forma específica, e não outra qualquer. A relação entre forma e conteúdo certamente não passou despercebida aos olhos de Agamben. Em suas investigações acerca das especificidades da política e do direito ocidentais, especialmente em seus contornos modernos, o filósofo italiano critica a hipertrofia do aspecto formal da lei que implicou na sua efetiva vigência sem que, no entanto, a lei tenha significado. Na tentativa de romper severamente com os valores e a forma de vida da tradição, a modernidade teve de assumir a possibilidade de uma “forma sem conteúdo”, que não implicaria, em tese, em hierarquias substantivas entre os indivíduos. Somente a forma poderia se universalizar sem hierarquizar, de modo que, uma norma supostamente universal poderia efetivamente ser “aplicada” a qualquer particularismo, vez que a crença estaria no fato de todo universal já conter em si todos os particulares. Para Agamben, o problema da lei é que ela não prescreve nem proíbe nada, não obriga a fazer ou a não fazer. Ela simplesmente permanece aberta.

Mas o aspecto mais paradigmático no direito moderno, para o autor, estaria no fato de que, no momento em que, durante a Revolução Francesa, procurava-se eliminar o absolutismo e tudo que dele decorresse, inclui-se, no âmago do Estado democrático, a possibilidade de instituição do estado de exceção: conserva-se dentro da democracia, a não-democracia. A própria teoria hobbesiana passa a ser compreendida não a partir da precedência do estado de natureza ao estado civil, como se tivesse havido um ato específico de conversão, “de um dia para o outro”, mas na manutenção da possibilidade do exercício da violência e da arbitrariedade, na figura do soberano, dentro do estado civil. A questão é justamente quando e por quais razões estaria o soberano autorizado a suspender a ordem vigente, “abrindo espaço”, assim, para a exceção, para a anomia, para a força de lei dos atos do soberano, só que sem lei.

Se Agamben está certo, a tendência é que a estrutura da política ocidental moderna – calcada, na origem, fundamentalmente, sobre a separação metafísica entre “homem” e animal, isto é, sobre a humanização e desanimalização do “homem”, o que nos permite compreender como chegamos a ideia de um *self pontual*, isto é, um sujeito que encontra-se deslocado e descontextualizado, em outras palavras, definitivamente separado do mundo natural, do mundo animal – emerge cada vez mais à superfície, expondo as aporias de uma política que pressupõe a inclusão do que está sempre excluído, e da exclusão do que sempre estará incluído. Com isso, a exceção vai se tornando cada vez mais a regra, de tal forma que há verdadeira indistinção entre os elementos dicotômicos que formaram a política ocidental, tais como, direita e esquerda, fato e norma, democracia e totalitarismo.

Se, no início da modernidade, o estado de natureza – de exceção – poderia ser encontrado geograficamente no Novo Mundo, a tendência é que essa separação que operava entre espaços distintos passe a operar em lugares sobrepostos, virtualmente, em todo e qualquer lugar. Segundo o que nos diz Agamben, não haveria um lugar pré-definido para localizar a exceção, vez que, em todo lugar que exerce a soberania, produz-se vida nua, e esse lugar é o “campo”. Em referência aos campos de concentração, “campo” é essa zona opaca de indiscernibilidade que nos impede de saber se estamos dentro ou fora do direito. Nesse sentido, não se pode separar a experiência de constituição dos Estados modernos da experiência paralela do colonialismo. O que teria permitido o colonialismo, enquanto condição para exercício do e disputas entre imperialismos, teria sido justamente a possibilidade de um estado de exceção, que, então, era justamente confundido com o Novo Mundo. Desta forma, o Novo Mundo era o lugar anômico, bárbaro, onde tudo era possível, onde a “emergência” teria sido a categoria chave para conter distúrbios e insurgências políticas, assim como para permitir o capitalismo imperialista.⁴³

O campo, portanto, é o espaço que se abre quando o ordenamento está suspenso, e no seu lugar se coloca a vontade soberana, que passa a coincidir com a lei, ter a força de lei.⁴⁴ A vontade passa a ocupar o espaço da lei, e, assim, todos aqueles que se encontrem nesta posição de soberania, passam a ter poder sobre uma vida que se torna nua. É o caso da polícia,

⁴³ Nesse sentido, ver SHENAHV, Yehouda. (2012) Imperialism, Exceptionalism and the Contemporary World. In.: SVIRKSY, Marcelo; BIGNALL, Simone. (Ed.) Agamben and Colonialism. - Edingurgh: Edinburgh University Press Ltd.

⁴⁴ Nesse sentido, ver RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. (2012) A sacralidade da vida nua na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. Cadernos IHU, ano 10, n.39.

do jurista, do médico, do cientista, do perito e do sacerdote⁴⁵ ou, ainda, e principalmente, seria o caso de todos os indivíduos autônomos⁴⁶. Se no caso dos especialistas acima mencionados encontramos situações em que a vida e a morte propriamente ditas dos sujeitos estão em questão, no caso dos indivíduos autônomos – sujeitos soberanos por excelência, na modernidade –, podemos compreender, a partir das perspectivas que consideram o reconhecimento social a peça fundamental para o vínculo entre os sujeitos, que a ausência de reconhecimento social pode implicar em uma morte simbólica e psicológica do sujeito não reconhecido. Uma morte social.

Assim, se o argumento de Jessé Souza está certo, a ausência de um consenso valorativo e cultural, que é a base para o reconhecimento, implica na ausência de reconhecimento social de um grupo de sujeitos que não atenderiam às exigências para serem reconhecidos, quais sejam, o desenvolvimento de um tipo de personalidade e economia emocional que lhes permitam atender aos imperativos do Estado burocrático – respeitar as leis e pagar impostos, impessoalidade e racionalidade – e do mercado competitivo – autodisciplina, eficiência, preocupação com o futuro, poupança. Aqueles que mais demonstram a presença destas “características”, somadas ao esforço, dedicação e estudo, são aqueles que terão mais – ou melhor? – reconhecimento social, o que necessariamente passa pela categoria do trabalho, isto é, o trabalho passa a ser a forma pela qual se obtém ou não reconhecimento: salários, prestígio, *status*. Como no caso do Brasil essa forma de reconhecimento e seus critérios foram impostos de “fora para dentro”, isto é, por meio da inserção na sociedade brasileira de instituições formadas em outras sociedades, tempo e espaço, não se construiu entre nós, de forma intersubjetiva, o tal consenso valorativo que é a base do reconhecimento social. O “consenso” já nos chegou pronto, e, com ele, a hierarquia valorativa que lhe é subjacente. Com isso, fomos submetidos a uma forma de vida e de relações que não são imanentes ao nosso desenvolvimento social, acarretando, com isso, uma competição subversiva e desonesta.

É deste modo que Jessé Souza coloca a discussão acerca da cidadania sob outra perspectiva, vez que, para o autor, a existência efetiva de um consenso valorativo entre os sujeitos é a base para o reconhecimento social, é dizer, os sujeitos somente encontram reconhecimento social naquele espaço social que, de alguma forma, contribuíram para sua

⁴⁵ Nesse sentido, ver AGAMBEN, Giorgio. (2015) Meios sem fins: notas sobre a política; trad. Davi Pessoa Carneiro. - Belo Horizonte: Autêntica. (FILÔ/Agamben); e AGAMBEN, Giorgio. (2014) Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I.- 2a. ed. - Belo Horizonte: Editora UFMG.

⁴⁶ Nesse sentido, ver LEMKE, Thomas. (2011) Biopolitics: an advanced introduction. - New York: New York University Press.

formação, e se formaram a partir das coordenadas desse espaço social, e o reconhecimento social é a base para a efetividade da noção política e jurídica de cidadania. E esse problema apareceria com forte intensidade nas sociedades de modernização periféricas, justamente porque não houve a constituição desse “consenso” que chegou para nós como “artefato pronto”. Portanto, o princípio da dignidade, e da igualdade, que lhe subjaz, não fazem sentido para nós, tendo em vista que em momento algum de nossa história vivenciamos uma realidade de extrema igualdade entre os sujeitos, seja por desenvolvimento espontâneo, seja por meio de políticas públicas para adaptar e preparar a todos para os nossos imperativos sistêmicos. No entanto, somos obrigados a nos mover nesse espaço social, e, com isso, incorporamos a hierarquia que lhe subjaz, negando respeito e reconhecimento social a todos aqueles que não demonstrarem efetivo desempenho. Mas o mais chocante é que essa “negação” de respeito se daria de forma objetiva, e não pela intencionalidade dos agentes. Aliás, esse é um dos principais alvos de crítica de Jessé Souza: as análises dominantes na ciência e no senso comum brasileiros estariam submetidas, ainda, ao paradigma do subjetivismo.

Por isso essas análises dominantes, que o ator vem chamando de “sociologia da inautenticidade”, afirmariam, em última instância, que o Brasil não seria completamente moderno, vez que valores e instituições do seu passado “pré-moderno” permaneceriam atuantes na sociedades, impedindo o desenvolvimento pleno das instituições modernas e democráticas. Mas, principalmente, estas análises veriam o Estado brasileiro enquanto Estado patrimonial, dominado pelos *donos do poder*, característica essa que daria a condição de “atrasado”, semidesenvolvido, quase pré-moderno, ao Brasil, e que teria alcançado auge com seu maior expoente, Raymundo Faoro. E, para a perspectiva que aqui nos interessa, é relevante que esse tipo de interpretação acerca da realidade brasileira tenha sido predominantemente incorporada pelo “imaginário jurídico” de nossos juristas. O Estado brasileiro seria patrimonialista “porque os titulares do poder se apoderam do aparelhamento estatal de tal forma que acaba por gerar uma quase indistinção entre o que é bem público (Estado) e o que é bem privado”⁴⁷.

A crença na linha de continuidade entre a experiência portuguesa e a brasileira é o que fundamentaria essa atribuição patrimonial ao Estado brasileiro. “Em Portugal e, como consequência, também no Brasil, houve atraso na chegada do Estado liberal” desta forma, “o colonialismo português, que, como o espanhol, foi produto de uma monarquia absolutista,

⁴⁷ Nesse sentido, ver STRECK, Lenio Luiz. (2014) *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. – 11.ed., rev., atual. e ampl. – Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.

legou-nos o ranço das relações políticas, econômicas e sociais de base patrimonialista, que predisõem à burocracia, ao paternalismo, à ineficiência e à corrupção”⁴⁸. Tem-se, assim, que o dado principal para se caracterizar o Brasil como pré-moderno, cujo Estado Democrático de direito ainda não alcançou sua mais plena forma, seria a indistinção entre esfera pública e domínio privado. O que nos chama a atenção, é menos efetiva existência da indistinção e apropriação do público pelo privado na experiência brasileira, e mais o fato de ser justamente e principalmente esse aspecto que permite a sua caracterização como semidesenvolvida, pré-moderna, “atrasada”.

Como procuramos mostrar, a clara e precisa divisão entre esfera pública e domínio privado, considerada majoritariamente como um dos padrões de sociabilidade modernos, encontra-se, hoje, sob crise. Com isso quero dizer que, na esteira das reflexões de Giorgio Agamben, não nos parece mais tão claro e evidente essa distinção sobre a qual se calcou – ou, ao menos, procurou se calcar – toda política ocidental. Sob o paradigma da exceção, o autor nos aconselha a ver mais bipolaridades onde antes encontrávamos dicotomias essencializantes. Deste modo, não haveria oposição essencial entre público e privado, mas estas categorias representariam os extremos dentro de um campo de forças, onde haveria mais continuidade do que rupturas. E esse é o diagnóstico que diversos autores vem apresentando: a indistinção do público e do privado, havendo sobreposição deste sobre aqueles. Haveria, portanto, como Hannah Arendt identificou, um processo de inversão do público em privado decorrente da centralidade e da importância que a esfera da interioridade (*inwardness*) ganhou na modernidade, especialmente com importância que vem sendo dada ao *self*⁴⁹. Sob outra perspectiva, André-Noël Roth afirma que a globalização estaria nos empurrando rumo a um modelo de regulação social neofeudal, o que se constataria por meio, justamente, do debilitamento das especificidades que diferenciavam o Estado moderno do feudalismo, dentre elas, a distinção entre esfera privada e esfera pública⁵⁰. Nesse sentido, a experiência brasileira poderia ser lida enquanto revelação do próprio futuro da modernidade ocidental, que no “caminho de ida” acaba por ser confundida com a situação que a modernidade central encontra no “caminho de volta”: encontram-se, assim, numa zona de indistinção, sendo que a realidade brasileira nunca deixou enganar pelas aporias da modernidade.

⁴⁸ Nesse sentido, ver BARROSO, Luís Roberto. (2011) Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. – 3.ed. – São Paulo: Saraiva.

⁴⁹ Nesse sentido, ver ASSY, Bethania. (2015) Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt; trad. Bethania Assy. – 1.ed. – São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio.

⁵⁰ Nesse sentido, ver ROTH, André-Noël. (1996) O direito em crise: fim do Estado Moderno? In.: FARIA, José Eduardo (org.) Direito e globalização econômica – implicações e perspectivas. – São Paulo: Malheiros.

Portanto, a indistinção entre público e privado passa a ser compreendida como uma mudança real nas experiências sociais, e não como uma distorção, um desvio, um defeito do sistema. Nesse contexto, o direito não pode continuar sendo visto como “instância normativa que realiza a mediação entre sistema e mundo da vida”, ou como “a condição para a construção de uma ordem democrática” tendo em vista que “asseguraria as liberdades individuais”, além de bloquear “o uso do sistema político por interesses privados” como reivindica Jürgen Habermas⁵¹. Revela-se, assim, necessário assumir que o “direito já se realizou na sociedade e é parte integrante da sua existência material” e que, portanto, devemos parar de entendê-lo como uma espécie de “ortopedista (jurídico)” das sociedades desviada. O direito, assim como os sujeitos, se forma a partir da sociedade, dos seus conflitos, da história, e não, como a noção do *self pontual*, a partir de um local neutro, extraterreno livre das forças sociais que necessariamente o conforma.

Enquanto não nos confrontarmos com a realidade do direito, e compreendermos sua experiência não como local puramente emancipatório, mas como instância integrante da própria existência da sociedade, continuaremos perdendo de vista o modo pela qual são produzidos subcidadãos e vidas nuas, em nosso tempo. Sem desconsiderarmos os avanços que as lutas por igualdade, como, por exemplo, entre raças ou entre os gêneros, alcançaram, assim como as mais recentes lutas por reconhecimento da diversidade que de alguma forma vêm garantindo a existência de modos de vida distintos de grupos minoritários em face da cultura dominante, é necessário compreendermos que, principalmente nas sociedades de modernidade periféricas, a busca pela garantia e efetivação dos princípios da dignidade – do qual a universalidade da igualdade é pressuposta – e o da autenticidade – do qual a particularidade da diversidade é pressuposta – deve ser feita com cautela, sob pena de não nos atentarmos para seu efeito legitimador das desigualdades, entre classes, culturas, etnias e gêneros. A busca por igualdade e pela defesa da autenticidade, implica, necessariamente, no paradoxo da inclusão exclusiva e exclusão inclusiva de que nos falou Agamben. Isso porque, ao criarmos critérios para inclusão – ou reivindicarmos seu alargamento – estamos criando, necessariamente, critérios de exclusão, pois essa forma política e jurídica de organização social implica em oposições dicotômicas submetidas à lógica da exceção.

Dito isso, procuramos expor alguns problemas acerca do direito cuja compreensão é necessária a todos que procuram refletir sobre essa temática. Para seguirmos nosso caminho, e lutarmos não apenas pela vida das pessoas, mas pela “boa vida” de todos, torna-se

⁵¹ Nesse sentido, ver GONÇALVES, Guilherme Leite. (2014) Marx está de volta! Um chamado pela virada materialista no campo do direito. *Revista Direito e Práxis*: Rio de Janeiro, vol.5, n.9, 2014, pp.301-341.

indispensável colocar em questão nossa concepção do *self*, assim como de instituições como Estado e direito que dela derivam, assim como concepções essencialistas das identidades sociais, para que, então, possamos buscar, na própria realidade situada e histórica, outras concepções que nos permitam, quem sabe, pensar, até mesmo, numa política não estatal e não jurídica – como nos instiga Agamben –, que restitua à experiência do agora o seu estatuto político.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. (2004) **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2.ed. São Paulo: Boitempo. (Estado de Sítio)

_____. (2005) **Bataille e o paradoxo da Soberania**. - Outra Travessia, Florianópolis, n. 5, pp. 91-94.

_____. (2013) **O Aberto: o homem e o animal**. Tradução de Pedro Mendes; revisão técnica: Joel Birman. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2014) **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2014) **Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida**. Tradução de Selvino J. Assmann. 1.ed. São Paulo: Boitempo (Estado de Sítio)

_____. (2015) **Meios sem fins: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica. (FILÔ/Agamben)

APPIAH, Kwame Anthony. (2016) **Identidade como problema**. In.: SALLUM JÚNIO, Brasília [et al.] (Orgs). *Identidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

ARRETCHE, Marta. (2015) **Trajетórias das Desigualdades: como o o Brasil Mudou nos últimos 50 Ano**. São Paulo: Editora Unesp.

ASSY, Bethania. (2015) **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**; Tradução de Bethania Assy. 1.ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio.

AVRITZER, Leonardo (2001) **A singularidade brasileira**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 45.

BARBOSA, Jonnefer. (2014) **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC.

BASBAUM, Leoncio. (1961) **História sincera da República: de 1889 a 1930**. v. 1; 6.ed. São Paulo: Editora Alfa Omega.

BARROSO, Luis Roberto. (2011) **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. 3.ed. São Paulo: Saraiva.

BENJAMIN, Walter (2011). “**Para uma crítica da violência**”. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. (Org.) *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas cidades/ Ed.34.

BIGNAKK, Simone.(2012) **Potential postcoloniality: sacred life, profanation and the coming community**. In.: SVIRKSY, Marcelo; BIGNALL, Simone. (Ed.) *Agamben and Colonialism*. - Edingburgh: Edinburgh University Press Ltd.

BOURDIEU, Pierre. (1998) **O Poder Simbólico**. - Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil.

BRAIDOTTI, Rosi. (2015) **Vitalismo – Materia – Affirmazione**. La Deleuziana: Revista online de filosofia. n.2, pp.15-34

CARVALHO, José Murilo de (1987) **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. 3. ed., 24. reimp. – São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016) **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CASTELO BRANCO, Guilherme (2015). **Filosofia e biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (Org.) (2013). **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica.

CASTRO, Edgardo.(2012) **Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência; Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães**. - 1. reimp. - Belo Horizonte: Autêntica Editora. (FILÔ/Agamebn; 1)

COSTA, Flavia. (2006) **Entrevista com Giorgio Agamben**. - Rev. Dep. Psicol.: Niterói. - v.18, n.1. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011. Acesso em: 30 de janeiro de 2017.

COSTA, Sergio. (2006) **Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DERRIDA, Jacques. (2010) **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Martins Fontes.

DOMINGUES, Petrônio José. (2004) **Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. - São Paulo: Editora Senac São Paulo.

DOMINGUIS, Jesús Pons. **Nietzsche y la bio(zoo)política**. Red de investigadores de biopolítica. CL. Universidad de Valencia. Disponível em: <http://bit.ly/17GniSA>. Acesso em 13 de janeiro de 2017.

DOMINGUES, José Maurício. (2008) **Patrimonialismo e Neopatrimonialismo**. In.: AVRITZER, Leonardo. [et al.]. (Org.) **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DUARTE, André. (2010) **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

DURANTAYE, Leland de la. (2012) **The paradigm of colonialism**. In.: SVIRKSY, Marcelo; BIGNALL, Simone. (Ed.) **Agamben and Colonialism**. - Edingurgh: Edinburgh University Press Ltd.

FERNANDES, Florestan. (2008) **A integração do negro na sociedade de classes: (no limiar de uma nova era)**. v.2. São Paulo: Globo. (Obras reunidas de Florestan Fernandes)

_____. (2008) **A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da "raça branca")**. v.1; prefácio: Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 4.ed. São Paulo: Globo. (Obras reunidas de Florestan Fernandes)

FOUCAULT, Michael. (2000) **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2001) **Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2008) **O nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes.

GONÇALVES, Guilherme Leite. (2010) **Função interpretativa, alopoiese do direito e hermenêutica da cordialidade**. *Revista Direito e Práxis*: Rio de Janeiro, v.1, n.1, pp.16-31.

GONÇALVES, Guilherme Leite. (2014) **Marx está de volta!** Um chamado pela virada materialista no campo do direito. *Revista Direito e Práxis*: Rio de Janeiro, v.5, n.9, 2014, pp.301-341.

GUIDA, Angela. (2011) **Para uma política da animalidade**. Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura V: Literatura e Política: Juiz de Fora.

GUIMARÃES, Antonio S. A. (2002) **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34.

_____. (2016). **Identidades negras no Brasil**: ideologias e retóricas. In.: SALLUM JÚNIO, Brasília [et al.] (orgs). *Identidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GUTIERREZ, Fernando Proto. (2015) **Filosofia de la lógica III**: Nihilismo, bioética e biopolítica. 2ed. Buenos Aires: Editorial Abiertal FAIA.

HEIDEGGER, Martin. (2012) **Platão**: O Sofista; Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária,.

IHERING, Rudolph von. (2014) **Jurisprudencia en broma y en serio**. 1.ed., 1ª imp. Madrid: Editora Reus.

LANDINI, Tatiana Savoia; ENIO, Passiani. (2007) **Jogos habituais** – sobre a noção de habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias. – *X Simpósio Internacional Processo Civilizador*: Campinas. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais10/Artigos_PDF/Tatiana_Landini.pdf . Acesso em: 17 de janeiro de 2017.

LEMKE, Thomas. (2011) **Biopolitics**: an advanced introduction. - New York: New York University Press.

LOSURDO, Domenico. (2015) **A luta de classes**: uma história política e filosófica; Tradução de Silvia de Bernardinis. 1. ed. São Paulo: Boitempo.

MARSHALL, Thomas H. (1967) **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

MATTOS, Patricia. (2007) **O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor**. In.: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume."

_____. (2009) **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. (2012) **Do Fim da Experiência ao Fim do Jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. - São Paulo: LiberArs.

_____. (2014) **Umbrais de Giorgio Agamben**: para Onde nos Conduz o Homo Sacer? São Paulo: LiberArs.

_____. (2015) **A senzala brasileira enquanto campo biopolítico**. - Profanações: Bahia. Ano 2, n. 2, pp. 84-96.

NEVES, Marcelo. (1994) **Entre subintegração e sobreintegração**: a cidadania inexistente. Dados: Rio de Janeiro, v.37, n.2, pp.253-276.

NITSCHKE, Guilherme Carneiro Monteiro. (2009) **As origens da condenação do processo civil romano**. Revista de Processo, v.171, p. 66-122.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. (2008) **Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil**: um balanço das teorias. In.: As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil : 120 anos após a abolição / Mário Theodoro (Org.), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Sergei Soares . Brasília : Ipea.

PELBART P.P. (2003) **Vida capital**. Ensaios de biopolítica. São Paulo, Iluminuras, 2003.

PLATÃO. (2000) **A República**; trad. Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA.

RIFKIN, Mark. (2012) **Indigenising Agamben**: Rethinking Sovereignty in light of the 'peculiar' status of native peoples. In.: SVIRKSY, Marcelo; BIGNALL, Simone. (Ed.) Agamben and Colonialism. Edingurgh: Edinburgh University Press Ltd.

ROMANDINI, Fabian Ludueña. (2010) **La comunidade de los espectros**: I. Antropotecnia. Buenos Aires: Mino e Davila editores.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. (2012) **A sacralidade da vida nua na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem**: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. Cadernos IHU, Ano 10, n.39.

SANTOS, Theotonio dos. (2015) **Teoria da Dependência**: Balanço e Perspectivas. Re-edição ampl. e atual. Insular: Florianópolis.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (2015) **Brasil**: uma biografia. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. (2002) **A teoria do habitus em Pierre Bourdieu**: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, n.20.

SHENHAV, Yehouda. (2012) **Imperialism, exceptionalism and the contemporary world**. In.: SVIRKSY, Marcelo; BIGNALL, Simone. (Ed.) Agamben and Colonialism. Edingurgh: Edinburgh University Press Ltd.

SILVA, Claudio Oliveira da. (2013) **Aristóteles e Agamben**: biopolítica ou zoopolítica?

SKEGGS, Beverley. (2016) **Classe: desidentificação, selves singulares e valor da pessoa**. In.: SALLUM JÚNIO, Brasília [et al.] (orgs). *Identidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SOUZA, Jessé. (2000) **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: UNB.

_____. (2003) **A Construção Social da Subcidadania: para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.

_____. (2008) **Weber**. In.: AVRITZER, Leonardo. [et al.]. (org.) *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2009) **A Ralé Brasileira**. Quem é e Como Vive. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2013) SOUZA, Jessé. **Niklas Luhmann, Marcelo Neves e o “culturalismo cibernético” da moderna teoria sistêmica**. In.: DUTRA, Roberto.; BACHUR, João Paulo (org.) *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp.149-182.

_____. (2015) **A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite**. São Paulo: LeYa.

SVIRSKY, Marcelo. (2012) **The cultural politics od exception**. In.: SVIRKSY, Marcelo; BIGNALL, Simone. (Ed.) *Agamben and Colonialism*. Edingurgh: Edinburgh University Press Ltd.

TACCETTA, Natalia. (2011) **Agamben y lo político**. 1.ed. Buenos Aires: Prometeo Libros

TAVOLARO, Sergio B. F. (2011a) **Freyre, DaMatta e o lugar da natureza na “singularidade brasileira”**. Lua Nova: São Paulo, n. 83, pp. 217-257.

_____. (2011b) **Cidadania e Modernidade no Brasil (1930-1945): uma crítica a um discurso hegemônico**. Prefácio Josué Pereira da Silva. São Paulo: Annablume. (Coleção Crítica Contemporânea)

TAYLOR, Charles. (2000) **Argumentos filosóficos**; Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola.

_____. (2005) **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola.

VATTER, Miguel. (2009) **Biopolitics: From Surplus Value to Surplus Life**. *Theory & Event*, Vol. 12, Issue 2.

VIEIRA, Daércio Galati. (2012) **Manual básico de cidadania**. Lisboa: Editora Clube do Autor.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. (2007) **O universalismo europeu: a retórica do poder**; Tradução de Beatriz Medina; apres. Luiz Alberto Moniz Bandeira. São Paulo: Boitempo.

WEGNER, Roberto. **Os Caminhos de Sérgio Buarque de Holanda**. In.: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.