

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**

Igor Campos Viana

**DIREITO É O MUNDO:**  
**uma dramaturgia do fim do juízo**

Belo Horizonte  
2024

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**

Igor Campos Viana

**DIREITO É O MUNDO:**  
**uma dramaturgia do fim do juízo**

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)

Coorientador: Professor Doutor Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos (University of Westminster)

Belo Horizonte

2024

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

V614d Viana, Igor Campos  
Direito é o mundo [manuscrito]: uma dramaturgia do fim do juízo / Igor Campos Viana. - 2024.  
215 f.

Orientador: Andityas Soares de Moura Costa Matos.

Coorientador: Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Pensamento crítico - Teses. 3. Violência - Teses. I. Matos, Andityas Soares de Moura Costa. II. Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas. III. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. IV. Título.

CDU: 340.11



### ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO IGOR CAMPOS VIANA

Realizou-se, no dia 09 de fevereiro de 2024, às 14:00 horas, Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *DIREITO É O MUNDO: uma dramaturgia do fim do juízo*, apresentada por IGOR CAMPOS VIANA, número de registro 2019666930, graduado no curso de DIREITO/DIURNO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andityas Soares de Moura Costa Matos - Orientador (UFMG), Prof(a). Andreas Philippopoulos-mihalopoulos (Universidade de Westminster), Prof(a). Maria Fernanda Salcedo Repoles (UFMG), Prof(a). Rita de Cássia Lucena Velloso (UFMG), Prof(a). Elizabeth Medeiros Pacheco (Universidade Federal Fluminense), Prof(a). Luciana Pereira Queiroz Pimenta Ferreira (PUC/MG).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, tendo obtido a nota 100 (cem pontos) com indicações de tradução e publicação

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Prof(a). Andityas Soares de Moura Costa Matos (Doutor) Nota: 100 cem pontos

Prof(a). Andreas Philippopoulos-mihalopoulos (Doutor) Nota: 100 cem pontos

Prof(a). Maria Fernanda Salcedo Repoles (Doutora) Nota: 100 cem pontos

Prof(a). Rita de Cássia Lucena Velloso (Doutora) Nota: 100 pontos

Prof(a). Elizabeth Medeiros Pacheco (Doutora) Nota: 100 cem pontos

Prof(a). Luciana Pereira Queiroz Pimenta Ferreira (Doutora) Nota: 100 (cem) pontos

*Para o meu pai,  
primeiro clínico do desejo que conheci.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos encontros. Matéria viva e pulsante desta tese.

Essa é uma escrita atravessada pela pandemia. Seus caminhos não foram fáceis. E as perdas na travessia deixaram suas marcas. Perdi meu pai. A quem dedico, com toda ironia edipiana, esse trabalho. O levo comigo. Com ele aprendi, em sua mercearia de bairro, sobre a potência clínica dos bons encontros. Seu comércio, onde também cresci, era um espaço coletivo de escuta para uma comunidade que o frequentava assiduamente. Escuta que diz de uma clínica que se faz no mundo e não só nos consultórios dos especialistas. Assim como o direito que canto nesta tese.

Agradeço ao meu companheiro, Ivan, que me lembra cotidianamente da árdua e bela tarefa de se estar à altura do desejo. Obrigado pela coragem que me convida a ir além. Por ter partilhado dias chuvosos e cinzentos do doutorado sanduíche em um tenebroso inverno londrino. E por constantemente me ensinar sobre a ética da coabitação através do seu amor pela Dolores e pelo Ernesto, esses outros seres com os quais dividimos a cama.

À Dolores, agradeço por me ensinar sobre a delicadeza do amar. Ao Ernesto, agradeço por me lembrar da alegria das miudezas. E às plantas da nossa casa, por me ensinarem algo sobre o cuidado.

Agradeço ao meu orientador Andityas Matos por ser um importante interlocutor desse trabalho e pela acolhida. Ao meu coorientador Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos pela inspiração criativa para essa tese e pelos passeios/orientações de bicicleta por Londres. Aos professores Andréa Guerra, Luciana Pimenta, Luís Fuganti, Marcelo Cattoni, Márcio Abreu, Marco Antônio Alves, Maria Fernanda Repolês e Tereza Cristina Peixoto por terem sido faíscas incendiárias para o pensamento.

Agradeço aos meus alunos das turmas em que fui estagiário docente na Universidade Federal de Minas Gerais e das turmas de Biopolítica na Pós-Graduação em Saúde Mental da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Obrigado por me ensinarem tanto.

Agradeço ao Thiago César dos Santos, amigo querido e generoso com o qual tenho o prazer de poder compartilhar as questões que movem esse trabalho e inventar a vida. O interlocutor mais próximo de tudo que se passou por essa tese.

Agradeço também a outros amigos e interlocutores desse trabalho como Ana Suelen Gomes, Bárbara de Lima, Bianca Rodrigues, Bruno Moraes, Caio Hoffman, Clara Amorim, Daniel Ferreira, Danty Marchezane, Deivide Ribeiro, Felipe Tirado, Gabriela Sabatini Dutra, Isabela Bettoni, Jailane da Silva, Jéssica Luiza Barbosa, João Henrique Santos, Joyce Karine

Souza, Liz Costa, Loni Melillo, Lorena Martoni, Lucas Reis, Luisa Gonçalves, Paula Dornelas, Raquel Alvin, Renan Porto, Thaisa Lemos, Vanessa Vieira e Victor Cunha. Essa tese é também um pouco de vocês.

Agradeço ao João Pentagna pela escuta animista.

Agradeço ao Geraldo Cirino pelo mecenato livreiro e por ser um grande entusiasta da filosofia radical.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento público desta pesquisa e por ter me possibilitado a experiência de um doutorado sanduíche na University of Westminster.

Agradeço ao teatro, à esquizoanálise e às ruas da cidade por me fazerem vivos e me lembrarem da intensidade pulsional da vida. Obrigado.

*A pureza é um mito.*

Hélio Oiticica



## RESUMO

Esta é uma tese de Teoria do Direito. Uma teoria situada. E um direito encarnado. Uma teoria menor do direito, em diálogo com Gilles Deleuze e Félix Guattari, nos tempos do Antropoceno. Nela cantarelo o ritornelo: “direito é o mundo”. Digo de um direito que existia antes dos juristas e que existirá para depois deles. Descubro com Franz Kafka que ali onde se pensava que havia o direito, há de fato desejo e somente desejo. O que me convoca a pensar uma outra estética do direito. Uma dramaturgia do fim do juízo. No primeiro movimento, *Matéria*, afirmo uma radicalidade material do direito. Aprendo com Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos que direito e espaço são uma tautologia ontológica. Me inspiro em Hélio Oiticica e seu programa ambiental. Afirmo com Jane Bennett a conexão entre o direito-matéria e a ética vital para pensarmos o emaranhamento da vida entre humanos, não-humanos e mais que humanos. No segundo movimento, *Violência*, convido Walter Benjamin para discutirmos a violência como meio absoluto do Direito. Com ele aprendemos que a violência mítica produz o sujeito submetido ao império do Direito numa operação mágica que o responsabiliza por uma violência que lhe é precedente. A culpa é inoculada no interior do funcionamento social. Andityas Matos e Judith Butler somam-se nesse percurso benjaminiano de se compreender a violência do Direito, nos ensinando sobre o argumento da exceção e da crítica à violência de Estado como condição de toda e qualquer crítica. Por fim, aposto em uma contribuição para esse debate ao entendermos a violência num *continuum* de *roubo* e de *dom* em diálogo com o perspectivismo ameríndio. No terceiro e último movimento, *Performatividade*, inicio com um dos momentos mais livres desta escrita. Um jorro de associações que fazem o carnaval e o teatro se encontrarem. Puro ato analítico. A dramaturgia passa a ser tomada por uma turbulência de força própria. Ela se inscreve. Retorno mais uma vez à Judith Butler. Mas busco tensionar seu pensamento com Karen Barad e Suely Rolnik. Na dimensão performativa do direito afirmamos a imanência da experiência contra toda transcendência do juízo. Finalizo a tese com um epílogo de tom anedótico. Liberador do riso crítico-clínico. Revelando, a partir de estudos realizados em fontes gregas antigas, ser a festa o sentido mais antigo do direito.

**Palavras-chave:** teoria do direito; corpo; violência; performatividade; novo pensamento crítico do direito.

## ABSTRACT

This is a thesis of Legal Theory. A situated theory. And an embodied law. A minor theory of law, in dialogue with Gilles Deleuze and Félix Guattari, in the times of the Anthropocene. In it, I hum the chant: “law is the world”. I'm talking about law that existed before jurists and that will exist after them. I discovered with Franz Kafka that where it was thought that was law, there is in fact desire and only desire. This invites me to think about another aesthetics of law. The end of judgment dramaturgy. In the first movement, *Matter*, I affirm a material radicality of law. I learned from Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos that law and space are an ontological tautology. I am inspired by Hélio Oiticica and his environmental program. I affirm with Jane Bennett the connection between matter-law and vital-ethics to think about the entanglement of life between humans, non-humans, and more-than-humans. In the second movement, *Violence*, I invite Walter Benjamin to discuss violence as an absolute means of Law. From him, I learned that mythical violence produces the subject subjected to the rule of Law in a magical operation that makes him responsible for the violence that precedes him. Guilt is inoculated within social functioning. Andityas Matos and Judith Butler join this Benjaminian path of understanding the violence of Law, teaching us about the argument of exception and the criticism of State violence as a condition for any criticism. Finally, I bet on a contribution to this debate by understanding violence in a *continuum* of *thievery* and *gift* in dialogue with the Amerindian Perspectivism. In the third and final movement, *Performativity*, I begin with one of the freest moments of this writing. A flurry of associations that bring carnival and theater together. Pure analytical act. The dramaturgy begins to be taken over by a turbulence of its strength. She signs up for herself. I return once again to Judith Butler. And I try to tension her thoughts with Karen Barad and Suely Rolnik. In the performative dimension of law, we affirm the immanence of experience against any transcendence of judgment. I conclude the thesis with an anecdotal epilogue. Releaser of critical-clinical laughter. Revealing, based on studies carried out on ancient Greek sources, that the feast is the oldest meaning of law.

**Keywords:** legal theory; body; violence; performativity; new critical legal thinking.

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>12</b>
<b>INTERLÚDIO: DESEJO.....</b>	<b>14</b>
<b>1. Diante da lei: o primeiro dia de aula.....</b>	<b>15</b>
<b>2. O processo: no coração da lei havia o desejo .....</b>	<b>21</b>
<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>30</b>
<b>1. Pernilongos e zumbidos.....</b>	<b>31</b>
<b>2. O mundo da tese e suas línguas: um breve mergulho .....</b>	<b>34</b>
a) o direito entre <i>logos</i> e <i>nomos</i> .....	34
b) a língua de Oiticica: um programa ambiental para o direito .....	37
c) o fim do juízo: uma conversa com Deleuze .....	41
<b>3. O método: uma dramaturgia do direito .....</b>	<b>46</b>
<b>4. Marés: a dramaturgia e seus movimentos.....</b>	<b>52</b>
<b>MOVIMENTO I: MATÉRIA.....</b>	<b>56</b>
<b>1. Um passeio pelo cenário tropical do direito .....</b>	<b>57</b>
<b>2. O direito-matéria: afeto, cenário do direito e atmosfera .....</b>	<b>72</b>
a) o suprasensorial: a experiência afetiva total.....	72
b) o cenário do direito: a dobra entre direito e matéria .....	76
c) a atmosfera: o desejo capturado .....	84
<b>3. O gin e o direito: matérias vibrantes e ética vital.....</b>	<b>88</b>
a) uma viagem pelo gin: das relações jurídicas à farmacologia micromolecular .....	88
b) materialismos: a ética da estética .....	92
c) o direito e a ética vital: um breve apontamento.....	102
<b>MOVIMENTO II: VIOLÊNCIA .....</b>	<b>107</b>
<b>1. Vida psíquica do Direito: a violência e o corpo.....</b>	<b>108</b>
a) Primeiro ato: o hospital psiquiátrico.....	108
b) Segundo ato: o “pé na porta” e o desafio de estar à altura do desejo.....	110
c) Terceiro ato: a redenção?.....	113
<b>2. Walter Benjamin: a tradição do Direito como violência.....</b>	<b>118</b>
a) Da crítica à violência mítica à afirmação da violência divina.....	121
b) O argumento da “exceção” em Andityas Matos .....	128
c) A força da não-violência em Judith Butler.....	137
<b>3. O <i>continuum</i> da violência: a produção micropolítica do direito .....</b>	<b>143</b>
a) As máquinas da violência: produzindo Édipos .....	144
b) As atmosferas da violência: produzindo sintomas .....	150
c) O Direito e o direito: uma crítica necessária? .....	155
<b>MOVIMENTO III: PERFORMATIVIDADE.....</b>	<b>160</b>
<b>1. Carnaval: uma vida .....</b>	<b>161</b>

<b>2. O direito e a performatividade .....</b>	<b>166</b>
a) Um breve excuro: J. Austin; J. Derrida; J. Butler e K. Barad.....	168
b) Praia da Estação: a afirmação de um direito menor .....	174
c) Gaymada: a crítica e o poder performativo da micropolítica .....	183
<b>3. Notas para um paradigma ético-estético .....</b>	<b>190</b>
a) Alegria em tempos sombrios? .....	191
b) O carnaval: uma ética afirmativa da vida.....	192
c) O <i>continuum</i> da existência: por uma outra estética do direito.....	195
<b>EPÍLOGO: FESTA .....</b>	<b>200</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>205</b>

## **PRÓLOGO**

[breu, uma sala vazia, não há indicação de área da cena ou da plateia, um som tem corpo, a água invade, vaga carne, direito matéria]

Vem. Pode se assentar. Pegue uma cerveja ou encha uma taça de vinho. Se preferir, uma xícara de chá ou de café. Quero mesmo é que fique à vontade. Hoje quem me acompanha é um copo de gin, com uma rodela de limão e muito gelo. Há quatro dias não saio de casa. Faz calor aqui. Como está o tempo por aí? Engraçado pensar essas coisas da escrita. Atravessa o tempo e o espaço. Você já parou para pensar que o aqui e agora desta escrita nunca será o aqui e agora de você que está me lendo? Um professor da Antropologia certa vez me disse que esse é o aspecto mágico da escrita. Conter o tempo e o espaço. Escorrer o tempo e o espaço. Bom, por aqui já é noite. E eu sou o autor desta tese. É isso o que diz na capa. Meu nome está ali. Poder conferir. Mas, na verdade, a voz dessa tese é composta da matéria de vários encontros. E aqui vou contar um pouco deles. Essa escrita é também meu corpo. E nesse corpo habitam muitos. Não há nada a interpretar. Experimentaremos o direito que nos ocupa e que também ocupamos. Sinta-se à vontade para parar, esticar as pernas, fazer um xixi ou atender o celular. Pode até ir embora se não estiver gostando. Aqui cantarolo, por páginas a fio, que direito é o mundo. E isso é tudo o que tenho a oferecer. Não é que tudo seja direito, mas é que há direito por toda parte. Sigamos. Afinal, uma oferta como essa, ritornelo deste trabalho, exige travessias. E o cenário dessa dramaturgia é do tamanho do mundo. Não tem janelas, nem portas. Tentarei não ser muito entediante. E experimentarei algumas formas de contar as histórias desta tese. Mas não prometo muito. Apenas espero que possa aproveitar o caminho. Percursos de uma tese que nasce da encruza entre o direito e o teatro. Duas experiências constitutivas da minha vida. Duas experiências de estranhamento. Lei e corpo estranhados. E dessa encruza, uma decisão, propriamente psicanalítica, encarar o Direito. Lugar de encontro da lei e do corpo. Encará-lo à maneira Joseph K. em *O processo*. Reconhecendo nossa cumplicidade. Não se contentando com uma crítica externa a sua violência fundante. E, assim, admitindo o campo imanente do desejo sem o qual a lei não existiria. Afinal, não se assuste, acabamos fazendo o direito a todo momento. E ele, por sua vez, se faz em nós, seres viventes. E no que não é vivo também. Como nesse gin que me acompanha. Venha comigo. Os movimentos da tese serão múltiplos e variados – acelera, esfria, decepciona – mas a partir de agora, se aceitarem o convite, vamos percorrê-los juntos.

**INTERLÚDIO: DESEJO**

*K. abriu o livro de cima da pilha e apareceu uma gravura obscena.*

Franz Kafka – “O processo”

Esta é uma tese para ser experimentada.

### **1. Diante da lei: o primeiro dia de aula**

Era uma quarta-feira. Estanho a semana começar pelo meio. Acordei às quinze para seis da manhã. Não que seja muito apegado aos horários. Mas aquele era um dia especial. O ingresso, tão sonhado, ao curso de Direito. Pessoas novas. Um lugar novo. Seria bom chegar mais cedo. Tomei um banho para me despertar, apanhei uma banana e uma maçã e segui para o ponto de ônibus. Comi as frutas no caminho. Sete horas da manhã estava na porta da faculdade. A aula começava às sete e meia, mas uma longa fila já se formava na entrada. Onde estudei, o prédio das aulas da graduação possui catorze andares. Uma estrutura vertical à imagem do Direito. Três elevadores. Ou melhor, quatro, mas um é exclusivo para os professores. Cada andar, do décimo quarto ao quinto, é ocupado por aproximadamente cem alunos. O primeiro período do curso ocupa o décimo quarto, o segundo o décimo terceiro e assim por diante. Dizem que essa lógica de ocupação inversa foi implantada para que os alunos mais antigos no curso, em geral já desempenhando as funções advocatícias nos escritórios da cidade, estivessem mais próximos da saída e não se atrasassem tanto nas filas do elevador ou descendo catorze andares de escada para chegarem ao trabalho. Ou seja, basicamente, temos, a cada turno letivo, mil alunos para se distribuírem por dez andares. Mil alunos chegando entre sete da manhã e sete meia. Três elevadores. Resultado, nenhuma aula começava às sete meia da manhã, embora esse fosse o horário oficial de início. E essa já era uma lição do curso, *cumprir a lei é que era o impossível.*

Ansioso para não atrasar e ainda não conhecendo os costumes daquele lugar, decidi por subir as escadas, como reparei que muitos faziam, mas no meu caso eram vinte oito lances de escada. Cheguei próximo das sete e quinze no meu andar. Nele me encontrei em um pequeno *hall* com um bebedouro na parede e duas portas para os banheiros, cada porta com o seu indicativo de gênero. Atravessando esse *hall*, cheguei a um amplo corredor que dava pra duas portas em lados opostos. Parecia que cada porta levava a uma sala diferente. Não sabia qual seria a minha. Um garoto no corredor, que dizia ter um irmão estudando no quinto período do curso, me informou que a turma A era na sala da esquerda e a B na da direita. Depois fui



descobrir que não só o irmão, mas também o pai daquele garoto, havia estudado na mesma Faculdade décadas atrás.

Nós, alunos, éramos divididos pela coordenação do curso em duas turmas de acordo com a letra inicial dos nossos nomes e seguindo a ordem alfabética. Com a letra “i”, nona em um alfabeto de vinte seis letras, acabei ficando na primeira metade, turma A, porta à esquerda. Entrando na sala me deparei com um espaço amplo, cortado por duas grandes colunas circulares, chão de taco e carteiras de madeira escura, que pareciam bem antigas, dispostas em fileiras. Tudo se contrastava muito com as minhas antigas salas no colégio que tinham carteiras modernas, pisos claros, quadros brancos. Naquela sala, o quadro era de giz, e ficava fixado a uma parede em cima de um tablado, nesse tablado havia uma mesa, que imaginei ser a do professor, afinal, além de estar em cima de um tablado, essa era a única que contava com uma cadeira acolchoada de couro preto.

Ali já estavam aproximadamente vinte jovens que se encontravam pela primeira vez. Se bem, que para muitos não era tão a primeira vez assim. Existiam os pequenos grupos de três a cinco alunos que vinham das mesmas tradicionais e ricas escolas da minha cidade que, em geral, eram associadas a alguma ordem religiosa. Eu fazia parte de um desses grupos. Havia estudado em uma daquelas escolas. A minha era franciscana e costumava ofertar bolsas para os alunos que obtivessem êxito em seus exames de seleção, mas não tivessem condições de arcar com as mensalidades. Esse foi o meu caso. Estudei todo o ensino médio com uma bolsa de estudos integral, sob as bênçãos da caridade de São Francisco de Assis. Mas, deixemos as bênçãos de lado e voltemos ao nosso caso. Estávamos ali, naquela sala, rodeados por uma mobília que parecia de séculos passados, e por vários colegas de classe que não conhecíamos.

Aos poucos a sala foi se enchendo. Cada um se assentando naquelas desconfortáveis carteiras de madeira escura dispostas em fileira. A carteira era uma peça única na qual, acoplada a um dos braços da cadeira, havia uma pequena tábua de madeira que usávamos para apoiar os cadernos. Sete e trinta. Começávamos a ficar ainda mais ansiosos para conhecer o nosso primeiro professor. A disciplina era Teoria Geral do Direito, ou Teoria Geral do Estado, já não me lembro. Sete e quarenta, quase todas as carteiras da sala estavam ocupadas. Olhos voltados para a mesa com a cadeira acolchoada de couro preto à nossa frente. Um barulho vem do corredor. A porta da outra sala se fecha. Aparentemente o professor da turma B havia chegado. Sete e cinquenta e nada de algum professor passar pelo umbral da nossa porta. Oito horas. Nada. A espera pela lei passava aos poucos de uma apreensão nervosa para uma curiosidade estranha. Um desejo. Mal eu sabia que nessa ausência da lei, na figura do professor que nunca

compareceu à sala, estava o segredo do Direito. *A lei não tem fundamento algum, se constitui por sua própria ausência, e o quão engraçado e trágico é isso.*

Poderia apenas rir daquela situação, como nos lembra Kafka nas primeiras páginas de *O processo*, quando Joseph K., surpreso com a presença em seu quarto de estranhos agentes da justiça, pensa que “talvez ele só precisasse rir na cara dos guardas para que esses rissem juntos”<sup>1</sup>, o nosso personagem não ri (eu também não ri naquele dia). Mas esse “não riso” de K. torna-se um riso afiado ao longo de todo o livro na medida em que a “inversão da lei procede da própria lei”<sup>2</sup>. No pragmatismo cômico de Kafka, a lei é incognoscível não pelo seu caráter kantiano transcendente, mas por ser, na imanência, contígua, fugidia e estar sempre no escritório – ou sala – ao lado. Talvez fosse esse o nosso caso. A lei que esperávamos estava na sala ao lado. Talvez ainda não fôssemos dignos daquele encontro. Marcados pelo pecado original da própria instituição moderna da lei, já éramos, desde o princípio, culpados. Continuamos à espera da lei. Acreditando em seu fundamento. Mas aos poucos transformamos essa espera em uma oportunidade de vida. A disposição linear das carteiras enfileiradas era aos poucos desfeita. Transformada. Círculos se formavam. E aproveitávamos daquela oportunidade para nos conhecer um pouco melhor.

Em algum momento, um colega, aquele garoto do corredor, sugeriu que descêssemos para o Território Livre. Eu não sabia o que era aquilo. Ele, mais uma vez, prontamente me explicou que era o terceiro andar daquele prédio, o “andar dos alunos”. O que me dá oportunidade de explicar, para você leitor, um pouco do que há do segundo ao quarto andar daquele prédio, ou seja, entre a entrada e os andares das salas de aula. O que há no meio.

O quarto andar é reservado à administração do curso, o centro de toda burocracia do prédio. Nunca gostei de ir àquele andar. O ar é denso e parado de tão pesado. Cheira problema. A lei, em sua roupagem despótica, ostenta seu *glamour* sem nenhuma vergonha por ali. Muitas vezes ela até ganha o nome da chefe da seção, que, com muito prazer, sustenta a fama de rigidez e severidade. Mas, é claro, sempre disposta a abrir uma exceção a depender da conversa e do caso. Assim, segurando o bastão com uma mão e afagando com a outra, garante sua popularidade entre os alunos. Afinal, *a exceção é constitutiva do Direito*. Mas deixemos essa conversa para um outro momento. Evite o quarto andar.

No terceiro andar, temos o famoso Território Livre José Carlos da Mata Machado, o conhecido “espaço dos alunos”. Aquele meu colega, que parecia conhecer tudo daquele ambiente, me contou que o terceiro andar recebia esse nome em homenagem a um antigo aluno

---

<sup>1</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 10.

<sup>2</sup> SUTTER, Laurent de. Deleuze, p. 56.

da faculdade que havia sido assassinado pela ditadura civil-militar no Brasil. Aquilo me marcou. Até então, a ditadura brasileira era para mim algo detestável, mas ainda do âmbito dos livros de História da época do colégio. Era estranho perceber que tudo aquilo pudesse estar mais vivo do que eu imaginava. Algo da ditadura ainda habitava aquele espaço e os nossos corpos.

O Território Livre, esse corpo intensivo, era um amplo pátio em formato pentagonal que excedia as próprias dimensões do prédio da graduação. Nele também estavam conectados o prédio da pós-graduação e o prédio da biblioteca que compõem todo o emaranhado e tortuoso complexo da lei, digo Faculdade. Ali muitas coisas já aconteceram. O ar vibra em intensidade. Os alunos se encontram. Amam. Conspiram. Resistem. Fumam. Choram. Fodem. Comem. Dançam. Vibram. E era exatamente neste lugar que eu estava agora. Fui à cantina, comprei um pão de queijo e um café, e me sentei numa bancada de concreto com o colega, que me apresentava a faculdade, e outros antigos amigos da época do colégio. Conversamos sobre aquela ausência inesperada do professor no primeiro horário. O tempo passou rápido. O sol das nove e meia já banhava nossos corpos. Era hora de subir pra o décimo quarto mais uma vez. Sim, ainda falta falar do segundo andar do prédio, peço a gentileza de aguardar mais um pouco, querido leitor. Nossa estória é assim e assado, vai e volta, ressoa e experimenta, tudo no seu (não) tempo.

Dessa vez, demos sorte, o elevador se abriu no terceiro andar com o justo espaço para entrarmos. Estávamos em um grupo de cinco. Tecnicamente, cabem quinze pessoas dentro de cada elevador, mas eles costumam subir com vinte. Apertados, subimos. Aos poucos o elevador foi se desafogando. Até que restou somente nós, alunos do primeiro período, para descermos no décimo quarto andar. Era nove e quarenta. Um homem alto, de cabelos ralos e brancos, de dentro da nossa sala segurava a porta com sua mão esquerda. Nos avistando sair do elevador, disse com um sorriso simpático para que nos apresássemos se quiséssemos entrar, porque ele já iria fechar. Era claro que a gente queria entrar. E, assim, seguimos o seu conselho. Para a surpresa de qualquer padre ou guardião, conseguimos entrar. Depois, ninguém mais entrou.

Sentamos, apreensivos, nas carteiras de madeira desconfortáveis. Metade da sala ainda não havia entrado. A outra metade, assentada, guardava um silêncio sepulcral. Alguns com a cabeça baixa, outros fitavam com curiosidade aquele homem alto e velho que estava diante da porta. Ele, novamente, apresentou seu sorriso simpático, levemente puxado para a esquerda, e se dirigiu à cadeira acolchoada de couro preto que estava em cima do tablado. Pousou sua maleta preta sobre a mesa, e dela retirou uma caixinha preta e algumas folhas. Da caixinha preta, retirou seus óculos. Tudo em silêncio. Como que se seus movimentos tivessem sidos

meticulosamente calculados. Apanhou uma das folhas e começou a ler. Era a lista de chamada da nossa turma. Antes que pudesse terminar de falar o sobrenome do primeiro nome da lista, foi interrompido pelo barulho de alguém batendo na porta. Ele levanta os olhos dos óculos, olha para a porta e, ignorando a interrupção, retorna à chamada. A primeira pessoa da chamada não estava presente. E assim, sucessivamente, até a quarta pessoa, primeira presente da lista. Outra batida na porta se segue. Dessa vez, mais contundente e prolongada. O homem continua a ignorá-la. Não suportando aquela situação, eu o alerto de que alguém estava batendo na porta. Ao que ele levanta os olhos dos óculos, nitidamente incomodado, olha em minha direção e acena afirmativamente com a cabeça, como se dissesse que não era surdo e que todo seu comportamento já havia sido pensado há muito tempo. A chamada continuou ao som das batidas na porta.

Mais uma lição daquele dia, uma lição que só fui entender anos depois com Kafka – o caráter transcendente da lei, sua pura forma vazia, é apenas uma dimensão da máquina de justiça, sua dimensão abstrata. Mas isso não basta para apreendermos o seu funcionamento. A imagem incognoscível da lei, o lugar vazio, o professor ausente, são apenas peças de uma engrenagem que faz, a todo momento, funcionar um agenciamento maquínico da justiça, presentificando a lei em cada enunciado, em cada sentença, em cada outro professor da sala ao lado. Uma ausência que permite toda a sorte de existências. O caráter irrepresentável e inacessível das últimas instâncias da justiça em *O processo*, não se deve a uma hierarquia infinita, mas à própria contiguidade do desejo.<sup>3</sup> Joseph K. “só encontrará a justiça se mexendo, indo de cômodo em cômodo, seguindo seu desejo”<sup>4</sup>, afinal a “transcendência da lei era uma imagem, uma foto das alturas; mas a justiça é antes como o som (enunciado) que não cessa de escorrer”<sup>5</sup>, pois “a lei só existe na imanência do agenciamento maquínico da justiça”<sup>6</sup>. Agenciamento que é a todo momento acionado pelos agentes da justiça, ou seja, todos nós (“essas meninas também fazem parte do tribunal”<sup>7</sup>). Somos cúmplices, com toda tristeza e libertação que essa afirmação pode carregar. Aquele homem, meu primeiro professor do Direito, fazia esse enunciado da lei ecoar de uma forma muito presente, chacoalhando e entorpecendo nossos corpos.

---

<sup>3</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p. 54.

<sup>4</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 93.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Referência ao trecho do livro *O processo*, quando o pintor Titorelli conta à Joseph K que as meninas que o seguiram na escada também faziam parte do tribunal. É engraçado como nesse romance todas as personagens, inclusive as mais inusitadas, fazem parte do tribunal. Todos agenciados/agentes pela/da máquina imanente da justiça. Cf.: KAFKA, Franz. *O processo*, p. 150.

Como as batidas na porta não eram o bastante, a chamada foi mais uma vez interrompida, mas de uma outra forma. Dessa vez, um dos alunos do lado de fora que batia à porta, resolveu abri-la, colocar a cabeça para dentro e pedir para entrar. Ao que o homem, sem alterar a voz, pediu com gentileza que fechasse a porta, pois o prazo para entrada já havia se esgotado. Assim, a porta foi fechada e o homem finalmente terminou a chamada. Erguendo a cabeça e nos fitando com atenção, disse uma palavra que parecia em latim (*fatalibus*), afirmando que os prazos eram tempestivos e que um bom advogado nunca perde seus prazos. Este, caro leitor, era o nosso professor de Introdução à *Ciência* do Direito. O nosso primeiro e mais nítido som da lei no primeiro período do curso. O encontro tão desejado.

Aquela aula continuou. O professor falou sobre a importância dos nomes próprios e sobrenomes no Direito. Não poderíamos, em nenhuma hipótese, errar o nome de alguém, esse era um ato de respeito, e por isso, ele fazia a chamada todos os dias, era sua forma de nos conhecer – conhecer nossos corpos – por inteiro. Ato contínuo, apanhou algumas das folhas sobre a mesa e distribuiu para os alunos presentes. Era o cronograma do seu curso. Cada dia de aula nos parecia meticulosamente calculado naquele xerox, um tanto quanto apagado, que recebíamos. Meses depois, fomos descobrir que esse mesmo xerox circulava há pelo menos trinta anos nas aulas deste professor. Talvez isso dissesse um pouco sobre a *Ciência* do Direito. Mas, naquela época, todos nós acreditávamos demais em suas pregações doutrinárias para levantar qualquer suspeita. Através de textos ininteligíveis, de autores que eu já sequer me lembro o nome, a gente passava horas dos nossos dias debruçados nas leituras indicadas pelo professor. Quem sabe em um ato mágico, no meio daquelas frases e discussões tão desconectadas da realidade para mim, a *Ciência* do Direito se revelasse. Nada. Nas suas aulas, os olhares eram atentos, talvez ali algo daqueles textos passasse a fazer sentido. Mas, nada. Eu só enxergava uma retórica vazia, permeada de atitudes autoritárias. Outra lição, essa de Walter Benjamin: *o meio absoluto do Direito é a violência*.<sup>8</sup> Até mesmo tomar notas era proibido. Enquanto o professor falava, todos deviam manter a atenção nele e não nos cadernos. A lei requer nossa atenção integral.

Aquele era um espetáculo do qual eu não queria fazer parte. Talvez o problema fosse comigo. *Sempre a culpa, tão grande culpa, como operadora do Direito*. Todo o meu sonho com a advocacia, os tribunais, a argumentação jurídica, a vitória em algum caso, foi se tornando algo asqueroso. A violência dessa máquina da justiça passava a reluzir de forma mais intensa e clara ao longo dos anos naquela faculdade. O Direito não era para mim.

---

<sup>8</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*.

## 2. O processo: no coração da lei havia o desejo

Arriscaria dizer que *O processo* é o melhor livro de Introdução ao Direito já publicado. Um romance inacabado e contínuo como a moratória ilimitada<sup>9</sup> que regula o compasso do processo que se ocupa de nossos corpos. Várias polêmicas permeiam esse caráter inacabado do livro. Deleuze e Guattari chegam a afirmar que os dois últimos capítulos do romance (*Na catedral* e *Fim*) foram mal alocados na primeira organização e publicação do livro em 1925.<sup>10</sup> Essa é uma longa história que repercute até hoje. Kafka, logo antes de morrer, pediu a seu amigo, Max Brod, que queimasse todos os seus manuscritos. O amigo, herdeiro dos textos de Kafka, não seguiu o seu pedido. Pelo contrário, organizou os vários fragmentos deixados e os publicou. Algumas edições, inclusive, apresentam um apêndice com os capítulos incompletos do romance.<sup>11</sup> *O processo* é, portanto, um livro que nasceu inacabado em todos os sentidos dessa afirmação. Modesto Carone, tradutor da edição brasileira do livro, apresenta essa polêmica, em um posfácio, chegando a sugerir que as estações de ano, assinaladas no texto, apontariam para contradições na sequência dos capítulos estabelecida por Brod.<sup>12</sup> Nas palavras de Deleuze e Guattari, o término do livro seria “um fim prematuro, anexado, abortado. Não se pode prejudicar o lugar em que Kafka o teria colocado. Poderia ser um sonho situável no decorrer do romance”<sup>13</sup>. Apresento essa polêmica para afirmar que se este é um romance inacabado, ele se prolonga como a máquina imanente da justiça – razão pela qual minha análise privilegia a cena do encontro de Joseph K. com o pintor Titorelli no ateliê ao invés da famosa cena na catedral. Afinal, como veremos, a questão aqui não é da transcendência da lei.

Laurent de Sutter em *Deleuze: a prática do direito*, através de um íntimo diálogo com o capítulo cinco (*Imanência e desejo*) do *Kafka: por uma literatura menor* e com o tópico (*A lei, o humor, a ironia*) de *Sacher-masoch: o frio e o cruel*, nos apresenta interessantes teses sobre o pensamento kafkiano em relação a uma imagem moderna-kantiana da lei. Para Sutter,

---

<sup>9</sup> A “moratória ilimitada” é a imagem que Gilles Deleuze e Félix Guattari retiram d’*O Processo* para dizer do jogo entre o “infinito da dívida” e a “imortalidade da existência” que constitui a doutrina do juízo. A “moratória ilimitada” seria nesse sentido uma crença no débito infinito que necessita sempre ser diferido (“imortalidade da existência”) para ser suprido e que impele, portanto, a um contato pessoal e ininterrupto com o tribunal (ou o Direito) para que a máquina da justiça continue a operar. Em texto posterior, *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, Gilles Deleuze vai sugerir que “moratória ilimitada” marca a transição das sociedades disciplinares (de “absolvição aparente”) para as sociedades de controle, sendo uma noção que exerce grande influência em sua obra.

<sup>10</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, pp. 82-83.

<sup>11</sup> Como é o caso da edição brasileira da *Companhia das Letras*, organizada e traduzida por Modesto Carone. Cf.: KAFKA, Franz. *O processo*, pp. 229-256.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.82.

apesar de Kafka partilhar uma dimensão kantiana da lei enquanto pura forma, o autor do *Processo* colocaria em operação o seu pragmatismo cômico contra o idealismo – de resto também cômico – de Kant. Afinal, “falar da lei como tal não tem, *efetivamente*, qualquer significação; esta última só aparece uma vez que seja determinada a inclinação sobre a qual ela desliza”<sup>14</sup>. Assim, Kafka realizaria um desvio do pensamento kantiano, levando-o ao absurdo de sua experimentação na imanência.

Na visão de Deleuze, Guattari e também de Sutter, Kant seria o autor de uma imagem moderna da lei, realizando uma inversão da concepção clássica (platônica), imposta ao mundo cristão, ao: a) fundar a lei em si mesma, ou seja, em sua forma de lei, e não mais em um princípio de Bem superior do qual a lei seria uma derivação secundária;<sup>15</sup> e b) retirar toda a importância das circunstâncias da ação, pois se a lei não tem mais conteúdo, nem objeto, o Melhor confunde-se com a própria existência da lei, não dependendo mais da “boa vontade do justo” para ser sancionada.<sup>16</sup> Daí, Deleuze e Guattari afirmarem que: “é bem o que enuncia a lei, nas condições formais em que ela mesma se enuncia. Dir-se-ia que Kafka se inscreve nesse reviramento [kantiano]. Mas o humor que ele coloca nisso dá mostras de uma intenção totalmente outra”<sup>17</sup>. Kafka libera da imagem moderna da lei o ridículo, o cômico, que Kant pareceu não perceber.

A descrição da imagem moderna da lei, realizada por Kafka, operaria expondo – ao mesmo tempo que desmontando – seu caráter: a) *a priori*; b) incognoscível; e c) de enunciado. Na imanência, o funcionamento da lei trata-se de uma questão de contingência. A lei moderna, sendo pura forma, não pode ser do domínio do conhecimento, mas de um agenciamento prático. “Não é preciso considerar tudo como verdade, é preciso apenas considerá-lo necessário”<sup>18</sup>. Para isso, é preciso renunciar a toda ideia de conteúdo e de transcendência da lei, o que Kafka realiza através de sua tripla desmontagem que agora passamos a expor.

Para começarmos, tomemos o *caráter a priori* da lei como algo universal, que independe da experiência e que remete à dimensão de uma culpabilidade de partida. Como a lei moderna é desprovida de conteúdo determinado, somos todos previamente culpados, uma vez que submetidos a seu julgo. Assim, a lei age sem ser conhecida, e na sua área de errância nossa

<sup>14</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p. 54.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 33. Cf.: “Contra a imagem platônica da lei, que a fazia girar ao redor do Bem, Kant introduz a revolução copernicana da lei, que consiste em fazer o Bem dar voltas ao redor dela. Isso marca o fim da idade cristã que o pensamento platônico da lei havia nutrido, e talvez marque também o retorno a uma idade pré-cristã, judaica, quem sabe pré-socrática, na qual o objeto próprio da lei era furtrar-se essencialmente”.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 34. Cf.: “Agora, não há nem Melhor nem Pior possíveis: não há senão um estado no qual a lei pode ser dita conforme ou não à sua forma de lei; dito de outro modo, conforme ou não ao único Bem possível, do qual ela é a encarnação.”

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 82.

<sup>18</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 221.

culpa prévia se estabelece, uma vez que transgredimos seus limites antes mesmo de a conhecermos.<sup>19</sup> Na visão de Sutter, em uma lógica paradoxal, “quanto mais observamos a lei, mais toda possibilidade de redenção se distancia”<sup>20</sup>. Ou seja, nesse esvaziamento moderno da lei, a culpa deve ser “o *a priori* que corresponde à transcendência, para todos ou para cada um, culpado ou inocente”<sup>21</sup>. Somos todos previamente culpados.

Entretanto, o que Kafka faz é justamente eliminar *a priori* toda ideia de culpabilidade, expondo-a como um movimento aparente que faz movimentar a máquina da justiça. O movimento aparente não é “uma máscara, sob a qual outra coisa estaria escondida”<sup>22</sup>, mas indica “pontos de desconexão, de desmontagem que devem guiar a experimentação, para mostrar os movimentos moleculares e os agenciamentos maquímicos”<sup>23</sup>. Esse movimento aparente, que no romance é realizado por advogados e juízes (ou mesmo pelo pintor Titorelli), inibe todo e qualquer movimento real, ou seja, que cada um possa se ocupar de suas próprias questões. Por isso, na visão de Sutter, para além dessa dimensão de uma culpabilidade *a priori*, nessa desmontagem promovida por Kafka, seria preciso descrever a imagem moderna da lei “na condição de instauradora de uma inocência *a priori*, inocência conhecida de todos (e notadamente, dos advogados e juízes), e por essa mesma razão sempre negada”<sup>24</sup>. Estaria justamente aí a desmontagem da “culpa *a priori*” do *Processo*. É a contínua negação da inocência – sabida de todos – que faz a máquina da imanente da justiça girar.

Em segundo lugar, o *caráter incognoscível* da lei moderna, que permanece em Kafka, deve-se à sua ausência de interioridade e não propriamente à sua origem dita transcendente. “É o agenciamento no qual a lei se inscreve que se revela portador da impossibilidade de conhecer a lei: ninguém, em instância alguma, a conhece verdadeiramente, nem mesmo encontra-se em posição de conhecê-la algum dia”<sup>25</sup>. A lei escorre, ela “está sempre no escritório ao lado, ou atrás da porta, ao infinito (isto se via já desde o primeiro capítulo do *Processo*, onde tudo se passava no ‘cômodo vizinho’)”<sup>26</sup>. Ou seja, a lei é incognoscível não por uma hierarquia infinita de caráter transcendente, mas por sua dimensão de contiguidade, está sempre ao lado. O que nos remete ao encontro de Joseph K. com o pintor Titorelli, indicado como alguém que poderia ajudá-lo em seu processo. K. se surpreende ao descobrir que a porta detrás da cama do pintor

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles. *Sacher-masoch*, p. 84.

<sup>20</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p. 34.

<sup>21</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.83.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p. 52.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.84.



dava nos cartórios do tribunal, ao que Titorelli responde: “não sabia que aqui há cartórios? Eles estão em quase todos os sótãos, por que deveriam faltar logo aqui? O meu ateliê também faz parte dos cartórios, mas o tribunal colocou-o à minha disposição”<sup>27</sup>. Assim, na desmontagem promovida por Kafka a lei é incognoscível não pelo seu caráter transcendente, mas por escorrer por todos os lados, ou seja, ser contígua – direito é o mundo – sempre remetida a um outro suposto fundamento.

Por fim, a desmontagem operada por Kafka recai sob o *caráter de enunciado* da lei, que, para o autor, não ocorre “em virtude das exigências de sua fingida transcendência, é quase o contrário, é o enunciado, é a enunciação que faz lei, em nome de um poder imanente daquele que enuncia”<sup>28</sup>. Dessa forma, o enunciado da lei não é a materialização de uma parte de uma lei supostamente transcendente, mas, pelo contrário, puro ato de criação. O que leva Deleuze e Guattari afirmarem que “a lei se confunde com aquilo que diz o guardião, e *os escritos precedem a lei*, longe de ser dela expressão necessária e derivada”<sup>29</sup>. Assim, o que nos importa não é a forma da lei em si, mas a forma que ela adquire no agenciamento de enunciação imanente que a cria. A sentença ou qualquer outra forma de enunciação não é algo retirado da transcendência, mas algo que se produz performativamente na imanência. A questão central para Kafka é a de como funciona o agenciamento da justiça, já que, como visto n’*O Processo*, ele funciona de modo material e efetivo.

Ainda é importante afirmarmos que toda essa desmontagem realizada por Kafka não passaria propriamente pela crítica, mas por um prolongamento do movimento já presente no campo imanente da justiça. A desmontagem é a manifestação de um humor, de um absurdo exposto pela arte das consequências, ou seja, da liberação do riso. “O que Kafka faz é suplementar a Kant uma nota que consiste em operar a descrição literal do que, em Kant, não existe senão no estado de angústia ou sob a forma de suspeita”<sup>30</sup>. Não há n’*O Processo* um movimento contrário ou de oposição à lei, mas a afirmação de uma tensa cumplicidade com o jogo que a torna possível. Cumplicidade que provoca uma desmontagem, mas ainda sim cumplicidade. Algo que se mostra evidente logo no início do terceiro capítulo do romance, quando Joseph K., após ter esperado ao longo de toda uma semana que o tribunal lhe enviasse uma nova comunicação, que nunca veio, “supôs estar sendo tacitamente convocado de novo à mesma casa e à mesma hora”<sup>31</sup>. Essa suposição de K. também fala do seu agenciamento com a

<sup>27</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 164.

<sup>28</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.84.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p. 53.

<sup>31</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 53.

máquina imanente de justiça. Assim, o movimento operado por Kafka seria muito mais intenso do que qualquer crítica. Esse método de “desmontagem ativa não passa pela crítica, que pertence ainda à representação. Ele consiste antes em prolongar, em acelerar todo um movimento que já atravessa o campo social”<sup>32</sup>. Desse modo, a desmontagem, “opera em um virtual, já real sem ser atual”<sup>33</sup>. Trata-se de um *continuum* no qual K. mergulha progressivamente ao longo dos caminhos do romance.

Titorelli, o pintor, apresenta à K três possíveis cenários de “libertação”: a absolvição definitiva, a absolvição aparente e o processo arrastado. O primeiro cenário seria o melhor, mas nunca de fato se viu uma absolvição definitiva e, se ela existisse, Titorelli não teria nenhuma possibilidade de influência. Intrigado com essa descrição, K. questiona o pintor, pois ele já lhe havia dito que poderia influir pessoalmente sobre os juízes. Ao que Titorelli responde que se tratam “aqui de duas coisas diversas: daquilo que consta na lei e daquilo que eu experimentei pessoalmente”<sup>34</sup>. E continua dizendo que na lei – que ele nunca leu – consta que o inocente é absolvido, mas não consta que os juízes possam ser influenciados. Entretanto, na sua experiência seria justamente o contrário. Na prática, nunca se tinha visto uma absolvição real, mas vários casos de influência. O que fazia restar para K. os dois últimos cenários, a absolvição aparente e o processo arrastado. Ambos alcançados com a ajuda e influência do pintor, “não sem esforço, é claro; (...) a diferença é que a absolvição aparente exige um esforço concentrado e temporário, e o processo arrastado um esforço muito menor, mas duradouro”<sup>35</sup>.

Na absolvição aparente, Titorelli emitiria um atestado – que lhe fora transmitido por seu pai – confirmando a inocência do réu. Com esse atestado, e colecionando algumas assinaturas de outros juízes, seria possível conseguir a absolvição aparente, mas a acusação continuaria pairando sobre o réu, bastando uma ordem superior para que o processo entrasse imediatamente em vigor mais uma vez. Em alguns casos, poderia demorar para que o processo retomasse a atividade, mas seria “igualmente possível que o absolvido chegue do tribunal em casa e que lá já o esperem os encarregados de detê-lo outra vez”<sup>36</sup>. Esse segundo cenário corresponderia à máquina abstrata da lei, definindo-se “pela oposição dos fluxos, a alternância dos polos, a sucessão dos períodos”<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.89.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 153.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>37</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.94.

Por fim, o último cenário, o do processo arrastado ou moratória ilimitada, é justamente a imagem de todo *O processo*, a máquina imanente de justiça. Para alcançá-lo, seria necessário que K. estabelecesse um contato pessoal e ininterrupto com o tribunal. “Na verdade, o processo não cessa, mas o acusado está quase tão assegurado contra uma condenação como se estivesse livre”<sup>38</sup>. O processo precisa estar continuamente girando e o acusado continuamente se agenciando a ele. Pois – e aqui está a pedra de toque de todo o romance – “ali onde se acreditava que havia lei, há de fato desejo e somente desejo. A justiça é desejo e não lei”<sup>39</sup>.

Todo o percurso construído até aqui para que chegássemos a esse ponto, no coração da lei havia o desejo. Guarde isso, querido leitor. Se direito<sup>40</sup> é o mundo, o mundo é desejo. O desejo, que habita em nós, produz também o *continuum* d’*O Processo*. “Todo o mundo, com efeito, é funcionário da justiça: não somente os simples auditores, não somente o padre e o pintor eles mesmos, mas as jovens mulheres equívocas e as meninhas perversas”<sup>41</sup>. Compomos e partilhamos uma atmosfera que faz da lei algo possível. Somos todos agentes da justiça. Na arte das consequências apresentada por Kafka, a justiça não diz respeito a uma vontade, mas a um desejo movente. “Todo o Processo é percorrido por uma polivocidade de desejo que lhe dá sua força erótica”<sup>42</sup>. O que mantém e alimenta a máquina imanente da justiça estava diante de mim desde sempre. “K. abriu o livro de cima da pilha e apareceu uma gravura obscena”<sup>43</sup>. Os livros da mesa dos juízes não passavam de livros pornô, ou como nos diz Deleuze e Guattari, “a lei é escrita sobre um livro pornô”<sup>44</sup>. E o próprio juiz é feito do desejo que se move por ele.

“Se a justiça não se deixa representar é porque ela mesmo é desejo”<sup>45</sup>. Quão assustadora e intensa é essa constatação. Não há nada a julgar no desejo, a justiça é apenas um dos seus processos imanentes. O desejo é produção e a ele nada falta.<sup>46</sup> Não se move em direção a um objeto externo, mas nos empurra desde dentro, deslocando o real. Não atua por oposições ou partidos, como K. imaginava no momento do seu primeiro interrogatório diante de uma plateia dividida ao meio. Pelo contrário, o importante “não é o que se passa na tribuna, nem os movimentos de conjunto dos dois partidos, mas as agitações moleculares que colocam em jogo

<sup>38</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 160.

<sup>39</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.91.

<sup>40</sup> Ao longo de toda tese há um jogo com a grafia da palavra direito com “D” maiúsculo e com “d” minúsculo. Esse é um jogo intencional e que faz referência ao livro *Kafka: por uma literatura menor* de Deleuze e Guattari. Mas seus sentidos vão se revelando sem pressa e de uma maneira singular ao longo dessa travessia.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 55.

<sup>44</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p.91.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>46</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*, p. 11.

os corredores, os bastidores, as portas de trás e os cômodos ao lado”<sup>47</sup>. O desejo não é mera representação e por isso o importante nunca se passa na cena do julgamento, o real não se passa na cena representativa, mas nos corredores “onde se afrontam os verdadeiros problemas imanes de desejo e de poder – o problema efetivo da ‘justiça’”<sup>48</sup>. É a contiguidade do desejo que faz com que o que se passa “esteja sempre no escritório ao lado: a contiguidade dos escritórios, a segmentaridade do poder substituem a hierarquia das instâncias e a eminência do soberano”<sup>49</sup>. Afinal, se somos todos agentes da justiça, não é em razão de uma suposta transcendência da lei ou do soberano, mas da imanência do desejo.

A desmontagem kafkiana da lei chega a seu golpe final ao fazer o absurdo brotar do próprio sentido, ou seja, inverter a lei a partir da própria lei, ao mostrar que o que forma o coração da lei seria, na verdade, o coração de uma outra coisa.<sup>50</sup> Com esse movimento, Kafka liberaria o caráter cômico da lei. Mas será o riso suficiente?

Na visão de Sutter, a crítica (destruição alegre) da lei, liberadora do riso, seria o meio do caminho, ela não conduz a parte alguma, seria preciso inventar um fora para a lei. O próprio Kafka quando ria tinha alguém a se voltar, como as criadas e as prostitutas. Para não se encerrar em si mesmo como em um *looping* tonteante de um episódio de *Black Mirror*<sup>51</sup>, seria preciso que o cômico conduzisse a um outro território, que para Sutter seria o território do direito como prática.<sup>52</sup> Seria “apenas sob a condição de uma crítica do pensamento da lei que uma clínica da prática do direito se torna possível”<sup>53</sup>. Para Sutter, esse outro território, o espaço da invenção, só seria criado dando um fim a toda ideia de lei (*logos*) no direito.

Em sua clínica (construção alegre), Sutter enuncia que a jurisprudência é de fato a filosofia do direito e que ela procederia, mediante uma virtualmente infinita tópica de casos, por singularidades e seus prolongamentos, puros atos de criação. Afirmando a dimensão do direito como *nomos*, que, em oposição ao *logos*, seria “uma aventura”<sup>54</sup>, uma vez que “as sociedades que ele rege são a um só tempo conjuntos compostos e a fragmentação contínua, a dispersão dessa composição”<sup>55</sup>. Contra a lógica abstrata, fortemente presente no debate

---

<sup>47</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 92.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>50</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, pp. 56-57.

<sup>51</sup> Referência mais específica ao episódio *White Bear*, direção de Carl Tibbetts, enredo de Charlie Brooker, da série *Black Mirror*.

<sup>52</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p. 72.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

contemporâneo dos direitos humanos, a filosofia do direito deleuziana, apresentada por Sutter, nos forneceria uma tópica de casos inventiva e múltipla.

Apesar de vislumbrar muito bem a insuficiência do movimento kafkiano, não me parece que Sutter teve êxito com sua alternativa de oposição do direito à lei. Apesar de teoricamente instigante, ela não é capaz de inaugurar uma outra estética do direito. Pelo contrário, ela parece insistir em uma estética castrante do Direito-Tribunal que flerta com um certo pensamento inocente sobre a materialidade do direito, especialmente ao perder de vista a dimensão crítica de sua violência.<sup>56</sup> É preciso ir além de Sutter, para isso, e para não terminar “como um cão”<sup>57</sup>, talvez fosse preciso foder a lei, foder o Direito, à maneira de Victoria Brooks.<sup>58</sup> E fazer, desta foda, escapar outras linhas do desejo e do direito que nem Kafka, nem Sutter conseguiram fazer emergir. Afinal, por melhor que seja, não precisamos de mais um livro de Introdução ao Direito. Se é que precisamos de um livro, esse seria um que se faça mapa, um mapa interminável, um livro que se agencie a uma outra estética de experimentação do direito.

Afirmar um direito que se trace nas linhas esquizos da vida, e não naquelas paranoicas impostas pelo tribunal, implica, necessariamente, uma outra estética capaz de lidar com a lei de um modo que não em uma mera relação de oposição. Não se pode contar somente com uma dicotomia. “Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto”<sup>59</sup>. Uma foda nunca é uma mera

---

<sup>56</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Um direito inocente?*, pp.10-11.

<sup>57</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 228.

<sup>58</sup> Cf.: “F#cking não deve ser o que acorda e confirma as identidades dos corpos, mas deve ser reivindicado como o ato performativo, fluido e líquido de liberação em uma subversiva ‘jurisprudência de f#cking’. Consequentemente, neste capítulo, não uso a palavra ‘f#ck’ levianamente. Eu argumento que f#cking é sério. Afirmo também que o f#cking não pode se limitar à pesquisa em sexualidade, mas é uma ferramenta metodológica essencial e produtiva, particularmente na pesquisa em direito ambiental. F#cking é a reerotização do campo, que vem com o reconhecimento de que a sexualidade é ela própria um poderoso instrumento para subverter códigos éticos heteronormativos obstrutivos. Esse poder vem da situação dos corpos – como parte dos espaços de encontros, e parte do próprio encontro de pesquisa. Uma ameaça significativa a uma jurisprudência autenticamente aventureira da sexualidade é o medo dentro do espaço acadêmico do erotismo tanto do pesquisador quanto do campo. Esse medo permeia todas as disciplinas, mas está particularmente presente em disciplinas mais tradicionalmente “tímidas” como o direito”. Tradução livre de: “F#cking ought not to be that which accords and confirms the identities of bodies, but should instead be reclaimed as the performative, leaky, liquid act of release into a subversive ‘jurisprudence of f#cking’. Accordingly, in this piece, I do not use the word ‘f#ck’ lightly. I argue that f#cking is serious. I also claim that f#cking cannot be confined to sexuality research, but is an essential and productive methodological tool, particularly in environmental law research. F#cking is the re-erotisation of the field, that comes with the acknowledgment that sexuality is itself a powerful instrument in subverting obstructive heteronormative ethical codes. This power comes from the situatedness of bodies – as part of the spaces of encounters, and part of the research encounter itself. A significant threat to an authentically adventurous jurisprudence of sexuality, is a fear within academic space of the eroticism of both the researcher and the field. This fear pervades all disciplines, yet is particularly present within more traditionally ‘timid’ disciplines such as law”. BROOKS, Victoria. *F#cking research ethics through radical method*, p. 539. Conferir também: BROOKS, Victoria. *Fucking Law: The Search for Her Sexual Ethics*.

<sup>59</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol.1, p.25.

oposição. Toda articulação é dupla como as pinças de uma lagosta.<sup>60</sup> *Double-bind*. Quando lia a reivindicação de Sutter por um “fora para lei”<sup>61</sup>, era como se o ritornelo “there is no outside”<sup>62</sup> do livro *Spatial justice: body, lawscape, atmosphere* de Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos ressoasse pelo meu corpo e lembrasse que não há saída senão no real e suas dobras.

“O binarismo de *logos/nomos* é apenas impressionista”<sup>63</sup>. Pelo menos, em alguma medida impressionista. Pois, como mais uma vez nos lembra Philippopoulos-Mihalopoulos, “o direito é tanto *logos* quanto *nomos*, estrias e lisura, betume e alento. O direito destrói paredes e também as ergue, cava tanto corredores de movimento forçado quanto passagens de deslocamento lateral”<sup>64</sup>. Apesar de nunca se fundirem, *logos/nomos* não emergem separadamente, mas sim de forma entrelaçada e sobreposta.<sup>65</sup> Apostar em uma compreensão imanente do direito é compreendê-lo e percebê-lo em seu *continuum* que possui tanto aspectos de *logos* quanto de *nomos*. Assim, não se trata de excluir do direito a dimensão do *logos*, mas talvez, como veremos adiante, de apostar em uma noção do direito que resgate sua multiplicidade de modos de existência entre um polo atual-extensivo e um polo virtual-intensivo. Modos esses negados pela lógica separadora e violenta do Direito/Estado. Mas é nesse imbricamento dos polos, constitutivos dos movimentos dessa tese, que atravessaremos a imanência do campo do desejo que cria o real e habita o coração do direito.

---

<sup>60</sup> Cf.: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol.1, p. 71; VIANA, Igor Campos. *A dupla-pinça do poder*, p. 243.

<sup>61</sup> SUTTER, Laurent de. *Deleuze*, p.68.

<sup>62</sup> Tradução: “não há um fora”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p.1.

<sup>63</sup> Tradução livre de: “the binarism of *logos/nomos* is only impressionistic”. *Ibid.*, p. 229.

<sup>64</sup> Tradução livre de: “law is both *logos* and *nomos*, striation and smoothness, bitumen and breath. Law tears down walls as well as erects them, digs corridors of forced movement as well as passages of side movement”. *Ibid.*, p. 173.

<sup>65</sup> Nesse ponto me parece haver um entendimento distinto entre Philippopoulos-Mihalopoulos e Sutter sobre a noção de *logos* que vale a pena explicar. Enquanto a noção de *logos* estaria próxima a uma atualização/efetuação do direito para Philippopoulos-Mihalopoulos, me parece que para Sutter, *logos* está diretamente relacionado à noção de transcendência e conteúdo pressupostos, típica da modernidade jurídica e do pensamento kantiano.

## **APRESENTAÇÃO**

*museu é o mundo; é a experiência cotidiana.*

Hélio Oiticica  
– Aspiro ao grande labirinto

## 1. Pernilongos e zumbidos

Certa vez, apresentando minha dissertação do mestrado, *O espetáculo do gênero*<sup>66</sup>, durante uma aula de Metodologia na pós-graduação, fui interpelado por uma colega de turma que me disse achar curiosa e pouco usual minha perspectiva de pensar o direito. Como o direito poderia habitar um corpo que não fosse o texto da lei? Ela queria ouvir mais sobre aquilo. Nas aulas de Metodologia, única disciplina obrigatória no meu programa de pós, alunos de diferentes áreas de pesquisa no direito – das mais dogmáticas às mais especulativas – se encontram. É sempre um encontro curioso e muitas vezes inusitado. Apesar do direito não ser o centro da minha reflexão na dissertação, a interpelação daquela colega vibrou e ressoou intensamente em mim.

Na tentativa de escapar do Direito que “não era pra mim”, fui, acidentalmente, descobrindo nos estudos de gênero e sexualidade, centrais para o meu trabalho no mestrado, uma outra forma de perceber e de experimentar o direito. Judith Butler, autora com quem mais dialogava naquela época, me falava dos processos de sujeição e agência em termos de um corpo que habita a norma.<sup>67</sup> Que, por sua vez, não era meramente exterior a esse corpo, mas constituidora dele. De modo que o “corpo é aquele que pode ocupar a norma de várias maneiras, exceder a norma, retrabalhar a norma e expor realidades às quais nós pensávamos estar confinados, mas que se mostram abertas à transformação”<sup>68</sup>. A norma não esgota o sujeito. E é nessa ambivalência entre agência e sujeição que ele se constitui.

Será que poderíamos trocar “norma” por “direito” e passar a compreendê-lo dessa forma mais alargada de que nos fala os estudos de gênero? Tive a oportunidade de fazer essa pergunta diretamente para a Butler durante sua vinda ao Brasil para o seminário internacional: *Os fins da democracia*. Ao que ela brevemente me respondeu dizendo que entendia a norma como um espectro do qual o direito também fazia parte. Uma resposta que me pareceu interessante. Curiosamente, anos depois, perguntando ao Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos o que ele entendia por direito, obtive uma resposta semelhante, ainda que

<sup>66</sup> VIANA, Igor. *O espetáculo do gênero*.

<sup>67</sup> BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*, p. 24.

<sup>68</sup> Tradução livre de: “the body is that which can occupy the norm in myriad ways, exceed the norm, rework the norm, and expose realities to which we thought we were confined as open to transformation”. BUTLER, Judith. *Undoing Gender*, p. 217.



invertendo os termos da equação. Para ele o direito era um espectro do qual diferentes tipos e graus de normas faziam parte.

Coincidência ou não, mas de forma muito pertinente para minha pesquisa, a gramática dos direitos passava a figurar de forma cada vez mais presente na obra da Butler. Especialmente a partir de *Corpos em aliança e as políticas das ruas*, quando a dimensão de um direito ao aparecimento na cena pública passou a figurar como um dos elementos centrais para o seu pensamento.<sup>69</sup> O direito a aparecer remetia a uma compreensão do direito a ter direitos. O que, apesar de associado à complicada ideia moderna de possuir um direito, era, desde já, uma noção que caminhava para além do texto legal ou da decisão de um tribunal.

Devido a uma distribuição desigual de precariedades, alguns corpos estão mais sujeitos à violência do que outros. O aparecimento na cena pública para eles não é uma garantia dada (ainda que a institucionalidade jurídica afirme o contrário). Por isso afirmava na dissertação que “o gênero não precede seu direito ao aparecimento, pois ele é, justamente, o exercício desse direito”<sup>70</sup>. E esse exercício “plural e performativo do direito de aparecer, insere esses corpos [induzidamente precarizados] no meio do cenário político”<sup>71</sup>. Trata-se de uma dimensão performativa do direito a aparecer, que, no próprio ato de aparecimento, reivindica, cria e agencia as condições necessárias para que ele aconteça. Sejam as travestis que ocupam os espaços públicos brasileiros à luz do dia ou os silenciosos manifestantes da Praça Taksim na Turquia que encontraram sua forma de protestar mesmo quando este ato estava formalmente proibido.<sup>72</sup> Há uma corporeidade intrínseca a esse direito ao aparecimento que no seu próprio exercício reconfigura a materialidade dos espaços públicos e dos quadros de inteligibilidade sociais existentes.<sup>73</sup> Uma materialidade que insistia em aparecer para mim, ainda que a todo momento invisibilizada em um curso de Direito centrado nos manuais e códigos ou em teorias abstratas que pouco diziam das vivências cotidianas e corpóreas do que, agora, passava a

---

<sup>69</sup> BUTLER, Judith. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, p. 11.

<sup>70</sup> VIANA, Igor. *O espetáculo do gênero*, p. 18.

<sup>71</sup> VIANA, Igor. *Gaymada*, p. 212.

<sup>72</sup> Cf.: “Quando o governo turco, no verão de 2013, proibiu as assembleias na Praça Taksim, um homem permaneceu sozinho, encarando a polícia, claramente ‘obedecendo’ a lei de não se reunir em assembleia. Enquanto ele permaneceu ali, mais indivíduos se colocaram ‘sozinhos’ e próximos a ele, mas não exatamente como uma ‘multidão’. Eles estavam de pé como indivíduos singulares, mas estavam todos de pé, em silêncio e sem se movimentar, como indivíduos singulares, escapando da ideia padrão de ‘assembleia’ e ao mesmo tempo colocando outra forma de manifestação em seu lugar. Eles tecnicamente obedeceram à lei que proibia os grupos de se reunir em assembleias e de se mover ao permanecer de pé separadamente e sem dizer nada. Isso se tornou uma manifestação articulada, ainda que sem palavras.” BUTLER, Judith, *Corpos em aliança e a política das ruas*, pp. 185-186.

<sup>73</sup> VIANA, Igor. *Políticas da performatividade*, p. 9.

entender por direito. Ainda que intuísse essa conexão, era preciso pensar e mergulhar de forma mais profunda nessa relação entre direito e materialidade.

E assim, o zumbido da interpelação daquela colega continuou a ressoar. Como o barulho nauseante de um pernilongo que ronda nossas cabeças em noites quentes e úmidas de verão. Meses depois, um amigo, que preparava seu projeto de doutorado para ingressar em nosso Programa da Pós-Graduação, me ligou para pedir a indicação de um livro de Teoria do Direito que falasse da perspectiva que eu e outras amigas adotávamos em nossas dissertações. Acontece que nossos trabalhos, apesar de apresentarem uma outra mirada (corpórea) para o direito, tinham como foco algumas experiências específicas e situadas, seja uma ocupação urbana ou a cruzada antigênero na cidade, mas nenhuma apresentava de forma explícita uma teoria do direito que dissesse respeito à essas práticas. Expliquei que isso acontecia justamente porque essa nova mirada era uma mirada material e o importante era pensar o direito na materialidade das situações analisadas.

Mas ele insistiu na pergunta. Queria um livro de Teoria do Direito que falasse das nossas práticas. O que me fez perceber, depois de algum tempo, que as partes mais teóricas das nossas dissertações eram construídas dialogando principalmente com autoras feministas ou com autores da filosofia política, mas que não eram exatamente do campo do direito. Havia uma lacuna que a sua interpelação escancarava para mim e para a qual a minha resposta era insuficiente naquele momento. Afinal, como um autor do campo do direito poderia contribuir para o debate teórico (filosófico-político), que já permeava nossos trabalhos, sem cair em um debate jurídico especializado e pouco produtivo, mas que, pelo contrário, viesse a somar, com dignidade epistemológica, a esse mesmo debate?

Foi na tentativa de dialogar com essas interpelações/zumbidos que a tese começou a surgir. Trazer o direito para o foco da minha reflexão teórica sem perder de vista sua própria materialidade. Buscava uma teoria material que fosse, a um só tempo, anti-teórica (no sentido de se opor à abstração justificadora do poder, tão comum entre as teorias jurídicas hegemônicas)<sup>74</sup>. Uma teoria parcial e localizada.<sup>75</sup> Que não procurasse “apreender” nenhuma realidade, quanto menos “o todo”, mas se colocasse em posição de agenciamento com o real. Uma teoria que se apresentasse enquanto uma *estética do direito*. Uma estética capaz de se fazer mapa<sup>76</sup> com a vida e que caminhasse para além da lógica de possuir ou disputar um direito.

---

<sup>74</sup> Para uma interessante crítica a uma parte (Robert Alexy) dessas teorias jurídicas hegemônicas, cf.: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. *The structural persistence of Nazism in contemporary legal theory and its impact on Brazilian legal interpretation*.

<sup>75</sup> HARAWAY, Donna. *Saberes localizados*.

<sup>76</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol.1, p.18.

Afinal, o direito não é apenas um estado, mas também um devir que nos constitui independentemente de nossa vontade. Constitui o mundo e a matéria (ainda que no nível molecular). E, assim, nos é inescapável.

Dialogando com os novos materialismos, falamos de uma estética não antropocêntrica do direito. Algo que temos construído coletivamente através das pesquisas em torno do Manifesto Parangolei<sup>77</sup>, mas que ainda resta explicitar e dar seguimento. O desafio está posto e o direito está no foco. Falamos de um direito com “d” minúsculo<sup>78</sup> que existia antes dos juristas e que existirá para depois deles. Um direito materialmente feito por todos (humanos, não-humanos, mais que gente) e a todo momento constituidor do real. E assim, falamos também de uma estética que seja um compromisso ético de afirmação da vida, capaz de animar a potência do direito encapsulada e castrada pela lógica jurídica moderna.

## 2. O mundo da tese e suas línguas: um breve mergulho

### a) o direito entre *logos* e *nomos*

O terceiro platô/capítulo de *Mil Platôs*, intitulado *10.000 A.C. – A genealogia da moral (quem a terra pensa que é?)*, me interessou desde a primeira vista. Estampando a imagem de uma lagosta, com os seguintes dizeres abaixo: “dupla articulação”, aquele platô me gerava estranheza e curiosidade.<sup>79</sup> Naquela época, preocupado com a relação entre poder constituinte e poder constituído, fundante para o pensamento constitucional no Direito, o platô caiu como uma luva para que eu pudesse articular essa relação de forma que não fosse meramente uma oposição. Escrevi um capítulo de livro sobre o tema e o nomeei de *A dupla-pinça do poder: constituído e constituinte em tensão*, que posteriormente foi atualizado e publicado na (Des)troços: revista de pensamento radical com o título *O poder é uma lagosta: cenas de uma*

---

<sup>77</sup> Esse manifesto foi apresentado no Brasil em 22 de março de 2018 após a *Grande Conferência Justiça Espacial* do Programa Cátedras IEAT-UFMG, proferida por Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos e mediada por Maria Fernanda Salcêdo Repolês. Ele é o resultado da aproximação de diversas pesquisas do direito no campo espacial/material e marca um giro estético no modo de se pensar e fazer teoria do direito no Brasil. Falarei mais sobre o Manifesto ao longo da tese, mas, por agora, me detenho em listar alguns dos trabalhos brasileiros que dialogam com sua perspectiva: FRANZONI, Julia Ávila. *O direito & o direito: estórias da Izidora contadas por uma fabulação jurídico-espacial*. Belo Horizonte, Tese (doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2018; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. *O direito virado no santo: enredos de nomos e axé*. Curitiba, Tese (doutorado), Universidade Federal do Paraná, 2020; SANTOS, Maria Angélica dos. *E eu não sou uma jurista? reflexões de uma jurista negra sobre direito, ensino jurídico e sistema de justiça*. Belo Horizonte, Tese (doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2021; VIEIRA, Vanessa Sousa. *O giro estético do direito: o agenciamento das ficções jurídicas na encenação da liberdade artística*. Belo Horizonte, Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2022.

<sup>78</sup> Cf.: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*; VIANA, Igor. *Políticas da performatividade*, p. 2.

<sup>79</sup> DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, vol. 1.

*dupla articulação entre constituinte e constituído*.<sup>80</sup> Essa ideia da dupla articulação ou da dupla-pinça vem da constatação, a partir de Deleuze e Guattari, de que algumas lagostas apresentam patas dianteiras modificadas, elas são denominadas de pinças. Na sua morfologia, podemos descrevê-las biologicamente como uma dupla-pinça. Como digo no texto, essa dupla-pinça advém de uma articulação dupla: patas dianteiras da lagosta; e as duas hastes de uma pinça.<sup>81</sup> O movimento de uma das partes é sempre articulado ao movimento da outra, uma imbricação recíproca. O que também me inspira a pensar, nesta tese, o direito como aquilo que atravessa (zona de passagem) as imbricadas dimensões da potência (*nomos*) e da atualidade (*logos*).

Por potência do direito, entendo seu polo virtual-intensivo e aqui vale a pena retomar e aprofundar o debate sobre *logos/nomos* com mais atenção. Para além da perspectiva de Philippopoulos-Mihalopoulos, apresentada no interlúdio, utilizo da leitura das dualidades deleuzianas, feita por Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas Canibais*, para pensar essa relação. Para ele, “os textos deleuzianos parecem se comprazer na multiplicidade de díades”<sup>82</sup> tamanha é a lista delas (diferença e repetição; intensivo e extensivo; virtual e atual; liso e estriado; molecular e molar; rizomático e arborescente etc.). Essas dualidades são construídas e transformadas “segundo um padrão recorrente, que as determina como multiplicidades mínimas. Assim, toda distinção conceitual começa pelo estabelecimento de um polo atual-extensivo e de um polo virtual-intensivo”.<sup>83</sup>

O polo atual-extensivo seria aquele duro, arborescente, molar, estriado e que nesta tese entendo por *logos*. Já o polo virtual-intensivo, seria aquele flexível, rizomático, molecular, liso e que nesta tese entendo por *nomos*. Por efeito, essa dualidade (*logos/nomos*) muda de natureza “conforme se a tome do ponto de vista de um polo ou do outro”. Do ponto de vista do polo extensivo-atual (*logos*) o que o diferenciaria do segundo seria “tipicamente uma oposição: uma disjunção exclusiva e uma síntese limitativa, isto é, uma relação ela própria extensiva, molar e atual”<sup>84</sup>. Por disjunção exclusiva, entendamos a oposição entre dois elementos onde um é verdadeiro se e somente se o outro for falso. Já do ponto de vista do polo intensivo-virtual (*nomos*) “não há oposição mas diferença intensiva, implicação ou inclusão disjuntiva do polo extensivo no polo intensivo ou virtual”<sup>85</sup>. Por inclusão disjuntiva, entendamos a diferença entre os elementos como produção e não como negação.

---

<sup>80</sup> VIANA, Igor Campos. *A dupla-pinça do poder*; VIANA, Igor Campos. *O poder é uma lagosta*.

<sup>81</sup> Ibid. p. 253.

<sup>82</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, p. 124.

<sup>83</sup> Ibid., p. 127.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ibidem.

Assim “a dualidade posta pelo primeiro polo é revelada como a face, a fase ou o eco molar de uma multiplicidade molecular situada no outro polo”<sup>86</sup>. Aqui entendemos o primeiro polo como *logos* e o outro como *nomos*. Seria como se cada polo apreendesse sua relação com o segundo a partir de sua própria funcionalidade. Para concluir, Viveiros de Castro nos diz que o “perspectivismo – a dualidade como multiplicidade – é aquilo que a dialética – a dualidade como unidade – precisa negar para se impor como lei universal”<sup>87</sup>. Ou seja, a relação entre *logos* e *nomos* não é da ordem do dialético, mas da ordem do perspectivismo (dualidade como multiplicidade) ou, se quisermos chamar, das dobras de um paralelismo.

Há nessas dualidades deleuzianas uma pressuposição recíproca entre os polos da relação como entre as pinças de uma lagosta. Essa pressuposição “determina os dois polos de qualquer dualidade como igualmente necessários, mas não faz deles polos simétricos ou equipolentes”<sup>88</sup>. Essa interpressuposição é sempre assimétrica, “porque uma das operações trabalha em sentido contrário ao devir, que é o processo do desejo, enquanto a outra trabalha em seu favor”<sup>89</sup>. Há sempre uma tendência (momentânea) do movimento a uma atualização (*logos*) ou a uma contraefetuação do virtual (*nomos*). O movimento de atualizar “consiste no decaimento das diferenças de potencial ou de intensidade, na medida em que estas se explicam na extensão e se encarnam em estados de coisas empíricos”<sup>90</sup>, o que não faz dele menos necessário. Já o movimento de contraefetuação do virtual “é criador ou implicador da diferença (...) pura reserva de intensidade – a parte em tudo que acontece, que escapa a sua própria atualização”<sup>91</sup>. Assim também penso a relação entre *logos* e *nomos*, uma relação recíproca e assimétrica. E, entendendo a relação dessa forma, busco fazer passar uma linha de fuga no entre (nunca uma linha traçada de fora) dessa díade. Uma linha que afirme a mutiplicidade não por uma variedade dos direitos (entendidos enquanto unos), mas por sua constante variação entre *logos* e *nomos*.

O direito (*logos/nomos*) se faz mapa com a vida, constituindo o espaço e o tempo e se constituindo por eles.<sup>92</sup> O “*nomos* como lei costumeira e não escrita é inseparável de uma

---

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibid., p. 128.

<sup>88</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, p. 129.

<sup>89</sup> Ibid., p. 130.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibid., p. 130-131.

<sup>92</sup> A título de observação, vale destacar que aqui vamos além do que Carl Schmitt afirma ao dizer que o *nomos* é a palavra grega para “a primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes, para a primeira tomada de terra, entendida como a primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e partição originárias”. SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, p. 65. Sua afirmação e compreensão espacial do *nomos* como ato de ordenação e de localização se contrapõe a todo o esvaziamento do termo promovido pela linguagem positivista do final do século XIX. O que deve ser celebrado. Entretanto, aqui, junto a Deleuze e

distribuição de espaço, sendo assim um *ethos*, mas o *ethos* é também a Morada”<sup>93</sup>. Habitamos o direito. E mais uma vez, não se trata de negar toda e qualquer dimensão de *logos* que também é constitutiva dele.<sup>94</sup> Mesmo porque forças de territorialização (linhas rígidas de esquadramento de um território) e forças de desterritorialização (linhas de fuga em direção ao deserto) concorrem nessa zona de passagem que chamamos direito.

### **b) a língua de Oiticica: um programa ambiental para o direito**

Foi com essa perspectiva de pensar e afirmar o direito como zona de passagem entre *nomos* e *logos* que encontrei nos debates com pesquisadores que se agenciavam ao Manifesto Parangolei. Falávamos de uma estética comunitária do direito. Uma estética capaz de romper com o quadro do tribunal e da assembleia legislativa como instituições monopolizadoras e hierarquizadoras do “fazer” jurídico. Romper com o quadro como Hélio Oiticica, artista fundamental para a ideia do nosso Manifesto, rompeu com as formas regulares para a pintura, “afinal já não é mais possível aceitar o desenvolvimento ‘dentro do quadro’, o quadro já se saturou”<sup>95</sup>. Para Oiticica “a quebra do retângulo do quadrado ou de qualquer forma regular (triângulo, círculo, etc.) é a vontade de dar uma dimensão ilimitada à obra, dimensão infinita”<sup>96</sup>. Não há um fora, apenas dobras de um *continuum*. E isso, “longe de ser a ‘morte da pintura’ é a sua salvação, pois a morte mesmo seria a continuação do quadro como tal, e como ‘suporte’ da ‘pintura’”<sup>97</sup>.

Quebrar o quadro do Direito-Tribunal é também soprar vida por entre as vísceras do direito, animar o *nomos* capturado e reduzido à forma de lei. Afinal, “essa quebra, longe de ser algo superficial, quebra da forma geométrica em si, é uma transformação estrutural; a obra passa a se fazer no espaço, mantendo a coerência interna de seus elementos”<sup>98</sup>. Tribunal

---

Guattari, afirmo um *nomos* que não distingue entre amigo e inimigo, mas constitui uma zona de passagem. Vale lembrar também da posição de Thanos Zartaloudis, para quem Schmitt teria reduzido as possibilidades da ideia de *nomos* ao rapidamente associá-las aos ditames do direito e à divisão da terra. Para Zartaloudis “a ideia (ἰδέα de ἰδεῖν, idein: ‘ver’; εἶδος, eidos: ‘forma’) de *nómos* é a experiência de seu(s) uso(s)”. Tradução livre de: “the *idea* (ἰδέα from ἰδεῖν, idein: ‘to see’; εἶδος, eidos: ‘form’) of *nómos* is the experience of its use(s)”. ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xv. Ou seja, seria possível especular desde o princípio que “a ‘forma’ experiencial de um *nómos* é um *dunamis* (potência) distinto do que é ‘mantido’ (atualizado) como um *nómos* (o *nomizomena*) em cada instância.” Tradução livre de: “that the experimental ‘form’ of a *nómos* is a *dunamis* (power) as distinct from what is ‘held’ (actualised) as a *nómos* (the *nomizomena*) in each instance”. ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, pp. xv-xvi.

<sup>93</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 4, p.124.

<sup>94</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 173.

<sup>95</sup> FIGUEIREDO, Luciano; PAPE, Lygia; SALOMÃO Waly. *Aspiro ao grande labirinto – seleção de textos de Hélio Oiticica*, pp. 26-27.

<sup>96</sup> Ibid. p. 21

<sup>97</sup> Ibid. p. 27.

<sup>98</sup> Ibid. p. 21.

nenhum detém o monopólio de um suporte para o *nomos*, pelo contrário, o *nomos* se faz no espaço, orientando as forças de produção do real e constituindo não só o tribunal, como o mundo. Direito é o mundo. E isso não é uma metáfora.

Essa frase, título e ritornelo da tese, é um tanto quanto roubada de Oiticica, para quem o “museu é o mundo; é a experiência cotidiana”<sup>99</sup>. Arrepio. É arrepiante voltar a Oiticica e perceber a sintonia das vibrações que nos movem ao mesmo tempo em que também me inspiro naquilo que o moveu. Deslocando a frase de Oiticica, não afirmo que o tribunal seja o mundo, porque há uma lógica de juízo nos Tribunais/Estado que precisa ser exterminada. Por isso assumo o paralelo direito-arte, mas não o museu-tribunal. De todo modo, os objetivos são próximos, a frase original expande a noção do local de produção da arte, implodindo a própria lógica tradicional do museu como *locus* privilegiado do fazer artístico, e é nesse sentido que a tese também se insere ao deslocar os termos da frase (usar o termo direito ao invés de tribunal), mas também ao apostar na implosão de qualquer suposto lugar privilegiado de produção do direito. Afinal, o direito é o mundo e se faz no mundo.

O plano artístico de Oiticica, sempre um *working in progress*, processo continuado no tempo, conhecido como *Programa Ambiental*, propõe a tomada do espaço como ambiente da arte e, nas palavras de Celso Favaretto, marcará o artista “desde a sua primeira apresentação pública de Parangolés até a morte”<sup>100</sup>. Os Parangolés, que inspiram o título do nosso Manifesto, constituem um momento marcante da obra de Oiticica. Eles não são propriamente um objeto, mas o gesto que se dá no encontro de corpos com “estandartes, tendas e capas – panejamentos coloridos, ou camadas de panos de cor que se revelam no movimento”<sup>101</sup>. Trata-se de eventos instáveis e imprevisíveis nos quais os espectadores – para Hélio, “participadores”<sup>102</sup> – são convidados a vestirem capas coloridas e se movimentarem pelo espaço. Movimentos que agenciam tempo e espaço. Oiticica afirma que “com o Parangolé descobri estruturas comportamento-corpo: tudo para mim passou a girar em torno do ‘corpo tornado dança’”<sup>103</sup>.

Alguns Parangolés ficaram mais famosos como os vestidos e “dançados” por Nildo da Mangueira, escola de samba e morro intimamente ligados às produções de Oiticica, e por Caetano Veloso, que por sinal é a imagem de capa da nova edição (2017) de *Verdade tropical*<sup>104</sup>. “O Parangolé é mais do que a última ordem do ambiental: é a invenção de uma

<sup>99</sup> Ibid. p. 79.

<sup>100</sup> FAVARETTO, Celso Fernando. *A invenção de Hélio Oiticica*, p. 128.

<sup>101</sup> Ibid. p. 105.

<sup>102</sup> Termo inventado por Oiticica para dizer do espectadores-participantes da obra de arte.

<sup>103</sup> OITICICA, Hélio. *Carta a Torquato Neto*. In: DUARTE, Ana Maria S. de Araújo; SALOMÃO, Waly (ogs.). *Os últimos dias de paupéria*, p. 278.

<sup>104</sup> VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

nova forma de expressão: uma poética do instante e do gesto, do precário e do efêmero”<sup>105</sup>. É a profanação do museu como espaço da arte e a afirmação da confluência entre artista, *participador* e mundo em uma estética da constante experimentação.

As apropriações ambientais de Oiticica, das quais os parangolés tomam parte, são formas de materialização da sua aposta no conceito de *antiarte*, definido como “compreensão e razão de ser o artista não mais como um criador para a contemplação mas como um motivador para a criação”<sup>106</sup>. Com isso não se trata de elevar o “espectador” a um suposto nível de criação, mas de “dar-lhe uma simples oportunidade de participação para que ele ‘ache’ aí algo que queira realizar”<sup>107</sup> ou não. Afinal, “o não ‘achar’ é também uma participação importante pois define a possibilidade de ‘escolha’ daquele que se propõe à participação – a obra do artista no que possuiria de fixa só toma sentido e se completa ante a atitude de cada participador”<sup>108</sup>. Assim, as obras espaciais de Hélio se constituem no encontro e no movimento, sempre em processo de devir.

O *Programa Ambiental* é radicalmente “um escárnio ao chamado comércio de arte criado pelas galerias”<sup>109</sup>, por isso também uma *antiarte*, uma vez que busca situar suas operações nas “ruas, parques, morros, pavilhões de exposições industriais, etc.”<sup>110</sup> e recusa a sacralidade e a separação da arte imposta pelos museus. Trata-se de experiências que não podem ser propriamente “expostas” ou consumidas, são “acontecimentos poéticos que apostam no descondicionamento da experiência estética, na sua generalização”<sup>111</sup>. Oiticica também apostava no jogo como chave da *antiarte*, “não se trata aqui somente de acentuar a beleza plástica de um determinado jogo, mas de revelar o sentido vital do *ato* desse jogo”<sup>112</sup>, ou seja, não se trata da mera interação como em voga em parte da arte contemporânea de galeria hoje, mas da participação enquanto afirmação das intensidades móveis do jogo.<sup>113</sup>

Com isso, a *antiarte* ambiental não se confunde com um “vale-tudo” ou uma ausência de diferenciações. Pelo contrário, ela requer processos de composição: as proposições para a

<sup>105</sup> FAVARETTO, Celso Fernando. *A invenção de Hélio Oiticica*, p. 128.

<sup>106</sup> FIGUEIREDO, Luciano; PAPE, Lygia; SALOMÃO Waly. *Aspiro ao grande labirinto – seleção de textos de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p.77.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup> Ibid. p. 79.

<sup>110</sup> FAVARETTO, Celso Fernando. *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, p. 129.

<sup>111</sup> Ibid. pp. 129-130.

<sup>112</sup> OITICICA, Hélio. *Parangolé: da antiarte às proposições ambientais*. Rio de Janeiro: GAM nº 6, maio, 1967, p.30.

<sup>113</sup> FAVARETTO, Celso Fernando. *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, p. 134.



participação “supõem experiências de cor, estrutura, dança, palavra, procedimentos conceituais, estratégias de sensibilização dos protagonistas e visão crítica na identificação de práticas culturais com poder de transgressão”<sup>114</sup>. Trata-se de uma investigação do cotidiano para nele perceber os elementos de deslocamento do real.

Hélio sempre esteve atento a tudo que se passava ao seu redor. O próprio nome “parangolé” vem dessa pesquisa na rua. “Um dia, eu estava indo de ônibus e na Praça da Bandeira havia um mendigo que fez assim uma espécie de coisa mais linda do mundo: uma espécie de construção”<sup>115</sup>. E nessa construção “havia um pedaço de aniagem pregado num desses barbantes que dizia ‘aqui é ...’ e a única coisa que eu entendi, que estava escrito, era a palavra ‘Parangolé’. Aí eu disse: é essa a palavra”<sup>116</sup>.

*Tropicália* é um outro importante momento do *Projeto Ambiental* de Oiticica. Labirinto composto de dois *Penetráveis* (espaços criados por Oiticica para que os participantes pudessem adentrar e vivenciar experiências sensoriais capazes de deslocarem o cotidiano), PN2 (1966) *Pureza é um mito* e PN3 (1966-1967) *Imagético*, *Tropicália* é uma proposição ambiental composta de “plantas, araras, poemas-objeto, capas de *Parangolé*, aparelho de TV”<sup>117</sup>. Criada para a mostra *Nova Objetividade Brasileira* em 1967, *Tropicália* roda o mundo e faz de Oiticica um célebre e polêmico artista brasileiro no circuito internacional, sempre tensionando com o *modus operandi* das galerias de arte.

Nas palavras de Hélio, “o ambiente criado era obviamente tropical, como num fundo de chácara e, o mais importante, havia a sensação de que se estaria de novo pisando na terra”<sup>118</sup>. Sensação que ele dizia sentir “ao caminhar pelos morros, pela favela”<sup>119</sup>, o percurso de “entrar, sair, dobrar pelas 'quebradas' de *tropicália*, lembra muito as caminhadas pelo morro”<sup>120</sup>. É a aposta em uma estética do sensorial, *Tropicália* é “uma cena que mistura o tropical (primitivo, mágico, popular) com o tecnológico (mensagens e imagens), proporcionando experiências visuais, tácteis, sonoras, assim como brincadeiras e caminhadas: ludismo”<sup>121</sup>.

Essa tomada do espaço proposta por Oiticica a partir da quebra das formas, é também uma virada do fundamentalmente visual para o sensorial. Algo que Philippopoulos-Mihalopoulos, muitos anos depois, também aponta no campo do direito como o giro estético,

---

<sup>114</sup> Ibid. p. 125.

<sup>115</sup> OITICICA, Hélio. *A última entrevista de Hélio Oiticica*.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> FAVARETTO, Celso Fernando. *A invenção de Hélio Oiticica*, p. 138.

<sup>118</sup> TROPICÁLIA. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2021.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Ibidem.

uma travessia, “da questão estética tradicional da definição do direito para o estésico, ou seja, o sensorial, o emocional, o aspecto afetivo do direito”<sup>122</sup>. O direito encena a si próprio manobrando afetos, as vezes até mesmo finge seu desaparecimento, torna-se ar, atmosfera. O sensorial perpassa toda essa estética espacial e material do direito.

Por isso recorro a Oiticica para pensar e experimentar o direito. Não só por ser fonte de inspiração para todo um movimento artístico do final dos anos 60 no Brasil do qual esta tese é aliada. A título de exemplo, para não alongarmos demais este “breve mergulho”, destaco: *Terra em Transe* (1967) de Glauber Rocha (e todo o movimento do Cinema Novo); *O Rei da Vela* (1967) encenado pelo Teatro Oficina de Zé Celso; e a música do *Grupo Baiano*, com todo o movimento da tropicália. Mas, recorro a Oiticica principalmente por ele apontar os caminhos estéticos e éticos que me parecem mover a tese, algo como seu campo de imanência.

Também proponho um *Programa Ambiental*, mas para o direito, uma tomada do espaço enquanto experiência do *nomos/logos* do cotidiano. Sentir, cheirar, provar, ouvir, tocar, ver o direito nas pequenas práticas e simultaneamente fundar uma outra estética da experimentação/generalização de um direito que já (sempre) está (esteve) aí. Não para evocar sombras vazias ou por um fetiche narcísico pela novidade, mas para afirmar um compromisso ético com a materialidade performativa do *nomos* e a busca pela visibilização de suas cenas de violência. Apostando, como de algum modo apostou Oiticica, em um *antiDireito* que coloque em xeque as premissas monopolizadoras do Estado e axiomáticas do Capital. Para isso, reivindicamos o fim do juízo (de Deus e de qualquer outro), elemento fundante da estética moderna e hierarquizante do Direito.

### **c) o fim do juízo: uma conversa com Deleuze**

Proponho aqui uma conversa que é também uma tentativa de recuperação das ideias de *Para dar um fim ao juízo*<sup>123</sup>, um pequeno e denso ensaio filosófico de Deleuze, inspirado na peça radiofônica *Para dar um fim ao juízo de Deus* de Antonin Artaud. Ensaio que também empresta sentido para o subtítulo desta tese. Sempre me surpreendo com esse texto de Deleuze, a cada nova leitura é como se algo novo surgisse das mesmas letras grafadas no papel. Às vezes, páginas inteiras me pareciam ininteligíveis, quando de repente, em uma frase, como num relâmpago em céu claro, todo o texto passasse a fazer mapa com a minha vida. O tema central do ensaio é o julgamento, que é apresentado como uma doutrina que se desenvolve da tragédia grega à filosofia moderna, na qual o trágico não seria a ação, mas o próprio juízo.

<sup>122</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *O direito e o giro estético*, p. 224–249.

<sup>123</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, pp. 162-174.

Curioso. Essa acentuada negação ao julgamento me fazia lembrar vivamente das aulas de teatro no Galpão Cine Horto, minha segunda casa ao longo dos intensos e prazerosos anos de formação em seus cursos livres. Quantas vezes ouvi frases como “você está se julgando, entre no palco e faça de novo” ou “vamos gente, sem julgamento, a proposta é experimentar o exercício”. E o quão difícil era escapar ao julgamento! Não ao julgamento do outro, mas ao próprio julgamento. Entrar em cena sustentando a presença que ela exige na exata medida do corpo e somente isso. Fugir aos julgamentos morais das nossas ações. Não imaginar, mas vivenciar. Uma tarefa contínua de afirmação da experiência. Poderia dizer que o fim do julgamento é também um imperativo do teatro, pelo menos do teatro da presença que nega a representação para afirmar a busca de um lugar real e instaurado no corpo. Pois se a representação precisa de um corpo vazio onde nada acontece, a presença demanda um estado de preenchimento real do corpo no aqui e agora. Para mim havia uma nítida relação entre aquelas aulas de teatro e o ensaio de Deleuze.

Em *Para dar um fim ao juízo*, seguindo os caminhos de Espinosa e aliando-se a quatro emblemáticos personagens (Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud), Deleuze trava seu embate contra a categoria do juízo. Não atoa, os quatro personagens aliados também padecem dessa mesma categoria. Todos chegaram a conhecer o ponto em que acusação, deliberação e veredito se confundem ao infinito. Nietzsche “passa como réu por todas as pensões mobiliadas às quais ele opõe um desafio grandioso”<sup>124</sup>; Lawrence “vive sob a acusação de imoralismo e pornografia”<sup>125</sup>; Kafka “se mostra ‘diabólico na mais completa inocência’ para escapar do ‘tribunal no hotel’ onde são julgados seu esposais infinitos”<sup>126</sup>; e Artaud é submetido às mais penosas categorias do juízo como a “perícia psiquiátrica”<sup>127</sup>.

Agenciando esses quatro personagens, Deleuze afirmará que a lógica do juízo se “confunde com a psicologia do sacerdote como inventor da mais sombria organização: quero julgar, preciso julgar...”<sup>128</sup>. O que nos lembra a estória, contada em *Mil Platôs*, do padre que lança a tríplice maldição ao desejo, afinal “cada vez que o desejo é traído, amaldiçoado, arrancado de seu campo de imanência, é porque há um padre por ali”<sup>129</sup>, completaria: e há um juízo sendo feito. Voltando-se para o norte, o padre declarava o desejo como falta, operando o primeiro sacrifício, denominado castração. Virando-se para o sul, revelando sua face hedonista,

---

<sup>124</sup> Ibid. p. 162.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibid., p. 163.

<sup>129</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 3, p. 18.

o padre afirmava que o desejo se aliviava no prazer, o prazer-descarga, operando o segundo sacrifício, denominado masturbação. Depois, para o leste, o padre gritava que o gozo era impossível e que esse impossível do gozo estava inscrito no desejo, “falta de gozo que é a vida”<sup>130</sup>, operando o terceiro sacrifício, denominado fantasma. O curioso é que o padre não se volta ao oeste, acreditando ser uma zona não habitada pelos homens, no entanto, “era ali que o desejo estava escondido”<sup>131</sup>. Afinal, há uma alegria imanente no desejo que não implica falta alguma e nem se mede pelo prazer. Essa alegria, enquanto potência de vida, é justamente oposta ao juízo e ao poder.

Para Nietzsche, a condição do juízo teria a ver com a consciência de se estar em dívida com uma divindade, “o homem só apela para o juízo, só é julgável e só julga quando sua existência está submetida a uma dívida infinita”<sup>132</sup>. Lawrence destaca que o cristianismo não renunciou ao poder, mas inventou sua nova forma, o poder de julgar. Há um jogo entre “o infinito da dívida” e “a imortalidade da existência” que constitui a doutrina do juízo, pois se o devedor é detentor de uma dívida infinita, é também preciso que sua existência se estenda para além da sua morte. Com isso, não se trata de dizer que o juízo foi postergado ao infinito, mas que “o ato de diferir, de levar ao infinito, que torna o juízo possível: este recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo”<sup>133</sup>. Vimos esse mesmo jogo em Kafka, n’*O Processo*, ao assentar a dívida infinita na “absolvição aparente” e o destino diferido na “moratória ilimitada”.

Haveria para Nietzsche uma justiça que se oporia a todo juízo, “segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, a dívida se escreve diretamente no corpo, conforme blocos *finitos* que circulam num território”<sup>134</sup>. Essa justiça inscrita na carne e baseada em um “*sistema de crueldade*” é o contrário da doutrina do juízo que lhe substitui, nela “as dívidas se escrevem sobre um livro autônomo sem que sequer o percebamos, de modo que já não podemos saldar uma conta infinita”<sup>135</sup>. Apesar de aparentemente mais suave, a doutrina livresca do juízo “nos condena a uma escravidão sem fim e anula qualquer processo liberatório”<sup>136</sup>. Por isso, Artaud aposta no *sistema da crueldade* e Kafka opõe a máquina da *Colônia Penal* à máquina d’*O Processo*. A inscrição na pele “enuncia as relações finitas do corpo existente com as forças que o afetam, ao passo que a doutrina da dívida infinita determina as relações da alma imortal com

---

<sup>130</sup> Ibidem.

<sup>131</sup> Ibidem.

<sup>132</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p. 162.

<sup>133</sup> Ibid., p. 163

<sup>134</sup> Ibid., p. 164.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem.

os juízos”<sup>137</sup>. E é essa doutrina do juízo que derruba e toma o lugar de todo um sistema de afecções.

O terreno de construção da doutrina do juízo também não foi nada favorável, ela teve que atravessar bifurcações e desvios. Foi primeiro preciso que a dívida contraída fosse contraída com deuses. Depois, foi indispensável que essa dívida fosse referida não às forças as quais éramos depositários, mas aos próprios deuses que supostamente nos davam essas forças. No início “os deuses eram testemunhas passivas ou pleiteantes queixosos que não podiam julgar (como nas *Eumênidas* de Ésquilo). Só pouco a pouco os deuses e os homens elevaram juntos à atividade de julgar”<sup>138</sup>. E assim a doutrina do juízo foi se formando, pressupondo que os deuses concedessem “*lotes* aos homens, e que os homens, segundo seus lotes, sejam apropriados para tal ou qual *forma*, para tal ou qual fim orgânico”<sup>139</sup>. Os desvios continuam e eis que a última bifurcação se produz com o cristianismo: “não há mais lotes, pois são nossos juízos que compõem nosso único lote, e tampouco há forma, pois é o juízo de Deus que constitui a forma infinita”<sup>140</sup>. O que significaria dizer que “lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornaram-se as características do novo juízo ou do trágico moderno. Há somente juízo e todo juízo incide sobre um juízo”<sup>141</sup>. Agora “já não somos os devedores dos deuses pelas formas ou fins, somos em todo nosso ser os devedores infinitos de um deus único”<sup>142</sup> ou qualquer outro ente (como o próprio Estado) que ocupe esse lugar supremo da representação.

David Lapoujade nos alerta que a “crítica ao fundamento é indissociável de uma crítica do juízo. Com efeito o que é julgar? Julgar não é fundar, mas submeter os seres que se julga às exigências do fundamento”<sup>143</sup>. E “fundar é sempre fundar a representação”<sup>144</sup>. O juízo teria sempre duas cabeças, uma de distribuição e outra de hierarquização, a primeira garante o monopólio de uma forma de identidade que se distribui aos seres e a segunda hierarquiza essa distribuição conforme o fundamento. Juntas essas cabeças constituiriam a justiça enquanto valor do juízo. “Não se pode pôr um fim ao juízo se não se põe um fim ao fundamento. Pois, na realidade só se funda *para* julgar, para ter o direito de julgar, e julgar segundo um direito que procede da forma de identidade do fundamento”<sup>145</sup>. Deleuze reforça que não adianta remontar a um pré ou antejudicativo para sair desse sistema do juízo, afinal, como destaca

---

<sup>137</sup> Ibid., 165.

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Ibid. p. 166.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> LAPUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 58.

<sup>144</sup> DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 379.

<sup>145</sup> LAPUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes* p. 58.

Lapoujade, só “se pode ‘pôr um fim ao juízo’ – se é que se pode – se o solo sobre o qual ele se ergue se desmorona, e o horizonte se abre”<sup>146</sup>. De alguma forma, acabar com o juízo é também desmoronar o solo sob os nossos pés e com ele aquilo que o funda, afirmando o sem-fundo diferencial dos seres e a recusa à representação em favor do campo de imanência do desejo que é “testemunha de um novo ‘direito’”<sup>147</sup>.

Deleuze continua seu ensaio propondo a doutrina do juízo se identificaria com o sonho, que “encerra a vida nessas formas em nome das quais a julgamos. (...) ergue muros, nutre-se da morte e suscita as sombras, sombras de todas as coisas e do mundo, sombras de nós mesmos”<sup>148</sup>. Ele destaca que os grupos que tanto se interessam pelo sonho como a psicanálise e o surrealismo possuiriam a repugnante mania de também na realidade formar tribunais que julgam e punem. Contra o sonho apolíneo, estado dirigido e governado demais, Deleuze sugere a embriaguez dionisíaca ou o sono sem sonho, caminho que entramos toda vez que nos desviamos do juízo em direção à justiça.

Outra imagem do juízo é o poder de organizar ao infinito corpos, órgãos e sentidos, exposto de forma visceral na peça radiofônica de Artaud. “Deus criou para nós um organismo (...) ali onde tínhamos um corpo vital e vivente”<sup>149</sup>. Contra isso, Artaud nos brinda com o “corpo sem órgão que Deus nos roubou para introduzir o corpo organizado sem o qual o juízo não se poderia exercer. O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista”<sup>150</sup>. Criar para si um corpo sem órgãos é justamente uma das formas de se escapar ao juízo. Algo também presente no projeto de Nietzsche, que propõe “definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, *Vontade de potência*”<sup>151</sup> contra todo o querer-dominar.

Desviar do juízo é também apostar no combate ao invés da guerra. Pois o combate nunca é exclusivamente contra algo, mas é também *entre* suas próprias partes. O “combate-contra busca destruir ou repelir uma força (lutar contra as ‘potências diabólicas do futuro’), mas o combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua”<sup>152</sup>, ou seja, trata-se do processo de soma das forças num novo conjunto, num devir. O combate é “essa poderosa vitalidade não orgânica que completa a força com a força e enriquece aquilo de que

---

<sup>146</sup> Ibid. p. 59.

<sup>147</sup> Ibid. p. 52.

<sup>148</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p. 166.

<sup>149</sup> Ibid. p. 168.

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> Ibid. p. 169.

<sup>152</sup> Ibid. p. 170.

se apossa”<sup>153</sup> como um bebê em seu querer-viver obstinado. O combate é criativo e não destrutivo.

E assim Deleuze finaliza o que chama das cinco características que parecem opor a existência ao juízo: “*a crueldade contra o suplício infinito, o sono ou a embriaguez contra o sonho, a vitalidade contra a organização, a vontade de potência contra um querer-dominar, o combate contra a guerra*”<sup>154</sup>. Afinal, trata-se disso, fazer existir, não julgar. Afirmar a existência ao invés do sistema de juízo. Uma existência enquanto experimentação. Não se trata de julgar o que nos acontece, mas de sentir se o que nos acontece “nos convêm ou desconvêm, isto é, se nos trazem forças ou então nos remetem às misérias da guerra, às pobreza do sonho, aos rigores da organização”<sup>155</sup>. O juízo pressupõe “critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente”<sup>156</sup> e impede a chegada de qualquer outro modo de existência. O juízo é a tentativa de conservação de um mesmo e único solo.

Mas, seria mesmo possível afirmar uma justiça sem juízo? Sei que isso ainda pode soar muito estranho e distante. Os movimentos da maré são muitos e ainda vamos agenciar o fim do juízo em diferentes níveis, mas, por ora, ainda que brevemente neste mergulho, vale esclarecer dois pontos. Primeiro, o fim do juízo não é o fim da diferenciação. “Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se e distinguir-se desafiando o juízo”<sup>157</sup>. Segundo, o fim do juízo não é o fim da decisão. “A decisão não é um juízo, nem a consequência orgânica de um juízo: ela jorra vitalmente de um turbilhão de forças que nos arrasta no combate. Ela resolve o combate sem suprimi-lo nem encerra-lo”<sup>158</sup>. Portanto, no sistema de afetos, continuamos a diferenciar e decidir, mas não a partir dos critérios transcendentais preexistentes, mas sim, como veremos adiante, partindo da própria experimentação como algo central à existência que afirme a potência da vida.

### **3. O método: uma dramaturgia do direito**

As dramaturgias sempre me encantaram. Não digo propriamente das dramaturgias-texto, mas das dramaturgias-matéria que se dão no encontro com o outro. Me arrepio ao lembrar da primeira vez que entrei no Teatro Oficina para experimentar *Roda Viva*, peça dirigida pelo

---

<sup>153</sup> Ibid. p. 171.

<sup>154</sup> Ibid. p. 173.

<sup>155</sup> Ibid. p. 173-174.

<sup>156</sup> Ibid. 173.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Ibid. 172.

bruxo brasileiro das artes cênicas, José Celso Martinez Corrêa. Ou de quando experienciei *Fauna*, uma peça-conversa para dois atores e espectadores, do Grupo Quatroloscincos – Teatro do Comum.<sup>159</sup> Do estado de presença com o qual aquelas peças me envolveram e das semanas seguintes que passei pensando naqueles encontros. Ou seja, reverberando aqueles momentos em que a dramaturgia se instaurava entre os nossos corpos.

Certa vez, no curso *Dramaturgias do hoje e do amanhã*<sup>160</sup>, Marcio Abreu disse que a dramaturgia são muitas. Perpassam diferentes territórios da arte e da vida. E é algo da ordem do inapreensível, pois é sempre algo que já foi ou que ainda não é. Interessante isso. O texto é apenas um rastro da dramaturgia. A dramaturgia acontece na materialidade do encontro – ainda que fugaz – da palavra, do corpo e do espaço. Se faz no aqui e agora da presença. Como então pensar a dramaturgia como um método para a tese? E ainda mais, uma dramaturgia do direito? Onde estaria a matéria do nosso encontro?

Talvez esse método dramaturgicamente tente dizer de duas dimensões materiais e imbricadas do encontro que a tese atravessa e pelas quais é atravessada. A primeira dimensão é a dos encontros que possibilitaram a escrita desta tese, sejam eles encontros inesperados do cotidiano, encontros com teorias ou encontros com espaços-tempo (direito) de diferentes ordens. Tento produzir, dessas experiências corporais de encontro, zonas de consistência (cenas) ficcionais (tudo é ficção!) que sejam capazes de realizar e expor cartografias do desejo (movimentos da tese). Cartografias parciais e localizadas que de alguma forma também buscam evidenciar algo que Jacques Rancière chamaria das cenas de dissenso e Philippopoulos-Mihalopoulos de retiradas (*withdraws*).<sup>161</sup> Assim, procuro expandir o conceito de cena para além da dimensão tradicional do teatro ou das narrativas com que inicio cada movimento. Cenas são marés (diferentes movimentos) que criam os conceitos em seu próprio percurso, nelas o pensamento está desde sempre em operação. Ou seja, me interesso por cenas/movimentos que são também velocidades ou intensidades capazes de criarem fendas na unidade do visível. É do rastro corpóreo da potência desses encontros/fendas que a tese surge.

Já em uma segunda dimensão, o método dramaturgicamente diz respeito ao encontro que se dá no entorno do corpo do texto propriamente dito (sim, a tese também é um corpo). Ou seja, ela diz do encontro das palavras aqui (in)scritas com o meu corpo e com seu corpo, leitor. Encontros não antecipáveis e que acontecem nestes exatos momentos em que me (in)crevo e em que você me lê. Encontros que requerem cuidado. É preciso que eu saiba ouvir o corpo da

<sup>159</sup> BENEVENUTO, Assis; COLETTA, Marcos. *Fauna*.

<sup>160</sup> Curso organizado por Marcio Abreu, artista, dramaturgo e diretor da Companhia Brasileira de Teatro.

<sup>161</sup> RANCIÈRE, Jacques. *O método da cena*; PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*.



tese e que o deixe seguir seus próprios movimentos.<sup>162</sup> Talvez seja também preciso que o leitor se abra a esses movimentos para que o encontro ocorra (ou simplesmente abandone este texto e busque outras zonas de afetação que lhe sejam mais interessantes, afinal os desencontros também fazem parte da vida). Assim, o método dramatúrgico do direito, ao me implicar corporalmente no texto (sem nenhuma pretensa neutralidade), me permite abrir espaço para ouvir o *nomos* do texto-maré e para convidar ao leitor, de uma forma sincera, a tomar parte nesse encontro e nesses movimentos sem o formalismo vazio de uma estética do Direito-Tribunal e suas verdades prontas (“ready-made”). Como já dito, essa é uma tese para ser experimentada e não interpretada (como os julgamentos de um tribunal). Se numa primeira dimensão falamos de encontros que possibilitam a escrita da tese, na segunda falamos de encontros (in)scritos no *devir* mundo e vida própria de uma tese que pretende se fazer mapa com o real.

Em *Um manifesto de menos*, Deleuze fala de uma dimensão viva do teatro ao prestar tributo à Carmelo Bene, ator, dramaturgo e cineasta italiano. Em relação à peça *Romeu e Julieta*, encenada por Bene, Deleuze diz ser “um teatro-experimentação, que comporta mais amor por Shakespeare do que todos os comentários”<sup>163</sup>. A razão desse amor estaria relacionada ao fato de Bene não se contentar em reproduzir ou parodiar a obra de Shakespeare, mas dela fazer vibrar uma língua menor, uma variabilidade contínua, algo novo e inesperado que se procede pela subtração. Por isso o título do texto. No caso da peça de Bene, uma das operações de subtração seria a da retirada de Romeu (representante do poder das Famílias), personagem tido como central para a trama. Uma experiência de subtração do poder que altera a matéria e a forma da experiência cênica. Na nossa dramaturgia do direito, falamos de uma subtração do tribunal e do julgamento como forma de fazer vibrar outras possibilidades em uma língua já tão enrijecida pelas hierarquias do poder. O teatro/dramaturgia deixa de ser representação para se fazer presença viva. Ou seja, um teatro que se faça mapa com o mundo (como busco fazer com a tese). E assim, o teatro “surgirá como o que não representa nada, mas apresenta e constitui uma consciência de minoria, enquanto devir-universal, operando alianças aqui ou ali conforme o caso, seguindo linhas de transformação que saltam para fora do teatro”<sup>164</sup>.

É deste modo de teatro e de dramaturgia que falamos nesta tese. Cenas-movimentos que ativem um uso menor (propriedade criadora) da língua e do direito. Afinal, “*todo mundo é*

---

<sup>162</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Escrevendo além das distinções*, p. 13.

<sup>163</sup> DELEUZE, Gilles. Sobre o teatro: *Um manifesto de menos / O esgotado*, p. 32.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 66.

minoritário, potencialmente minoritário, na medida em que se desvia desse modelo”<sup>165</sup> de uma língua e de um Direito maior que se colocam enquanto o padrão (fundamento) em relação às/aos demais. Como nos lembra Abreu, em diálogo com Eleonora Fabião, o teatro deve ser como um operador da subtração do poder (assim como uma dramaturgia do direito).<sup>166</sup> Ideia que ele resgata de Pierre Clastres. Em *Sociedade contra o Estado*, Clastres narra o evento de um chefe indígena que ao final de cada dia devia falar algo à comunidade, mas durante sua fala todos fingiam não o escutar, pois a palavra jamais poderia ser confundida com o poder. Inspirado por esse evento, Abreu também diz buscar uma dimensão semelhante em seu teatro, uma dimensão da “palavra destituída de poder, mas plena de vibração. palavra-corpo. palavra-som. palavra-movimento”<sup>167</sup>. A subtração do poder é portanto o mecanismo operatório de língua e direitos menores que fazem vibrar outras possibilidades em palavras já ressecadas por um mesmo e único uso.

*Sem Palavras*, espetáculo em processo de criação (quando da escrita dessa tese) pela Companhia Brasileira de Teatro e sob direção de Marcio Abreu, é uma das materializações desse modo de se fazer teatro. Uma peça que “surge quando as palavras não dão mais conta, quando elas são insuficiente para refletir os acontecimentos em sua velocidade desmedida, quando já não são mais ouvidas”. É necessária uma língua nova. Assim, Abreu tenta enfrentar o seu incômodo com as palavras que muito se assemelha ao do dramaturgo irlandês Samuel Beckett, para quem Deleuze também dedicou um texto, intitulado *O esgotado*. Para Beckett as palavras estariam tão sobrecarregadas de “cálculos e de significações, e também de intenções e de lembranças pessoais, de velhos hábitos que as cimentam, que a sua superfície, tão logo fendida, se fecha. Ela cola. Ela nos aprisiona e sufoca”<sup>168</sup>. Contra esse poder/sufocamento, que também é operador para o funcionamento do Direito, é que fazemos teatro e fazemos esta tese.

A subtração do poder, sustentada por Abreu, Beckett, Bene e Deleuze não se traduz em ausência da presença, mas, pelo contrário, é a afirmação dela. O poder, nesses termos, diz respeito à representação, que busca um suposto corpo vazio para ser preenchido por um ideal anterior (fundamento) nunca alcançável. Já a presença busca um lugar instaurado no corpo, no aqui e agora do desejo, se relacionando com a potência da experimentação e não com o poder. Mais uma vez nos lembra Abreu, o “teatro que busco fazer é ativador de presenças. é provocador de escuta. é convocador de convivências. covivenciar. vivenciar com. isso só

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 72.

<sup>166</sup> FABIÃO, Eleonora; ABREU, Márcio. *Troca de e-mails entre Marcio Abreu e Eleonora Fabião*, p. 350.

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos / O esgotado*, p. 130.

acontece se estamos vivos e ali”<sup>169</sup>. Uma presença que nos convoca à experimentação e não ao juízo. Como destaca Fabião, “penso que experimentação é um q muito importante da questão. seguir experimentando, ou seja, abrindo espaço. experimentar envolve uma espécie de não-saber convicto. ou a convicção de que o sentido é um fazer”<sup>170</sup>. Através do método dramático também assumo o desafio da experimentação como princípio condutor desta tese. Afirmar a experimentação contra todo o juízo.

Philippopoulos-Mihalopoulos, em seu texto *Escrevendo além das distinções*, destaca que toda escrita também é – ou deveria ser – um modo de experimentação.<sup>171</sup> Toda escrita é em alguma medida ensaística. Não no sentido formal do ensaio, mas no seu sentido mais profundo da tentativa. Todo ensaio é uma tentativa de algo. Como no teatro. Estamos sempre ensaiando. E como nos lembra Abreu, “ensaio são o percurso, mas os percursos são valores em si, não são necessariamente tributários de um suposto ponto de chegada. os ensaios são as tentativas, os erros, os desvios”<sup>172</sup>. Cada ensaio é único, ainda que algumas reiterações e hábitos permaneçam, é sempre “diferente, pois o caminho é sempre em direção ao desconhecido. nunca o ensaio é a execução de um projeto totalmente predeterminado. eu tento escapar dessa armadilha. dessa falsa proteção”<sup>173</sup>. Portanto, o método dramático do direito também nos convida a isso, encarar o desconhecido sem supostas receitas infalíveis e pré-concebidas da ortodoxia do pensamento. Inventar abordagens e se reinventar (se fazer outro) no percurso da tese.

É também contra a ortodoxia da escrita e do pensamento que Theodor Adorno, resgatado por Philippopoulos-Mihalopoulos, diz que: “é por isso que a lei formal mais profunda do ensaio é a heresia. Apenas a infração à ortodoxia do pensamento torna visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível”<sup>174</sup>. Assumir a heresia para tentar tornar visível a violência constitutiva que o próprio Direito tenta camuflar, mas também para não cair no tédio que parte das formalidades jurídicas e acadêmicas nos tentam enquadrar. No mesmo sentido em que Philippopoulos-Mihalopoulos nos indaga, “realmente escrevemos ensaios (etimologicamente, tentativas e experimentos) ou, às vezes, sentimos como se estivéssemos preenchendo documentos pré-formulados em Word (eu

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 349.

<sup>170</sup> FABIÃO, Eleonora; ABREU, Márcio. *Troca de e-mails entre Marcio Abreu e Eleonora Fabião*, p. 350.

<sup>171</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Escrevendo além das distinções*, p.8.

<sup>172</sup> FABIÃO, Eleonora; ABREU, Márcio. *Troca de e-mails entre Marcio Abreu e Eleonora Fabião*, p. 350

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*, p.45.

sinto)?”<sup>175</sup>. Somos acossados a todo momento pela ortodoxia e suas regras dadas de antemão, mas o que fazemos em relação a isso?

É necessário permitir que a escrita respire. Abraçar a incompletude dos ensaios/teses que não se pretendem totais e nem parte de um todo. Negar aquilo que é tão comum no campo do Direito: a necessidade da busca de resoluções na escrita.<sup>176</sup> Afinal, não se trata de produzir soluções para um julgamento, mas de duvidar da sua própria operação. É necessário entender o ritmo do texto. O ritmo da maré. Seus movimentos. Seu *nomos* e seu *logos*. Decepcionar a ortodoxia. E apostar no desenvolvimento do texto/tese como um corpo próprio, uma matéria viva. É preciso “seguir o desejo do ensaio. Fragmenta, abra-se, recuse-se a julgar! Mas: tome posição, empurre a lateral do objeto para virá-lo, impregne-o com outras vozes, desmembre-o – e, no processo, também se fragmente”<sup>177</sup>.

Assumir o método dramatúrgico é também abraçar os seus riscos. O resultado do encontro dos corpos (humanos, não-humanos, mais que gente) agenciados pela tese é sempre imprevisível. Este é um método que nos convoca à presença, mas essa presença também é uma exposição um tanto quanto pessoal. Um pessoal que nunca é somente um “eu” (estamos desde sempre conectados e somos também os outros dos nossos encontros, o “eu” são muitos), mas que nem por isso deixa de ser pessoal.<sup>178</sup> E isso pode ser desconfortável e doloroso. Mas haveria outro modo objetivo de se fazer ciência que não esse?<sup>179</sup> Como nos lembra Philippopoulos-Mihalopoulos, “o que é a lei senão uma encarnação? Como o direito pode ser entendido, senão através dos corpos que fazem e desfazem, interpretam, resistem e ignoram a lei?”<sup>180</sup>. Acredito que essa também é uma escolha ética. Pois não há saída ética para os problemas do Direito senão aquela que nos implique diretamente com eles e aponte as nossas cumplicidades.

Assim, abraçando os seus riscos, tento construir o método dramatúrgico do direito como uma escolha ética para lidar com os problemas enfrentados pela tese. Dialogando com aquilo que Andityas Matos chama do método de uma filosofia radical, concordo que “o método não é um conjunto de regras que se assume de antemão e guia de modo seguro e inescapável o

<sup>175</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Escrevendo além das distinções*, p. 9.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>178</sup> Cf.: “Quando o ‘eu’ busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse ‘si mesmo’ já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; na verdade quando o ‘eu’ busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social”. BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, p. 18.

<sup>179</sup> HARAWAY, Donna. *Saberes localizados*, p. 17.

<sup>180</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Escrevendo além das distinções*, p. 16.

pensar”<sup>181</sup>, mas “aquilo a que se chega, o que se aprende no caminho do pensar”<sup>182</sup>. É na travessia que essa tese foi ganhando seu corpo e a dramaturgia se formando.

O próprio fazer deste texto me conduziu a pensar um método próprio ao invés de importar os métodos já formatados de antemão. O que não significa que esse método não dialogue com outros saberes, pelo contrário, ele é inspirado por eles, em especial as epistemologias feministas, os novos materialismos e o perspectivismo ameríndio. Talvez seja justamente por levá-los a sério, que reconheci a necessidade de criar um método próprio que dialogasse com o campo do direito, mas também que me (in)screvesse nele. Em linhas gerais e sumarizantes, esse método da dramaturgia do direito nos convoca e nos conduz à três princípios: a) o corpo (matéria) como espaço privilegiado da experiência/encontro no/do direito; b) a subtração do poder como a operação de línguas e direitos menores; e c) a experimentação como a heresia de todo juízo. Princípios que apareceram no meio da própria travessia desta tese.

#### **4. Marés: a dramaturgia e seus movimentos**

Sempre fui apaixonado pelo mar. Para nós, criados entre as montanhas, a vontade do mundo-sem-fim de água, que nos parece muito distante, faz parte do nosso imaginário desde muito pequenos. Nado diariamente, talvez, na tentativa de me conectar a esse mundo-sem-fim, ainda que numa piscina de 25 por 12 metros do clube. Às vezes também criamos o mar numa praça, bem no meio das montanhas. Curioso. Outro dia, pedalando pelo leste de Londres com o Andreas, ele me disse que pensava no corpo dos seus textos como os movimentos das ondas de um mar. Essa era uma resposta a um comentário que havia feito de que, em alguns momentos, me sentia decepcionado com os seus textos. Ele dizia, “não tem como ficar sempre no alto da onda”, às vezes o texto deve mesmo decepcionar. Não sei se entendi bem a ideia da decepção naquele dia e, para ser honesto, ainda hoje não sei se a entendo, mas a mantenho comigo. Era engraçado como aquela ideia de um corpo-texto-maré do Andreas me fazia lembrar da dramaturgia *Maré* de Márcio Abreu. Convidado pelo *Grupo Espanca!* para pensar as conexões entre o fazer teatral e o real, Márcio cria *Maré* e nos diz que seu teatro não busca reproduzir o real, mas fazer o real. Representar não nos interessa. Afetado pela chacina perpetrada pela violência policial e do crime organizado, em 2013, no complexo de favelas da Maré no Rio de Janeiro, Abreu constrói sua dramaturgia como uma reação artística ao real. Uma invenção. Mas toda invenção é também real. A peça começa com falas interpostas dos atores sobre os diferentes movimentos da maré. *Maré baixa. Fim da jusante. Baixa-mar. Maré*

---

<sup>181</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*, p. 30

<sup>182</sup> Ibidem.

*descendente. Maré jusante ou refluxo da maré. Maré alta. Máxima do fluxo ou preamar. Maré montante. Movimento do mar quando seu nível se elava. Maré de água morta. Pequena maré ou maré de quadratura. Assim denominada a altura mínima alcançada pela baixa mar e que acontece quando a Terra, a Lua e o Sol estão em quadratura. Maré de água viva. Grande maré.* Assim como os movimentos de que me falam o mar, o Andreas e a dramaturgia de Márcio, não sei exatamente quando, mas fato é que comecei a pensar nos movimentos desta dramaturgia também como os movimentos de uma maré que agora passo, brevemente, a apresentar.

Começamos os movimentos da tese em baixa-mar e com um convite para o leitor. A baixa-mar é o nível mínimo atingido pelas águas após uma vazante e antes de uma enchente. Afinal, todo começo é um entre e também um convite para entrar. Nessa espécie de prólogo, convido o leitor para ficar a vontade, e confesso o segredo da tese, tudo o que tenho a oferecer é o ritornelo: “direito é o mundo”. Uma tese que se faz na encruzilhada entre o direito e o teatro. Lei e corpo estranhados. Lei e corpo imbricados. O corpo que faz o direito e o corpo que é o direito.

Seguimos em maré enchente. O período entre um prólogo e uma apresentação. Um aquecimento. Um interlúdio. O desejo invade a tese, pois, como nos lembra Kafka, o desejo é o campo imanente sem o qual a lei não existiria. Conto da cena do meu primeiro dia de aula na Faculdade de Direito, imagem carnuda do meu encontro com a lei e suas artimanhas (cumprir a lei que é o impossível; e a lei não tem fundamento algum, vive da crença compartilhada na existência dele). Mergulho no *Processo*, desmontando a imagem moderna da lei e seu caráter *a priori* (a inocência é constantemente negada), incognoscível (a lei é contígua, escorre por todos os lados) e de enunciado (é a enunciação que faz a lei em nome de um poder imanente daquele que enuncia). Renunciamos, assim, a toda ideia de conteúdo e de transcendência da lei para pensá-la em sua imanência, pois “ali onde se acreditava que havia lei, há de fato desejo e somente desejo. A justiça é desejo e não lei”. Assim, já tendo passado por seu coração, a tese pode ser introduzida.

A água vai subindo, mas aos poucos, e temos uma maré de quadratura, maré de pequena amplitude ou apresentação da tese. É um início, mas já aquecidos. Aqui começo a anunciar uma outra estética do direito e apresentar as línguas da tese. Afinal, é preciso ir além de Kafka e afirmar um direito que se faça nas linhas esquizos da vida e não somente nas paranoicas de um Tribunal. O que nos convoca a mergulhar, ainda que brevemente, no mundo da tese. Uma tentativa de resposta (sempre decepcionante) à necessidade de uma teoria material do direito. Ou, com Oiticica, uma tentativa de apresentar um programa ambiental para o direito que seja capaz de quebrar com monopólio (suporte do quadro para a pintura) do fazer jurídico

pelo Tribunal/Estado. Falamos de uma dimensão do direito que existia antes dos juristas e que existirá para depois deles. Afirmamos um direito vivido e experimentado no cotidiano contra toda a ideia de juízo e representação transcendentes. E assim, fazemos um convite ao método dramaturgico do direito que, através de uma língua menor, subtrai o poder, nos desloca de uma zona de conforto jurídica (separação entre corpo e direito) e nos convoca a experimentar a presença do direito em nossos corpos como prática constituidora de uma outra estética do direito.

Os caminhos foram abertos para uma maré-viva, um direito-vivo, um direito-matéria. Começo esse movimento resgatando meu encontro com Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos e o *lawscape* no cenário tropical do direito atravessado pelas obras de Hélio Oiticica no Inhotim. Continuo dizendo do meu (re)encontro com o Oiticica da *Whitechapel Experience* em Londres e com sua proposta do “suprasensorial” e de uma arte/direito que se façam linha contínua com a vida. O que nos abre caminho nessa maré-viva para pensarmos, com Espinosa, as afecções e suas manipulações no jogo ontológico de (in)/visibilização entre matéria e direito no cenário do direito e na atmosfera descrito por Philippopoulos-Mihalopoulos. Se direito é matéria e matéria é direito, proponho uma curiosa viagem pelo gin que me acompanhava no início dessa tese, quando da escrita do Prólogo, para que possamos perceber como ele é uma matéria vibrante e também direito (*nomos/logos*), mesmo no seu aspecto micromolecular. E assim avançamos na maré, nos aliando aos novos materialismos, ao perspectivismo ameríndio e ao pós-humanismo nômade, para afirmar uma conexão imanente entre a estética do direito proposta por essa tese e uma ética vital que nos diz da interdependência da existência neste planeta e questiona uma certa lógica de (destruição da) vida no Antropoceno. Se os nossos corpos são dobras um dos outros – alguns mais precarizados e outros menos – somos não só co-dependentes, mas corresponsáveis pelas existências (humanas ou não) nesse mundo.

Adentramos maré alta, verificamos as maiores amplitudes da maré para descobrirmos sua realidade aparente. Violência. Em três atos, entre ficção e autobiografia, percorremos a vida psíquica do Direito no meu corpo. Sua violência nua e crua. Convidamos um novo aliado para esse mergulho: Walter Benjamin. Com ele aprendemos a lição de que o direito legitima a violência que em seu nome é exercida na exata medida em que ela é seu próprio modo de se impor e de se legitimar. A violência seria o meio absoluto do Direito. Através do mito de Níobe, verificamos que a violência é a origem de todo e qualquer Direito. Afinal, a violência mítica produz o sujeito submetido ao império do Direito numa operação mágica que o responsabiliza por uma violência que lhe é precedente. A culpa é inoculada no interior do funcionamento social. Andityas Matos e Judith Butler somam-se nesse percurso benjaminiano de se

compreender a violência do Direito. Com Matos apreendemos o argumento da exceção como constitutivo da lógica operante não só do direito, mas do próprio capitalismo. Com Butler, apreendemos que a crítica à violência do Estado é condição para qualquer operação crítica e que ela demanda um compromisso ético-político com a afirmação da vida. Por fim, ensaio uma contribuição singular para esse debate me valendo da discussão com Gilles Deleuze, Félix Guattari, Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, Maria Fernanda Repolês e Deivide Ribeiro. Apresento as atmosferas de violência enquanto produções do direito que nos invadem, constituindo nossos corpos pelo próprio ar que respiramos. Essa seria uma forma imanente de lidar com a violência. Forma essa possibilitada por uma outra estética do direito capaz de visibilizar a dimensão comunitária da violência contra toda tentativa de sua monopolização.

Seguimos em maré agitada, não mais pela aparência transcendente ou despótica, mas pela própria imanência da vida. Esse movimento, dedicado à performatividade, é também uma ode ao carnaval enquanto modo de vida. E assim ele é inaugurado. Num jorro de associações livres onde faço o carnaval e o teatro se encontrarem num só ato. Ato analítico. A dramaturgia passa a ser tomada por uma turbulência de força própria. Ela se inscreve. Passo então a recordar e atualizar minha trajetória de pesquisa entre o direito e a performatividade. Retorno mais uma vez à Judith Butler. Mas busco tensionar seu pensamento com Karen Barad e Suely Rolnik. Na dimensão performativa do direito não há espaço para representações, mas apenas para atualizações das forças em ato. Presentificações, ainda que passageiras, de modos de orientação do campo de forças que constitui a imanência da vida. Megulhamos na praia que criamos no deserto de uma capital sem mar. Inspirados na literatura menor de que nos fala Gilles Deleuze e Félix Guattari, buscamos articular a dimensão de um direito menor. Seguimos em direção à gaymada como uma política performativa de produção de dobras no real. Essa experiência atualiza os sentidos da crítica e faz da micropolítica uma tarefa ativa de transformação social. Por fim, voltamos ao carnaval para com ele pensarmos uma outra estética do direito capaz de se aliar a um compromisso ético de afirmação da vida.

Refluxo da maré. Epílogo ou fim abrupto. Em tom anedótico ensaio um final para nossa dramaturgia do direito-mundo. Algo que faz o direito se confundir, desde sua origem primeva, com uma festa. Ainda que sangrenta, sacrificial e violenta. Mas ainda sim uma festa.



**MOVIMENTO I: MATÉRIA**

*Não se está dizendo que tudo, então, acabará bem, pois Gaia ofendida é cega para nossas histórias.*

Isabelle Stengers - No tempo das catástrofes

### **1. Um passeio pelo cenário tropical do direito<sup>183</sup>**

Era início de outono. O sol insistia em se esconder por entre as nuvens. Mais um dia de atividades do mestrado. Mas dessa vez o encontro não seria, como de costume, no prédio da Pós-graduação na Faculdade de Direito. Estranhamente, a atividade daquele dia nos convidava a reunirmos às dez horas da manhã na porta da Escola de Arquitetura.

Um estranhamento que já me pareceu interessante desde o princípio. Situada a aproximadamente cinco quarteirões da Faculdade de Direito, a Escola de Arquitetura se mostrava um espaço mais acolhedor. Sua estrutura horizontal se contrapunha à verticalidade dos prédios da Direito. Com festas homéricas, regadas a muita catuaba, bebida barata e afrodisíaca consumida pelos estudantes, a Escola de Arquitetura ganhou meu apreço desde os primeiros períodos da graduação. Era um estrangeiro nada estranho em suas festas. Sou grato por ela ter se apresentado como um espaço mais seguro para que eu e outros pudéssemos viver e explorar nossa sexualidade. Privilégio em um contexto brasileiro de violência direcionada àqueles que desviam da heteronorma. Alguns dos primeiros homens que beijei foi naquele espaço. Disso não me esqueço. Os corpos se misturando como num longo fevereiro de carnaval.

Com isso também não quero dizer que a Escola de Arquitetura seja qualquer espécie de éden. Pelo contrário, ela, assim como a Direito, possui suas disputas internas e contradições. Muitas delas atravessadas pela reivindicação, por parte de alguns, de um certo monopólio sobre o saber do espaço. Mas meu apreço, que aos poucos se transformou em uma verdadeira aliança, se direcionava àqueles que, pelo contrário, se propunham a um movimento de radical democratização do espaço – e dos corpos que se fazem espacialmente visíveis. Aliança que foi profundamente marcada por uma das mais bonitas ocupações de resistência ao golpe que estava em curso no país em 2016. Interrompendo as atividades ordinárias do curso para denunciar o golpe, os alunos da Escola de Arquitetura criaram uma experiência comum de autogestão do

---

<sup>183</sup> O termo “cenário tropical do direito” além de dizer de uma realidade singular na qual as experiências do *lawscape* foram vivenciadas, também faz referência ao importante texto *Geografia jurídica tropicalista: a crítica do materialismo jurídico-espacial* de Julia Ávila Franzoni.

espaço. Experiência que me ensinou que outros mundos não são apenas necessários, mas possíveis na própria prática do cotidiano de uma vida que saiba se abrir à experimentação deles.

Não bastasse minha sintonia com parte das forças que compunham a Escola de Arquitetura, o convite para aquele encontro havia sido feito pela Maria Fernanda e um convite dela não se recusa. Maria Fernanda é daquelas professoras que atravessam seus alunos. Com uma escuta atenta, ela nos convoca a um saber situado e a nos colocarmos – corporalmente – em nossas experiências com o direito. Seja na sua atuação no *Polos de Cidadania*, programa transdisciplinar de ensino, pesquisa e extensão ou nas reuniões da Congregação da Faculdade de Direito ou mesmo na sala de aula, Fernanda sempre foi para mim um exemplo de posicionamento ético diante do direito. Poderia contar alguns casos, como o dela cotidianamente subindo, com seus sapatos *Michael Kors*<sup>184</sup>, os morros lamacentos da Vila Acaba Mundo (um dos locais de atuação do *Polos*) ou o do seu posicionamento enérgico contra a instalação de catracas<sup>185</sup> na Faculdade ou ainda de quando era seu aluno na graduação e ela aplicou a prova final de sua disciplina, Sociologia Jurídica, para as duas turmas em um mesmo horário, de tal modo que revezava sua presença entre uma sala e outra, e éramos deixados sem “vigia” para fazermos a prova. Mas cada um desses eventos exigiriam um capítulo a parte, os menciono apenas para apontar a importância da Fernanda na minha experiência da Faculdade de Direito e como seu convite era para mim irrecusável e instigante. Naquele encontro, participaríamos de um “*workshop*” com um professor do Reino Unido que havia vindo à UFMG a convite do Programa de Cátedras<sup>186</sup> do Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT). E isso era tudo o que sabia até então.

Chegando à porta da Escola de Arquitetura encontrei com um grupo de aproximadamente dez pessoas. Dentre elas, alguns amigos da Direito e da Arquitetura, outras que não conhecia, Maria Fernanda e um homem de cabelos grisalhos e sorriso fácil que parecia ser o professor do Reino Unido. Nos organizamos em uma pequena roda nas proximidades do jardim que havia à frente da Escola. Fernanda nos apresentou o professor do Reino Unido. Que na verdade era grego. Professor na *University of Westminster* em Londres e se chamava Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos. Ele conduziria uma oficina interativa sobre “Mobilidade,

---

<sup>184</sup> Como, certa vez, meu amigo Tiago Reis, na época estagiário do Polos, me fez questão de lembrar. Imagem que nunca mais saiu da minha cabeça.

<sup>185</sup> NASCIMENTO, Tiago Heliodoro. “*DESDE SEMPRE TINHA QUE TER TIDO CATRACA*”: *etnografando materialidades, usos e sentidos da História na mobilização e (re)produção de elites jurídicas*.

<sup>186</sup> Cf.: “O Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT-UFMG) tem entre suas linhas de atuação um programa de Cátedras que tem por objetivo a permanência na UFMG, por curtos períodos, de pesquisadores experientes que possam estimular e induzir estudos nas interfaces de diferentes disciplinas. Buscando promover a transdisciplinaridade, o programa conta com a participação de inúmeros pesquisadores de renome internacional.” Disponível em: <https://www.ufmg.br/ieat/2011/12/programa-catedras/>. Acesso em 3 de janeiro de 2022.

Espaço e Direito”. A partir de então, Andreas assumiu a palavra e Fernanda atuava como tradutora/medidora de suas falas em inglês para o português. Lembro dele nos apresentar, brevemente, o conceito de *lawscape*. Um termo inventado por ele para dizer da tautologia entre direito e espaço. Um não existe sem o outro. Juntando a palavra *law* (direito) e *landscape* (paisagem), Andreas criava um neologismo que dizia dessa junção entre direito e espaço, além de brincar com a lógica do *scape* (fuga) do direito. Ainda que ele concorde que fugir do direito seja de todo impossível, pois ele está em todo lugar e encarnado em todos os corpos (humanos, não-humanos e mais que humanos).<sup>187</sup> Mas talvez, em um outro sentido, seja não só possível como necessário escapar de determinadas visões hegemônicas e redutoras da dimensão do direito. E essa era a proposta daquela oficina. Jogar com o direito e suas zonas de visibilidade/invisibilidade. Experimentar o direito com/em nossos corpos. Espacializar o direito. Reconhecer o *nomos/logos* do espaço.

A primeira tarefa que nos foi dada era a de que, ao caminharmos juntos pelas ruas da cidade, a gente tentasse notar os sinais da presença do direito. Afinal, “o *lawscape* só é percebido quando notado”<sup>188</sup>. Era uma sensibilização inicial. Um aquecimento para os nossos corpos. E tudo poderia ser registrado e compartilhado nas redes com a “#*lawscape*” de modo a constituir um mapa virtual da nossa oficina. Inicialmente, nosso olhar se atentava para os sinais mais evidentes do direito que eram voltados a regular a circulação no espaço. Uma placa que diz “pare”. Um sinal de trânsito. Faixas de pedestre. Rotatórias. Placas indicativas de nomes de ruas. Mas, com um pouco mais de tempo e imersão nessa experimentação do *lawscape*, começamos a notar que as portas das casas também eram sinais do direito, uma vez que regulavam a entrada e a saída de pessoas em um espaço. Quem pode entrar e quem não pode. Estabelece uma fronteira. Assim como as janelas que permitem a entrada do ar de fora ou não. Existiria alguma janela que vedaria por completo qualquer entrada de ar exterior? Começávamos a nos questionar coisas do tipo. “O *lawscape* é um *continuum*”<sup>189</sup>. Existiria um fora do *lawscape*? Ele parecia estar por todo lugar.

Quanto mais nos atentávamos para o *lawscape*, mais ele aparecia. Para alguns era uma desesperadora sensação claustrofóbica de sufocamento. Mas para mim era pura magia. Aquela

---

<sup>187</sup> Cf.: “onde quer que se mova e faça o que fizer, não se pode escapar do *lawscape*. Isso ocorre não apenas porque o direito está em toda parte no espaço, mas sim porque o direito é carregado por vários corpos, eles próprios parte do espaço”. Tradução livre de: “wherever one moves and whatever one does, one cannot escape the *lawscape*. This is not just because the law is everywhere in space, but rather that the law is carried in the various bodies, themselves part of space”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 103.

<sup>188</sup> Tradução livre de: “The law scape is noticed when noticed”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 98.

<sup>189</sup> Ibid. p. 192.

oficina abria uma dimensão de se pensar e viver o direito que me parecia digna do fazer de uma pesquisa. Ela dizia de um direito vivo que dialogava tanto com a ideia da normatividade dos corpos, que permeava os estudos feministas e de gênero com os quais me conectava no mestrado, quanto com minha experiência do corpo e do espaço na formação no teatro. Aquela experimentação da oficina, diferentemente das reflexões puramente normativas do direito, que, em geral, buscam rapidamente apresentar uma “melhor solução” racional para um problema, nos convidava, ao contrário, a habitar o problema em toda sua complexidade.<sup>190</sup>

Quando já estávamos mais ambientados no *lawscape*, Andreas nos deu uma segunda tarefa, a de experimentar as relações de composição dos nossos corpos com esses sinais do direito que notávamos pelo espaço. A ideia era experimentar o excesso. Um pouco como a experiência de Kafka no tribunal. Poderíamos cumprir ou descumprir – corporalmente – os comandos do direito, mas sempre de forma exacerbada. Esse exercício tinha o potencial de visibilizar ainda mais o *lawscape*. Não apenas para nós, que participávamos da oficina, como para os transeuntes ao redor que observavam aquele grupo de aproximadamente dez pessoas fazendo coisas inusitadas pelo espaço. Alguns paravam diante da placa de “pare” (destinada à veículos) e ali permaneciam imóveis, na calçada, por alguns minutos. Outros arriscavam parar bem no meio da faixa de pedestre e ouvir as buzinas dos carros por alguns segundos. Um entrou num bar, pediu um café, sentou-se de pernas cruzadas no chão, ainda que várias cadeira disponíveis ali houvesse, e, calmamente, tomou seu café sob o olhar de espanto das pessoas ao redor. Duas meninas adentraram à Paróquia Sagrado Coração de Jesus na Praça Duque de Caxias e deram um beijo. Disseram ser um ato de protesto contra a discriminação do catolicismo aos relacionamentos não heterossexuais. Todos se envolviam cada vez mais com aquela oficina. O *lawscape* se mostrava em alguma medida manejável. Nossos corpos compunham o *lawscape*, seja como um mero obstáculo para o veículo que pretendia cruzar a avenida ou como um ator que altera a dinâmica de um espaço ao simplesmente sentar-se no chão de um bar e tomar seu café.

Intensificando a experimentação, Andreas sugeriu, ainda nessa segunda tarefa de composição com o espaço, que a gente tentasse se imaginar – sempre de modo ético – habitando corpos diferentes do nosso. Ainda que de todo impossível, essa era uma tentativa de aproximação. Aceitamos a proposta. Se não me falha a memória, Maria Fernanda experimentou habitar o corpo de uma pessoa cega. De olhos cerrados, passos curtos e incertos, seguiu seu caminho pelo passeio. Uma menina experimentou o corpo de uma mulher grávida de nove

---

<sup>190</sup> HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*.

meses. Com as mãos cobrindo sua barriga imaginária, caminhava a passos curtos e firmes, parando a cada dez passos para descansar e se encostando onde era possível. Lembro também de um garoto que decidiu habitar um toco de árvore cortada que ficava atrás de um movimentado ponto de ônibus na Avenida Professor Alfredo Balena. Ele subiu naquele toco e fez de seus braços troncos de árvore que um dia ali estiveram. As pessoas do ponto de ônibus o observavam, alguns com um olhar intrigado e outros de desprezo (mais uma maluquice da juventude).

No caos daquela experimentação nada convencional, um homem em situação de rua, calçando um par de tênis já bem gasto e já sem cadarços, aproximou-se do Andreas e disse achar o seu par de tênis muito bonito. Acho que o Andreas, a princípio, não entendeu bem aquela aproximação, talvez pensasse que o homem lhe pedisse dinheiro. Alguém lhe explicou que na verdade ele queria o seu tênis. Então, de forma gentil, Andreas tentou explicar para o homem que ele não poderia dar o seu tênis naquele momento. Mas aquela cena de alguma forma me marcou. Ela dizia das diferenças de marca colonial/capitalista entre realizar o *workshop* em Londres e a oficina em Belo Horizonte. O *continuum* do *lawscape* é inclinado<sup>191</sup> e atravessado por relações de poder que constituem corpos de modos mais vulneráveis (suscetíveis à violência) do que outros.

O homem em situação de rua ficou e a oficina seguiu. Margeamos o Parque Municipal, ainda experimentando nossas composições com o *lawscape*, seja com as grades do parque, que impediam a nossa entrada, mas não a dos gatos que brincavam por entre elas, ou com os hidrantes que continham fluxos de água e que me faziam lembrar de todo um *lawscape*, composto por um emaranhado de canalizações das águas de rios e córregos, que existia por debaixo de nós. Era como se um mapa de várias camadas e dobras, que sempre estivera ali (ainda que não notado), fosse se revelando e se fazendo diante e a partir dos nossos corpos.

Já era meio-dia. O sol finalmente ensaiava um aparecimento mais duradouro. E nossos estômagos já começavam a fazer um barulho que nos lembrava da hora do almoço quando chegamos debaixo do Viaduto Santa Tereza. Um símbolo importante da cidade, esse Viaduto conecta a região leste ao centro de Belo Horizonte. Embaixo dele habita uma espécie de “submundo” onde convivem pessoas em situação de rua, skatistas, usuários de droga, artistas, enfim, um caldeirão cultural que sou capaz de apostar que a maior parte dos professores da Faculdade de Direito nunca ousou cruzar, quanto menos ali permanecer por mais do que o tempo necessário para atravessá-lo. Mas ali estávamos nós com aquele excêntrico professor.

---

<sup>191</sup> Ibid. p. 11.

Eu costumava frequentar o Viaduto, especialmente à noite, para ir em alguma peça no *teatro espanca!* ou para assistir o *duelo de MCs*, mas me perguntava se aquele professor estava ali por desconhecer os discursos sobre os perigos de se estar em um lugar como aquele ou se justamente por isso queria que a oficina se encerrasse ali. Intrigado com aquilo, recebemos a terceira e última tarefa: cheirar o direito.

Lembro que aquela foi para mim a mais inusitada das tarefas. Teria o direito um cheiro? Tão acostumados a lidar com direito pela visão, ainda que seja lendo um texto da lei ou uma decisão de um tribunal, nós acabamos por anestesiar os outros modos e sentidos de perceber o direito. O *lawscape* não é apenas visual, mas possuía cheiro, gosto, som e textura. Naquele dia, o cheiro que mais me ressaltou foi o de urina. O *lawscape* daquele “submundo” embaixo do Viaduto Santa Tereza, banhado ao sol a pino, tinha forte cheiro de urina que evaporava do chão e das pilastras, tomando todo o espaço. O cheiro de urina se misturava com o barulho do meu estômago vazio, provocando uma forte sensação de náusea. Lembro pouco do que se passou depois. Acho que o Andreas encerrou a oficina dizendo algo sobre justiça espacial. Mas minha fome já era tamanha a essa altura que não conseguia mais prestar muita atenção. Minha sensação era apenas a de que aquele lugar me dizia de uma injustiça que invadia todos os meus poros, ainda que não soubesse nomear. A oficina se encerrou. Segui com alguns amigos para o Edifício Arcângelo Maletta, perto da Faculdade de Direito, onde costumávamos almoçar.

Na tarde daquele mesmo dia, recebi uma mensagem da Julia Franzoni. Conhecia pouco Julia, lembro apenas de um encontro fortuito na festa de aniversário de uma amiga em comum. Mas tudo que ouvia falar sobre ela e sua pesquisa me parecia excitante. Ela havia acabado de defender sua tese *O direito & o direito: estórias da Izidora contadas por uma fabulação jurídico-espacial*, orientada pela Miracy Gustin e pelo Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos. Uma defesa que repercutiu pelos corredores da Faculdade por alguns dias, pois articulava o direito e o espaço, em suas fabulações, de uma forma criativa e inusitada. Inusitada como a mensagem que recebi dela naquela tarde me perguntando se sabia falar inglês. A primeira resposta que veio à minha cabeça foi um rápido não. Falar, falar inglês, nunca falei. Mas, minimamente, me comunicava. Julia prontamente respondeu que isso bastava. Ela estava viajando para o Rio de Janeiro onde prestaria um concurso para professora efetiva da UFRJ e precisava de alguém para ajudar a organizar uma atividade do Andreas no Inhotim, museu situado em Brumadinho, cidade vizinha à Belo Horizonte, e considerado o maior museu a céu aberto do mundo. Foi assim que recebi o contato de *WhatsApp* do Andreas e começamos a

conversar para organizar o evento que ocorreria em dois dias. Minha incumbência era simples, criar um evento no *Facebook* e divulgar a atividade.

O que não sabia era que naquele dia eu seria tragado não apenas por uma agenda de atividades que envolviam a vinda do Andreas para o Brasil, mas por um outro modo de experienciar o direito que me levaria, quatro anos depois, a mudar para Londres, com o auxílio de uma bolsa de pesquisa, estudar com o Andreas e escrever essa tese. O encontro é sempre uma abertura ao inesperado. E no Brasil o Andreas se encontrou com uma agenda que não possuía intervalos. Todo dia era uma atividade diferente que contava com a sua participação. Fato que ele adora lembrar e reclamar, sempre com muito humor. Imagino que a Maria Fernanda, professora responsável pelo convite para que ele viesse ao Brasil, organizou uma agenda cheia para justificar o pedido de financiamento de sua vinda ao IEAT. Afinal, os recursos para pesquisa no Brasil são escassos. E é preciso que todo pedido de financiamento seja muito bem justificado para que haja alguma possibilidade de aprovação. No *lawscape* da pesquisa no Brasil é necessário mais do que jogar, gingar. E o que importa, a ginga havia funcionado. O IEAT havia aprovado sua vinda.

Dada essa movimentada agenda, na noite seguinte à da oficina, mais um evento aguardava o Andreas. Talvez o ponto alto – para a institucionalidade – do cronograma de atividades da sua visita. Como de praxe, os convidados do Programa Cátedras do IEAT oferecem uma “Grande Conferência” (nome dado pelo próprio IEAT) sobre o seu tema de pesquisa. A conferência do Andreas era intitulada “Em busca da justiça espacial”. E ela ocorreria no Auditório Maximum – engraçado como as práticas universitárias precisam se escorar na repetida afirmação de grandeza, como se gritassem para si mesmas a fim de se convencerem. O auditório, localizado no segundo andar da Faculdade de Direito, foi se enchendo aos poucos. E por falar em segundo andar, me lembro, querido leitor, que havia te prometido contar sobre ele. Esse andar é composto por um complexo de corredores, saguões e rampas que interligam todos os espaços da Faculdade. Os prédios da Graduação, da Pós-Graduação e da Biblioteca se encontram naquele andar. Que além de servir de espaço de ligação, abriga a sala dos professores e a dos técnicos administrativos, e ostenta no seu maior saguão o “Panteão dos Sábios”, amplo espaço com os bustos de antigos professores e com a porta de entrada para o Auditório Maximum, maior auditório da Faculdade. Diria que com aproximadamente quinhentas cadeiras. Metade delas foram ocupadas naquela noite. E, assim, o Andreas começou sua conferência. Anunciando que nos ofereceria três presentes. Possivelmente, ao mesmo tempo, também venenos. Tudo dependeria do uso que faríamos deles.



O primeiro era o *lawscape*. Essa dobra entre direito e espaço que nos permite perceber suas junções e, em alguma medida, manobrá-las. Apesar de instigante o *lawscape* pode ser sufocante (como a sensação que alguns dos meus amigos experimentaram na oficina do dia anterior). Ele dizia que às vezes não é só necessário, mas delicioso esquecer por um pouco de que habitamos um *lawscape*. O que abre espaço para o segundo presente, a atmosfera ou excesso afetivo que mantém os corpos juntos. Uma atmosfera envolve corpos e é desejada por esses corpos, mas também os excede. Atmosferas são engendradas. Mas dissimulam seu engendramento para se passarem como natural e sempre existentes. E, assim, não deixam de serem frágeis. É possível se retirar de uma atmosfera, deslocar o desejo, e criar uma dobra onde a relação entre direito e espaço seja novamente manobrável. Um novo *lawscape*. Que pode, por sua vez, converter-se em uma outra atmosfera. O jogo nunca tem fim. Não há um fora. Apenas dobras de um mesmo *continuum* da imanência. O que nos convoca para o terceiro e último presente, a justiça espacial.

Essa justiça diz da dimensão de um constante movimento de busca de uma alocação ética no espaço. Uma alocação instável e em constante mudança. Afinal, como nos lembra o Andreas, dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo.<sup>192</sup> Ao dizer isso, ele nos contou, rindo, da experiência que havia passado na garagem dos professores. Sim, há uma garagem para os professores no prédio da nossa faculdade. Ela fica no subsolo. Havia esquecido de mencioná-lo. Parece que os andares do Direito não têm fim. Escorrem por todos os lados. Enfim, ainda há o subsolo. Até onde sei, nele os professores estacionam seus carros e as faxineiras possuem um quartinho para lancharem. Sim. Casa grande e senzala nos porões da Direito do século XXI. E parece que no dia anterior um professor parou seu carro fechando o caminho para os demais e não deixou nenhuma chave para o manobrista. De modo que o carro da Maria Fernanda, que dava carona para o Andreas, ficou preso no estacionamento e ela não pôde sair de lá. Afinal, dois carros não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. Como no jogo do malabarista que não pode segurar por muito tempo nenhuma das bolas em suas mãos, a justiça espacial é uma convocatória ao constante movimento e questionamento dos lugares que ocupamos no espaço e diria que também dos lugares que o espaço ocupa em nós.

Depois da sessão de perguntas que foram respondidas pelo Andreas, a conferência terminou com a leitura, pela Maria Fernanda, do Manifesto Parangolei. Parangolei era uma

---

<sup>192</sup> Afirmação que meu colega, Thiago Hoshino, gosta de contestar. Pois na sua experiência no candomblé dois corpos podem sim ocupar um mesmo espaço ao mesmo tempo. Hoshino desenvolve uma interessante tese entre *nomos* e *axé* que vale conferir: HOSHINO, Thiago A. P. O direito virado no santo: enredos de *nomos* e *axé*. (Tese de Doutorado). 2020. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná.

palavra que, evocando Hélio Oiticica e seus parangolés, criávamos para dizer, à nossa maneira, dessa tautologia entre direito e espaço. Era o nosso *Programa Ambiental* para o direito.<sup>193</sup> A partir dos saberes dos povos indígenas, terreiros de candomblé e umbanda, carnavais e ocupações, dizíamos da nossa experiência com o *direitoespaço* que estava para além dos saberes jurídicos modernos/ocidentais. Entendíamos que os nossos corpos eram – sempre foram – direito e espaço. Defendíamos a banalização do direito pelo espaço. O jogar com o direito. A criação do direito pela performatividade dos corpos. Falávamos de uma outra estética jurídica e lançávamos um movimento que pretendia disputar o fazer da teoria do direito no Brasil. O manifesto havia sido redigido por integrantes de redes de pesquisa em Teoria, Direito e Espaço de várias universidades. Havia um jogo de poder em disputa dentro da própria produção do saber jurídico acadêmico. Tudo isso num país onde o campo da Teoria do Direito é dominado por teorias positivistas da argumentação jurídica e justificadoras do poder.<sup>194</sup> O desafio estava posto.

Lembro que ao fim da conferência, um burburinho se formava do lado de fora. As pessoas saíam do auditório e algumas formavam pequenas rodas de conversa. Cruzei uma delas. Era uma roda de amigos marxistas. Eles estavam indignados com a conferência. Um professor e amigo que estava na roda me perguntou se havia gostado. Disse que sim. O que os deixou ainda mais indignados. Achavam um absurdo a UFMG ter gasto dinheiro para trazer um professor do Reino Unido que não tinha nenhuma reflexão minimamente crítica (pelo menos não para os seus padrões de criticidade de um materialismo histórico) sobre o direito. Afeto, atmosfera, desejo, tudo soava como um conto-da-carochinha para eles. Disse apenas que se tivessem participado da oficina do dia anterior talvez tivessem uma outra perspectiva. Mas não estava afim daquele debate. Deixei a roda. Eles, provavelmente, continuaram se comprazendo com suas críticas à fragilidade da conferência. Desci as escadas e na portaria me encontrei com uma outra roda de amigos. Alguns da Arquitetura e outros da Psicologia. Todos muito empolgados com a conferência. Minutos depois, Maria Fernanda passou pela nossa roda e nos convidou para um jantar com o conferencista.

O jantar seria num restaurante na Rua Sapucaí. Era no caminho para minha casa. Aceitei o convite. Éramos ao todo aproximadamente quinze pessoas que seguiríamos para o

---

<sup>193</sup> Referência ao Programa Ambiental que Hélio Oiticica criou para as artes.

<sup>194</sup> Para uma crítica dessas perspectivas hegemônicas no Brasil, conferir: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. The structural persistence of Nazism in contemporary legal theory and its impact on Brazilian legal interpretation; MATOS Andityas Soares de Moura Costa; GANGANA, Danton Fillipe Grossi. *O estado jurisdicional como operador da exceção interpretativa soberana*. Rio de Janeiro: *Questio Iuris* vol.13, n. 04, pp. 1829-1869, 2020.

restaurante. Começamos a organizar para saber como nos dividir pelos dois carros que estavam disponíveis. Um era o carro da Maria Fernanda e o outro não me lembro mais de quem era. Obviamente não caberiam todos. O Andreas foi o primeiro a afirmar que iria a pé pois gostava de passear pelas ruas à noite. Me juntei ao grupo que o seguiu pela caminhada noturna até o restaurante. Seria um percurso de quinze minutos. Descemos o centro da cidade e cruzamos o Viaduto Santa Tereza. Dessa vez pela parte de cima. Passamos por entre os arcos do viaduto. Uma espécie de cartão postal da cidade. Eternizados por Fernando Sabino.<sup>195</sup> É sabido que todo artista belo-horizontino que se preze, em noite de muita embriaguez, deve andar por cima dos arcos parabólicos de aproximadamente um metro de largura, nove metros de altura/queda por um dos lados e vinte e cinco pelo outro (aqui considerando também a altura do vão do viaduto). Confesso que sóbrio já tentei dar alguns passos pelo arco. Não fui muito longe. Bêbado ainda nunca tentei. Deixo para os artistas que se prezam mais. Seguimos para o restaurante. Lembro pouco do resto. Comemos e bebemos. Sentei ao lado do meu amigo Deivide Ribeiro com quem mais conversei naquela noite. Dividimos a conta. Segui a pé para casa. Aproveitando aquele ar fresco da noite de outono em Belo Horizonte. Na manhã seguinte o encontro marcado seria cedo.

Era o dia da visita ao Inhotim. Tomei um dedo de café coado na hora e comi um pão de queijo murcho do dia anterior. Peguei o carro emprestado com meu pai e segui para a Faculdade de Direito, onde havia combinado de buscar uma amiga, Isabella Bettoni, que pegaria carona comigo. Era minha primeira vez dirigindo para Brumadinho, cidade do museu, não conhecia o caminho. Isabella me assessorava com o mapa. Seguimos o *google maps* que, curiosamente, nos enviou por um caminho pouco usual. Nos perdemos por um momento. Retomamos e pegamos uma estrada de terra que levava ao museu. Depois descobrimos que aquele era um atalho que utilizava as estradas criadas pelas mineradoras da região. Isso foi um ano antes do crime de rompimento da barragem de Brumadinho.

Pela estrada era possível ver o rastro deixado pelas mineradoras. Montanhas devoradas. Crateras enormes de pura terra (sem nenhuma cobertura vegetal) e um líquido

---

<sup>195</sup> Cf.: — “MUNDO, mundo, vasto mundo”! — “Grito imperioso de brancura em mim”! — “Meu carnaval sem nenhuma alegria”! De súbito, um deles sugeriu: — Vamos subir no Viaduto? Hugo era o mais ágil: galgava o parapeito com presteza, corria sobre a estreita fita de cimento, a trinta metros do solo, como se andasse em cima de um muro. Curvado, subia o grande arco que se elevava, abrupto, sobre a própria amurada. Eduardo subia do outro lado. Lá em cima se encontravam, equilibristas de circo, passavam um pelo outro, vacilavam, ameaçavam cair. (...) Era extraordinário que a brincadeira imprudente não terminasse em tragédia. E se repetia porque (rezava a tradição) um poeta (um grande poeta) havia feito aquilo antes, para se divertir. Anos mais tarde Eduardo lhe perguntaria se era verdade e o poeta haveria de confirmar: — Parece difícil, mas não é tanto, você não acha? No seu tempo, subia às três da tarde, depois de tomar apenas um copo de leite, *pour épater les bourgeois*. A nova geração procurava imitá-lo nos versos e nas proezas, mas precisavam beber para criar coragem”. SABINO, Fernando. *O encontro marcado*.

viscoso ao fundo atravessavam nossa visão. Para não dizer das filas de caminhões carregados de minério que pegávamos pelo caminho. Cruzamos o trilho de ferro da Linha do Paraopeba. Muita poeira avermelhada. Que apesar de aparentar estar distante da realidade de matas vistosas que marcam as paisagens planejadas do Inhotim, estava, na verdade, intimamente relacionada a elas. Bernardo Paz, empresário e idealizador do Inhotim, fez sua fortuna no mundo da mineração em Minas Gerais. Inclusive, em 2017 teve uma condenação pela 4ª Vara do Tribunal Regional Federal em Belo Horizonte, revertida em 2020, por supostos interesses escusos que ligariam a gestão do Instituto Inhotim e suas empresas voltadas à mineração.<sup>196</sup> Além disso, aparentemente a fortuna obtida por Bernardo Vaz estaria também relacionada à grilagem e trabalho infantil.<sup>197</sup> Um confuso imbricamento entre o circuito mundial de arte e o neoliberalismo devastador do mundo. Finalmente uma placa. Inhotim à esquerda. Entramos em uma estrada de calçamento. Em cinco minutos estávamos no museu. Éramos os primeiros a chegar.

Passamos por um controle de cartões de vacina logo na entrada. Para visitar o museu era necessário ter tomado a vacina para a Febre Amarela. Ainda não existia a Covid-19. Seguimos para o *hall*. Minutos depois, avistamos Vanessa Vieira. Um dos meus amores, artista e interlocutora dessa tese. Conversamos por mais alguns minutos e logo chegaram Maria Fernanda, Andreas e outras pessoas que se interessaram pela atividade proposta para aquele dia. Éramos um grupo de aproximadamente doze pessoas. A primeira atividade seria na Galeria Cosmococa. Para esclarecer, o Inhotim é um grande museu a céu aberto, com jardins botânicos, galerias de arte, cafés, lagoas, bichos e flora de mata tropical, tudo compondo um conceito ampliado da noção de museu. De modo que a locomoção entre uma galeria e outra pode nos exigir uma grande caminhada. Preparávamos para nossa caminhada até a Cosmococa, quando um carrinho, parecendo aqueles carrinhos brancos de golfe, aparece para buscar o Andreas. Naquele momento entendi que a visita havia sido organizada com a própria direção do museu e que talvez o Andreas fosse alguém mais conhecido do que eu imaginava. Sentindo-se um pouco sem graça pelo tratamento especial que estava recebendo, lembro do Andreas convidar mais duas pessoas do grupo para subirem no carrinho com ele e a Maria Fernanda. Fiquei no grupo dos que seguiram a pé.

Chegando na Cosmococa, depois de alguns minutos de caminhada, nos deparamos com um edifício cúbico revestido de pedras pelo lado de fora, como uma estrutura que se

---

<sup>196</sup> Cf.: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/justica-condena-criador-do-instituto-inhotim-por-lavagem-de-dinheiro.ghtml>. Acesso em 30 de abril de 2022.

<sup>197</sup> Cf.: <https://theintercept.com/2018/06/08/crimes-bernardo-paz-do-inhotim/>. Acesso em 30 de abril de 2022.

projetava de dentro de um barranco, compondo/continuando a paisagem ao seu redor. Adentramos a ele. Deixamos nossos sapatos no *hall* de entrada. Seguimos para uma espécie de sala central. Ali estavam Andreas, Maria Fernanda e os monitores do museu com algumas capas nas mãos. Thiago César, outro amigo, artista e interlocutor dessa tese, também se juntou ao grupo naquele momento. Engraçado como naquele encontro não só essa tese foi se formando, mas as suas próprias bases de interlocução. Os monitores passaram a nos apresentar aquela galeria. Ela havia sido construída para abrigar as cinco instalações (Quasi-Cinemas) de Hélio Oiticica e Neville D’Almeida, conhecidas como bloco-experiências *in* Cosmococas. O nome “cosmococa” era derivado da cocaína, substância psicotrópica que era utilizada pelos artistas como maquiagem em cima de capas de livro, discos e revistas. Prática que os autores dão o nome de “mancoquilagem” e que eram projetadas nas paredes de algumas das salas da galeria. Esse termo era o resultado da junção do nome do fundador do Império Inca, Manco Cápac, cultura que fazia uso da folha de coca (usada para a produção da cocaína), com a palavra maquiagem. A ideia era criar espaços plurisensoriais onde o espectador/“participador” fosse convidado a tomar parte na obra para que ela ganhasse sentido, efetivando a experiência entre arte e vida. E a cocaína remetia à alteração da percepção sensorial que as instalações nos convocavam. O que leva Oiticica a falar, inclusive, de um “suprasensorial”, que é justamente uma vivência ambiental da arte ou, nesse caso, da antiarte. Tendo nos sido apresentado todo esse contexto, passamos a mergulhar de corpo nele.

Andreas, mediado pela tradução da Maria Fernanda, pediu que pegássemos as capas com os monitores e experimentássemos o espaço com elas. Como se movimentando e dançando com as capas também agenciássemos o espaço. Ao longo da experimentação ele pedia que compuséssemos com tudo que lembrasse o direito naquela sala. E aos poucos foi nos apresentando seu conceito de *lawscape* através de uma experiência espacial de algo próximo aos parangolés de Hélio Oiticica. Mergulhávamos entre as dobras do direito e do espaço. Seguimos para a primeira sala/instalação que visitamos naquela galeria. Com o nome de *Onobject*, em referência à artista Yoko Ono e a palavra objeto (*object*), a sala apresentava um chão irregular de espuma densa que nos convocava ao movimento, mesmo que para nos equilibrar. Além do chão irregular, a sala também era composta por alguns blocos geométricos móveis, nas cores amarela, vermelha e laranja, também de espumas, deixados para a livre utilização do público. O comando para essa sala, se me lembro bem, era o de que ocupássemos o maior espaço possível, retirando todo aquele que tentasse invadir o nosso espaço e utilizando das armas que fossem necessárias para isso. Lembro da sala passar a hospedar uma verdadeira guerra. Arremessando os blocos geométricos de espuma um nos outros e correndo por aquele

chão irregular, vivíamos as inclinações do *lawscape* (apesar de horizontal, nenhum corpo está numa mesma relação de poder do que outro, o *lawscape* é um horizonte esburacado). Mais uma lição da justiça espacial era experimentada. Dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. Curiosamente, no final da dinâmica todos se voltaram contra o Andreas, o elemento comum e estrangeiro entre nós. Ele foi bombardeado pelas diferentes formas geométricas de espuma. O ensaio da vingança descolonial – ou como nos diz Nego Bispo, a prática do contracolonial.<sup>198</sup>

Seguimos para a segunda instalação, *Maileryn*. Um sala de solo também irregular, com algumas bolas de balão espalhadas pelo chão e a projeção de Marilyn Monroe coberta em “mancoquilagem” nas paredes, tudo atravessado por canções latinas ao fundo. O comando para aquela sala era o de que apenas relaxássemos. Estávamos exauridos pela correria da sala anterior. Mas como relaxar em um chão irregular? Tentávamos. Usávamos as bolas de balão para escorar a cabeça. Mas nada funcionava bem. Nossos corpos estavam sempre em desequilíbrio. O que hoje me faz lembrar a imagem do equilibrista que Andreas gosta de usar para falar da justiça espacial. Nenhuma bola pode ficar parada em sua mão por muito tempo. A justiça espacial requer movimento. Sair do lugar. E saímos daquela sala rumo à terceira instalação, *Nocagions*. Antes de nela adentrarmos, fomos divididos em duplas. Sendo uma pessoa da dupla vendada e a outra transformada em seu guia. Poderíamos escolher o que queríamos ser. Escolhi ser vendado. E lembro apenas de entrar numa sala mais fria com a música *In a Landscape* de John Cage ao fundo. Lembro de caminhar um pouco inseguro pelo espaço e as vezes ser tocado pelo guia para que desviasse do rumo que estava seguindo na caminhada. Toques que começaram a ser mais constantes ao longo da experiência. Por sorte, o chão dessa sala não era irregular. Depois de alguns minutos, Andreas pediu que tirássemos a venda e trocássemos de posições. Me deparei em uma sala escura, com chão de madeira e uma piscina – posteriormente descobri que de água gelada – que ocupava quase todo o espaço. Ao colocar a venda na minha dupla, ela me pediu apenas que não a jogasse dentro da piscina. E assim a experiência daquela instalação continuou. Ninguém foi jogado dentro da piscina, apesar de acreditar que, no fundo, isso era exatamente o que o Andreas queria que acontecesse. Mais uma vez o contracolonial venceu. A justiça espacial requer que manejemos riscos a todo momento. Viver é arriscado.

Saímos de dentro da *Cosmococa* e seguimos para a parte de cima da galeria. O seu teto é uma cobertura vegetal que dá continuidade à paisagem do local. Não existem divisórias entre

---

<sup>198</sup> SANTOS, Antonio Bispo. *Somos da terra*.

o início do teto da galeria e a continuação do relevo do qual ele faz parte. No *continuum* daquele espaço, sentamo-nos em roda na grama. Andreas e Maria Fernanda nos distribuíram camisas pretas básicas, tesouras, canetas e alfinetes. Cada um presente naquela oficina era convidado a fabricar seu próprio “parangolé” na intercessão com as experiências do *lawscape* que havíamos experimentado dentro da galeria. Gastamos alguns minutos naquela montagem. Diversos foram os resultados. Guardo meu “parangolé” até hoje. Minha camisa preta ganhou aberturas pelas linhas traçadas com a tesoura. Pontes pelos alfinetes que ligavam as diferentes partes entrecortadas do tecido. E desenhos desformes que remetiam a três espaços-tempos da minha vida, o teatro, a faculdade de direito e minha casa, todos atravessados por cortes e pontes. Outros transformaram a camisa em vestido. Outros em bandana. E assim por diante as “capas de parangolé” foram surgindo.

Vestidos com os nossos próprios “parangolés” caminhamos da *Cosmococa* para o restaurante do museu. Era hora do almoço. Mas, atravessando uma das matas para chegar ao restaurante, nos deparamos com a galeria Matthew Barney. Uma estrutura de domos geodésicas composta de aço e vidro. Ela chama a atenção de todos que passam pelo seu caminho, tamanho é seu contraste/ruptura com a mata ao seu redor. Como se convocasse nossa interação. Nesse ponto, Andreas nos convidou a mais uma atividade. De frente para a estrutura espelhada da galeria, deveríamos, cada um em sua vez, andar com os nossos “parangolés”, como num desfile, mas de tal modo que esse “andar” corporificasse uma dimensão do *lawscape* que buscávamos apresentar através das montagens que fizemos no tecido. Corpo e tecido entravam em agenciamento produzindo algo ainda mais próximo do que Hélio Oiticica chamava de “parangolé”. E tudo isso era amplificado pelos reflexos gerados nos espelhos metálicos da estrutura geodésica da galeria. Nossas imagens eram multiplicadas e distorcidas. Nos divertimos com aquela experiência antes de finalmente seguirmos para o restaurante.

Almoçamos no restaurante mais barato do museu que ainda assim não era tão barato. Ficamos um pouco mais ali conversando e descansando da caminhada da parte da manhã. Lembro pouco do resto da tarde. Acho que estávamos livres para visitar as galerias que mais tivéssemos interesse e às cinco horas deveríamos todos nos encontrar na *Viewing Machine* (Máquina de Ver), uma escultura/instalação ao ar livre no alto do museu. Passei aquela tarde junto a Isabella e Vanessa. Passeamos pelos jardins, deitamo-nos no gramado e visitamos a galeria Adriana Varejão, uma das minhas preferidas. Aproximava-se das cinco horas quando resolvemos subir a trilha de calçamento para a *Viewing Machine*.

Chegando ao topo daquele morro, já nos aguardavam Andreas, Maria Fernanda, um membro do corpo administrativo do museu e outras pessoas que participaram da oficina na

parte da manhã conosco. Algumas delas molhadas, pois haviam decidido passar a tarde na piscina – transposição para o espaço tridimensional de uma aquarela de Jorge Macchi – ao ar livre do museu. O que pensei ter sido uma ideia genial e me arrependi de não a ter tido antes. Dali de cima tínhamos uma ótima visão de boa parte da área do museu. Outras pessoas foram, aos poucos, chegando e o membro do corpo administrativo tomou a palavra. Ele agradeceu a nossa visita/oficina e nos contou, brevemente, a história do Inhotim. Finalizando com a apresentação da *Viewing Machine*, uma obra de Olafur Eliasson, que estava a nossa frente. A escultura/instalação se parece com um enorme caleidoscópio de aço inoxidável por fora e um tubo hexagonal, revestido por espelhos com diferentes angulações, por dentro. Esse caleidoscópio fica disponível para que qualquer um possa manuseá-lo. A cada direção que apontávamos o caleidoscópio, diferentes imagens se formavam no seu interior, resultado das sobreposições geradas pelos espelhos em diferentes angulações. De algum modo aquela obra falava sobre os diferentes modos de se ver uma mesma realidade. O que era um dos objetivos do museu e também abria brecha para o Andreas fechar sua oficina. Afinal, a justiça espacial também trabalha com visibilizações/invisibilizações a todo momento e o *lawscape* é uma convocatória a percebermos a realidade de outras formas, visibilizar o que antes nos era invisível. Um jogo interminável de constante movimentação entre visibilizações/invisibilizações, mas naquela tarde a nossa oficina chegava ao fim.

Agradecemos ao Andreas por aquela experiência e seguimos todos para o estacionamento. Saindo do museu, deixaria a Isabella no centro de Belo Horizonte e seguiria para minha aula de teatro no Galpão Cine Horto. Dois conhecidos do curso de Psicologia, que também haviam participado da oficina, me pediram carona, moravam perto do Galpão. Carona concedida, despedimos da Maria Fernanda e do Andreas que estavam com o carro estacionado mais próximo da entrada do estacionamento e seguimos para o nosso carro. O sol já estava se pondo. Quando nos aproximamos do carro percebi que havia deixado o farol aceso.

Não era a primeira vez que fazia isso. O medo era de que a bateria tivesse “arriado”. Medo confirmado. O carro ensaiava ligar, mas morria antes de que qualquer energia maior se estabelecesse por suas entranhas. Descemos do carro. Momento em que o Thiago, meu amigo, passa por nós em seu próprio carro e percebe o problema. Estaciona do nosso lado e diz que tinha uma chupeta, cabo ponte de bateria, no seu porta-malas. Esse é o Thiago. Sempre com as soluções corretas nas situações mais inusitadas. Fiquei aliviado, mas pensei no trabalho que a chupeta poderia dar e sugeri que tentássemos primeiro que o carro “pegasse no tranco”. Coloquei o carro no ponto morto. Todos ajudaram a empurrá-lo. Quando ele ganhou uma velocidade razoável, joguei para a segunda marcha e acionei a ignição. Pronto. Como se num



passage de mágica, a energia voltou a vibrar de forma visível pelas entranhas daquele corpo num agenciamento com os corpos que o empurravam. Problema resolvido. Seguimos o caminho para Belo Horizonte.

## **2. O direito-matéria: afeto, cenário do direito e atmosfera**

### **a) o suprasensorial: a experiência afetiva total**

Chegando em Londres, um dos lugares que mais queria conhecer era a *Whitechapel Gallery*, uma galeria de arte na zona leste da cidade. Afinal, foi nessa galeria que Hélio Oiticica realizou sua segunda e última exposição individual na vida. Exposição que o lançou no cenário internacional da arte. Mas que ele mesmo nunca chamou de exposição, e sim de experiência. Era a *Whitechapel Experience* de 1969. Hélio recusava essas categorias mercadológicas – como a ideia passiva de uma exposição – do mundo da arte. Seu objetivo era proporcionar uma experiência ativa que deslocasse os modos de se estar no espaço e de se relacionar com a obra de arte. Por isso dizia fazer uma antiarte.

Buscando conhecer um pouco mais dessa experiência, que tanto já tinha ouvido falar, arrisquei enviar um e-mail para o setor de arquivos da galeria, explicando um pouco da minha pesquisa e perguntando se possuíam algum material sobre o trabalho de Oiticica em 1969. No mesmo dia recebi uma resposta do simpático arquivista, Miles Clemson, dizendo que possuíam um robusto material original da passagem do Oiticica pela galeria e que seria um prazer agendar um dia para que eu pudesse conhecê-lo. Agendei a primeira data disponível.

Acordei cedo e segui com minha bicicleta para a galeria. A *Whitechapel* fica na zona leste de Londres, região tradicionalmente marcada pela presença operária e perto do quarto que alugava na cidade. Adentrando à galeria, comuniquei do meu agendamento com setor de arquivos e fui encaminhado para uma sala com uma grande mesa central, cheia de luminárias e com diversos catálogos e pastas dispostos ao centro. Aquele era o material da passagem do Oiticica pela galeria, já separado e me esperando. Clemson me recebeu dizendo que poderia ficar a vontade na consulta do material. Imediatamente disse da minha surpresa com a quantidade de arquivos. Ao que ele respondeu dizendo que Hélio Oiticica foi um artista que deixou sua marca naquela galeria e era um dos mais procurados do arquivo. Fiquei feliz de saber que um artista brasileiro tinha todo aquele reconhecimento mesmo fora do Brasil. O que, em mundo marcado pelas feridas coloniais/capitalistas, é uma raridade. Mergulhei no universo daqueles catálogos e pastas por algumas horas naquele dia.

Uma das pastas trazia recortes de notícias de jornais da época da *Whitechapel Experience*. Notícias que comprovavam o sucesso de público, mas, ao mesmo tempo, diziam de uma recepção duvidosa pela “crítica especializada”. Num excerto de uma notícia escrita por Frederico Moraes, publicada no Diário de Notícias, e intitulada “Um Ditador Tropicalista em Londres”, podemos notar o sucesso da experiência:

A BBC já está divulgando um filme de 20 minutos (maior do que a viagem de Nixon a Londres), feito sobre a exposição de Hélio, a cores, o que faz o artista brasileiro muito popular, e está levando uma multidão à galeria. O filme mostra cenas da Escola de Samba Mangueira e apresenta entrevistas com populares sobre os trabalhos de Hélio. Em consequência, a galeria teve de dobrar o número de monitores para introduzir os visitantes às várias obras ambientais.<sup>199</sup>

Essa notícia faz, logo de início, uma menção ao documentário realizado pela *British Broadcasting Corporation* (BBC), exibido no programa *Late Night Line-up*, que havia ocupado mais tempo na rede de televisão do que a visita a Londres do então presidente do Estados Unidos, Richard Nixon.<sup>200</sup> Isso pra dizer do tamanho sucesso que a experiência de Hélio fazia naquela cidade. Entretanto, como já mencionado, esse sucesso de público não refletiu em um amplo acolhimento pelos críticos de arte. Um deles, Edwin Mullins, escreveu para o *Sunday Telegraph*, uma resenha intitulada *This other – and unnecessary - Eden*, dizendo que:

Não ter aproveitado o "ambiente planejado" de Hélio Oiticica, que ocupa a Galeria de Arte *Whitechapel* até 6 de abril, é como ir à festa mais louca do ano e ser o único convidado a admirar a aspidistra. Este pode ser apenas um triste caso de sensibilidades brasileiras roçando a literalidade anglo-saxônica; mas temo, senhor Oiticica, que em qualquer dia trocaria seus jogos pelo ambiente "não planejado" de uma praia de verdade, uma cama de verdade, árvores de verdade. Para mim, suas simulações ecoam a realidade como o *National Boat Show* ecoa um dia de verão no *Solent*.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> MORAES, Frederico. *Um Ditador Tropicalista em Londres*. Diário de Notícias, 12 de março de 1969. In: WHITECHAPEL ART GALLERY. *Whitechapel Gallery archive*. Londres, 2022.

<sup>200</sup> COUTO, Maria de Fátima Morethy. <sup>[1]</sup><sup>[SEP]</sup> “*The Whitechapel experiment*”, *o projeto Éden e a busca por uma experiência afetiva total*, p. 125.

<sup>201</sup> Tradução livre de: “Not to have enjoyed the "panned environment" of Helio Oiticica, wich has taken over the Whitechapel Art Gallery until April 6, is like going to the wildest party of the year and being the only guest left admiring the aspidistra. This may just be a sad case of Brazilian sensibilities brushing against Anglo-Saxon literalness; but I am afraid, Senhor Oiticica, that I would any day exchange your games for the "unplanned" environment of a real beach, a real bed, real tress. To me your simulations echo the real thing as the National Boat Show echoes a summer day in the Solent.” MULLINS, Edwin. *This other – and unnecessary – Eden*. Sunday Telegraph, Londres, 4 mar. 1969. In: WHITECHAPEL ART GALLERY. *Whitechapel Gallery archive*. Londres, 2022.

Na *Whitechapel Experience*, Hélio propunha colocar em prática seu projeto Édén. A criação de um espaço, à maneira de uma taba, no qual todas as experiências humanas seriam permitidas. Estimulando as diversas sensações e modos de se estar em um ambiente, uma espécie de lugar mítico que convocaria os “participadores” a produzirem seus sentidos singulares em contato com aquela experiência. Para isso, Hélio utilizava de diferentes ambientes planejados. Incluindo seus *Núcleos* (placas de diferentes formas e cores suspensas que criam múltiplos caminhos possíveis dos “participadores” por entre a obra); *Penetráveis* (cabines coloridas que propõem a vivência da cor e de ambientes outros como *Tropicália*, já mencionada nesta dramaturgia); *Bólides* (recipientes de diferentes materiais que permitem um jogo com a cor e com o aguçar dos sentidos, instigando o manuseio de diferentes formas pelos participadores); *Parangolés* (capas de diferentes tecidos e cores que se movimentam pelo espaço ao serem vestidas e “dançadas” pelos “participadores”); seus primeiros *Ninhos* (células para serem habitadas pelo participadores e que convocam ao relaxamento); e, por fim, uma sala de sinuca “nos moldes da que ele apresentara na mostra ‘Opinião 66’, no Brasil (Mesa de bilhar – apropriação d’après O café noturno de Van Gogh)”<sup>202</sup>. Os ambientes formavam diferentes atmosferas que eram também atravessadas por diferentes tipos de solo, de pedra à areia, e o “participadores” eram convidados a retirarem seus sapatos para viverem a proposta desses ambientes “totais” do Hélio. Ele buscava uma “experiência afetiva total”<sup>203</sup> na composição dessas diferentes obras para a criação da *Whitechapel Experience*.

Em uma das outras pastas disponibilizadas pelo setor de arquivos, encontrei as cartas trocadas entre Oiticica e Guy Brett, crítico de arte inglês que era próximo aos artistas brasileiros e um dos principais articuladores que contribuíram para a realização da *Whitechapel Experience*. Hélio dizia, em uma carta de abril de 1968, de sua alegria em poder realizar essa experiência em Londres, tudo giraria em torno do seu conceito do suprasensorial. Explicado nas próprias palavras do autor:

para mim o Suprasensorial seria "um exercício para a realidade total" – sinto que a própria vida tem que ser a continuação de toda experiência estética, como uma totalidade, e nada deve ser deixado, intelectualmente, de fora dela; todas as ideias que venho tendo há algum tempo sobre um "retorno ao mito", desde a formulação do Parangolé, tornaram-se uma necessidade real, urgente e irreversível. Sinto que a ideia cresce em direção à necessidade de uma nova comunidade, nasce de afinidades criativas, apesar das diferenças culturais ou intelectuais, ou sociais e individuais. Não uma comunidade para ‘fazer obras

<sup>202</sup> COUTO, Maria de Fátima Morethy. <sup>[11]</sup><sup>[12]</sup> “The Whitechapel experiment”, o projeto Édén e a busca por uma experiência afetiva total, p. 119.

<sup>203</sup> Ibid., p. 111.

de arte’, mas algo como a experiência na vida real – todo tipo de experiência que poderia crescer em um novo sentido de vida e comunidade – como se construindo um ambiente para a própria vida, com base na premissa de que a energia criativa é inerente a todos.<sup>204</sup>

Resgato e deslocamento essa ideia do suprasensorial de Hélio para pensar também o direito. Especialmente no que concerne essa frase “sinto que a própria vida tem que ser a continuação de toda experiência estética”. Toda vida é uma experimentação. E afirmar a experimentação é a nossa arma contra todo juízo, como já nos dizia o método dramatúrgico. É na experiência estética da vida que nos compomos e decomposomos com o direito. E, nesse sentido, o direito é também uma necessidade inescapável – ouço os ferozes gritos de discordância, mas espero que essa afirmação se torne mais palatável ao longo deste movimento.

Falamos de uma estética enquanto um regime de partilha do sensível.<sup>205</sup> Não se trata de uma perspectiva meramente visual, hoje tão hegemônica no Direito. Pelo contrário, é necessário fazermos um giro de uma compreensão fundamentalmente visual para a sensorial. Nos abriremos para o campo dos afetos que nos constituem. E que constituem o direito. Novamente, com Hélio, trata-se de uma “experiência afetiva total”<sup>206</sup>. Ou aquilo que Philippopoulos-Mihalopoulos vai chamar do “giro estético do direito”<sup>207</sup> como o seu atual regime sensível. Trata-se uma travessia “da questão estética tradicional da definição do direito para o estésico, ou seja, o sensorial, o emocional, o aspecto afetivo do direito”<sup>208</sup>. E afeto é aqui compreendido em seu sentido spinozista abrangente como a capacidade responsiva de qualquer ente (humano ou não), ou seja, sua capacidade de afetar e se afetado.<sup>209</sup> Assim, essa dimensão dos afetos perpassa toda a estética sensória do direito.

Hélio foi capaz de criar um ambiente afetivo disruptivo através da *Whitechapel Experience*, trabalhando com as dimensões afetivas da organização de um espaço. Vários relatos de jornais comentam como a *Whitechapel Gallery* passou a ser apropriada pelos

---

<sup>204</sup> Tradução livre de: “for me the Suprasensorial would be "an exercise for the total reality" - I feel that life itself has to be the continuance of all aesthetic experience, as a totality, and nothing should be set aside intellectually from it; all ideas I have been having for some time about a "return to myth", since the Parangolé formulation, became a real necessity, urgent and irreversible. I feel that the idea grows into a necessity of a new community, breed on creative affinities, despite cultural or intellectual differences, or social and individual ones. Not a community to "make works of art", but something as the experience in real life - all sorts of experiences that could grow out in a new sense of life and society - kind of constructing an environment for life itself based on the premise that creative energy is inherent to everyone”. Carta de Oiticica para Guy Brett, de 2 de abril de 1968. In: WHITECHAPEL ART GALLERY. *Whitechapel Gallery archive*. Londres, 2022.

<sup>205</sup> RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*.

<sup>206</sup> COUTO, Maria de Fátima Morethy. <sup>[L]</sup><sup>[SEP]</sup> “The Whitechapel experiment”, o projeto Édén e a busca por uma experiência afetiva total, p. 111.

<sup>207</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *O direito e o giro estético*.

<sup>208</sup> Ibid., pp. 224–249.

<sup>209</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, p. 168.

trabalhadores de *east London*, se tornando um local de descanso e de lazer. Nunca foi objetivo daquela experiência reproduzir ou representar qualquer ambiente, mas sim proporcionar fluxos afetivos singulares. Esses relatos dizem também do constrangimento dos ingleses ao tirarem seus sapatos para entrarem no Éden. Ao mesmo tempo, que alguns trabalhadores da região se sentiam tão a vontade que eram flagrados dormindo dentro dos ninhos no horário de almoço. Outros iam à galeria, no pós-trabalho, para jogarem sinuca. Era uma experiência que alterava, inclusive, o nicho de público da *Whitechapel*. Apostando justamente na premissa de que “a energia criativa é inerente a todos”<sup>210</sup>, Hélio trazia o fazer da arte para o cotidiano das pessoas e fazia do museu, o mundo. A arte não é monopólio daqueles que se autodenominam artistas, mas pertence a todos que assumem a radicalidade do fazer de suas próprias vidas uma experiência estética. Os ambientes planejados de Hélio atuavam como catalizadores para essa experiência.

Do mesmo modo, o direito não é monopólio daqueles que se autodenominam juristas – aqui a partir de um reconhecimento institucional do Estado. Assim como o trabalho de Hélio buscava banalizar e tornar comum o fazer artístico, essa tese busca caminhos próximos para o fazer do direito. Nossa dramaturgia é também uma tentativa de criação de um ambiente planejado para que uma outra estética do direito possa emergir de forma sensória nos corpos daqueles que a ela se agenciam.

#### **b) o cenário do direito: a dobra entre direito e matéria**

O termo “cenário do direito” é uma tentativa de tradução – sempre uma traição – da noção de “lawscape” de Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos. Essa talvez seja a noção mais importante em toda sua obra. “Landscape” foi um termo que começou a ser pensado em *Law and the City*<sup>211</sup>, livro coordenado por Philippopoulos-Mihalopoulos, que busca refletir sobre as dobras entre normatividade e espacialidade na constituição das diferentes cidades ao redor do mundo. O termo e seus sentidos foram gestados naquele livro. Mas é em *Spatial Justice: body, lawscape, atmosphere*<sup>212</sup> que ele vai ganhar sua centralidade. “Landscape”, como já explicado nesta tese, é um neologismo resultado da junção de “law” (direito em seu sentido mais ampliado) e landscape (paisagem), remetendo ainda à dimensão de fuga (scape) do direito. Esse

---

<sup>210</sup> Tradução livre de: “creative energy is inherent to everyone”. Carta de Oiticica para Guy Brett, de 2 de abril de 1968. In: WHITECHAPEL ART GALLERY. *Whitechapel Gallery archive*. Londres, 2022.

<sup>211</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas (ed.). *Law and the City*.

<sup>212</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*.

é o termo criado por Philippopoulos-Mihalopoulos para dizer do modo em que a “tautologia ontológica entre direito e espaço se desdobra como diferença”<sup>213</sup>.

Mas de qual direito dizemos nessa afirmação de um cenário do direito ou do *lawscape*? Philippopoulos-Mihalopoulos vai dizer que não se trata apenas do que chamamos nesta tese de Direito-Tribunal (o Direito padronizado/escrito e legitimado pelo Estado), apesar de se tratar dele também. Ainda que não apenas em sua dimensão atual que se presentifica, por exemplo, regulando os corpos em uma prisão, mas também em sua dimensão virtual que diz de um Direito latente, ou seja, em estado de potência e que pode emergir a qualquer momento da interação social. Afinal, o virtual também é real. Ou, como nos diz o autor, “o sistema jurídico é definido como a soma das leis em qualquer momento. Não é apenas lei estatal ou lei corporativa ou normas sociais ou mesmo o direito natural – é a virtualidade do direito que é potencialmente lei em qualquer ponto”<sup>214</sup>. Portanto, o direito do cenário do direito é também o Direito com “D” maiúsculo, mas este entendido tanto em sua dimensão atual quanto virtual.

Acontece que essa compreensão, ainda que complexificada, não é suficiente para dizer do direito que falamos através dessa outra estética afirmada na tese. É preciso ir além. Ao menos o direito que nos interessa vai além dessa dimensão. “Não é apenas o direito futuro ou potencial que nele está incluído, mas o direito como a vida dos corpos que o carregam dentro deles”<sup>215</sup>. Nos interessa todo um processo de corporificação/materialização do direito. O direito se espria por entre os corpos, mas também por entre as coisas. Humanas ou não. Um direito/espaço. Falamos de um direito não-antropocêntrico. De uma outra estética do direito.

Para dizer dessa dimensão do direito que se faz corpo e que é corpo, Philippopoulos-Mihalopoulos vai trazer a noção das “regras de viver” de Espinosa.<sup>216</sup> Compreendidas como a normatividade do cotidiano, ou seja, a produção de normas que não são estritamente legais, mas que contribuem e também se relacionam com esse processo. Trata-se de normas que dizem do encontro entre corpos e dos efeitos produzidos desse encontro. Diz, portanto, de um indeterminado, pois apesar do processo de criação legal do direito ser algo prescrito, o direito em si não o é.<sup>217</sup> O direito se faz a todo momento através do movimento dos corpos pelo espaço e dos diferentes agenciamentos provenientes dessa ação.

<sup>213</sup> Tradução livre de: “the ontological tautology between law and space unfolds as difference”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 4.

<sup>214</sup> Tradução livre de: “the legal system is defined as the sum of laws at any point in time. It is not just state law or corporation law or social norms or even natural law – it is the virtuality of the law that is potentially law at any point”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 67.

<sup>215</sup> Tradução livre de: “It is not just future or potential law that is included, but law as life of the bodies that bear the law in them.” PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 67.

<sup>216</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 68.

<sup>217</sup> Ibidem.

Aliando-se – ainda que ressalvadas as diferenças – a Robert Cover que diz que o direito é uma força, como a força da gravidade, através da qual nossos mundos afetam os outros através de um espaço normativo,<sup>218</sup> Philippopoulos-Mihalopoulos vai dizer que a sua dimensão do direito não apenas opera através de um espaço normativo, mas é esse próprio espaço normativo, é o corpo e o movimento normativo. Afinal, direito/espaço é uma tautologia. Philippopoulos-Mihalopoulos trabalha com uma noção de *continuum* do direito desconhecida por Cover. Além de levar sua compreensão material do direito a uma radicalidade ainda maior.

O que o leva a aproximar de um certo entendimento do direito presente em *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*<sup>219</sup> de Giorgio Agamben. Estudando o modo de vida monástico, Agamben vai dizer que as regras ali não trabalham propriamente com a ideia de observância da lei, mas se confundem com a própria vida dos monges. Ou seja, não se trata de uma regra à qual se obedece, mas de uma regra que é *coextensiva* à vida. Dizendo em nossos termos, o direito torna-se o corpo do monge de tal forma que não há independência possível de um em relação ao outro. O direito nos é inescapável. “Embora nem todos os corpos sejam monásticos, o cenário do direito torna os corpos coextensivos ao direito, ao ponto da invisibilização (pelo menos parcial) do direito”<sup>220</sup>. Como veremos, é no jogo de in/visibilização entre direito/espaço que o cenário do direito emerge.

Tendo esclarecido um pouco mais a dimensão de direito à qual nos referimos ao dizer do cenário do direito, cabe agora dizer de qual dimensão de espaço nos referimos ao dizer dessa noção. “O espaço no cenário do direito é emergente, múltiplo, contingente, sempre se retirando, labiríntico, dado à desorientação, à falta de direção e à difícil predeterminação”<sup>221</sup>. Trata-se de um *continuum* fractal sempre emergente de humanos e não-humanos. O espaço não é uma realidade dada, mas algo que se agencia e surge de diferentes modos a cada momento. Aqui o espaço não é algo passivo ou um pano de fundo para os acontecimentos como hegemonicamente compreendido. Pelo contrário, ele emerge junto aos acontecimentos. Os corpos, vivos ou não, também são o espaço. Há uma multiplicidade de espaços emergindo a cada novo momento, a cada movimento de um corpo e a cada retirada que dele se faz.

<sup>218</sup> COVER, Robert. *Violência e a palavra*.

<sup>219</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*.

<sup>220</sup> Tradução livre de: “Although not all bodies are monastic, the lawscape makes bodies co-extensive with the law, to the point of law’s (at least partial) invisibilisation”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 68.

<sup>221</sup> Tradução livre de: “Space in the lawscape is emergent, manifold, contingent, withdrawing, labyrinthine, given to disorientation, lack of direction and easy predetermination”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, pp. 70-71.

Essa dimensão do espaço nos exige outras estratégias para lidar com ele que vão além de uma mensura tradicional como se o espaço fosse uma realidade absoluta e passiva. Além de existirem diversas formas de se estriar/mensurar um espaço, ele existe para além dessas estrias/mensuras. Philippopoulos-Mihalopoulos afirma que precisamos de estratégias outras que vão para além da relacionalidade quando lidamos com o espaço nessa dimensão.<sup>222</sup> Afinal, os corpos são singulares, promovem rupturas no espaço e não estão ontologicamente presentes por completo. “Há sempre uma parte de um corpo que se retira. Corpos são espaço e, por sua vez, o espaço sempre se retira de estar totalmente presente”<sup>223</sup>.

Corpos são capazes de criar distâncias – não apenas conexões – e não são definidos por seus contornos, mas os estão constantemente vazando. Por isso, nunca estão inteiramente presentes. Não sabemos onde começa e onde termina um corpo. E isso não é uma questão fenomenológica, mas propriamente ontológica e com seus paralelos epistemológicos. O “espaço corpóreo é caracterizado por uma ignorância constitutiva (epistemologicamente falando) e uma retirada imanente (ontologicamente falando)”<sup>224</sup>. O que significa que “não apenas não se pode conhecer totalmente o espaço, mas também que o espaço nunca pode estar totalmente presente”<sup>225</sup>.

A isso se soma a dimensão da hecceidade de um corpo trabalhada por Espinosa. Segundo essa dimensão, um corpo consiste na relação de movimento/repouso entre suas partículas e sua capacidade de afetar e ser afetado. “Para Espinosa, os corpos se diferenciam uns dos outros em razão de sua velocidade e repouso, a saber, do quão rápido ou do quão lento movem-se em relação uns aos outros”<sup>226</sup>. Desse modo, a identidade passa a ser entendida como produção da diferença. O processo de individuação tem a ver com um grau de potência ou intensidade dos agenciamentos com outros corpos em termos de velocidade ou pausa.

Assim, para Philippopoulos-Mihalopoulos, “o movimento é sempre uma retirada, na medida em que todos os corpos se retiram (de outros corpos quando em movimento) e a retirada

---

<sup>222</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 71.

<sup>223</sup> Tradução livre de: “There is always a part of a body that withdraws. Bodies are space, and in its turn space always withdraws from being fully present”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 71.

<sup>224</sup> Tradução livre de: “corporeal space is characterised by a constitutive ignorance (epistemologically speaking) and an immanent withdrawal (ontologically speaking).” PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 71.

<sup>225</sup> Tradução livre de: “not only that one cannot fully know space but also that space can never be fully present”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 71.

<sup>226</sup> Tradução livre de: “For Spinoza, bodies differentiate from one another through their speed and rest, namely how fast or how slow they move in relation to one another”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 105.



reveste um corpo com sua singularidade ontológica”<sup>227</sup>. Mesmo nos agenciamentos haveria sempre uma retirada. Não existem agenciamentos absolutos, como quando me indagava na oficina do *lawscape* em Belo Horizonte se a janela fechada conseguia impossibilitar toda a troca de ar como ambiente “exterior”. Os contornos estão sempre em retirada. E o espaço constitui o direito inserindo um grau de contingência desde dentro. Podemos manobrar esse cenário do direito a depender das nossas velocidades e capacidades de afetação. Espaço e direito emergem juntos e esse é o mistério e a beleza do cenário do direito.

Tendo analisado as dimensões do “direito” e do “espaço” no cenário do direito, agora nos resta estudarmos como eles co-emergem em seu jogo ontológico de in/visibilização recíproca. “O cenário do direito opera como uma multiplicidade contínua na qual direito e espaço emergem entrelaçados. Sendo um múltiplo, o cenário do direito não constitui uma nova unidade”<sup>228</sup>. Ou seja, não se trata de uma síntese que constituiria uma nova unidade, mesmo porque não há uma dualidade dialética entre os dois (direito e espaço), mas um paralelismo em ação. Os dois ocupam uma mesma superfície ontológica, não há distância que precise ser superada.<sup>229</sup> É como se um se dobrasse no outro. Singularizando-se, mas também se retirando. Não existe uma origem dessa junção entre direito/espaço, mas um devir onde o espaço se torna direito e o direito se torna espaço *ad infinitum*. “Espaço e direito emergem como cenário do direito em sua excessiva tautologia e sua paralela diferença”<sup>230</sup>. Como na dupla-pinça entre *nomos* e *logos* já abordada nessa dramaturgia.

O cenário do direito é um processo emergente que joga com a in/visibilização entre direito e espaço. As duas dimensões sempre coexistindo, ainda que as vezes uma dimensão possa estar mais evidente do que outra. Nunca existirá um cenário do direito sem direito, assim como não existirá um cenário do direito sem espaço. Porque o cenário do direito é constituído de forma imanente no jogo de in/visibilização dessas duas dimensões. “O cenário do direito regula seu contraste de luz e sombras de in/visibilidades de acordo com suas necessidades”<sup>231</sup>. Que, afinal, são as necessidades dos próprios corpos que o constituem. De tal modo que quando determinadas “condições disciplinares precisam ser tornadas obrigatórias com mais rigor, o

---

<sup>227</sup> Tradução livre de: “movement is always withdrawal, to the extent that all bodies withdraw (from other bodies when moving) and withdrawal dons a body with its ontological singularity”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, pp. 105-106.

<sup>228</sup> Tradução livre de: “The lawscape operates as a continuous manifold in which law and space emerge interfolded. Being a manifold, the lawscape does not constitute a new unity”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 71.

<sup>229</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 71.

<sup>230</sup> Tradução livre de: “Space and law emerge as lawscape, in their excessive tautology, their parallel difference”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 72.

<sup>231</sup> Tradução livre de: “the lawscape regulates its chiaroscuro of in/visibilities according to its needs”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice: body, lawscape, atmosphere*, p. 73.

direito pode ser visibilizado; ou, o espaço se torna mais visível quando práticas de consumo ou lazer precisam ser encorajadas”<sup>232</sup>.

Esse jogo da in/visibilização entre direito e espaço permite que cada uma dessas dimensões continue a afirmar seus mitos de auto-perpetuação que lhes outorgam identidade e funcionamento supostamente próprios e independentes. Tradicionalmente vamos pensar que uma coisa é o direito e *outra* é o espaço. Comumente, o direito é o lugar abstrato e desencarnado das regras. E o espaço o lugar concreto e encarnado das possibilidades. Quão engraçado e ilusório é isso. Especialmente quando percebemos – o cenário do direito é percebido quando notado<sup>233</sup> – que na imanência não há espaço que não seja repleto de direito e direito que não seja repleto de espaço. Muitas vezes, o direito vai utilizar justamente de sua invisibilização pelo espaço para perpetuar uma lógica de controle dos corpos mais sofisticada e menos aparente. Entretanto, o importante aqui é que esse jogo não é simplesmente político, mas ontológico. O cenário do direito só existe a partir desse jogo. Essa é sua condição de emergência.

E se entendêssemos o espaço como *matéria*? Afinal, o que é o espaço se não carne/matéria? Este é o caminho mais recente tomado por Philippopoulos-Mihalopoulos, que passa a pensar o cenário do direito em termos de uma tautologia agora entre direito e *matéria*.<sup>234</sup> “O direito constitui a matéria nomeando-a, formando-a, incluindo-a ou excluindo-a, ordenando sua fisicalidade e entrando em sua estrutura molecular: o direito determina linhas de propriedade, composições químicas permissíveis, estruturas biológicas embrionárias”<sup>235</sup>. O direito está em todo lugar – direito é o mundo – regulando corpos e sendo constituído por eles. Ele nos é uma realidade inescapável que se apresenta na *dobra* com a matéria:

A conexão entre o direito e a matéria no *cenário do direito* não é do âmbito da dialética, mas das dobras. Não há influência mútua, ação-reação ou progresso artificial em direção a um direito melhor/sociedade melhor. Em vez disso, há paralelismo em ação. Direito e matéria se co-constituem de forma tautológica, na verdade, simultaneamente. Direito é matéria e matéria é direito. Mas o direito e a matéria constantemente se retiram um do outro, formando esferas de inacessibilidade contidas dentro do *cenário do direito*, enquanto permitem que um ou outro lado brilhe. Em outras palavras, há acelerações do direito, altas densidades, concentrações espaço-temporais que

<sup>232</sup> Tradução livre de: “Thus, law can be visibilised when disciplinary conditions need to be enforced more stringently; or, space becomes more visible when consumerist or leisure practices need to be encouraged”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 73.

<sup>233</sup> Tradução livre de: “The law scape is noticed when noticed”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 98.

<sup>234</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*.

<sup>235</sup> Tradução livre de: “The law constitutes matter by naming it, forming it, including or excluding it, arranging its physicality and entering its molecular structure: the law determines property lines, permissible chemical compositions, embryonic biological structures”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*, p. 477.

pulsam com autoridade, il/legalidade, violência. E há densidades de matéria igualmente altas, onde o direito é silenciosamente esquecido, momentaneamente posto de lado. Os tribunais são do primeiro tipo, os *shopping centers* do segundo. Os tribunais, é claro, permanecem completamente materiais. Mas sua matéria vibra com o direito, engrossa com o comando, acelera com a direção. Da mesma forma, os *shoppings* continuam totalmente jurídicos, mas o direito retrocede diante da pulsão de consumo, o capitalismo das galerias de plástico. O direito corre o risco de atralhar frágil a alegria da troca.<sup>236</sup>

E esse jogo ontológico de in/visibilização entre direito e matéria/espaço não para de acontecer. Como lembra Philippopoulos-Mihalopoulos, à noite, quando os portões dos *shopping centers* se fecham, o direito de propriedade emerge com toda sua força e visibilidade. Assim como quando os portões dos tribunais se fecham, “a matéria (poeira, lixo, fantasmas, roedores)”<sup>237</sup> retorna com todo seu brilho ou decadência. Esse é um jogo móvel. Adicionaria que é móvel, inclusive, em relação aos corpos aos quais se destina. O direito de propriedade não emerge apenas à noite quando as portas dos *shopping centers* se fecham, mas se apresenta de forma ainda mais vívida, em plena luz do dia, para determinados corpos negros que adentram em um desses espaços no Brasil e automaticamente atraem para si a perseguição da equipe de segurança. Os *shopping centers* invisibilizam a presença do direito para alguns corpos específicos, mas o mantém bem visível para outros. O *continuum* do cenário do direito é esburacado e atravessado por relações de poder e por uma distribuição desigual das precariedades. Assim como nos tribunais, a lei pode ter diferentes pesos a depender dos diferentes corpos que neles adentram. Do tom da resposta de um juiz à revista da equipe de segurança na entrada do espaço, tudo isso se transforma conforme as marcas (socioeconômicas/ de gênero/ de raça/ de etnia / de sexualidade) dos corpos e diz das relações de poder que agenciam o cenário do direito de diferentes modos a cada momento.

Mas, para Philippopoulos-Mihalopoulos, o que torna o cenário do direito suportável e não tão asfixiante, para lembrar do sentimento de alguns dos meus amigos durante a oficina

---

<sup>236</sup> Tradução livre de “The connection between law and matter in the lawscape is not dialectical but interfolded. There is no mutual influence, action- reaction, or synthetic progress towards better law/better society. Rather, there is parallelism at work. Law and matter co-constitute each other tautologically, indeed simultaneously. Law is matter and matter is law. But law and matter constantly withdraw from each other, forming spheres of contained inaccessibility within the lawscape, while allowing the other side to shine through. In other words, there are quickenings of law, high densities, spatiotemporal concentrations that throb with authority, il/legality, violence. And there are equally high densities of matter, where law is quietly forgotten, momentarily put to the side. Courts are of the former kind, shopping malls of the latter. Courts of course remain fully material. But their matter vibrates with law, thickens with command, quickens with direction. Likewise, shopping malls remain fully legal, but the law recedes before the consumption drive, the capitalism of the plastic arcade. The law risks dampening the brittle joy of the exchange”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*, p. 479-480.

<sup>237</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*, p. 480.

do *lawscape*, é a possibilidade do direito ser invisibilizado. Os espaços saturados de direito – onde sua visibilização atinge altos níveis – são insuportáveis. Os exemplos são vários. Como atravessar um controle de fronteira no aeroporto, especialmente se você é um viajante oriundo de uma ex-colônia ou do que chamam de “países de terceiro mundo”? O direito está por toda parte. Por mais que você tenha os documentos e justificativas necessárias para entrada, o frio na barriga da possibilidade de uma negativa atravessa seu corpo. O que aqueles guardas da fronteira podem fazer com você? E os cães farejadores? O alarme do detector de metais apita. Mas você não tem nenhum metal consigo. Retira a bota. É revistado. Apalpado. Lhe passam um papel na pele que reage à presença de drogas ilícitas. Pedem para abrir sua mala. Abrem seu corpo. E o direito lhe é empurrado goela abaixo. Seu corpo se torna tão preenchido pelo direito que lhe falta ar para respirar. Asfixia. Como também, em uma medida muito mais extrema, faltou ar para George Floyd e como falta ar para milhares de brasileiros negros cotidianamente submetidos a uma necropolítica colonial/racista de extermínio de seus corpos pela violência estatal.<sup>238</sup> Em diferentes níveis (*continuum* esburacado), do desconforto à morte, o espaço saturado de direito pode ser insuportável.

A saída dessa constante asfixia do cenário do direito só seria possível, na visão de Philippopoulos-Mihalopoulos, pela constante invisibilização do direito. Algo que cotidianamente fazemos. “O *cenário do direito* invisibiliza o direito (nós, como corpos que performamos o *cenário do direito*, invisibilizamos o direito) para permitir uma fachada de normalidade, aparência de liberdade, preferência como um substituto para o livre arbítrio”<sup>239</sup>. Mas essa saída – ainda que seletiva: não são todos os corpos que podem com a mesma facilidade contribuir para a invisibilização do direito – é apenas aparente, o direito nunca sai de fato de cena, ele continua presente e atuando em nós, ainda que invisibilizado. O mesmo acontece com a retirada de cena da matéria. Ela nunca desaparece por completo. Direito e matéria existem na dobra e enquanto dobra. Mas são essas retiradas, seja do direito ou da matéria, que vão permitir que as *atmosferas* possam emergir. Sejam atmosferas saturadas de direito, sejam atmosferas saturadas de matéria. Ambientes afetivos que perpetuamos ao seguirmos invisibilizando uma das dimensões do cenário do direito. Afinal, é nesse jogo de in/visibilização que manobramos o cenário do direito, alguns corpos com mais peso e possibilidades de ação do que outros. E

<sup>238</sup> RIBEIRO, Deivide; REPOLÊS, Maria Fernanda; VIANA, Igor. *Atmosferas fantasmagóricas da violência*, pp. 311-312.

<sup>239</sup> Tradução livre de: “The *lawscape* invisibilises the law (we, as *lawscaping* bodies, invisibilise the law) to enable a façade of normalcy, semblance of freedom, choice as a substitute for free will”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*, p. 480.

aqui está a potência e desafio do cenário do direito: “não promete soluções, mas sim, posições a negociar, se a in/visibilização for usada como instrumento estratégico”<sup>240</sup>.

### c) a atmosfera: o desejo capturado

“A atmosfera é uma coisa sedutora, uma força planetária de atração que não deixa os corpos escaparem. A atmosfera aparece como um recinto de ar, uma *esfera* de *ar* e *névoa*, como diz sua etimologia, que torna difícil romper e deixar para trás”<sup>241</sup>. Ela emerge desde dentro dos cenários do direito. Como mais uma dobra. Desde dentro de nós mesmos. Mas nela a repetição não gera diferença, e sim mesmice e identidade. Nela também não há o espaço de manobra presente nos cenários do direito. Os movimentos são todos direcionados. Somos, paradoxalmente, produtores e capturados pelo excesso afetivo das atmosferas.

Sim, atmosferas são excessos de afetos que mantêm corpos (humanos, não humanos e mais que humanos) juntos.<sup>242</sup> E o juntos é entendido em um sentido material/elementar que diz de algum modo de partilha de um sentido sensório do mundo que excede os próprios corpos e que tanto pode colocá-los a favor um dos outros como contra. Esse sentido sensório não é da ordem da apreensão do consciente, mas o ultrapassa em infinitas formas, como nos lembra Hélio Oiticica e seu conceito do suprasensorial. A atmosfera é da ordem da materialidade elemental, não ligada à distinção moderna entre sujeito e objeto, mas emergindo da “irrelevância tanto dessa distinção quanto desses termos”<sup>243</sup>. Assim, o entendimento da atmosfera afirmado por Philippopoulos-Mihalopoulos não partilha dos pressupostos fenomenológicos, mas é antes uma aposta num sentido ontológico de toda atmosfera. Uma aposta propriamente na atmosfera como uma *ontologia afetiva do excesso*.<sup>244</sup> Para isso, o autor vai argumentar que:

emoções e sentidos se originam tanto no corpo quanto no seu ambiente, e conseqüentemente, não há diferença construtiva entre origem interna e externa, a saber, sentidos e emoções. A distinção entre um indivíduo autocontido e um ambiente colapsou, e isso não se deve apenas à falsidade forçada de cada lado da distinção. Emprego o termo afeto como o fluxo

<sup>240</sup> Tradução livre de: “does not promise solutions but negotiating positions, if in/visibilisation is used as a strategic tool”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 78.

<sup>241</sup> Tradução livre de: “Atmosphere is a seductive thing, an earthly force of attraction that does not let bodies escape. Atmosphere appears as air enclosure, a *sphere* of *air* and *mist* as the etymology shows, that makes it difficult to break away and leave behind”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 124.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> Tradução livre de: “irrelevance of both the distinction and the terms”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 124.

<sup>244</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 124.

sensorial, emocional e simbólico circulando entre corpos, e sugiro o conceito de atmosfera como uma tentativa de entender ocorrências afetivas como coletivas, espaciais e elementais. Ao mesmo tempo, não estou interessado em meras atmosferas (se é que existe isso), mas sim, pelas atmosferas projetadas/planejadas desde dentro do cenário do direito.<sup>245</sup>

Os afetos são, portanto, fluxos multidirecionais de eventos sensoriais, emocionais ou informacionais que afetam os corpos, sejam humanos ou não. Ou seja, eles estão muito mais relacionados à uma dimensão da *afecção* que pode ser tanto positiva quanto negativa do que a um sentimento afeição por algo. Sempre marcados por uma dimensão do que excede. Afetos são “relacionais mas também excedentes no tocante a essas relações”<sup>246</sup>. Nesses termos, o humano não tem monopólio do campo afetivo. Ambientes também produzem afetos. Afinal, corpos são agenciamentos que se retiram e que vazam por todos os lados. Somos enredados por cadeias de relações que permitem a vida para muito além de uma suposta centralidade humana. E é no encontro que as afecções são experimentadas. Em um sentido espinozista, a afecção pode tanto ser capaz de aumentar quanto de diminuir as forças de um corpo a depender de suas circunstâncias. É justamente na manipulação/arquitetura dessas afecções que as atmosferas emergem e são planejadas.

A fim de se perpetuarem, as atmosferas precisam canalizar os diversos fluxos de afecções para um sentido que lhes seja sempre favorável. E essa é a principal artimanha das atmosferas, elas capturam o desejo, uma vez que os afetos são meios pelos quais o desejo é produzido. Passamos a desejar as atmosferas que nos constituem. E essa é a complexidade da realidade exposta no início dessa tese ao analisarmos *O Processo* de Kafka. Não se trata de uma mera relação de oposição entre partidos. Desejamos o Direito. Assim como também poderíamos dizer que desejamos o capitalismo, algo que trataremos com mais detalhes no segundo movimento da tese.

Participamos dessas atmosferas e contribuímos, ainda que de forma inconsciente, para suas existências. Esse é o paradoxo da atmosfera. Ela é simultaneamente planejada e emergente. Captura nosso desejo e faz algo desejar em nós. “Nossos desejos são explorados pelo sistema e canalizados em direção a espaços homogêneos, não-contraditórios, não conflituosos e

---

<sup>245</sup> Tradução livre de: “both emotions and senses originate as much in the body as in its environment, and subsequently that there is no constructive difference between internal and external origin, namely senses and emotions. The distinction between a self-contained individual and an environment has collapsed, and this is not only because of the forced mendacity of either side of the distinction. I employ the term affect as the sensorial, emotional and symbolic flow circulating amongst bodies, and I suggest the concept of atmosphere as an attempt at understanding affective occurrences as collective, spatial and elemental. At the same time, however, I am not interested in mere atmospherics (if there is such a thing) but the engineered atmospherics of the lawscape.” PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 109.

<sup>246</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 124.

aparentemente anômicos, nos quais os sistemas reinam livremente”<sup>247</sup>. E assim o desejo capturado é também transformado em mercadoria a serviço do capital. Desejamos nossa própria captura. Esse é o maior objetivo de uma atmosfera: perpetuar-se mediante o excesso de afeto e tornar inativo qualquer desejo de dela escapar. Cabe agora analisarmos com mais cuidado como essas atmosferas são planejadas e emergem.

Philippopoulos-Mihalopoulos vai dizer que a atmosfera é o sonho molhado do cenário do direito.<sup>248</sup> Todo cenário do direito quer um dia se tornar uma atmosfera. É claro que o direito e a matéria continuam se agenciando em uma atmosfera. Mas o ponto central é que passamos mesmo a desejar não os ver. É confortável esquecermos que estamos a todo momento manobrando um cenário do direito. Afinal ele pode tornar-se asfíxiante. Existe um certo elemento de cumplicidade que é crucial para perpetuação das atmosferas. Que podem ser acolhedoras como nossa cafeteria predileta ou explicitamente controladoras como uma prisão. As atmosferas são várias. Ainda que todas façam parte de um *continuum* fractal do cenário do direito que se dobra em diferentes agenciamentos no espaço-tempo. As atmosferas bem planejadas (seja a cafeteria ou a prisão) nos envolvem como uma névoa e direcionam nosso desejo:

A atmosfera perfeitamente planejada é algo que aparece como espontâneo (consumismo, espaços de cultura), necessário (reservas naturais, aeroportos), ou, até mesmo, inevitável (condomínios fechados, prisões), e, acima de tudo, sensorial e emocionalmente suscetível na medida em que faz os corpos se moverem de maneiras pré-especificadas. A conquista de uma atmosfera é que ela gera os próprios afetos que desejam sua continuação. Não apenas estão ausentes as saídas, mas, significativamente, não há desejo por elas. Tal é o tempo de uma atmosfera: um presente não-negociável, constante e, na maioria das vezes, imutável, que demanda a total presença dos corpos. Diferentemente do que ocorre no cenário do direito, aqui a repetição apenas produz a mesmice, a identidade, a pertença – não questionar, não externar, não imaginar o futuro. Isso só significa uma coisa: enquanto depende do excesso afetivo para emergir, *a atmosfera absorve o excesso de afeto, mapeia seu vazamento contingente, conserta qualquer coisa que possa se dar de modo diferente, e engendra a direção já dada de afetos de uma maneira coletiva*. O afeto é o desejo dirigido, a atmosfera é o afeto castrado, purificado de excessos, normalizado.<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Tradução livre de: “Desire is exploited by the system and channelled towards smooth, non-contradictory, non-conflictual, seemingly anomic spaces, in which systems reign free”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 124.

<sup>248</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 107.

<sup>249</sup> Tradução livre de “The perfectly engineered atmosphere is one that appears spontaneous (consumerism, spaces of culture), necessary (natural reserves, airports) or even unavoidable (gated communities, prisons), and above all sensorially and emotionally responsive in that it makes bodies move in pre-specified ways. The coup of an atmosphere is that it generates the very affects that desire its continuation. Not only is there no way out, but significantly there is no desire for a way out.<sup>249</sup> This is the time of atmosphere: a non-negotiable, constant and mostly unchangeable present that demands the total presence of bodies. As opposed to the lawscape, here repetition

Uma atmosfera bem planejada exige algumas operações. A primeira delas é a divisão entre exterior e interior.<sup>250</sup> Que é propriamente o ato de construção de sua identidade. Toda identidade requer uma exclusão do que não é idêntico e a criação disso que não é idêntico e que se torna abjeto. Como já dito, a atmosfera é a produção de um ideal de pertença através da repetição do mesmo. Ela é uma ruptura do *continuum* que particiona o ar, dividindo-o entre dentro e fora. Linhas são traçadas. A atmosfera se fecha em si mesma. O fora é excluído. Percebam que aqui há uma produção do fora para que então ele possa ser excluído. O que nada tem a ver com uma ausência ontológica de um fora – música cantarolada e que ressoa em toda a obra de Philippopoulos-Mihalopoulos. A atmosfera produz um dentro e um fora. E esse é o seu binarismo constitutivo básico.

Entretanto, o exterior da atmosfera só existe *na* atmosfera enquanto uma impossibilidade real. E aqui caminhamos para a segunda operação de planejamento de uma atmosfera: o exterior deve ser incluído no interior.<sup>251</sup> Mas essa inclusão se dá a partir do direcionamento dos fluxos pela atmosfera. Ou seja, o exterior é incluído a partir de lente de inteligibilidade atmosférica. Sua condição de inclusão é a de que os seus sentidos sejam monopolizados pela atmosfera. Afinal, a atmosfera vai nos dizer que é impossível abandoná-la. Seja pelo contentamento que nos gera a impressão de um espaço de total liberdade nômica (cafeteria), seja pelo total controle dos espaços de hipervisibilização nômica (prisão).<sup>252</sup> O exterior da atmosfera é uma ficção operativa.

Esse enclausuramento do exterior no interior nos conduz à terceira e última característica que trazemos de uma atmosfera planejada: a ilusão de síntese que ela perpetua desde dentro.<sup>253</sup> Como o exterior só existe a partir de sua própria construção pelo interior, tudo que supostamente existe e poderá existir é somente a atmosfera. Ela se apresenta com uma síntese do universo, a imanência perfeita. Apagando, portanto, sua dimensão de construção histórica e se apresentando enquanto única realidade possível. Dissimulando sua própria emergência planejada e se apresentando somente como uma emergência espontânea já que

---

only yields sameness, identity, belonging - not questioning, not externalising, not wondering about the future. This means only one thing: while relying on affective excess for its emergence, *atmosphere absorbs the excess of affect, mops around its contingent leakage, tidies up anything that can go differently, and engineers the already given direction of affects in a collective way*. Affect is desire directed, atmosphere is affect castrated, de-excessified, normalised". PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, pp. 129-130.

<sup>250</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, pp. 141-142.

<sup>251</sup> Ibid. p. 142.

<sup>252</sup> Ibid. p.143.

<sup>253</sup> Ibidem.



passou mesmo a ser desejada pelos corpos que a compõem.<sup>254</sup> Assim, ela cria todo um ciclo de aprisionamento dos corpos que paradoxalmente é perpetuado pelos mesmos corpos. Como lembra Philippopoulos-Mihalopoulos, “em uma atmosfera auto-dissimulante, o tipo mais completo de atmosfera, não há nada contra o que se insurgir: a atmosfera converteu a si própria em moinhos de vento quixotescos”<sup>255</sup>.

O grande desafio político e ético posto pelas atmosferas é o de cartografar o desejo em nós para que possamos ser capazes de distinguir entre um desejo capturado que rebaixa nossa potência de existir e um desejo que faz justamente o oposto: afirma a vida em toda sua potência. Apesar de aparentar não apresentar saídas, as atmosferas são, contraditoriamente, frágeis. Afinal, elas dependem do nosso desejo para se perpetuarem. “Projetar uma atmosfera é uma tarefa instável”<sup>256</sup>. Mudanças na direção do desejo que escapem da canalização atmosférica podem romper com atmosferas em direção a novos cenários do direito ou outras atmosferas. Conversaremos mais sobre isso no terceiro movimento dessa tese. Mas vale destacar desde já que, “assim como não há receita para projetar uma atmosfera, não há receita para se retirar dela. Pode funcionar e pode não funcionar, apesar das melhores intenções”<sup>257</sup>. O jogo no *continuum* ontológico da vida é instável e indeterminado.

### 3. O gin e o direito: matérias vibrantes e ética vital

#### a) uma viagem pelo gin: das relações jurídicas à farmacologia micromolecular

No prólogo dessa dramaturgia disse que o direito se faz inclusive no que não é vivo, como no gin que me acompanhava quando comecei a escrever esse texto. Você leitor, atento que é, deve se lembrar. O que eu queria dizer com aquilo? Como o direito pode se fazer – habitar – no gin? Isso tem tudo a ver com a materialidade com a qual nos agenciamos através do cenário do direito e da qual vamos conversar um pouco mais neste movimento.

Em um primeiro momento, podemos pensar nas relações de direito, talvez mais evidentes, que possibilitaram que aquele gin me acompanhasse naquela noite. Começo lembrando da celebração do contrato de compra e venda de sua garrafa no *Supermercados BH*

<sup>254</sup> Ibid. p. 144.

<sup>255</sup> Tradução livre de: “In a self-dissimulating atmosphere, that most accomplished of atmospheres, there is nothing to go against: the atmosphere has converted itself into Quixotic windmills”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 145.

<sup>256</sup> Tradução livre de: “Engineering an atmosphere is an unstable affair”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*, p. 489.

<sup>257</sup> Tradução livre de: “Just as there is no prescription to engineering an atmosphere, there is no prescription in withdrawing from one. It might work and it might not work, despite best intentions”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*, p. 489.

na semana anterior. Sim, conforme estabelecido no Brasil pelo artigo 481 do Código Civil de 2002, o contrato de compra e venda se dá quando um dos contratantes se obriga a transferir o domínio de coisa certa, e o outro, a pagar-lhe certo preço em dinheiro. Não sendo necessária forma específica de celebração, uma vez que a validade da declaração de vontade não dependerá de forma especial, senão quando a lei expressamente a exigir, conforme estipulado pelo artigo 107 do mesmo Código. Ou seja, naquele ato de aquisição, pactuei um “contrato verbal” de compra e venda da garrafa. Uma garrafa verde, bojuda, com a letra “T”, na cor vermelha, gravada em seu vidro como se numa selagem em cera quente. *Tanqueray* é o nome da marca. Nome este registrado desde 1966 no Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI). Um registro que tem o poder de garantir ao seu proprietário o direito ao uso exclusivo da marca, no ramo de sua atividade, em todo o território nacional. Direito que é garantido pelo artigo 129 da Lei de Propriedade Industrial. Mas não nos enganemos, *Tanqueray* não é um gin brasileiro e sim inglês.

Criado em 1830 pelos irmãos Tanqueray, Charles e Edward, a primeira sede desse gin foi uma destilaria em Vine Street, na região de Bloomsbury, em Londres. Alguns minutos do local de onde escrevo este texto neste momento. Os irmãos foram um dos primeiros a produzirem o estilo “London Dry”, mais seco e incisivo, de gin, que conquistou o mundo. Hoje, com sede em Cameron Bridge, na Escócia, *Tanqueray* tornou-se o vendedor global nº 1 no mercado de gin, exportando aproximadamente três milhões de caixas de nove litros por ano. A razão para esse sucesso é atribuída, segundo o marketing da empresa, à sua “receita secreta” que segue as mesmas diretrizes da receita utilizada pelos seus pais fundadores. Sim, a receita desse gin é secreta também em termos jurídicos. Propriamente o que chamamos de um “segredo comercial” no âmbito do Direito Internacional, conforme as disposições do artigo 39 do Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio de 1994. No âmbito legal, é possível de ser um “segredo comercial” todo método de produção ou informação decorrente de uma atividade laboral, que não seja de conhecimento público e que possua valor econômico para o seu proprietário. Assim, configurando-se um “segredo comercial”, a restrição ao acesso público do método ou informação da sua produção passa a ser legalmente protegida. O que é o caso da receita do *Tanqueray*, da qual sabemos apenas sua base. Feita de zimbro, como qualquer outro gin, coentro, raiz de angélica, alcaçuz e álcool neutro (etanol).

Desde 1986 a *Tanqueray* faz parte do portfólio do conglomerado que em 1997 tornou-se a atual *Diageo*, maior fabricante de bebidas destiladas do mundo. Empresa, também inglesa, que, curiosamente, comprou a cachaça brasileira *Ypióca* em 2012, marca de aguardente mais antiga em funcionamento no Brasil. A *Diageo* também é dona de marcas como *Guinness*,

*Johnnie Walker e Smirnoff*. Mas, por que eu estou dizendo disso tudo? Em parte, pra dizer das relações de direito – e também de capitalismo e colonialismo – que atravessaram meu gin para que ele pudesse sair de Cameron Bridge na Escócia e estar no meu copo em Belo Horizonte no Brasil. Sim, relações de direito atravessam corpos não vivos. Isso não é nenhuma novidade. Como imagino que você também esteja pensando. Acontece que ao dizer que o direito habita o gin, digo também dessa dimensão, mas não só. Minha afirmação vai para além dela. E agora adentramos no que podemos chamar de uma segunda dimensão da minha afirmação. Uma zona intimamente conectada a essa outra estética do direito que venho dizendo ao longo da tese. O direito habita o gin inclusive em sua dimensão micromolecular. E aqui nossa conversa fica mais curiosa.

O etanol ( $\text{CH}_3\text{CH}_2\text{OH}$ ), presente no gin, é uma “pequena molécula hidrossolúvel que sofre rápida absorção pelo trato gastrointestinal”<sup>258</sup>. Ou seja, esse composto orgânico, que possui uma distribuição espacial/molecular de dois átomos de carbono ligados à cinco átomos de hidrogênio e a um átomo de oxigênio, por sua vez, ligado a outro hidrogênio, é solúvel em água e rapidamente absorvido, sem quebras, pelo estômago e intestino. Ingerido em jejum, as concentrações máximas de etanol na corrente sanguínea costumam ser apuradas em torno de trinta minutos.<sup>259</sup> Como não estava em jejum quando comecei a escrever essa tese e a “presença de alimento no estômago retarda a absorção [do etanol], diminuindo a velocidade do esvaziamento gástrico”<sup>260</sup>, acredito que, pela altura do fim da escrita do prólogo, a concentração de etanol na minha corrente sanguínea já atingia seu ponto máximo. Sim, meu corpo se agenciava ao gin e o gin se agenciava ao meu corpo, resultando algo novo daquele encontro.

Uma vez na corrente sanguínea, a maior parte do etanol ingerido é oxidado pelo fígado e o restante é excretado na urina e pelos pulmões – o que possibilita o “teste do bafômetro” para verificar o nível de etanol presente em um corpo, comumente utilizado para verificar o nível de embriaguez de um motorista. No fígado, o processo de metabolização do etanol passa por duas importantes etapas. A primeira “envolve a álcool desidrogenase (ADH, de *alcohol dehydrogenase*), uma família de enzimas citosólicas que catalisa a conversão do álcool em acetaldeído”<sup>261</sup>. Nesse processo metabólico, o íon hidrogênio é transferido do etanol para a

---

<sup>258</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 385.

<sup>259</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 385; SCHUCKIT, Marc A. *Etanol e metanol*, p. 630.

<sup>260</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 385.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

coenzima de nicotinamida adenina dinucleotídeo (NAD<sup>+</sup>) para formar NADH.<sup>262</sup> E assim o etanol também se transforma nesse processo. Nada simplesmente desaparece. Tudo se dobra (transforma) em outras coisas. Já na segunda etapa, o acetaldeído (CH<sub>3</sub>CHO), resultado da primeira metabolização do etanol, é oxidado mais uma vez no fígado, “em uma reação catalisada pelo aldeído desidrogenase (ALDH, de *aldehyde dehydrogenase*)”<sup>263</sup> e o resultado é o acetato e mais NADH. A presença excessiva de NADH, oriunda dessa metabolização do etanol nas duas etapas no fígado, parece “contribuir para os distúrbios metabólicos que acompanham o alcoolismo crônico e para a acidose láctica e a hipoglicemia que frequentemente acompanham a intoxicação aguda por álcool”<sup>264</sup>. É o etanol e o nosso corpo mutuamente se agenciando. Por sua vez, o acetato (CH<sub>3</sub>COO<sup>-</sup>), outro subproduto dessa etapa de metabolização do etanol, pode ser transformado em “CO<sub>2</sub> e água, ou usado para formar acetil-CoA”<sup>265</sup>.

Mas a viagem do meu/nosso corpo pelo etanol e vice-versa não se resume aos seus processos de metabolização. Correndo em nossa corrente sanguínea, diversos são os agenciamentos produzidos antes de qualquer metabolização. Um desses importantes agenciamentos ocorre no Sistema Nervoso Central. Onde a concentração de etanol “eleva-se rapidamente, visto que o cérebro recebe uma grande proporção do fluxo sanguíneo total, e o etanol atravessa prontamente as membranas biológicas”<sup>266</sup>.

Na fenda sináptica, espaço entre um neurônio e outro, o etanol interage com dois importantes receptores de neurotransmissores, o GABA<sub>A</sub> e o glutamato. O GABA é um neurotransmissor inibitório, ou seja, atua dificultando a sinapse nervosa ao hiperpolarizar o interior do neurônio – nesse caso específico, ao permitir a entrada de íons de cloro no neurônio pós-sináptico.<sup>267</sup> Em contato com a molécula do etanol, o receptor GABA<sub>A</sub> tem sua abertura dos canais de cloro aumentada, intensificando o processo inibitório da sinapse e gerando os efeitos corpóreos da “sedação, alívio da ansiedade e, em concentrações mais altas, fala arrastada, ataxia, prejuízo do discernimento e comportamento desinibido”<sup>268</sup>. De certo, Oiticica discordaria do livro de *Farmacologia básica e clínica* ao dizer que o álcool levaria ao prejuízo do discernimento. Ou, às vezes, é mesmo necessário abandonar todo esse discernimento posto

---

<sup>262</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 385; SCHUCKIT, Marc A. *Etanol e metanol*, p. 631.

<sup>263</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 386.

<sup>264</sup> *Ibidem*.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>267</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 386; SCHUCKIT, Marc A. *Etanol e metanol*, p. 634.

<sup>268</sup> MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*, p. 386.

e pressuposto, que ento(r)pe nossos sentidos, para que algo outro possa nascer, o suprasensorial, a arte ambiental, o direito mundo.

Sigamos nas trilhas do etanol. Em relação aos receptores de glutamato, a agência do etanol é oposta à do GABA<sub>A</sub>. O glutamato é um neurotransmissor excitatório que abre canais de passagem para íons positivos de cálcio, sódio e potássio, despolarizando o interior do neurônio e favorecendo a sinapse. Em relação a esse neurotransmissor, o etanol inibe sua atuação ao interagir com a glicina presente em seus receptores e reduzir a abertura dos canais iônicos. Redução que aumenta, no sistema de recompensa, a secreção de dopamina, neurotransmissor relacionado à sensação de prazer. Fazendo do etanol uma substância buscada por muitos. Dos poetas aos escritores de tese. Não passamos ilesos a ele. Para compensar o bloqueio dos receptores de glutamato, além da secreção de dopamina, o nosso corpo desencadeia uma proliferação do aumento da sensibilidade dos próprios glutamatos. Tornando-os hiperativos, aumentando sua ação de modo a garantir a sinapse nervosa, mas ao mesmo tempo ocasionando um processo corpóreo de dependência do etanol. Em alguma medida, arriscaria dizer que para além do problema social da dependência alcóolica, algo no etanol também busca se compor conosco. Algo ali busca persistir na existência. Sua matéria vibra. O direito não apenas o atravessa, mas o constitui desde dentro, organizando e direcionando sua vibrância e agenciamento.

#### **b) materialismos: a ética da estética**

E para que toda essa conversa? Para muitas coisas, mas principalmente para dizer que toda matéria vibra e ocupa um espaço de modo singular. Por menor que seja e por mais que os nossos olhos humanos não sejam capazes de ver sem a ajuda de outros aparatos, a matéria continua sendo vibrante. E se toda matéria vibra e ocupa um espaço de modo singular, toda matéria também fala de uma relação específica entre *nomos/logos*. Somado ao que já vimos da estética do cenário do direito (direito e matéria co-emergem), neste tópico vou analisar sua conexão com uma ética que acredito lhe ser imanente.

O que nos abre caminho para falar com mais vagar da escolha estética dessa tese. Que não é uma “mera” escolha estética, mas um compromisso político e ético. Ao assumirmos a vitalidade da matéria, colocamos em questão essa usual e extremamente operativa divisão hierárquica entre nós (seres que nos entendemos vivos) *ativos* e as coisas (que geralmente entendemos como não vivas ou menos vivas do que nós) *passivas*. Divisão que nos permite

dispor sem nenhuma responsabilidade de tudo aquilo que entendemos como “coisas”.<sup>269</sup> Lógica que atravessa e organiza o Antropoceno, essa nova época geológica da Terra que passa a ser marcada pelo impacto humano nela.<sup>270</sup>

Portanto, a estética que propomos nesta tese busca endereçar não só os modos de violência constituidores do Direito-Tribunal, a serem trabalhados com mais detalhes no segundo movimento dessa dramaturgia, mas também a operação antropocênica que separa o homem da natureza e que assimila tudo o que não é humano (inclusive humanos menos humanos<sup>271</sup>) como uma fonte inesgotável de exploração. Operação que constitui toda uma partilha do sensível<sup>272</sup> hegemônica no Direito. Ao fim, nossa escolha estética é também um compromisso ecológico com a afirmação da vida. Um compromisso que busca fazer alianças com diversas perspectivas do saber como os Novos Materialismos<sup>273</sup>, o Perspectivismo Ameríndio<sup>274</sup> e o Pós-humanismo crítico ou nômade<sup>275</sup>.

Jane Bennett abre seu livro *Vibrant matter: a political ecology of things* justamente expondo a conexão entre sua proposta filosófica de “pensar lentamente uma ideia que passa rápido pelas cabeças modernas: a ideia da matéria como matéria passiva, como crua, bruta ou inerte”<sup>276</sup> e seu projeto político de “encorajar engajamentos mais inteligentes e sustentáveis com matéria vibrante e coisas vivas”<sup>277</sup>. Essas dimensões estão conectadas. Ou emaranhadas, como nos lembra Karen Barad em *Meeting the universe halfway*, pois “estar emaranhado não é simplesmente estar entrelaçado com o outro, como na união de entidades separadas, mas carecer de uma existência independente e autocontida. A existência não é um assunto individual”<sup>278</sup>. Um emaranhado não só da filosofia com a política ou da estética com a ética,

<sup>269</sup> BENNETT, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*, p. 10.

<sup>270</sup> Conforme afirma Rosi Braidotti: “O termo ‘Antropoceno’, cunhado em 2002 pelo ganhador do Prêmio Nobel Paul Crutzen, descreve a atual era geológica como dominada pela ação humana através da mediação tecnológica, consumismo e destruição dos recursos do planeta Terra. Foi oficialmente adotado pela Internacional Congresso Geológico na África do Sul em agosto de 2016”. Tradução livre de: “The term ‘Anthropocene’, coined in 2002 by Nobel Prize winner Paul Crutzen, describes the current geological era as dominated by human action through technological mediation, consumerism and destruction of the resources of planet earth. It was officially adopted by the International Geological Congress in South Africa in August 2016”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 23. Conferir também os seguintes trabalhos: CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. *The “Anthropocene”*; LATOUR, Bruno. *Agency at the Time of the Anthropocene*; HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene*.

<sup>271</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*.

<sup>272</sup> RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*, p.26.

<sup>273</sup> BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway*; BENNETT, Jane. *Vibrant matter*.

<sup>274</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*.

<sup>275</sup> BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*.

<sup>276</sup> Tradução livre de: “to think slowly an idea that runs fast through modern heads: the idea of matter as passive stuff, as raw, brute, or inert”. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, p. 10.

<sup>277</sup> Tradução livre de “to encourage more intelligent and sustainable engagements with vibrant matter and lively things.”. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, p. 10.

<sup>278</sup> Tradução livre de: “To be entangled is not simply to be intertwined with another, as in the joining of separate

mas da própria existência que é, ontologicamente, interdependente. Como atesta Barad, uma “compreensão empiricamente acurada da prática científica, em consonância com as pesquisas científicas mais recentes, sugere fortemente uma inseparabilidade fundamental de considerações epistemológicas, ontológicas e éticas”<sup>279</sup>. O real é um *continuum* de matérias interconectadas. O que, do ponto de vista “onto-político”, diz de vidas que dependem uma das outras.

Aqui não poderia deixar de dizer que, em grande medida, as bases filosóficas de tal afirmação de uma interdependência necessária da vida assentam-se em Espinosa e em sua noção do *conatus*, segundo a qual “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”<sup>280</sup>. Ou seja, as forças do corpo (humano ou não) querem *sempre* persistir na existência. O *conatus* seria a peculiar vitalidade de todos os corpos. E assim “todo corpo não humano compartilha com todo corpo humano uma natureza conativa (e, portanto, uma “virtude” apropriada à sua configuração material)”<sup>281</sup>. Mais uma vez, estamos emaranhados, e muitas das divisões/separações que criamos são meramente ilusórias – ainda que extremamente operativas.

Inspirada por essa dimensão do *conatus* de Espinosa, Bennett vai afirmar algo como a “coisa-poder” que seria “a curiosa capacidade das coisas inanimadas de animar, atuar, produzir efeitos dramáticos e sutis”<sup>282</sup>. O mundo inteiro é animado e os corpos humanos estão abertos e conectados à vitalidade da matéria, seja da molécula de etanol ou das bactérias que constituem nosso microbioma ou mesmo dos micronutrientes metálicos, como o ferro, que circula em nosso sangue. Assim, a ação humana também é um coisa-poder, não só porque os corpos humanos são compostos de várias materialidades, mas porque cada uma dessas materialidades vibra e se auto organiza.<sup>283</sup> Uma auto organização maquínica e não mecânica, ou seja, a matéria não responde a uma mera relação de causa e consequência, mas possui uma agência que também é constitutivamente indeterminada. E aqui é preciso entendermos que o vitalismo não é uma força separada da matéria, mas co-constitutiva dela. O mundo é animado por esse vitalismo e não há matéria que não vibre.

O que nos faz lembrar da radicalidade do Perspectivismo Ameríndio que também afirma um caráter animado do mundo (por vias muito diversas) há pelo menos alguns milhares

---

entities, but to lack an independent, self-contained existence. Existence is not an individual affair”. BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway*, p. ix.

<sup>279</sup> BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway*, p. 26.

<sup>280</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, p. 187.

<sup>281</sup> Tradução livre de: “every nonhuman body shares with every human body a conative nature (and thus a “virtue” appropriate to its material configuration)”. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, p. 46.

<sup>282</sup> Tradução livre de: “the curious ability of inanimate things to animate, to act, to produce effects dramatic and subtle”. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, p. 56.

<sup>283</sup> BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, pp. 65-66.

de anos. Viveiros de Castro resgata essa dimensão em *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural* ao retomar a anedota relatada por Lévi-Strauss segundo a qual nas Antilhas, anos depois da invasão da América, enquanto os espanhóis estavam preocupados em descobrir se os indígenas possuíam alma ou não, estes preocupavam-se em verificar, através de uma cuidadosa observação dos seus prisioneiros, se os seus cadáveres apodreciam ou não.<sup>284</sup> Em *Tristes trópicos*<sup>285</sup>, Lévi-Strauss diz dessa anedota afirmando que enquanto os europeus invocavam as ciências sociais para perguntar se os indígenas não seriam meros animais, os indígenas, por sua vez, mostravam maior confiança nas ciências naturais e “se contentavam em suspeitar que os europeus pudessem ser deuses”<sup>286</sup>. O que dada a ignorância recíproca, a atitude dos indígenas seria para Lévi-Strauss muito mais digna do que se espera de seres humanos.<sup>287</sup>

Dialogando com Roy Wagner, Viveiros de Castro vai dizer que essa anedota do incidente em Antilhas diz do desequilíbrio que conduziu à hipótese perspectivista “segundo a qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma”<sup>288</sup>. Para os regimes ontológicos ameríndios, a alma é uma dimensão virtual que se presentifica em todos os viventes, corpóreos ou não. Ou seja, se os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo, os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma. Em resumo, “a práxis europeia consiste em ‘fazer almas’ (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza)”<sup>289</sup>, enquanto “a práxis indígena, em ‘fazer corpos’ (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado ‘desde sempre’ – no mito, precisamente”<sup>290</sup>. O que leva Viveiros de Castro a afirmar que:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de aprecepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra

<sup>284</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, p. 42.

<sup>285</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*.

<sup>286</sup> *Ibid.* p.43.

<sup>287</sup> *Ibid.* p.43.

<sup>288</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>289</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>290</sup> *Ibidem*.



invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas elas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena.<sup>291</sup>

Não se trata aqui do multiculturalismo ocidental (relativista), mas mais propriamente de um multinaturalismo (ontologias variáveis). Enquanto o multiculturalismo se apoiaria numa “implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados”<sup>292</sup>, o multinaturalismo “suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular”<sup>293</sup>. O multinaturalismo lida com ontologias variáveis, o modo “como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem”<sup>294</sup>. Assim, “os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado”<sup>295</sup>. Desse modo não existiria uma entidade “x” que humanos veem como cerveja e os jaguares como sangue. O que existe “na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue|cerveja”<sup>296</sup>. O que leva Viveiros de Castro a dizer que no mundo indígena toda cerveja tem um travo de sangue e todo sangue um travo de cerveja. Aqui os mundos também estão emaranhados e repletos de vitalidade.

Entretanto, o diálogo de Bennett não é propriamente com o Perspectivismo Ameríndio, mas com autores como Bruno Latour e sua Teoria do Ator-Rede.<sup>297</sup> Nela, Latour trabalha a “vibrância” das matérias em termos da “actância” ou do “actante”, que como explica Bennett, é “uma fonte de ação que pode ser humana ou não humana; é aquilo que tem eficácia, pode fazer coisas, tem coerência suficiente para fazer a diferença, produzir efeitos, alterar o curso dos acontecimentos”<sup>298</sup>. Assim, o actante não é propriamente nem um objeto, nem um sujeito, mas um interventor do qual deduzimos a competência mais pela performatividade da sua

---

<sup>291</sup> Ibid. pp. 53-54.

<sup>292</sup> Ibid. p. 53.

<sup>293</sup> Ibidem.

<sup>294</sup> Ibid. p. 54.

<sup>295</sup> Ibid. p. 92.

<sup>296</sup> Ibid. p. 93.

<sup>297</sup> LATOUR, Bruno. *Reassembling the social*, p. 54.

<sup>298</sup> Tradução livre de: “is a source of action that can be either human or nonhuman; it is that which has efficacy, can do things, has sufficient coherence to make a difference, produce effects, alter the course of events”. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, p. 13.

existência do que uma por uma definição anterior à sua própria agência.<sup>299</sup> O que também levará Bennett a dizer que por “vitalidade” se deve entender a capacidade das coisas “não apenas de impedir ou bloquear a vontade e os desígnios dos humanos, mas também agir como quase agentes ou forças com trajetórias, propensões ou tendências próprias”<sup>300</sup>. Assumindo essa agência da matéria, somos capazes de reconhecer que humanos e não humanos trocam propriedades a todo momento, estamos emaranhados, somos um emaranhado de matérias vibrantes. E esse reconhecimento tem a capacidade de horizontalizar as relações entre humanos e coisas, sendo também um passo em direção a uma sensibilidade mais ecológica, ou seja, um outro regime estético.<sup>301</sup>

Essa sensibilidade ecológica não é um mero cuidado para com o meio ambiente, mas uma afirmação da vibrância ou vitalidade de toda matéria, ou seja, possui implicações estéticas enquanto modos de partilha do sensível. O que geraria pelo menos três vantagens, na visão de Bennett, em relação ao pensamento ambientalista mais convencional. Vejamos:

Primeiro, se o meio ambiente é definido como substrato da cultura humana, materialidade é um termo que se aplica de forma mais uniforme a humanos e não humanos. Eu sou uma configuração material, os pombos no parque são composições materiais, os vírus, parasitas e metais pesados em minha carne e na carne do pombo são materialidades, assim como os neuroquímicos, os ventos do furacão, a *Escherichia coli* e a poeira no chão. A materialidade é uma rubrica que tende a horizontalizar as relações entre humanos, biota e abiota. Ela desvia a atenção humana, movendo-se para longe de uma Grande Cadeia do Ser ontologicamente classificada e em direção a uma maior apreciação dos complexos emaranhados de humanos e não humanos. Aqui, o imperativo moral implícito do pensamento ocidental – “Tu identificarás e

---

<sup>299</sup> Aqui, apesar de não ser o foco desta tese, vale lembrar a crítica que Rosi Braidotti faz à Teoria Ator-Rede (TAR) de Bruno Latour: “Ao postular uma simetria generalizada de atores e objetos, no entanto, a TAR também impediu qualquer análise das relações de poder em ação entre eles, notadamente as diferenças socioeconômicas. Latour descartou a tarefa crítica da epistemologia, em favor da igualdade ontológica plana dos atores, o que resulta no movimento muito problemático de rejeitar a necessidade de qualquer teorização da subjetividade, desfazendo assim a possibilidade de um projeto político por completo. Com uma história de ceticismo em relação à política de esquerda, teoria crítica e filosofias marxistas da modernidade, Latour colocou em primeiro plano observações etnográficas das práticas materiais que compõem a ciência em oposição ao que ele considerava como as discussões superpolitizadas sobre poder e conhecimento, teorizadas por Foucault e o outros pós-estruturalistas”. Tradução livre de: By positing generalized symmetry of actors and objects, however, ANT also prevented any analysis of the power relations at work between them, notably socio- economic differences. Latour dismissed the critical task of epistemology, in favour of the flat ontological equality of actors, which results in the very problematic move to reject the need for any theorization of subjectivity, thus undoing the possibility of a political project altogether. With a history of scepticism about leftist politics, critical theory and Marxist philosophies of modernity, Latour foregrounded ethnographic observations of the material practices that compose science as opposed to what he considered as the over-politicized discussions about power and knowledge, theorized by Foucault and the other post-structuralists. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 12.

<sup>300</sup> Tradução livre de: “not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own”. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, pp. 11-12.

<sup>301</sup> BENNETT, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*, p. 64

defenderás o que há de especial no Homem” – perde um pouco de sua relevância.<sup>302</sup>

Ou seja, uma ontologia da vitalidade da matéria permite que pensemos além das dualidades hierarquizantes, ainda constituidoras do pensamento ambientalista, como natureza e cultura. Não se trata de um ambiente “exterior” a nós ou de um “meio” que garanta nossa subsistência, mas de uma afirmação radical da interdependência entre as matérias (humanas ou não) que constituem nosso mundo.

Essa ontologia dá uma rasteira no pensamento antropocêntrico, que produz cotidianamente o Antropoceno, afirmando a horizontalização de relações emergentes (indeterminadas e não meramente causais) ainda que num *continuum* esburacado pela distribuição desigual das precariedades. A realidade não é produzida nem por uma mecânica de causas e efeitos lineares, nem por um plano transcendente de orquestração harmônica da vida, mas por maquinações com certo grau de indeterminação constitutivo. O que nos abre caminho para pensarmos a segunda vantagem dessa perspectiva afirmada por Bennett:

Uma segunda vantagem articula-se com a inflexão da matéria como vibrante, vital, enérgica, viva, trêmula, vibratória, evanescente e efluente (para lembrar alguns modificadores que usei ao longo do livro). Em um mundo da matéria animada, vemos que os sistemas bioquímicos e bioquímico-sociais podem às vezes inesperadamente bifurcar ou escolher caminhos de desenvolvimento que não poderiam ter sido previstos, pois são governados por uma causalidade emergente e não linear ou determinística. E uma vez que notemos isso, precisaremos de uma alternativa tanto para a ideia de natureza como um processo intencional e harmonioso e à ideia de natureza como um mecanismo cego. Um materialismo vital interrompe tanto o organicismo teleológico de alguns ecologistas quanto a imagem mecanicista da natureza que governa muitos de seus oponentes.<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> Tradução livre de: “First, if the environment is defined as the substrate of human culture, materiality is a term that applies more evenly to humans and non-humans. I am a material configuration, the pigeons in the park are material compositions, the viruses, parasites, and heavy metals in my flesh and in pigeon flesh are materialities, as are neurochemicals, hurricane winds, E. coli, and the dust on the floor. Materiality is a rubric that tends to horizontalize the relations between humans, biota, and abiota. It draws human attention sideways, away from an ontologically ranked Great Chain of Being and toward a greater appreciation of the complex entanglements of humans and nonhumans. Here, the implicit moral imperative of Western thought— “Thou shall identify and defend what is special about Man”—loses some of its salience. BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, pp. 296-297.

<sup>303</sup> Tradução livre de: “A second advantage hinges on the inflection of matter as vibrant, vital, energetic, lively, quivering, vibratory, evanescent, and effluents (to recall some modifiers I have used throughout the book). In a world of lively matter, we see that biochemical and biochemical-social systems can sometimes unexpectedly bifurcate or choose developmental paths that could not have been foreseen, for they are governed by an emergent rather than a linear or deterministic causality. And once we see this, we will need an alternative both to the idea of nature as a purposive, harmonious process and to the idea of nature as a blind mechanism. A vital materialism interrupts both the teleological organicism of some ecologists and the machine image of nature governing many of their opponents.” BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, pp. 297-298.

Não é possível prever todas as consequências da agência de uma matéria. E isso não se deve a uma suposta falha do desenvolvimento científico, mas a um índice de indeterminação constitutivo de toda agência. O inesperado é parte dessa materialidade vital que também nos convoca a pensar o “estrangeiro”. Nenhum corpo se isola em si mesmo. Estamos, necessariamente, emaranhados – por mais que as ontologias liberais e individualizantes gritem, a todo momento, o contrário. E, se estamos emaranhados, parte do outro também habita em mim. As categorias do “exterior” e do “interior” são transformadas e já não são tão centrais. Somos constituídos por uma “outridade” não só do ponto de vista metafórico, mas do ponto de vista material, como no lembra Bennett ao dizer da terceira vantagem de uma ontologia da materialidade vital em relação ao ambientalismo:

Uma terceira vantagem da noção de “materialidade vital” em comparação com “meio ambiente” é a que focarei neste capítulo. A materialidade vital capta melhor uma qualidade “alienígena” de nossa própria carne e, ao fazê-lo, lembra aos humanos o caráter muito radical do parentesco (fracionado) entre o humano e o não-humano. Meu “próprio” corpo é material e, no entanto, essa materialidade vital não é plena ou exclusivamente humana. Minha carne é povoada e constituída por diferentes enxames de estrangeiros. A dobra do meu cotovelo, por exemplo, é “um ecossistema especial, um lar abundante para nada menos que seis tribos de bactérias... Elas estão ajudando a hidratar a pele processando as gorduras cruas que ela produz... As bactérias no microbioma humano possuem coletivamente pelo menos 100 vezes mais genes do que os meros 20.000 ou mais no genoma humano”. Em um mundo de matéria vibrante, não basta dizer que estamos “incorporados”. Somos, em vez disso, uma série de corpos, muitos tipos diferentes deles, aninhados em um conjunto de microbiomas. Se mais gente notasse esse fato cada vez mais, se estivéssemos mais atentos ao estrangeirismo indispensável que somos, continuaríamos produzindo e consumindo da mesma forma violentamente imprudente?<sup>304</sup>

Essa qualidade “alienígena” da matéria também é explorada n’*O Protocolo Alien* de Frédéric Neyrat.<sup>305</sup> Nele, Neyrat nos apresenta um conjunto de fórmulas “metafísicas e

---

<sup>304</sup> Tradução livre de: “A third advantage of the notion of “vital materiality” compared to “environment” is the one I will focus on in this chapter. Vital materiality better captures an “alien” quality of our own flesh, and in so doing reminds humans of the very radical character of the (fractious) kinship between the human and the nonhuman. My “own” body is material, and yet this vital materiality is not fully or exclusively human. My flesh is populated and constituted by different swarms of foreigners. The crook of my elbow, for example, is “a special ecosystem, a bountiful home to no fewer than six tribes of bacteria... They are helping to moisturize the skin by processing the raw fats it produces... The bacteria in the human microbiome collectively possess at least 100 times as many genes as the mere 20,000 or so in the human genome.” The its outnumber the mes. In a world of vibrant matter, it is thus not enough to say that we are “embodied.” We are, rather, an array of bodies, many different kinds of them in a nested set of microbiomes. If more people marked this fact more of the time, if we were more attentive to the indispensable foreignness that we are, would we continue to produce and consume in the same violently reckless ways?” BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, pp. 299-299. O trecho citado no interior do excerto transcrito faz referência à: WADE, Nicholas. *Bacteria Thrive in Crook of Elbow, Lending a Hand*.

<sup>305</sup> NEYRAT, Frédéric. *O Protocolo Alien*.

metapolíticas” sobre como a categoria “alien” poderia abrir caminhos para um comunismo do estranho. Nesse protocolo, o alien é tomado como o “encontro com o que não pode ser totalmente captado”<sup>306</sup>, um modo-alien, ou seja, uma força de “estrangeiridade” que depõe todo e qualquer princípio de identidade. Assim, o modo-alien não apenas afirma a diferença, mas nos diz de um processo de feitura dela que nos é constitutivo. Nos fazemos na diferença. Nunca se reduzindo ou fixando à identidade. Afinal, por uma outra via, como destaca Bennet, o humano só existe constituído desde a saída pelo que não é humano. Ou seja, o humano, em sua própria materialidade, nunca é exclusivamente humano.<sup>307</sup>

O que nos abre espaço para pensarmos, ainda que brevemente, o “pós-humano” ou o que Rosi Braidotti chamará do campo das pós-humanidades nômades ou críticas.<sup>308</sup> Para ela, esse seria um campo emergente de investigação baseado na convergência do pós-humanismo e do pós-antropocentrismo. Um campo que vai para além das críticas já corriqueiras à imagem universalista do ‘Homem’ e do excepcionalismo humano.<sup>309</sup> Trata-se, com rigor, de um campo baseado em “uma ontologia monista neo-spinozista que assume uma imanência radical, ou seja, a primazia da matéria inteligente e auto-organizada”<sup>310</sup>. Como podemos observar, a vitalidade da matéria é a ontologia de base desse pós-humanismo. O que vai levar a reflexões sobre as próprias formas com que lidamos com a subjetividade agora que a relação sujeito e objeto já não faz mais tanto sentido.

Avançando na delimitação desse campo, Braidotti dirá que definir a “era pós-humana” como a era geológica do Antropoceno é insuficiente, pois “precisamos levar em consideração a combinação de rápidos avanços tecnológicos, por um lado, e a exacerbação das desigualdades econômicas e sociais, por outro”<sup>311</sup>. O Antropoceno, nessa perspectiva, possui várias camadas que vão desde as dimensões ecológicas, socioeconômicas à afetivas e psíquicas. O que leva à multiplicação de nomenclaturas para dizer desse emaranhado de relações, como o

---

<sup>306</sup> Ibidem. p. 75.

<sup>307</sup> BENNETT, Jane. *Vibrant matter*, pp. 299.

<sup>308</sup> BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*; BRAIDOTTI, Rosi; Matthew Fuller. *The Posthumanities in an Era of Unexpected Consequences*.

<sup>309</sup> BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 1.

<sup>310</sup> Tradução livre de: “is a neo-Spinozist monistic ontology that assumes radical immanence, i.e. the primacy of intelligent and self-organizing matter”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 1.

<sup>311</sup> Tradução livre de: “we need to factor in the combination of fast technological advances on the one hand and the exacerbation of economic and social inequalities on the other”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 2.

“Capitalocene”<sup>312</sup>, o “Anthrop-obscene”<sup>313</sup>, o “Plantationocene”<sup>314</sup>, o “Chthulucene”<sup>315</sup> e o “Viroceno”<sup>316</sup> para ficarmos por aqui. Diante dessa profusão de nomenclaturas, Braidotti ressalta a importância de um método cartográfico como uma forma do pensamento crítico frear essa tendência aceleracionista – vinculada ao capitalismo cognitivo – de profusão e esvaziamento dos discursos. As cartografias criam pontes e relações que possibilitam um certo vagar necessário para a consolidação desse campo defendido pela autora.

Um campo que também se relaciona com os saberes da biopolítica, mas que vai para além deles ao afirmar um devir nômade da vida que não se resume aos binarismos do regime do sensível hegemônico, nem a uma abordagem do real que se reduza à violência da *potestas* (poder atualizado) e esqueça da dimensão de *potentia* (potencialidade) da vida.<sup>317</sup> É nesse sentido que Braidotti vai dizer que a subjetividade “não se restringe a indivíduos interconectados, mas é um esforço cooperativo trans-espécies”<sup>318</sup> que ocorre de modo transversal “entre natureza/tecnologia; masculino/feminino; negro/branco; local/global; presente/passado – em agenciamentos que fluem e deslocam os binários”<sup>319</sup>. Haveria aqui uma

<sup>312</sup> MOORE, Jason W. (org.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*.

<sup>313</sup> PARIKKA, Jussi. *The Anthrobscene*.

<sup>314</sup> TSING, Anna. *The Mushroom at the End of the World*.

<sup>315</sup> HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*.

<sup>316</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Vida e linguagem no Viroceno*.

<sup>317</sup> Cf.: “Um campo de relevância cartográfica imediata para o pós-humano é a erudição biopolítica que cresceu a partir do trabalho seminal de Foucault sobre a política de viver e morrer. Os estudos biopolíticos lançaram uma nova luz sobre as relações de poder no capitalismo avançado, mas não chegaram a abraçar os aspectos afirmativos da virada pós-humana. Por exemplo, enquanto se concentra na governança biopolítica contemporânea, ou “a própria política da vida” (Rose, 2007), também mostra um kantismo residual em termos de valores. Tanto o Bios (Esposito, 2008) quanto o Anthropos Today (Rabinow, 2003) aparecem como categorias fraturadas, mas os elementos não humanos e os atores tecnológicos não recebem destaque suficiente. E, no entanto, o conceito materialista de vida não humana (zoe) emergiu como central não apenas como “vida nua” vulnerável (Agamben, 1998), mas também como força produtiva e vital (Braidotti, 2002). Essas limitações tornam o biopolítico um quadro de referência insuficiente para o pós-humano e, portanto, adotei um quadro conceitual de devir nômade (Braidotti, 2011a, 2011b), elaborado a partir de ontologias vitais neospinozistas (Deleuze, 1988, 1990).” Tradução livre de: “One field of immediate cartographic relevance to the posthuman is biopolitical scholarship which grew from Foucault’s seminal work on the politics of living and dying. Biopolitical scholarship shed new light on power relations in advanced capitalism, but it stopped short of embracing the affirmative aspects of the posthuman turn. For instance, while it focuses on contemporary biopolitical governance, or ‘the politics of life itself’ (Rose, 2007), it also shows residual Kantianism in terms of values. Both Bios (Esposito, 2008) and Anthropos Today (Rabinow, 2003) appear as fractured categories, but the non-human elements and technological actors are not given enough prominence. And yet, the materialist concept of nonhuman life (zoe) has emerged as central not only as vulnerable ‘bare life’ (Agamben, 1998), but also as a productive and vital force (Braidotti, 2002). These limitations make the biopolitical an insufficient frame of reference for the posthuman, and therefore I have adopted a conceptual frame of nomadic becoming (Braidotti, 2011a, 2011b), drawn from neo-Spinozist vital ontologies (Deleuze, 1988, 1990)”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 3.

<sup>318</sup> Tradução livre de: “is not restricted to bound individuals, but is rather a co-operative trans-species effort”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 3.

<sup>319</sup> Tradução livre de: “in-between nature/technology; male/female; black/ white; local/global; present/past – in assemblages that flow across and displace the binaries”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 2.

“virada pós-humana” que materializa os caminhos abertos pelo pós-estruturalismo ao compor um “novo quadro ontológico de devir-sujeitos” intimamente conectado às reivindicações de uma materialidade vital.<sup>320</sup> A subjetividade poderia então “ser redefinida como um *self* expandido, cuja capacidade relacional não se limita à espécie humana, mas inclui elementos não antropomórficos”<sup>321</sup>.

Apesar de instigante, a perspectiva do pós-humanismo crítico, apresentada por Braidotti, me parece carecer de uma perspectiva decolonial mais aguda. Afinal, qual humanidade pressupomos ao dizer do campo ou era do pós-humano? Como vimos nesse breve sobrevoo sobre as diferentes perspectivas de se pensar a vibrância da matéria, o Perspectivismo Ameríndio traz uma compreensão completamente diferente da ocidental do que seria o humano. Ali há uma noção de emaranhamento da matéria (humana e não humana) desde a partida. Somado a isso, temos um grau ainda maior de complexidade ao pensarmos os efeitos do “multinaturalismo perspectivista” na feitura do mundo daqueles povos. Com isso, quero dizer que o humano ao qual o “pós” desse campo de estudos se refere é propriamente o humano ocidental. Essa ressalva é apenas ilustrativa de um mundo de diferenças constitutivas que separam essas dimensões do pensamento – especialmente o Perspectivismo Ameríndio das demais. Mas, apesar dessas diferenças radicais, acredito que cada uma dessas perspectivas, à sua maneira, conflui para a afirmação de uma outra estética que, ao fim ao cabo, está intrinsecamente conectada à afirmação da vida. Gostaria de chamar essa conexão com a vida de uma *ética vital* que perpassa essas diferentes perspectivas. E é com essa *ética* que a *estética* do direito de que falamos nessa tese partilha seu campo de imanência.

### **c) o direito e a ética vital: um breve apontamento**

Ora, se o direito é o mundo, ele o é por constituir materialmente todas as coisas desse mundo. Inclusive o gin que me acompanhava no início da escrita dessa tese. Aqui não se trata meramente de dizer que o direito atravessa as coisas como uma entidade “exterior”, mas mais especificamente de reposicionar essas próprias categorias de “exterior/interior”.

O direito diz de uma forma distribuição da matéria do/pelo espaço-tempo. Inclusive do ponto de vista de uma certa vibrância molecular. Ele diz dessa dupla articulação

---

<sup>320</sup> Tradução livre de: “is a neo-Spinozist monistic ontology that assumes radical immanence, i.e. the primacy of intelligent and self-organizing matter”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 3.

<sup>321</sup> Tradução livre de: “Subjectivity can then be re-defined as an expanded self, whose relational capacity is not confined within the human species, but includes non-anthropomorphic elements”. BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, p. 12.

*nomos/logos*. Potência e efetuação. O direito nos constitui mais do que o possuímos – para brincarmos com sua lógica de apreensão moderna baseada no “indivíduo” e na “posse”. Sabemos de um direito quando o experienciamos, pois é na experiência que ele se atualiza. E me parece que é uma estética como essa que poderia estar à altura dos problemas que nos são postos pelo Antropoceno.

Philippopoulos-Mihalopoulos, também nesse sentido, nos convoca a repensarmos os campos disciplinares do direito a partir das transformações do Antropoceno como ao dizer de um “direito ambiental crítico”:

o principal impulso do direito ambiental crítico é introduzir o direito ambiental em um novo espaço onde conceituações tradicionais de disciplinas, atores e jurisdições são re-determinadas em face do colapso de distinções tão firmes como aquelas entre humano e não humano, corpo e ambiente, sujeito e objeto, observação e participação, epistemologia e ontologia. (...) Isso foi trazido a tona, de modo vociferante, pela inauguração da época geológica do Antropoceno, que é caracterizada pelo impacto planetário e, de fato, geologicamente detectável dos humanos. Com o Antropoceno, inaugura-se uma nova gramática, experimenta-se uma perspectiva teórica diferente e segue-se uma metodologia atualizada. O Antropoceno conseguiu fomentar todos esses novos passos, influenciando uma variedade inesperadamente grande e ampla de disciplinas.<sup>322</sup>

O direito-mundo de que fala essa tese também se insere nessa perspectiva de repensarmos a configuração das disciplinas e dos métodos de ensino do direito. A humanidade não detém – nem nunca deteve, apesar da insistência dos juristas – o monopólio da feitura do direito. O direito existe apesar e além de nós humanos. E por isso, como alerta Philippopoulos-Mihalopoulos, é necessária uma nova gramática para o direito. Uma gramática que dialogue com os problemas do Antropoceno e que recuse o antropocentrismo de um Direito-Tribunal. Instaurando um novo vocabulário para as velhas disciplinas jurídicas já gastas. O que também nos exige um novo esforço metodológico. É necessário afirmar uma radical transdisciplinariedade dos saberes. Assim como a vida é emaranhada, os saberes também o são. As estreitas visões epistemológicas, encerradas em si mesmas, já pouco têm a dizer dos

---

<sup>322</sup> Tradução livre de: “critical environmental law’s main impetus is to usher environmental law into a new space where traditional conceptualisations of disciplines, actors and jurisdictions are re-determined in the face of the collapse of such steadfast distinctions as those between human and nonhuman, body and environment, subject and object, observation and participation, and epistemology and ontology. (...) This has been vociferously brought home by the inauguration of the geological epoch of the Anthropocene, which is characterised by the planetary and indeed geologically-detectable impact of humans. With the Anthropocene, a new grammar is inaugurated, a different theoretical perspective is tried out, and an updated methodology ensues. The Anthropocene has managed to provide for all these new steps, influencing an unexpectedly large and broad variety of disciplines”. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Critical environmental law as method in the Anthropocene*, pp. 131-132.



problemas que estamos a enfrentar. É alargando o horizonte das nossas disciplinas que conseguiremos perceber suas conexões com outros saberes. Essa é uma das razões de reivindicarmos um alargamento das formas de compreensão do direito.

Uma vez que levemos a sério essa estética alargada do direito que é atravessada pelas matérias vibrantes, nós estaremos visceralmente conectados a uma ética vital que nos diz do *continuum* da vida e nos convoca a uma justiça espacial/material. Assim, uma ameaça a um elo desse *continuum* pode apresentar consequências inesperadas que ameacem outros elos. A vida é uma realidade interdependente e o direito faz parte da constituição dessa interdependência.

Se os nossos corpos são dobras um dos outros – alguns mais precarizados e outros menos – somos não só codependentes, mas corresponsáveis pelas existências (humanas ou não) nesse mundo. E ainda que não consigamos prever todas as consequências das ações que se dão nesse *continuum* – afinal não são relações de mera causa e consequência –, podemos através da experiência pensar organizações do espaço-tempo que sejam mais favoráveis a afirmação da vida. É esse o desafio que nos é posto e ao qual esta tese pretende estar à altura se somando a outros saberes para o seu enfrentamento.

O Antropoceno nos coloca questões complexas que pedem giros estéticos como o que tentamos realizar ao longo desta dramaturgia. No cenário do direito do lado de cá dos trópicos, convivemos, em Minas Gerais, com os dois maiores desastres ambientais do mundo ligados à atividade mineradora.<sup>323</sup> Gostaria de encerrar esse breve apontamento sobre o direito e a ética vital com eles, abrindo caminho para o próximo movimento da tese. Falo do rompimento da Barragem do Fundão, em Bento Rodrigues, distrito de Mariana, em novembro de 2015. E do rompimento da Barragem I da Mina Córrego do Feijão, em Brumadinho, em janeiro de 2019. No primeiro caso, a atividade mineradora era de responsabilidade da empresa Samarco Mineração S.A. (uma *Joint Venture* entre a Vale S.A. e a multinacional australiana BHP Billiton), e tivemos o derramamento de 62 milhões de metros cúbicos de lama tóxica em um percurso de 663 quilômetros dos rios Gualaxo do Norte, Carmo e Doce, causando 19 vítimas fatais (humanas), destruindo as moradias de mais de 1200 famílias e atingindo 35 municípios, sendo os povoados de Bento Rodrigues e Paracatu completamente destruídos. No segundo caso, também de responsabilidade da Vale S.A, tivemos a contaminação por lama tóxica de mais 300

---

<sup>323</sup> LASCHEFSKI, Klemens. *Rompimento de barragens em Mariana e Brumadinho (MG)*, 2020.

quilômetros do Rio Paraopeba, 272 vítimas fatais (humanas), além de toda destruição dos modos de vida de comunidades ribeirinhas e indígenas da região.<sup>324</sup>

Uma atmosfera lamacenta, gerada pelo neo-extrativismo de comodites, assombra a vida nos trópicos e atualiza as faces do poder colonial.<sup>325</sup> Não por acaso, o primeiro rompimento se dá em Bento Rodrigues, distrito de Mariana, primeira vila do estado de Minas Gerais. Uma vila cuja a fundação esteve intimamente associada à exploração colonial de metais preciosos no século XVIII.<sup>326</sup> Na época, escoados para os portos pela Estrada Real. E hoje, escoados pela rodovia MG-129, que corta o Quadrilátero Ferrífero (região de maior concentração geográfica de minas ao céu aberto do mundo).<sup>327</sup> Uma rodovia que foi tomada por sirenes e refletores após 2019 que indicavam a ZAS (Zonas de Auto Salvamento), definida como região à jusante da barragem “em que se considera que os avisos de alerta à população (em caso de rompimento ou risco de rompimento da barragem) são da responsabilidade do empreendedor, por não haver tempo suficiente para uma intervenção das autoridades competentes em situações de emergência”<sup>328</sup>. Sim, atravessar a MG-129, o que realizava com alguma frequência para visitar meus parentes do interior do estado, era cruzar diversas placas dizendo que estávamos em uma ZAS. Zonas que se espalharam por todo território minerário. Tornando-se popularmente conhecidas como zonas da morte.<sup>329</sup>

Mas o rompimento da barragem não era tudo. Sua ameaça já bastava. Era mais interessante para os interesses neo-extrativistas. Mais silencioso. A ameaça de rompimento passou a alicerçar uma atmosfera de lama invisível que produziu o terror social. Eram duas da manhã quando, em 8 de fevereiro de 2019, a população de Socorro, zona rural de Barão de Cocais, foi surpreendida pelo toque das sirenes que solicitavam a evacuação de suas casas.<sup>330</sup> Este evento ocorre duas semanas após o rompimento da barragem de Brumadinho. Era preciso ser ágil. Diziam as autoridades. O único tempo que havia era o de salvar a própria vida. Havia um risco iminente de rompimento da barragem Sul Superior da mina Gongo Soco, próxima ao distrito. Ao todo, 485 habitantes foram evacuados. Passados quatro anos, as estruturas da barragem seguem inalteradas. Mas os habitantes nunca mais foram

---

<sup>324</sup> REPOLÊS, Maria Fernanda (org.). *Relatório sobre a situação dos Direitos Humanos e danos ao meio ambiente no distrito de São Sebastião das Águas Claras (Macacos), Nova Lima e sua relação com o acordo de Brumadinho, MG, 2023.*

<sup>325</sup> SVAMPA, Maristella. *Resource extractivism and alternatives.*

<sup>326</sup> LASCHEFSKI, Klemens. *Rompimento de barragens em Mariana e Brumadinho (MG), 2020, p. 107.*

<sup>327</sup> PONTÉS, Júlia; CORTAT, Ana; NERI, Daniel. “Uma bomba feita para explodir”, 2023.

<sup>328</sup> REPOLÊS, Maria Fernanda (org.). *Relatório sobre a situação dos Direitos Humanos e danos ao meio ambiente no distrito de São Sebastião das Águas Claras (Macacos), Nova Lima e sua relação com o acordo de Brumadinho, MG, 2023, p. 13.*

<sup>329</sup> PONTÉS, Júlia; CORTAT, Ana; NERI, Daniel. “Uma bomba feita para explodir”, 2023.

<sup>330</sup> Ibidem.

legalmente autorizados a regressarem a suas casas. Risco iminente de morte atestado pelos técnicos. Socorro tornou-se um vilarejo fantasma. Afinal, como veremos, o poder colonial age produzindo seus fantasmas.<sup>331</sup>

Segundo o relatório do Pólos de Cidadania da UFMG e da Plataforma Áporo, realizado sob coordenação da Maria Fernanda Repolês, para refletir sobre a questão da mineração em Minas Gerais, é preciso pensar os desastres minerários como sendo o “próprio negócio, uma estratégia de expansão e de maximização de lucros das empresas. Essa estratégia caminha de braços dados com uma política governamental de austeridade que precariza os modos de vida e de existência, potencializando as vulnerabilidades”<sup>332</sup>. Nesses termos, não se trata de um “acidente”, mas de uma política de engendramento de atmosferas de terror que trabalham não só produzindo vítimas diretas, mas expulsando a população de seus territórios de origem através de uma radical precarização dos modos de vida locais com a constante ameaça de rompimento de alguma barragem próxima. Tudo isso visando uma futura apropriação desses territórios pela própria mineração, que é o que alguns pesquisadores têm nomeado de “grilagem oculta de terras”<sup>333</sup>.

Diante dessa situação, é preciso pensar que o cenário do direito é também constituído de modo que alguns corpos estejam nas ZAS’s e outros não. Investigaremos com mais cuidado essa lógica de produção de corpos matáveis ou não enlutáveis no próximo movimento.<sup>334</sup> Mas nos parece urgente o chamado por uma estética do direito que não apenas se coloque “heroicamente” contra os avanços dessa lógica neo-extrativista do capitalismo. Essa posição não desloca propriamente o jogo. A dimensão crítica nos exige mais. Nos exige uma clínica que nos permita reconhecer as cumplicidades do Direito com essa lógica. Para então nos vermos em um *continuum* da vida e do direito que é radicalmente interdependente. Não estar em uma ZAS pode ser uma contingência meramente momentânea. Ninguém está de fato a salvo. Afinal, como bem nos lembra Isabelle Stengers, “não se está dizendo que tudo, então, acabará bem, pois Gaia ofendida é cega para nossas histórias”<sup>335</sup>.

---

<sup>331</sup> RIBEIRO, Deivide; REPOLÊS, Maria Fernanda; VIANA, Igor. *Atmosferas fantasmagóricas da violência*, 2022.

<sup>332</sup> REPOLÊS, Maria Fernanda (org.). *Relatório sobre a situação dos Direitos Humanos e danos ao meio ambiente no distrito de São Sebastião das Águas Claras (Macacos), Nova Lima e sua relação com o acordo de Brumadinho, MG, 2023*, p. 11.

<sup>333</sup> LASCHEFSKI, Klemens. *Rompimento de barragens em Mariana e Brumadinho (MG), 2020*, p. 119.

<sup>334</sup> BUTLER, Judith. *Precarious Life*.

<sup>335</sup> STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*, p 466.

**MOVIMENTO II: VIOLÊNCIA**

*Para quem tem coragem de olhar a ferida de frente, a bala se transforma numa chave mestra que abre uma porta para mundos nunca antes vistos. Caem todos os véus, a matriz se desfaz. Mas alguns dos que levam uma bala no peito resolvem viver como se não a tivessem dentro de si. Há quem tenha morrido por levar a bala.*

Paul Preciado – “A bala” (Um apartamento em Urano: crônicas da travessia).

## **1. Vida psíquica do Direito: a violência e o corpo**

### **a) Primeiro ato: o hospital psiquiátrico**

“Mais rápido. Eu não vou aguentar. Tá doendo muito”. Do banco de trás do carro, ouvia essa frase que fora repetida de diversas formas ao longo do trajeto. Olhava para aquele corpo sentado no banco da frente do carro, rosto pálido, olhos arregalados e uma expressão de dor profunda. “Já estamos chegando”, dizia meu pai.

Eu, numa mistura de silêncio – que se aliava à dor daquele corpo – e de estranhamento com o que acontecia, vasculhava atentamente aquela cena na tentativa de identificar um rastro de corte, um sinal de sangue, algo que pudesse justificar a dor que ele sentia. Talvez fosse uma bala alojada no peito. Era isso. Uma bala havia se alojado em seu peito. “Não dá para avançar esse sinal vermelho?”.

O caminho, que usualmente não duraria mais do que vinte minutos de carro, se tornou uma eternidade. Uma atmosfera de urgência e suspensão do tempo nos envolvia. O corpo pedia urgência. Nós não tínhamos muito contato. Eu o conhecia pouco. Nossa diferença de idade era grande e nossos mundos, aparentemente, muito distintos.

Chegamos. Meu pai desliga o carro. Descemos na frente de um grande edifício branco com um letreiro luminoso à frente: “Hospital Espírita André Luiz”. O corpo, em sua urgência, andava a passos largos e objetivos como se já conhecesse aquele local. Meu pai o acompanhava. Eu praticamente corria atrás dos dois para tentar acompanhar o ritmo de seus passos. Chegamos a um guichê no *hall* de entrada do edifício.

O corpo logo se adianta dizendo que viera se internar pois não estava se sentindo bem. Meu pai, atrás, acena com a cabeça em sinal de concordância. A recepcionista acolhe a demanda

e diz que para a internação seria necessária uma consulta prévia com o médico psiquiatra de plantão. Portanto, deveríamos aguardar sentados no *hall* até que ele o chamasse pelo nome. Assim o fizemos. Ao fundo havia uma televisão antiga, daquelas de tubo, que transmitia algo inaudível. Não demorou muito para que ele fosse chamado. Meu pai se levanta e eu também. “Apenas um acompanhante”, diz o médico. Meu pai olha para mim e em seguida para o médico, como se dissesse “o que eu faço com ele?”. Ao que o médico responde, “tudo bem, pode entrar com o garoto”. Adentramos ao consultório.

Lembro muito pouco do que aconteceu ali. Era um desses dias quentes de verão. De ar suspenso. O consultório não era nada diferente. Sala branca. Mesa com computador. Duas cadeiras à frente da mesa. E uma maca para exame no canto da parede. Eu fiquei de pé, encostado na parede. O médico fez uma série de perguntas àquele corpo em sofrimento e outras tantas ao meu pai que mal sabia respondê-las. Ele, assim como eu, conhecia muito pouco aquele corpo. Ao final, o médico o interpela se gostaria de se internar voluntariamente por um prazo de quinze dias a serem reavaliados posteriormente. Ao que ele prontamente responde que sim.

Aquela não era sua primeira internação. O corpo parecia íntimo do *modus operandi* daquela instituição. Métodos repetidos e bem conhecidos por sua carne que era invadida pelo Direito (nesse caso, sob a forma do poder psiquiátrico – Voz disciplinar que detém o poder da “cura”). O médico se ausenta da sala para chamar uma enfermeira que o conduziria para o interior do hospital. Aproveitando sua ausência, o corpo retira de sua bolsa um papel, pega a caneta do médico, que estava abandonada em cima da mesa, e passa a listar os itens que precisaria ao longo da internação. A lista não era pequena. Ao final ele entrega para o meu pai e diz “pede a mamãe para trazer para mim assim que possível. Fala para ela não esquecer do cigarro”. O médico retorna com a enfermeira. O corpo a chama pelo nome. Os dois já se conheciam. E rindo seguem hospital adentro com um breve aceno para meu pai e para mim.

Continuamos no consultório, onde o médico deu mais algumas instruções e passou alguns papéis para que meu pai assinasse. Voltamos para casa em silêncio. A tarde daquele dia demorou a passar. Ouvia, ao fundo, meu pai conversar pelo telefone. Sentia que algo de muito importante havia acontecido, ainda que não soubesse nomear. A única expressão que me cabia era o *silêncio*.

Anos depois, já na adolescência, vim a descobrir que aquele corpo alojava uma bala que não era aceita por sua família. Eles também diziam que essa seria a razão de fundo de suas tentativas de autoextermínio e de internações psiquiátricas constantes. Mas esse era um assunto publicamente evitado, razão pela qual bastante comentado nas conversas de corredores. *O real do Direito vaza pelos corredores e salas ao lado*. Muito antes de poder compreender, toda uma

matriz da sexualidade era traçada ao meu redor e através do meu corpo, as possibilidades já estavam socialmente reguladas e algumas portas, aparentemente, bem cerradas. Aprendi, ainda garoto, que era perigoso carregar aquela bala no peito. O direito era o mundo e se fazia no meu corpo muito antes do que dele eu pudesse saber.

### **b) Segundo ato: o “pé na porta” e o desafio de estar à altura do desejo**

A expressão “pé na porta” é curiosa. Parece pressupor um ato de violência ou de força bruta. De coragem ou de valentia. Mas me arriscaria dizer, de forma contrária ao entendimento usual da expressão, que existem vários e diferentes modos de se meter um “pé na porta”. Às vezes metemos o “pé na porta” ainda que com pouca força e com muito medo. Às vezes o fazemos com vagar ou mesmo com cuidado e cálculo preciso.

Como aprendi com Judith Butler, agimos mesmo que inventando e convocando as condições para nossa ação – outrora negadas – no próprio ato de agir.<sup>336</sup> Desafiar o Direito e muitas vezes o próprio aparato legal pode nos exigir diferentes estratégias. Não se trata de um ato heroico como pode se fazer pensar a lógica liberal/individualista e mesmo heteronormativa de imposição e valorização da virilidade. Como discutimos no último capítulo, o agir sempre pressupõe um ato coletivo que está e vai para além do indivíduo.

Feita essa ressalva inicial, começo contando dos meus “pés na porta” através das dores de estômago. Essas foram constantes no início da minha juventude. Durante um pouco mais de um ano fui a muitos médicos – supostos doutores do saber do corpo.<sup>337</sup> A gastroenterologia era a especialidade predileta. Fiz os exames possíveis. Endoscopias aos montes, testes de intolerância à lactose, ao glúten, colonoscopias, a lista é longa. Todos os médicos muito interessados em saber o que de errado havia com meu corpo. Coitados. Em sua maioria, foram treinados para pensarem o corpo de uma forma organicamente compartimentalizada e funcional (de modo também a atenderem os influxos do capital). Incapazes de lidarem com o que ocorre na fronteira entre o *somático* e o *psíquico* e que nos constitui de forma pulsional a todo momento. Ou seja, aquilo da ordem de um *corpo sem órgãos*, para lembrarmos Deleuze e Guattari.<sup>338</sup>

Após várias tentativas, eles até chegaram a nomear o meu “problema”. Diagnóstico “científico” realizado: síndrome do intestino irritado. Definida como um transtorno de irritação

<sup>336</sup> BUTLER, Judith. *Sin miedo*, p. 15.

<sup>337</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; COLLADO, Francis García. *Para além da biopolítica*, pp. 93-94.

<sup>338</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 3, p. 18. Cf.: “O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)”.

crônica ou recorrente no cólon sem uma etiologia bem conhecida. Ou seja, uma doença sem causas/origens bem explicadas. Um diagnóstico de exclusão, aplicado quando os outros possíveis/prováveis não são verificáveis pelos exames. Uma tentativa de nomear o que não é simplesmente explicável pela lógica moderna adestradora dos corpos e reproduzida pela prática médica hegemônica.

O sintoma, tomado em sua força psicanalítica, é a marca do retorno<sup>339</sup> – de forma deslocada de sua representação original – do que não coube na realidade da vida de uma pessoa. Não se resolve com um simples diagnóstico médico. Ele pode funcionar com uma solução de compromisso para aplacar ou organizar a angústia, mas também pode ser agenciador de movimentos. Especialmente quando sua existência passa a tornar um determinado modo de vida insustentável. Ao invés de cúmplice, o sintoma pode tornar-se um aliado que impulsiona o movimento da vida em direção ao campo de imanência do desejo.<sup>340</sup> E foi assim que aconteceu comigo.

Atravessado por uma dor que não conseguia nomear, passei algumas noites em claro. As dores de estômago continuavam. Se tornavam insuportáveis. Foi quando percebi que se nem a Medicina – que à época tomava em conta sem muitos questionamentos – havia dado conta do que se passava no meu corpo, somente eu poderia dar. Teria que me haver com os sintomas. E foi então que resolvi, não sem medo, mas apesar dele, assumir e buscar (é sempre uma busca, uma tarefa cartográfica sem fim) estar a altura do desejo e meter o “pé na porta”.

Mas o ato de meter o “pé na porta” não se dá de um dia para noite, nem ocorre somente uma vez. Também não se trata de um *continuum* progresso. Esse é um ato complexo que envolve ações reiteradas e mesmo tropeços. Ainda hoje me vejo tendo que meter o “pé na porta” em algumas situações. Entendi isso rapidamente naquela época. Estar a altura do meu desejo implicava uma *tarefa crítica* perigosa em relação a um Direito que pretendia deter o monopólio do poder de ditar os modos de existência possíveis no mundo, ou seja, o próprio monopólio da violência.<sup>341</sup> Era contra essa violência monopolizada que meus “pés na porta” se dirigiam.

O que poderia chamar do meu primeiro “pé na porta”, ainda que de forma simbólica quanto a essa enumeração de resto impossível de ser feita, se deu a partir de uma crise imposta pelo sintoma. Crise essa que foi acompanhada da decisão de buscar alguma ajuda. Lembro aqui da frase com que abro esse movimento, “[M]ais rápido, tio. Eu não vou aguentar. Tá doendo muito”. Ainda muito jovem, não fazia ideia de onde buscar essa ajuda. Em uma das idas ao

<sup>339</sup> LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand Lefèbvre. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 199.

<sup>340</sup> SCHIAVON, João Perci. *Pragmatismo Pulsional*, pp. 214-215.

<sup>341</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 63.



hospital por causa das dores de estômago, havia observado uma menina que no guichê de atendimento disse que desejava uma consulta com o plantão de psiquiatria. Aquilo veio como um lampejo em minha mente, senão como um retorno inconsciente à cena da infância. Tive a certeza de que a ajuda que precisava seria encontrada ali. Retorno à Medicina.

Na manhã seguinte a uma dessas noites que passara em claro com dores de estômago, segui confiante em busca desse atendimento. Passada as etapas protocolares para conseguir a consulta, adentrei ao consultório da médica de plantão, uma senhora de meia idade que foi logo me indagando “o que te traz aqui?”. Sim, meus queridos leitores, com todo o caráter tragicômico que essa cena pode carregar, tenho que admitir que foi no consultório da psiquiatria que me nomeei publicamente gay pela primeira vez. A psiquiatra disse que eu não parecia gay [sic.]. Mas que Freud havia dito que somos todos bissexuais e essa não era uma questão para medicação, mas para processo psicoterápico de compreensão da sexualidade. Portanto, me encaminharia para o setor de urgência da psicoterapia onde eu poderia fazer um acompanhamento semanal por até três meses (era o máximo que meu plano de saúde autorizava).

Ainda nesse mesmo dia, lembro de ter ido à porta do setor de psicoterapia daquele hospital pelo menos três vezes e voltado para trás como medo. Sempre desistia de entrar. Anos depois, quando contei essa estória para Tereza, minha professora no curso de Psicologia da UFMG, ela disse “que curioso, ir à consulta com a psiquiatra estava tudo bem, mas fazer acompanhamento psicoterapêutico já era demais”. Caímos juntos na gargalhada. Na verdade, naquela época não tinha a menor noção de como se organizava o sistema de saúde mental, nem como se dividiam as funções do médico, do psicólogo e do psicanalista nesse campo. Minha aposta era a de que a consulta com a psiquiatra resolvesse meu sintoma de imediato ou mesmo com alguma medicação. Mas, admitir que teria que fazer um acompanhamento semanal durante três meses parecia “loucura” demais para mim. Como se toda essa trajetória aqui narrada já não fosse uma grande loucura coletiva nutrida por uma matriz heteronormativa de regulação do desejo. De toda forma, na quarta ou quinta ida à porta do setor psicoterapia, resolvi entrar. Como na maior parte dos casos de início de uma análise, marcado por muito sofrimento e por algum fiapo de coragem que nos move a dar início a um processo como esse.

Não deixa de ser engraçado rever essa estória e hoje me ver enveredando pelos caminhos da produção da saúde mental (ou da potencialização da vida para falarmos em termos esquizoanlíticos<sup>342</sup>) que me levaram a fazer uma nova graduação, agora em Psicologia. Olhando

---

<sup>342</sup> A esquizoanálise é um campo de práticas e saberes afirmadores da vida assim nomeados por Gilles Deleuze e Félix Guattari pela primeira vez no livro *Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Entendo também que a

em retrospectiva, percebo que essa busca por estar à altura do desejo atravessou uma linha tênue entre a patologização de tudo que escapava à heteronorma – o Direito possui uma polícia sexual sofisticada – e a afirmação da vida. Sorte ou destino, não podemos nos esquecer que até maio de 1990 a homossexualidade era listada como uma doença na Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde (CID), acabei rumando em direção à última.

Seria também importante destacar aqui, acompanhando uma posição esquizoanalítica, que o sintoma, no meu caso disparador do “pé na porta”, deve ser entendido não como uma manifestação individual, mas como uma produção social do Direito no corpo ou mesmo como uma reação do corpo a essa produção micropolítica reativa e redutora do desejo.<sup>343</sup> Por isso, pretendo sustentar nesse movimento da tese uma dimensão corporificada/material da violência do Direito em nossos corpos. Uma violência sofisticada que vai para muito além daquela visível na ponta de um fuzil ou no solado de um coturno. Ainda que esta continue a existir e seja cotidianamente acionada pelo Estado a depender de sua conveniência. Falo aqui de uma violência que vai além (ou mesmo aquém), digo de uma violência de dimensões psíquicas. Uma violência que chegamos até a desejar e com ela nos tornarmos cúmplices de toda uma tecnologia social de castração da vida.

### **c) Terceiro ato: a redenção?**

O ano era 2015. Estávamos reunidos, em uma tarde de março, na sala do Centro Acadêmico Afonso Pena (CAAP) decidindo sobre o edital, voltado exclusivamente para a população trans, do processo seletivo de contratação de uma secretária para o nosso espaço quando uma garota adentra aos prantos.

Era uma aluna do quinto período da graduação em Direito. Ela é acolhida. Eu busco um copo d'água. Aos poucos as lágrimas cessam e o fôlego a ela vai se retornando. É quando ela passa a expor o que havia acontecido. Há dois dias, em uma aula de Direito Processual Civil, o professor haveria feito um comentário lesbofóbico em relação ao beijo das atrizes Fernanda Montenegro e Nathália Timberg na novela Babilônia da Rede Globo. Dizendo que mulheres daquela idade deveriam se dar mais ao respeito e não participarem de uma cena indecorosa como aquela. Ato contínuo, expressando todo seu ódio ao que lhe aparece enquanto diferente, como um legítimo agente da polícia legal/sexual, diz que o Direito de Família estava indo para

---

esquizoanálise pode ser compreendida, em uma de suas aplicações, como um modo de tensionamento da psicanálise redirecionando-a para o campo de imanência do desejo.

<sup>343</sup> ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição*, pp. 66-67.

o mesmo caminho, tornando-se um grande “oba-oba”, e que hoje “tudo” poderia ser reconhecido enquanto família. Mas que esse movimento, “graças a Deus”, ainda não havia tomado todo Direito Civil, onde ainda restava, com muito orgulho, um resto de heterossexualidade. Não suportando ouvir tais falas, a aluna abandona a sala de aula e desabafa em sua rede pessoal no *Facebook* o que havia acabado de acontecer.

Ocorre que seu desabafo chega até o professor. Que na aula seguinte, dia em que a recebemos aos prantos, continua a perpetrar atos de violência. Logo no início da aula, o professor anuncia saber que havia sido “difamado” e “caluniado” pelas redes sociais e que tomaria as medidas legais cabíveis contra quem o havia feito. Pois, afinal, ele havia passado em inúmeros concursos públicos, possuía uma das maiores bibliotecas do Estado de Minas Gerais [sic.] e não poderia ser tomado como uma pessoa preconceituosa. A aluna se levanta e tenta expor ao professor as razões de ter se sentido ofendida ainda mais por ser uma mulher bissexual. Mas o professor a interrompe a todo momento e a impede de concluir sua fala. Em desespero diante da possibilidade da violência do aparato legal que se apresentava contra ela, a aluna sai chorando da sala e busca acolhimento na sala ao lado. *O direito está sempre na sala ao lado* – para lembrarmos aqui de Kafka. Relata o ocorrido ao outro professor, esse de Direito Processual Penal, que a alerta a apagar o desabafo no *Facebook* e pedir desculpas ao professor de Processo Civil, pois se ele de fato a processasse, ela poderia correr sérios riscos, inclusive, criminais. No mesmo tom de “camaradagem”, esse professor aconselha a aluna a procurar o diretor da Faculdade para que ele pudesse intermediar o problema. Seguindo esse conselho, a aula vai até a diretoria da Faculdade e consegue agendar uma reunião com o diretor para o mesmo dia.

Nessa reunião, a aluna recebe os exatos conselhos que lhe foram dados pelo professor de Processo Penal. Ela deveria apagar seu *post* no *Facebook*, pedir desculpas ao professor e torcer para que ele as aceitasse. Se não, ela correria sérios riscos de um processo penal. O Direito em sua *operação mítica*, como veremos com Benjamin, age inoculado a culpa no coração da matéria e inaugurando, assim, o sujeito de Direito.<sup>344</sup> É dessa reunião que ela sai aos prantos e vai parar no CAAP, primeiro espaço onde ela pôde ser de fato ouvida, acolhida e ter a violência que havia sofrido nomeada. Após ouvirmos o relato, fui invadido por uma raiva tamanha que não cabia em mim. Era um processo de violência com várias camadas, a violência da fala do professor e a violência institucional, que ao se silenciar em relação ao que havia acontecido acabava por naturalizar os atos de discriminação sexual e inverter as posições de agressor e de vítima. Isso tudo no espaço da Universidade onde eu e vários amigos do

---

<sup>344</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 76.

movimento estudantil encontramos acolhimento mútuo para descobrirmos e vivermos nossa sexualidade. Não poderia aceitar aquilo. Era preciso reagir. Uma amiga logo sugeriu que nossa reação fosse naquele mesmo dia. Coincidência ou não, naquela noite seria ministrada uma *aula magna* na Faculdade. Um grande evento. Algo que a diretoria preparava com zelo há pelo menos um mês. O CAAP já havia sido convidado e ocuparia um lugar na mesa. Deliberamos, portanto, que eu deveria ser a pessoa indicada a ocupar aquele lugar e que denunciaríamos ali mesmo o ocorrido e a conivência da direção da Faculdade com a discriminação sexual de seus alunos.

De novo me lembro aqui de Judith Butler, essas ações, que podem parecer corajosas, não costumam ser desprovidas de muito medo.<sup>345</sup> Agimos apesar do medo. Lembro também de um fato curioso, nesse ínterim de algumas horas entre a decisão de que eu faria a denúncia e a aula magna se iniciar, um dos membros do centro acadêmico elenca o problema do meu traje. Usava chinelos, bermuda e a blusa do I Congresso de Diversidade Sexual, realizado em 2014, da nossa Faculdade. A questão era a de como eu poderia subir à mesa de uma aula magna no auditório Maximum da Faculdade de chinelo e bermuda? Deliberamos alguns minutos sobre isso. Um amigo sugeriu que poderia ir à casa dele, que era ao lado da Faculdade, buscar sapatos e uma roupa social. Olhei para a camisa que vestia e logo rechacei a ideia. Se era para denunciar a complacência institucional com uma violência que buscava governar nossos corpos e desejos, seria preciso que fosse feita à nossa maneira e não à deles. Para dizer, mais uma vez com Benjamin, operar nos mesmos termos da violência mantenedora do Direito não basta para nos salvar.<sup>346</sup> Decisão tomada, ocuparia a mesa vestido da forma em que estava.

Ao adentrarmos no auditório Maximum fui abordado por um aluno da pós-graduação que era orientando do diretor. Ele me alertou de que seu orientador tinha conhecimento de que iríamos realizar algum protesto, mas pedia para que não o fizéssemos naquela noite, sob a promessa de que no dia seguinte haveria uma reunião para resolver a situação. Me desvencilhei dele e segui em direção ao meu assento. Ao subir a escada do palco onde se encontrava a mesa do evento, fui conduzido por uma cerimonialista a ocupar minha cadeira. No caminho fui interpelado pelo olhar de reprovação e apreensão do diretor que já estava assentado em seu lugar. Tomei o meu assento. Me vi rodeado de autoridades engravatadas e um público de mais de quinhentas pessoas no auditório. Suei frio naquele momento.

A sessão foi iniciada pelo diretor convidando o professor que iria proferir a aula magna a tomar o seu lugar. Ele, um egresso da Faculdade e então juiz do Tribunal de Haia, foi recebido

---

<sup>345</sup> BUTLER, Judith. *Sin miedo*, p. 15.

<sup>346</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 79.

sob uma forte salva de palmas. O diretor, visivelmente nervoso, disse que sem mais delongas gostaria de cumprimentar todos da mesa e passar imediatamente a palavra ao professor convidado. Foi quando de súbito, como que tomado por um impulso, peguei o microfone à minha frente e disse que o CAAP também teria suas boas-vindas a desejar ao professor. Silêncio sepulcral no auditório. Com a voz trêmula, passo a dizer que estava ali não apenas como um representante do centro acadêmico, mas como um aluno gay da Faculdade que se sentia diretamente violentado pelos atos de discriminação sexual que ali se perpetravam.

Por aproximadamente cinco minutos passei a narrar tudo o que havia acontecido e a denunciar a convivência institucional com aquelas violências. Nomeava os envolvidos. Descrevia os fatos. Ao terminar a fala, o auditório inteiro se levanta e aplaude de pé o relato feito. O professor convidado também se levanta para me cumprimentar. E assim foi dado o “pé na porta” que informava que esse caso não terminaria por ali, nem seria silenciado. Ao final do evento, o diretor, já não mais com a expressão de reprovação, vem até mim, pede desculpas, diz não ter noção da gravidade do que havia ocorrido e me convoca para uma reunião que seria realizada no dia seguinte para lidar com o caso.

Não consegui dormir naquela noite.

No dia seguinte me direciono à sala da diretoria onde iria ocorrer a reunião. O caso já havia se espalhado pela Universidade e estudantes de diferentes cursos e coletivos apareciam para saber do que estava acontecendo. Formava-se um alvoroço. Participariam da reunião os alunos da turma envolvida no ato de lesbofobia, uma amiga e eu representando o CAAP, o diretor, o vice-diretor e a coordenadora do curso. Percebendo o alvoroço que se formava na porta da sala da diretoria, a secretária, sob ordens do diretor, diz que só poderiam adentrar à reunião os formalmente convidados. Fomos escoltados para dentro da sala sob os gritos por transparência dos estudantes que não conseguiram entrar.

Numa sala retangular e grande, circundada por dezenas de quadros com os rostos dos antigos diretores da nossa centenária Faculdade, todos obviamente homens (à exceção da última diretora) e brancos (à exceção de dois ou três), tomamos nossos assentos. Numa reunião de mais de uma hora de duração, diretor e vice-diretor se revezavam na tentativa de acobertar o ato de violência do professor de Processo Civil. Falas como “no tocante à homofobia, devemos diferenciar o ato de uma mera expressão de opinião do professor em sua liberdade de cátedra” ou “ele tem mais de trinta anos de docência, não são os primeiros alunos gays, lésbicas ou bissexuais que ele tem, se ele fosse verdadeiramente homofóbico nós já saberíamos” eram ditas sem a menor responsabilidade. Quando, enquanto centro acadêmico, pressionamos pela abertura de uma comissão de sindicância para apurar o que havia acontecido, foi nos dito que

essa não produziria resultado algum, pois quem decidiria sobre os membros da comissão seria o próprio diretor. Afinal, *soberano é aquele quem decide sobre o estado de exceção*.<sup>347</sup> E assim ele poderia garantir seu controle sobre a comissão e seu resultado final. A reunião foi se tornando um verdadeiro caos. Vários interesses em jogo e a violência em si foi ficando em segundo plano. Alguns dos alunos da turma estavam mais preocupados com uma possível perseguição do professor e se seriam reprovados ou não por conta disso. Os professores presentes estavam mais preocupados em encontrar uma solução que também não criasse um problema para eles com o professor envolvido no ato da lesbofobia. Os interesses privativos dominavam a cena. E a violência lesbofóbica foi sendo esquecida. Éramos capturados pela máquina tortuosa do Direito. As saídas estavam difíceis e a reunião terminou sem nenhuma muito bem estabelecida.

Fracasso. Essa era a sensação após aquela reunião que só viera a reforçar todo silenciamento e convivência institucional com as práticas de discriminação sexual dentro da nossa Faculdade. Não podíamos aceitar calados toda aquela violência que nos era imposta. Foi quando passamos a buscar algumas alianças estratégicas para jogar o jogo que estava sendo posto (mesmo que assim acabássemos capturados por ele). Entendemos que seria preciso se aliar aos professores que também se indignavam com o que estava acontecendo. A triste realidade era que não foram muitos os que se indignaram. E menos ainda os que se dispuseram a estar com a gente na luta que estávamos propondo. Foram três para ser mais exato (em um corpo docente de mais de cem professores). Curiosamente os três professores abertamente gays da Faculdade. Para além deles, uma professora do curso de Antropologia e um professor do curso de Psicologia também se juntaram a nós. Decidimos que seria preciso levar o caso para além das instâncias internas da Faculdade de Direito, seria necessário acionar a reitoria da Universidade e o próprio Ministério Público Federal. E assim fizemos.

As semanas seguintes foram dedicadas à escrita das petições para esses órgãos denunciando o que havia ocorrido. Passamos algumas noites em claro preparando esses textos. Buscando as melhores palavras, a melhor cadência. Como se a solução que desejávamos fosse depender disso. Petições entregues. Agora era aguardar. O caso passou a ser noticiado na mídia e o espetáculo se formou. Na semana seguinte fomos convidados para uma reunião com a vice-reitora da Universidade e com o procurador responsável pela pasta dos Direitos Humanos no Ministério Público. Todos se mostrando muito atentos e interessados em contribuir com a resolução do caso. Mas as semanas foram se passando. O caso se esfriando. E nossas petições

---

<sup>347</sup> SCHMITT, Carl. *Political theology*, p. 5.

se perdendo pelos corredores labirínticos do devido processo legal. Numa verdadeira experiência kafkiana do Direito.

Alguns meses depois, o professor de Processo Civil conseguiu uma liminar judicial para suspender o processo administrativo que ocorria no âmbito da Universidade alegando alguma nulidade formal nos procedimentos. Por fim, o Ministério Público encaminhou uma recomendação à Faculdade de Direito pedindo a implementação de políticas internas de valorização da diversidade sexual e a proibição de que professor que proferiu as falas discriminatórias pudesse dar aulas para a mesma turma novamente. Mas essa não foi propriamente nossa vitória. As soluções legais são sempre espécies de remendo que não alcançam o problema em real complexidade. Afinal, seu compromisso último é sempre com a instauração/manutenção da violência.<sup>348</sup>

Talvez a redenção só tenha chegado um ano após. Quando para rememorarmos o ocorrido resolvemos realizar um “beijaço” dentro da Faculdade de Direito. Convidamos os alunos a se encontrarem no fim da tarde no Território Livre para se beijarem. O ato era simples, menor, mas de uma potência pouco compreendida. Dizia de uma produção alegre e micropolítica dos afetos mesmo nos espaços mais áridos. Dezenas de pessoas apareceram no horário marcado. E nos beijamos. Diferentes arranjos. Diferentes corpos. Mas todos manifestando seu modo singular de ser e desejar. Dizendo, sem dizer, “não vão nos calar”. Nos colocamos contra a violência monopolizadora do Direito criando modos de existência que dizem de um outro direito. De alguma forma aquele ato celebrava os efeitos “invisíveis” do que havíamos feito um ano atrás. Um raio em noite de céu claro. Um ato de não-violência ou de violência pura como veremos a seguir.

## **2. Walter Benjamin: a tradição do Direito como violência**

Convoco para nossa dramaturgia esse personagem curioso e um tanto quanto misterioso da tradição do pensamento crítico que é Walter Benjamin. Um alemão, nascido em família judia, que sempre teve uma relação conturbada com o mundo acadêmico. Era uma espécie de *outsider*. Tendo defendido o doutorado em Berna, com a tese *O conceito da crítica de arte no Romantismo alemão*, tentou ingressar como professor na Universidade de Frankfurt. Entretanto, sua tese de livre docência, requisito para ocupar a vaga, foi rejeitada. Tanto o Departamento de Estudos Germanísticos quanto o Departamento de Estética da Universidade consideraram seu trabalho, *Origem do drama clássico alemão*, incompreensível. Dizia-se que

---

<sup>348</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 77.

não era possível entender uma só frase do que ali se tinha escrito. Sem dúvidas não por falta de competência de Benjamin, mas pelo fato do seu pensamento radical não caber dentro dos muros do formalismo acadêmico. De toda forma, esse episódio nos é interessante por anunciar um certo caráter *trágico* e ao mesmo tempo *subversivo* que ronda a vida e a produção desse intelectual “independente” que se torna Benjamin. Autor de uma constelação fragmentária – sem nenhuma pretensão de universalidade – de diversos ensaios, artigos, excertos, críticas e notas preparatórias, ele marcou o pensamento crítico, ainda que postumamente, de um modo singular e aberto às possíveis/diferentes tessituras a partir de seu legado.

Benjamin sobrevivia dos poucos recursos que recebia com a venda de seu trabalho literário para diferentes revistas e instituições acadêmicas, guardando uma relação de proximidade, ainda que com seus altos e baixos, com o Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, especialmente com Theodor Adorno. O Instituto, durante alguns anos, forneceu um honorário mensal à Benjamin por suas contribuições no trabalho com a *Revista para Pesquisa Social*. Mas nos últimos anos de vida de Benjamin essa relação tornou-se mais conturbada. Sobre isso, Hannah Arendt, amiga de Benjamin, em carta à Gershom Scholem, outro importante amigo de Benjamin, relata “você certamente sabe que o Instituto o informou, antes do início da guerra, que seu honorário mensal não era mais garantido e que ele deveria procurar outra coisa. Isso o entristeceu muito, embora a verdade seja que ele não estava muito convencido dessa afirmação”<sup>349</sup>.

Benjamin passou os últimos anos de sua vida de forma dramática, fugindo da perseguição nazista, ou seja, da própria morte. Residindo numa França cada vez mais ocupada pela influência nazista, chegou a ser capturado por um período em um dos campos de internamento em Colombes, onde passou vários dias sob a guarda da polícia francesa. Em seguida, com a saúde já bastante fragilizada, foi transferido para um “campo de trabalhadores voluntários” onde dava aulas de filosofia em troca de cigarros. É finalmente liberado em 1939, devido a esforços de amigos franceses, e retorna à Paris, quando, já extremamente debilitado, dita suas famosas *Teses sobre o conceito de história* para que sua irmã Dora as transcrevesse.<sup>350</sup>

Em razão da precariedade tanto econômica quanto física, Benjamin, ainda que de forma relutante, começa a articular sua ida para os Estados Unidos, mesmo não tendo nenhuma simpatia por aquele país. O plano seria o de cruzar a Espanha e sair da Europa por Portugal. Seus amigos já trabalhavam em um visto americano para ele. Mas o cerco se fechava cada vez mais dentro da França. Em uma das desesperadas tentativas de fuga, em setembro de 1940,

---

<sup>349</sup> BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin está morto*, p. 125.

<sup>350</sup> WITTE, Bernd. *Walter Benjamin*, pp. 123-137.



busca alcançar a cidade catalã de Portbou com um grupo de refugiados. A jornada era extenuante e envolvia um trajeto a pé de aproximadamente sete horas por entre as montanhas da divisa da França com a Espanha. Trajeto realizado, eles alcançam Portbou à noite. Entretanto, descobrem que a Espanha havia fechado suas fronteiras para os não nacionais há exatas 24 horas. Tragicamente, para o autor da *espreita* e da *aposta*, para quem “cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias”<sup>351</sup>, a porta se mostrou fechada. Como resultado dessa recente medida, Benjamin e seu grupo seriam deportados na manhã seguinte para França e muito provavelmente entregues à Gestapo (Polícia Secreta do Estado Alemão). Se negando a um futuro consumido pela violência nazista, imagina-se que Benjamin tenha retirado sua vida como ato puro de afirmação dela. Se opondo à violência do Direito que se apresentava naquele momento através dos campos de concentração nazistas.<sup>352</sup>

Curiosamente, no dia seguinte ao seu suicídio, os guardas espanhóis da fronteira em Portbou mudam de ideia – talvez afetados pela morte de Benjamin – e permitem que o grupo pudesse adentrar ao país. Confirmando ainda mais o caráter trágico que anuncia toda a vida e obra desse nosso personagem. Que se soma a um elenco de autores desta dramaturgia que podemos chamar de “menores” em diálogo com Deleuze e Guattari.

Resgato, ainda que de forma brevíssima, essa trajetória de Benjamin como modo de dizer um pouco da realidade que o circundava e com a qual se relacionava para a produção do seu radical e subversivo pensamento. Sobre isso Michael Löwy faz uma importante advertência:

Há uma tendência na Europa em se dizer que Benjamin era um pessimista devido às circunstâncias, que fazem com que seu texto corresponda unicamente a um momento histórico determinado que já acabou, de modo que hoje, vivendo numa democracia, Benjamin não seria mais necessário, já que tudo vai bem. Mas seu texto é, de fato, mais atual do que nunca no mundo todo, onde assistimos uma ofensiva do fascismo sem precedente desde os anos de 1930 (sob formas novas, claro) e em particular no Brasil. E é no Brasil, também, onde estão dadas as melhores condições para essa aliança entre materialismo histórico e a teologia, da qual falava Benjamin.<sup>353</sup>

Nesse nosso movimento, dedicado a pensar a relação entre Direito e violência, vou me deter principalmente no célebre ensaio de Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*<sup>354</sup>, escrito em 1921. Para mim, possivelmente o ensaio mais importante na tradição do

<sup>351</sup> BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*, p. 20.

<sup>352</sup> WITTE, Bernd. *Walter Benjamin*, pp. 139-143.

<sup>353</sup> LÖWY, Michael. *O legado antifascista de Walter Benjamin*, p. 142.

<sup>354</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, pp. 57-82. Vale aqui destacar a polêmica no tocante à tradução do próprio título original em alemão (*Zur Kritik der Gewalt*). Há toda uma celeuma quanto à tradução do termo “gewalt” que seria polissêmico, remetendo para algo além da própria violência, dialogando

pensamento crítico para se pensar essa relação. Um texto, profundo, denso e diria mesmo que difícil nas suas diferentes camadas de uma proposta teológico-política de tradição judaica. Portanto, para essa tarefa, além de apresentar os pontos do ensaio que me parecem mais relevantes para o nosso debate, pretendo realizar um diálogo com duas tradições de leitura desse texto e de seus desdobramentos. Uma protagonizada por Andityas Matos e outra por Judith Butler, de modo a nos ajudar a pensar os diversos sentidos possíveis desse legado de Benjamin. Como veremos em seguida, a leitura do Direito como violência de Benjamin se aproximará em vários sentidos da leitura de Kafka apresentada no interlúdio dessa tese, mas dela também guardará algumas diferenças que merecem serem vistas com cuidado.

### **a) Da crítica à violência mítica à afirmação da violência divina**

Em seu ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*, Benjamin nos diz que pretende pensar a relação entre o Direito e a Justiça a partir de uma perspectiva da filosofia da história. O que colocaria o problema da violência em um lugar muito distinto daquele pensado pelas tradições do Direito natural e do Direito positivo que marcam o estudo do Direito, enquanto disciplina do conhecimento, nas universidades. Diria que Benjamin propõe uma *virada ética* para a análise da questão.

Para a tradição do Direito natural, a violência é um produto da natureza e a questão maior seria a de encontrar os fins justos para o seu exercício, uma vez que os meios podem ser legitimamente (através dos fins) violentos. Já para o Direito positivo, que apreende o direito como uma produção histórica, a questão da legitimidade da violência recairia sobre os meios corretos para o seu exercício que, por sua vez, justificariam os fins alcançados, violentos ou não. Entretanto, apesar de opostas:

as duas escolas encontram-se num dogma fundamental comum: os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e os meios legítimos, aplicados para alcançar fins justos. O Direito natural aspira a “legitimar” os meios pela natureza justa dos fins; o Direito positivo busca “garantir” a natureza justa dos fins pela legitimidade dos meios. A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto dogmático comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. *Mas a percepção desse estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos.*<sup>355</sup>

---

tanto com a dimensão do poder quanto da autoridade. No caso da edição em língua portuguesa adotada nesta dramaturgia, o tradutor João Barrento opta por uma tradução que traz tanto o poder quanto a violência para o título do ensaio.

<sup>355</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, pp. 60-61 (grifo nosso).

O que Benjamin está denunciando é que as duas tradições utilizam de estratégias lógicas *internas* semelhantes para legitimarem a violência do direito seja através dos seus fins (Direito natural), seja através dos seus meios (Direito positivo), implicando mútua e necessariamente a legitimação de um à legitimação do outro. Ao fim ao cabo, não se estabelecem critérios para se pensarem a legitimação da violência em si mesma, mas apenas critérios internos ajustados aos casos em que ela se aplica.

Entretanto, o que parece necessário para Benjamin seria justamente pensar essa violência em si mesma e fazê-lo de um ponto de vista externo à lógica tanto do Direito positivo quanto do Direito natural. “O que vamos tentar esclarecer é em que medida apenas o estudo do Direito no âmbito de uma filosofia da história permite chegar a esse ponto de vista”<sup>356</sup>. Na perspectiva do Benjamin, para alcançarmos esse objetivo, seria preciso abandonarmos a matriz moral (baseada em valores internos de um sistema normativo pré-estabelecido) de análise da relação entre o Direito e a Justiça para passarmos a examiná-la do ponto de vista *ético*. Pois, “qualquer que seja a forma que uma causa atua, ela só se transforma em violência no sentido mais forte da palavra quando interfere com relações de ordem ética”<sup>357</sup>.

O que Benjamin vai apontar nesse ensaio é que *o direito legitima a violência que em seu nome é exercida na exata medida em que ela é seu modo de se impor e de se legitimar*.<sup>358</sup> Nesse sentido, a violência seria o *meio absoluto* do Direito, seu próprio modo de expressão, não se preocupando com seus fins, mas com seu *monopólio*.<sup>359</sup> Dimensão que se apresenta na fala do diretor da Faculdade do nosso terceiro ato, ao dizer que poderia manipular a comissão de sindicância a seu bel-prazer, afinal seria ele quem deteria o monopólio da Lei naquele espaço. Nas palavras de Benjamin, temos que “dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins de Direito, mas antes o próprio Direito”<sup>360</sup>.

Para explicar essa tese, o autor faz uso de dois pares conceituais que se atravessam: a) uma violência instauradora e outra mantenedora do Direito; b) uma violência mítica e outra divina ou pura. É dentro da dimensão da violência mítica que o autor desenvolve tanto a questão da instauração quanto da manutenção do Direito, portanto, proponho que comecemos por ela.

---

<sup>356</sup> Ibid., p. 62.

<sup>357</sup> Ibid., p. 59.

<sup>358</sup> BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*, p. 96.

<sup>359</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Walter Benjamin em Gotham City*, p. 142.

<sup>360</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 63.

Para dizer da violência mítica, Benjamin recorre, de forma breve, ao mito grego de Níobe. Segundo o autor, o poder mítico, “na sua forma arquetípica, é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação da sua vontade, em primeiro lugar manifestação da sua existência”<sup>361</sup>. Aqui me parece que uma visão mais detalhada do mito pode nos ajudar a revelar nuances importantes do pensamento de Benjamin contidas nessa citação.

Segundo o mito grego, Níobe, uma mortal, casada com Anfião, rei de Tebas, teve quatorze filhos, sete homens e sete mulheres.<sup>362</sup> Certa vez, vangloriando-se da quantidade filhos que possuía, Níobe teria provocado Leto, a deusa da fertilidade, que tivera apenas dois filhos: Apolo e Ártemis. Profundamente ofendida, Leto teria ordenado a seus filhos que matassem os filhos de Níobe. Que assim o procederam matando-os à flechadas. Desolada e em prantos, Níobe refugia-se no monte Sípilio, onde os deuses a transformam num rochedo que, no entanto, continua a derramar lágrimas eternamente, como uma fonte.

É interessante notar que a provocação realizada por Níobe convoca o destino (palavra importante no léxico de Benjamin) para si e é justamente ele que estabelece o Direito. A ação inicial de Níobe, a princípio, não fere nenhuma lei, o direito só vem depois como instituição da violência. Ou seja, *a ação de Níobe não ataca o Direito, mas o faz precipitar*. Para aqui também lembrarmos da ação da aluna do nosso terceiro ato. Assim, também a ação de Apolo e Ártemis “representa muito mais a institucionalização de um Direito novo do que a punição pela transgressão de um existente”<sup>363</sup>. Níobe desafia o destino (não a Lei) e por isso faz recair sobre si a fatalidade. Tanto sua ação (provocação) quanto a de Leto e seus filhos (fúria) não estavam circunscritas por direito algum. O Direito, por sua vez, seria uma consequência direta do destino. *E a violência a origem de todo e qualquer Direito*.

A questão é que o destino, quando transformado em Direito, passa a atribuir ao sujeito a responsabilidade pelo ato que lhe fora imposto de modo externo, *inoculando internamente a culpa e produzindo o próprio sujeito*. A violência mítica, apesar de provocar a “morte sangrenta dos filhos de Níobe, suspende-se perante a vida da mãe, que deixa para trás mais culpada do que antes, carregando eterna e mudamente essa culpa, um marco que assinala a fronteira entre homens e deuses”<sup>364</sup>. Parece-me que Níobe desafia o destino justamente ao atacar essa fronteira entre homens e deuses ao provocar Leto se julgando superior a ela. Entretanto, Níobe não mata seus próprios filhos, essa ação não decorre de suas próprias mãos, mas é imposta de fora. É o

---

<sup>361</sup> Ibid., p. 76.

<sup>362</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, vol. 1, p. 80.

<sup>363</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 76.

<sup>364</sup> Ibid., p. 77.

Direito instituído pela violência que, como numa *operação mágica*, transforma Níobe em responsável pela morte de seus próprios filhos. Esse é o truque do Direito/violência mítica. Ao realizar a violência/punição ele *performativamente* produz o sujeito submetido ao seu império, como se ele sempre estivesse ali. A violência exercida pelo destino passa a ser percebida como uma violência da própria Níobe que é, então, diretamente responsabilizada por ela.

É também simbólico que Níobe tenha sido transformada em um rochedo, como se a culpa, que lhe fora inoculada desde fora, a paralisasse. *O Direito, nesse sentido, produz sujeitos petrificados e responsabilizados por uma violência que lhes precede.*<sup>365</sup> Escuto aqui o pranto da aluna do nosso terceiro ato. O destino age, portanto, vinculando a pessoa ao Direito, transformando-a em sujeito de Direito através da inoculação de uma culpa que a responsabiliza única e exclusivamente pela violência ocorrida. Há nesse sentido uma dupla operação da violência mítica que se dá na instauração do Direito e na sua manutenção. Sempre vinculadas à violência originária. Nas palavras de Benjamin:

É que a função do poder como violência na instituição do Direito é dupla, na medida em que essa instituição se propõe ser aquilo que se institui como Direito, como seu fim, usando a violência como meio; mas, por outro lado, no momento da aplicação dos fins em vista como Direito, a violência não abdica, mas transforma-se, num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito, na medida em que estabelece como Direito, em nome do poder político, não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessária e intimamente a ela ligado. A instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder político, o princípio de toda instituição mítica de um Direito.<sup>366</sup>

Assim, se faz necessário diferenciarmos a violência instauradora da mantenedora do Direito, ainda que, como veremos, essas possam ser intercambiadas na prática de afirmação/imposição do Direito. A violência instauradora é aquela que tanto origina um novo sistema de Direito quanto através do militarismo instaura medidas coercitivas para lidar com a desobediência a ele, sempre atuando sem justificção ou se justificando na própria expressão de sua violência. Sobre essa dimensão instituidora do militarismo/poder de polícia, Benjamin diz que a:

afirmação segundo a qual os fins do poder policial seriam sempre idênticos aos do restante Direito, ou pelo menos ligados a eles, é absolutamente falsa. Pelo contrário, o “Direito” da polícia designa aquele ponto em que o Estado –

<sup>365</sup> BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes*, p. 84.

<sup>366</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 77.

seja por impotência, seja devido às ligações imanentes de toda a ordem jurídica – não está já em condições de garantir, através dessa ordem jurídica, os seus fins empíricos, que pretende atingir a qualquer preço. Por isso a polícia intervém em numerosos casos “por razões de segurança”, quando a situação legal não é clara, para não falar dos casos em que, sem qualquer consideração de fins jurídicos, constitui um incômodo brutal que acompanha os cidadãos ao longo de toda uma vida regulamentada, ou pura e simplesmente o vigia. Em contraste com o Direito que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica graças à qual reclama o seu direito à crítica, a ocupação com a instituição policial não depara com nada de essencial. O seu poder é amorfo, tal como a sua imagem fantasmagórica, intangível e onipresente na vida dos Estados civilizados.

Quanto à dimensão mantenedora do Direito, tomamos como aquela violência exercida pelas instituições do Estado, a exemplo dos próprios tribunais, que visam garantir a operação do destino através de um esforço repetido em vincular os corpos ao Direito através da coerção. Ela é uma constante remissão à violência instauradora do Direito de modo a atualizá-la a cada novo momento. Nesses termos, curiosamente, o militarismo/poder de polícia também seria um exemplo de instituição mantenedora do Direito, congregando tanto as funções de instituí-lo quanto de mantê-lo. O que nos diz justamente desse vínculo interno entre instituição e manutenção do Direito na própria operação da violência mítica. Em outras palavras, para que o Direito possa ser mantido ele precisa ser reafirmado como uma invocação atualizada que rememora o seu momento fundante, vinculando o corpo a seu aparato legal coercitivo. “Todo poder, enquanto meio, tem por função instituir o direito ou mantê-lo”<sup>367</sup>.

Nessa altura da nossa reflexão talvez valesse nos determos um pouco sobre a Tese VIII, presente no último e talvez mais conhecido texto produzido por Benjamin, datado de 1940, *Teses Sobre o Conceito de História*, segundo a qual:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 69.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 13.

O aparato conceitual que desenvolvemos até aqui pode nos ajudar a compreendê-la e ela, por sua vez, nos ajudar a compreender a tese de Benjamin em *Para uma crítica do poder como violência*. Entendo que o que o autor nomeia por “estado de exceção” (entre aspas) nessa tese está intimamente conectado com violência mítica apresentada no ensaio de 1921. Afinal, o Direito nada mais é, na perspectiva daquele ensaio, do que uma violência monopolizada e reiterada pelo Estado. Mudam-se as configurações, do Direito Antigo ao Moderno, mas sua lógica de operação continua sendo a da exceção fundadora da norma enquanto violência. E a tradição dos oprimidos sente isso na pele enquanto fúria dos deuses que ao transformar seus corpos em sujeitos de Direito, acaba por petrificá-los ao inocular neles a culpa paralisante da vida. Ou mesmo inaugurando uma “vida nua”<sup>369</sup>. Desse modo, as forças fascistas estariam aliadas à violência mítica instituidora do Direito e não o contrário, como rezaria a tradição liberal de compreensão do Estado de Direito enquanto o resultado de um *continuum* processo de progresso da História.<sup>370</sup> Por isso que o espanto pelo fato do fascismo perdurar no século XX (e ainda no XXI) não deveria ser um espanto filosófico, mas uma mera confirmação de que o “estado de exceção” – mecanismo fascista do poder – que vivemos é a regra. O fato de nos espantarmos com isso só provaria a tese de Benjamin de que o conceito de História como progresso não é sustentável.

Agora, haveria saída para esse trem da História em plena velocidade rumo à sua própria destruição?<sup>371</sup> Benjamin diz que ela estaria em *provocar o verdadeiro estado de exceção*. Mas o que seria um verdadeiro estado de exceção? Mais uma vez me parece que o ensaio de 1921 pode nos ajudar a pensá-lo, mais especificamente com a noção nele apresentada de uma violência pura ou divina.

Indagando se a resolução não violenta dos conflitos seria, a princípio, possível, Benjamin responde: “Sem dúvida. As relações entre pessoas singulares estão cheias de exemplos disso. O entendimento sem violência encontra-se por toda a parte onde a cultura do coração ofereceu às pessoas meios puros para se entenderem”<sup>372</sup>. Esses meios puros seriam aqueles que renunciam à violência mítica ao denegar qualquer solução mediatizada pela Lei. Eles já estariam presentes nas esferas de convivência humana como a própria linguagem. Essas são remissões muito breves que Benjamin faz ao longo do ensaio, para finalmente retomar o

---

<sup>369</sup> Ibid., p. 81.

<sup>370</sup> Ao nos referirmos às “forças fascistas” não dizemos apenas de um dado momento da história do século XX, mas de uma lógica mítica de organização do poder/violência em direção a uma suposta pureza do *um* idealizado e hierarquizado enquanto superior, seja ele um determinado agrupamento de pessoas ou o próprio Estado.

<sup>371</sup> LÖWY, Michael. *O legado antifascista de Walter Benjamin*, p. 139.

<sup>372</sup> BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica do poder como violência*, p. 71.

tema ao seu final dizendo da necessidade de um “poder puro e imediato capaz de travar a força do poder mítico. Do mesmo modo que, em todos os domínios, ao mito se opõe Deus, assim também ao poder mítico se opõe o divino”<sup>373</sup>. Enquanto o primeiro (poder/violência mítico/a) instituiria o Direito, a culpa/expiação, a ameaça, a ação sangrenta e a determinação, o segundo (poder/violência divino/a) destruiria o Direito, absolveria, aniquilaria, seria letal sem derramar sangue e seria da ordem da disposição. Enquanto o primeiro poderia ser verificado no mito de Níobe, o segundo se relacionaria com o juízo divino sobre o bando de Corah. Estória bíblica de um juízo que se abateria sobre os:

privilegiados, Levitas, atinge-os sem aviso prévio, sem ameaça, castigando e não hesitando em aniquilá-los. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar absolve da culpa, e não se pode negar uma profunda relação entre o caráter não sangrento e a absolvição patentes nesse poder. O sangue, de fato, é símbolo da vida nua. O desencadeamento do poder judicial remete – de um modo que não podemos desenvolver aqui – para a culpa inerente à vida nua e natural que entrega o ser humano inocente e infeliz à expiação, que o liberta da sua culpa – absolvendo também o culpado, não de uma culpa, mas do Direito. No âmbito da vida nua cessa a dominação do Direito sobre os vivos. *O poder mítico é, em si e para si, poder sangrento sobre a vida nua, enquanto o poder divino, tomando como referência o vivo, é puro poder sobre a vida.* O primeiro exige sacrifícios, o segundo acolhe-os.<sup>374</sup>

O poder divino operaria pela ausência de qualquer forma de instituição do Direito. Sua aniquilação seria parcial, pois se destinaria aos bens, ao Direito e à vida, “mas nunca absoluta, em relação a alma do ser vivo”<sup>375</sup>. Por isso não pode ser confundido com uma autorização para matar, mas ao contrário, segue o mandamento “Não matarás!”. O que nos leva a pensar que o mandamento é distinto do Direito, ou então Benjamin cairia em contradição. Ele, com base na tradição judaica, explica que o mandamento “não constitui medida do julgamento, é, antes, guia para a ação das pessoas ou comunidades que a ele recorrem na sua solidão e em casos inauditos assumem a responsabilidade da transgressão”<sup>376</sup>. Com isso não se pretende somar ao conjunto de autores que ao tentar fundamentar esse mandamento defenderiam um suposto caráter sagrado da vida em si, isso para Benjamin seria falso e vil, especialmente quando a vida em si é tomada como vida nua (produto da operação da violência mítica). Por mais sagrado que possa ser a pessoa humana, não seria sagrado os seus “estados-de-vida”. Ousaria dizer que aqui Benjamin estaria a intuir e defender com a retomada do mandamento é o que há de *impessoal*,

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 79.

<sup>374</sup> Ibidem (grifo nosso).

<sup>375</sup> Ibid., pp. 79-80.

<sup>376</sup> Ibid., p. 80.



portanto, comum à vida. Mas esse é apenas um palpite nesse enigmático ensaio que ora analisamos.

Benjamin termina seu ensaio dizendo que a “crítica do poder-como-violência é a filosofia da sua história. E é a ‘filosofia’ dessa história porque só a ideia do seu desfecho possibilita o enquadramento crítico, diferenciado e decisivo das suas balizas temporais”<sup>377</sup>. Retomando nosso diálogo com a Tese VIII, só o verdadeiro estado de exceção ou a violência divina seriam capazes de reenquadrar o processo da história em um outro paradigma/tempo. Nos possibilitando maiores chances na luta contra as forças fascistas. “As novas épocas históricas fundamentam-se na ruptura desse ciclo dominado por formas míticas do Direito, na destituição do Direito e dos poderes de que depende (tal como eles dependem dele), enfim, no desmembramento do poder do Estado”<sup>378</sup>. Ao mesmo tempo em que seríamos libertos pela violência divina das formas de vinculação ao Direito pela coerção, também estaríamos absolvidos da culpa, separadora da vida, em nós inoculada. Haveria, portanto, uma força messiânica –enquanto destroços passados que cortam o presente – da violência divina que poderia levar a uma ruptura com *contrato de morte* que performativamente institui a violência do Direito.

#### **b) O argumento da “exceção” em Andityas Matos**

Penso que um breve mergulho no pensamento de Andityas Matos, orientador dessa tese, poderia nos ajudar no diálogo com Benjamin, seguindo nessa maré um tanto quanto revolta e perigosa do nosso movimento. Faço esse mergulho não só por Matos ser companheiro de algumas das muitas reflexões aqui sugeridas (mesmo que numa espécie de discordância combativa), mas por ele ter articulado no campo da Filosofia do Direito e da Filosofia Política no Brasil uma importante tradição de pensamento em torno da categoria da “exceção” através de seu grupo de pesquisa “O Estado de Exceção no Brasil Contemporâneo”. Aliando-se a uma constelação de autores (o que torna esse breve resgate do seu pensamento uma tarefa difícil) como Simone Weil, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Robert Cover e Giorgio Agamben, ele busca se somar a uma tradição de compreensão do argumento da exceção na fundamentação do Direito, desdobrando o ensaio de Benjamin que acabamos de analisar. Ressalto que além de recuperar parte do seu trabalho, vou buscar compor essa análise, ainda que de forma mais

---

<sup>377</sup> Ibid., p. 81.

<sup>378</sup> Ibid., p. 82.

pontual, com outros importantes trabalhos nessa tradição, como as dissertações de mestrado, orientadas por Matos, de Ana Suelen Gomes<sup>379</sup> e Jailane da Silva<sup>380</sup>.

No ensaio intitulado *Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura*, Matos produz uma envolvente e divertida reflexão sobre o argumento do “verdadeiro estado de exceção” apresentado por Benjamin, através do diálogo com três de seus textos: a) *Sobre a crítica do poder como violência* (1921); b) *O caráter destrutivo* (1931); e c) *Teses sobre o conceito de história* (1940).

Logo no início do ensaio, Matos resgata a noção de *katéchon* para realizar uma dura crítica ao Estado de Direito contemporâneo e sua política de afirmação dos direitos fundamentais como suposta forma de inclusão e de combate à violência. O *katéchon* seria uma figura teológica associada ao fim dos tempos, presente na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses* (2-12) do apóstolo Paulo. Na leitura teológico-política, consagrada pelo jurista alemão Carl Schmitt em *O nomos da terra*, *katéchon* remeteria à dimensão daquele que atrasa ou detém indefinidamente a vinda do Anticristo e, portanto, desacelera o fim dos tempos e o juízo final, garantindo a existência e a perpetuação da República Cristã.<sup>381</sup>

Se para o jurista alemão o *katéchon* de seu tempo seria o estado de exceção, entendido por ele como “uma provisória suspensão do ordenamento jurídico, pondo-o fora de vigência para manter e preservar a ordem”<sup>382</sup>. Para Matos, em uma posição provocadora, *katéchon*, enquanto aquilo que atrasa, para dizermos com Benjamin: a chegada da *violência divina* ou, para dizermos com Agamben: do *direito que vem*, receberia em nossos tempos o nome de *direitos fundamentais*. Em suas palavras:

Ao que nos parece, não é a exceção, mas os direitos fundamentais – desde sempre temperados com o princípio da reserva (econômica) do possível – que cumprem o papel de *katéchon* na tessitura do Estado Democrático de Direito. Mais do que inserir paulatinamente o sujeito nos centros de decisão econômica, eles têm por função mascarar a realidade, entregando aos cidadãos o controle dos centros de decisão política, os quais são inoperantes e absolutamente vazios em uma época impolítica como a que vivemos. Os *katéchonta* político-jurídicos são então a Constituição e seus direitos fundamentais mantenedores do conflito, seus juizes que transigem e são “razoáveis”, que compatibilizam, que num passe de mágica verbal fundamentam, fundamentam e fundamentam, até atingir o nada de uma decisão que existe unicamente para não se aplicar, perdida no tecnicismo e no formalismo de infinitos recursos, reconsiderações, rescisões e prescrições.<sup>383</sup>

<sup>379</sup> GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*.

<sup>380</sup> SILVA, Jailane Pereira da. *Direito e reine gewalt no limiar do pensamento*.

<sup>381</sup> SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*.

<sup>382</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Walter Benjamin em Gotham City*, p. 138.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 139.

O argumento do autor, seguindo os caminhos abertos por Benjamin, se baseia no fato de que o modo de legitimação do Direito (e da sua violência) residiria em sua própria *forma de lei*. Ou seja, o Direito se justifica em si mesmo. E nesse ciclo vicioso de uma legitimação autorreferida, toda forma de violência só existiria porque inevitável do ponto de vista do próprio sistema normativo que a regula/instaura. O que acabaria dando lugar a um novo (mais temível e falso) naturalismo: “o que não consegue pensar fora das estruturas do direito democrático-liberal posto (positivismos de todas as estirpes) ou pressuposto (jusmoralismos de ontem e hoje)”<sup>384</sup>. É como se tivessem esgotado todos outros mundos possíveis e a única possibilidade abaixo do reino dos céus fosse a maquinação de um Direito fundado na violência mítica e que se apresenta enquanto algo natural, legitimado e sempre existente, negando sua própria dimensão histórico-produtiva.

Contra essa lógica naturalizante e invisibilizadora de sua origem, Jailane da Silva, em *Direito e reine gewalt no limiar do pensamento: com a tradição dxs oprimidxs por um real estado de exceção*, nos apresenta uma arguta leitura da temporalidade do Direito que expõe sua intrínseca relação com a *violência* e a *separação*. Em seus termos:

O direito não nasce “da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores” [remissão a uma fala de Michel Foucault], repetimos. Nasce das batalhas, dos massacres, das invasões, dos estupros, das pilhagens, da tomada da terra. Nasce para inserir no seio social uma estrutura binária que atravessa toda a comunidade em dicotomias fratricidas, que marca o dentro e fora, o culpado e o inocente, o detentor e o despossuído, o vencedor e o vencido, os que têm direitos e os que não têm. De tal modo que, sua operacionalidade deve se dar em uma temporalidade capaz de sustentá-lo enquanto a ordem do separado, a ordem das cisões.<sup>385</sup>

Silva nos aponta, portanto, para essa dimensão temporal do Direito que é indissociável da instauração de “dicotomias fratricidas”. O Direito é algo da ordem das cisões, da separação da vida do que ela pode. Por isso a imagem da petrificação de Níobe, de que nos conta Benjamin, é tão viva e exemplar. O sujeito de Direito é também um sujeito despotencializado e matável – ou simplesmente não passível de escuta, como no caso da aluna do terceiro ato deste movimento. A vida é transformada em “vida nua”<sup>386</sup>. Afinal, não devemos nos esquecer, o

---

<sup>384</sup> Ibid., p. 140.

<sup>385</sup> SILVA, Jailane Pereira da. *Direito e reine gewalt no limiar do pensamento*, p. 155.

<sup>386</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 81.

Direito, antes de ser a garantia contra o julgo tirânico, é a instauração dos próprios meios que permitem a existência do tirano.

Retornando ao ensaio de Matos, *Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura*, percebemos que ainda que se tente invisibilizar seu caráter violento, o Direito precisa reiteradamente afirmar o monopólio sob a própria violência, não negociando um palmo sequer quanto a isso e entregando “à morte uma parte – que tende continuamente a se agigantar – da comunidade que jurou proteger”<sup>387</sup>. O que não me deixa esquecer aqui do argumento de Achille Mbembe em *Crítica da razão negra*, ao dizer do devir-negro-do-mundo, processo através do qual o capitalismo global expande cada vez mais seu esquema racial/colonial para outras vidas que passam a não mais serem integráveis, tornando-se verdadeiros restos humanos.<sup>388</sup> Ou seja, esse modo de operação do Direito está intimamente conectado às formas de produção/exclusão do capital que produzem a precarização da vida e a barbárie.

Desse modo, uma crítica radical ao projeto capitalista/neoliberal de sociedade deve levar a sério a crítica à lógica de instauração e de reprodução do Direito democrático-liberal. Esse é o argumento central de Matos. Pois é exatamente essa lógica que funciona como um *katéchon* ao invisibilizar seu caráter violento “sob as vestes hipócritas dos discursos de inclusão, ao pretender soluções transitivas e negociadas com o poder econômico-especulativo”<sup>389</sup>. Os direitos fundamentais servem de freio mortífero ao *estado de exceção efetivo*, aquele do reino messiânico da violência divina, quando finalmente se “fechará a porta da lei”<sup>390</sup>. Para aqui também lembrarmos d’*O processo*.

Resgatando o pensamento de Benjamin em *Para uma crítica do poder como violência*, descrito por Matos como um texto de juventude escrito sob os influxos do fracasso da revolução alemã (1919), destaca-se que o texto é guiado por uma chave “teológico-política muito particular, relacionada não ao catolicismo – como só ocorre na literatura desse tipo (exemplo: Carl Schmitt) –, mas ao messianismo judaico da Cabala”<sup>391</sup>. E é a partir dessa tradição que Benjamin constrói o que ele irá nomear, ao fim do ensaio, de uma violência pura/divina, descrita da seguinte maneira nas palavras de Matos:

Tal como o deus do Antigo Testamento, a violência divina não se explica e nem é compreensível, ao contrário da violência mítica, sempre justificadora de si mesma, sempre debatedora e raciocinante, sempre presente enquanto

<sup>387</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Walter Benjamin em Gotham City*, p. 140.

<sup>388</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*.

<sup>389</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Walter Benjamin em Gotham City*, p. 141.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 142.

meio absoluto do direito. A violência divina simplesmente golpeia, súbita como um raio. A melhor imagem para ilustrá-la seria a do Messias que, ao contrário do que se poderia esperar de um deus do amor e da humildade, munido de chicote, expulsa os vendilhões do templo, demonstrando o caráter constitucional do ato de violência pura, bem como a possibilidade de assimilar a violência – desde sempre meio de manutenção do sistema – à destruição da estrutura econômica de trocas já estabelecidas no próprio coração do templo e, por isso mesmo, tida não apenas como “normal”, mas também inultrapassável.<sup>392</sup>

Já no tocante ao pequeno texto de 1931, *O caráter destrutivo*, Matos destaca a dimensão de *abertura* da destruição de que nos fala Benjamin em sua violência divina. Não se trata de justificar nada, como a violência mítica tenta, a todo momento, fazer, mas apenas, e tão somente, de depor a realidade dada para que o novo possa emergir.<sup>393</sup> Uma violência – anárquica – destinada a abrir caminhos para o que em 1940, nas *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin irá apontar ao nos alertar sobre a impossibilidade de negociar com o tempo do capitalismo. Dizendo não se tratar de deter a catástrofe (como no *katéchon*), mas de aniquilá-la através do tempo-de-agora. Uma noção profundamente comprometida com as discontinuidades do tempo e com instauração de um efetivo estado de exceção. “Todo presente é um impedimento ao futuro absoluto, que não depende de condições atuais e se põe como verdadeira exceção diante do contínuo da história”<sup>394</sup>.

Ao contrário do que pensava Schmitt, jurista para quem o Estado de Exceção seria uma estrutura estatal de suspensão do direito, de modo que “se autorizam as maiores atrocidades para mantê-lo (ditadura comissária) ou refundá-lo (ditadura soberana)”<sup>395</sup>. Para Benjamin, o verdadeiro estado de exceção seria o da instauração de um tempo de *descontinuidade histórica*, capaz de expor toda a dominação e a barbárie que tem sido a história do ocidente até agora. Opondo-se, assim, à dimensão liberal de contínuo progresso, a fim não de desacelerar o tempo, mas de, nas palavras de Matos, ser um *redirecionador* da própria história.

É no embate entre as perspectivas schmittiana e benjaminiana que o argumento da exceção vai se apresentando no pensamento de Matos. Embate esse que é mais desenvolvido no artigo *NOMOΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ? apocalipse, exceção, violência*, quando é apresentado de forma mais detalhada a posição de Schmitt acerca da exceção.<sup>396</sup> Em linhas gerais, essa posição é descrita como uma compreensão da exceção não enquanto algo que destrói o Direito (como

<sup>392</sup> Ibid., p. 142.

<sup>393</sup> BENJAMIN, Walter. *O caráter destrutivo*.

<sup>394</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Walter Benjamin em Gotham City*, p. 144.

<sup>395</sup> Ibidem.

<sup>396</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *NOMOΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ? apocalipse, exceção, violência*, p. 306.

em Benjamin), mas como algo que opera à sua margem para “trazê-lo, *de novo e nunca*, ao centro”<sup>397</sup>.

Schmitt analisa a exceção a partir do modo como o Direito opera na realidade e por isso não restringe sua compreensão a uma mera técnica jurídica de suspensão da normalidade em emergências, como disposto nos manuais de Direito Constitucional. A exceção não só afasta o Direito posto, mas com ele se relaciona de forma *fantasmagórica* (o paradoxo de uma ausência presente). O Direito existe *na* exceção e a exceção só opera sob o pano de fundo do Direito, que deve ser reestabelecido (ditadura comissária) ou criado (ditadura soberana). O espaço da exceção, portanto, “não é anárquico ou anômico, como quer Agamben, mas pré-normativo, expressando em sua evidência total a cena primária de violência da qual surgiu o jurídico”<sup>398</sup>. Afinal, como bem nos lembra Schmitt em sua *Teologia Política*, soberano é aquele quem decide sobre a exceção, e essa seria a verdadeira e pura decisão, centro de toda a experiência do Direito e momento fundador da nossa sensibilidade jurídica.<sup>399</sup> A exceção é definidora do “normal”. Esse é o seu paradoxo constitutivo: uma *exclusão-inclusiva*.

Nesses termos, Schmitt nos traria uma visão mais realista<sup>400</sup> do Direito enquanto violência originária e proprietária. O que nos faz lembrar da sua famosa definição para o *nomos* como “a primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes, para a primeira *tomada* de terra, entendida como a primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e partição originárias”<sup>401</sup>. Na sua visão não haveria nada fora da lógica da exceção/violência operadora do Direito.

Assim, enquanto Benjamin estaria mais preocupado, a partir de sua perspectiva messiânica, em fechar a porta da Lei através da violência divina, Schmitt “se preocupa em desvendar os arcanos da tessitura central da juridicidade, a qual só pode ser relacionada à violência, que é, afinal de contas, a própria vida”<sup>402</sup>. Mas, diria que somente em Benjamin a categoria da exceção culmina em uma crítica radical ao Estado e ao Direito que nos convoca a pensar outros paradigmas para a violência.

É também a partir desse embate entre Schmitt e Benjamin, autores contemporâneos entre si, que um autor como Giorgio Agamben desenvolve seu argumento da *exceção permanente* como paradigma da modernidade, ao reconhecer que a lógica “exclusivo-inclusiva

---

<sup>397</sup> Ibidem.

<sup>398</sup> Ibidem.

<sup>399</sup> SCHMITT, Carl. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*, p. 5.

<sup>400</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *NOMOS ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ? apocalipse, exceção, violência*, p. 321.

<sup>401</sup> SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, p. 65. (grifo nosso).

<sup>402</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *NOMOS ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ? apocalipse, exceção, violência*, p. 321.

própria da exceção é, na verdade, o arquétipo de todo o direito, fazendo dele participar algo que originalmente deveria estar fora de seu domínio”<sup>403</sup>. A sanção inclui para dentro do Direito a própria realidade (da violência) que ele pretende negar. Ou seja, para excluir a violência do cotidiano social, ele a inclui na modalidade de exceção soberana. De modo que o Direito não seria nada mais do que violência qualificada através da organização/monopólio Estatal. Sua instauração: puro ato de violência. Seus dispositivos legais: formas vazias de lei, que diriam de uma vigência, mas sem significado algum. Seu modelo paradigmático: o campo de concentração. Afinal, o campo é o espaço da absoluta *indecidibilidade* entre a violência e a norma (indefinidamente suspensa).

Ana Suelen Gomes em *O direito no estado de exceção efetivo* recupera essa lógica exclusivo-inclusiva desenvolvida por Giorgio Agamben e diz sobre como ela se torna o *modus operandi* de toda sua saga do *Homo sacer* e da própria *arqué* ocidental. Em suas palavras:

O que Agamben identificou em suas pesquisas é que a *arqué*, em nossa cultura, se estrutura conforme um mecanismo de exclusão-inclusiva, ou seja, como uma *exceptio*, um *ex-capere*, um “capturar fora”, literalmente. Esse mecanismo, que no decorrer da série *Homo sacer* virá denominado de “máquina bipolar do Ocidente”, é um dispositivo que opera sempre a divisão de dada realidade e na exclusão de uma de suas metades. A metade excluída é relegada à origem, e incluída como fundamento da outra metade, a qual se mostra como a única face do real. Assim, a *arqué* se constitui cindindo a experiência e hierarquizando (excluindo) uma de suas metades, relegando-a à origem para depois rearticulá-la como fundamento (inclusão). Por isso a *arqué*, um dispositivo geral de comando e ordenação do pensamento e da realidade, constitui-se segundo o modelo geral da exceção. Nesse sentido, a exceção, que aparece inicialmente na pesquisa *Homo sacer* como o mecanismo que articula, e ao mesmo tempo separa, vida nua e poder soberano, ressurgem em toda a saga agambeniana como o *modus operandi* da *arqué* ocidental.<sup>404</sup>

Se tomarmos propriamente o campo jurídico-político, temos que essa dupla articulação entre elementos heterogêneos, mas intimamente conectados pela “máquina bipolar do Ocidente”, se daria nas dimensões da *potestas* (jurídico-normativa) e da *auctoritas* (anômica).<sup>405</sup> Conforme ensina Agamben, o Estado de Exceção é o dispositivo que “deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de *indecidibilidade* entre anomia e nomos, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*”<sup>406</sup>. Uma operação que nos faz mesmo desejar o Direito, uma vez que sua

<sup>403</sup> Ibid., pp. 296-297.

<sup>404</sup> GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*, pp. 104-105.

<sup>405</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 130.

<sup>406</sup> Ibidem. (grifo nosso)

aparente suspensão gera medo e horror. Mas esses afetos nada mais são do que elementos do jogo que constitui esse paradigma contemporâneo da *exceção permanente* e por ele são operados.

Matos vai além com o argumento da *exceção*, desenvolvido e acompanhado nesse imbricado diálogo entre Schmitt, Benjamin e Agamben, em seu livro *A an-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical*, com o qual finalizaremos nosso mergulho em seu pensamento.<sup>407</sup> Descrito por Roberto Esposito, que assina o prefácio do livro, como um dicionário que ao “invés de lidar com o fechamento e a definição, joga com a abertura e a desconstrução dos termos da política”<sup>408</sup>, o livro não busca individuar supostos fundamentos dos termos trabalhados – como faria um dicionário tradicional – mas sim desativá-los. “Colocando-os à prova diante de uma ausência, ou de uma falta, que não pode ser colmatada de forma definitiva porque o seu fundo é literalmente infundado”<sup>409</sup>. Construindo uma verdadeira máquina de guerra com fragmentos/termos de um dicionário que “jamais virá à luz”<sup>410</sup>.

Temos, na centralidade da proposta desse livro-máquina, o desenvolvimento de uma tese benjaminiana. Pois se não há outro acesso ao mundo da política se não pelos próprios termos que ela mesma nos fornece, o que nos cabe é desativar tais termos, como através do caráter destrutivo da *violência divina*. Trata-se de *abrir* espaço para “o que virá, operando um tipo de terraplanagem teórico-crítica que, arrasando o antigo, sabe que quem o fez não pode propor o novo, sob pena de repetir os mesmos gestos tradicionais que se querem universais e inultrapassáveis”<sup>411</sup>. Desse modo, Matos propõe desativar os usos corriqueiros – associados a uma violência mítica – de algumas categorias políticas (morte/linguagem; comunidade/comando; anarquia/pandemia; povo/democracia; utopia/distopia; estado de exceção/desobediência civil; e teologia/política) ao colocá-las em fricção e permitir que novos sentidos possam daí emergir. A linguagem opera aqui um papel decisivo, como parece intuir Benjamin, em seu ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*, ao dizer que os meios puros de uma violência divina já estariam presentes nas esferas de convivência humana como a própria linguagem.<sup>412</sup>

---

<sup>407</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem*.

<sup>408</sup> ESPOSITO, Roberto. *Prefácio*, p. 9.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>410</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem*.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>412</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 71.



A *an-arquia* que dá título ao livro seria justamente o princípio que se oporia ao *nomos* descrito por Schmitt enquanto medição e ordenação proprietárias e violentas da terra, que visam fixá-la no mesmo ato em que se legitima a autoridade soberana autora da medição/ordenação. Apostando, junto com Benjamin, em outros modos de operação na realidade que não pela chave da exceção/violência, que do ponto de vista schmittiano seria inescapável. Portanto, enquanto o *nomos* seria da ordem da fronteira e do poder policial, a *an-arquia* indicaria exatamente a imanência de uma experiência “comum dos seres viventes que não se deixa aprisionar nos códigos jurídicos, lutando por uma ausência de limites e uma experiência da inteireza da realidade, sem a mediação da soberania e do comando”<sup>413</sup>. A *an-arquia*, como experiência contrária à separação e hierarquização dos corpos, depõe o Direito, “abrindo espaço para algo que, se ainda quisermos chamar de direito, seria muito diferente da experiência de servilização e aristocratização que hoje atende por esse temível nome”<sup>414</sup>. Recuperando aqui, ao que me parece, algumas das ideias de Simone Weil, que em *A pessoa e o sagrado* denuncia o caráter separador do Direito que é instituído pela ideia de “pessoa” jurídica. Chegando a afirmar que o sagrado, “longe de ser a pessoa, é o que há de impessoal no ser humano”<sup>415</sup>. Weil, assim como Matos, diz da necessidade de se “inventar outros [sentidos] destinados a discernir e abolir tudo o que, na vida contemporânea, esmaga as almas sob injustiças, mentiras e feiuras”<sup>416</sup>. *An-arquia* é a palavra que Matos inventou para isso.

No tocante ao verbete específico sobre *estado de exceção/desobediência civil* no livro, percebemos que o caráter *econômico* ganha centralidade, uma vez que hoje não é mais o Estado soberano quem decide sobre a exceção, como queria Schmitt, mas o poder financeiro. Um poder que repudia a velha soberania centralizada e exige fluxo e rapidez. Mas também recorre àquela quando necessário nos ditos momentos de crise que nada mais são do que estruturais. Essa nova situação epocal seria, portanto, uma *exceção econômica permanente*. Permeada por um ataque constante às próprias bases democráticas que o Direito, ainda que retoricamente, diz sustentar. Inaugurando a era da chamada “pós-democracia”, entendida como o paradoxo da eliminação da democracia por práticas supostamente democráticas, mas que só revelam a aliança entre o mercado financeiro e o Estado. “O capitalismo nunca foi liberal, tendo sempre se apresentado

---

<sup>413</sup> Ibid., pp. 26-27.

<sup>414</sup> Ibid., pp. 25-26.

<sup>415</sup> WEIL, Simone. *La persona y lo sagrado*, p. 4. Tradução livre de “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal”.

<sup>416</sup> Ibid., p. 20. Tradução livre de: “hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporanea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad”.

enquanto capitalismo de Estado”<sup>417</sup>. Nesses termos, retornando à teoria clássica da exceção, Matos afirma:

A exceção permanente pressupõe uma indeterminação da indeterminação profundamente não-relacional, na qual nem o campo político e muito menos o jurídico podem agir, instaurando-se um tempo verdadeiramente anômico, ou melhor, um não-tempo em que se está diante da duração pura e simples do real. Nessa dimensão, a violência constitutiva da exceção (e do direito) já não é mediada por qualquer sentido social. Quando a exceção concreta da ditadura econômica não mais se relaciona a um fim a ser alcançado, a um direito a ser criado ou recriado, quando ela perde sua condição de meio e se torna um fim em si mesmo, a distância que limita exceção e violência deixa de existir.<sup>418</sup>

Os horizontes normativos são desfeitos e com eles quaisquer sentidos de comunidade. O que existem são corpos individuais, transformados em dados a serviço dos cálculos financeiros. A *exceção econômica permanente* nega o político e o jurídico sob o pretexto de codificá-los em termos de *déficit* e *superávit*. Mas é também no paradoxo dessa profunda indeterminação da exceção, para dizermos com Benjamin, que o político pode surgir (de fato ele nunca desaparece). A rendição, como num beijaço, está à espreita.

Para Matos essa reparação do político estaria conectada a uma articulação necessária entre *poder constituinte permanente* (direcionado à abertura de mundos) e *poder desinstituinte* (que depõe as instituições existentes). Com a ressalva de que poder constituinte permanente não pudesse regressar às instituições alvo do poder desinstituinte, de modo a garantir a *abertura* da vida ou o estado de exceção efetivo. Essa articulação é também sua forma de pensar a violência divina apresentada por Benjamin. Que no pensamento de Matos se expressaria em termos de uma *desobediência total* enquanto novo paradigma político. Uma desobediência profundamente coletiva, não circunscrita pelo sistema do qual emerge, mas que atenda a uma exigência: a da *não violência*.

### c) A força da não-violência em Judith Butler

Em seu livro *Força da não-violência: um vínculo ético político*, Judith Butler segue nas trilhas do pensamento de Walter Benjamin, ora de forma mais explícita, ora menos, para pensar essa categoria da não-violência.<sup>419</sup> Aqui não se trata de se somar ao coro liberal de apologia a um pacifismo ou mesmo a uma resistência individual. Longe disso, Butler afirma

<sup>417</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem*, p. 157.

<sup>418</sup> Ibid., pp. 158-159.

<sup>419</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência*.

uma não-violência agressiva em decorrência de uma interdependência necessária para a manutenção da vida, por isso utiliza da palavra força para qualificá-la. Seu objetivo passa, inclusive, por destituir o próprio argumento liberal da tradição contratualista que ao pensar o “contrato social originário” sempre pressupõe um indivíduo solitário, homem e autossuficiente, que de resto, como demonstra no livro, só reproduz a própria ideologia liberal, pois esse seria impossível. Afinal, nenhum corpo se sustenta por si mesmo em razão da precariedade ontológica que nos atravessa e nos faz necessariamente interdependentes para que possamos nos manter vivos.

Ao pensar essa força da não-violência, Butler se coloca de forma contrária às ações que ameaçam esse vínculo/laço de interdependência que mantém a vida. Por isso, ideias que justifiquem a violência como através do argumento jurídico da legítima defesa como uma suposta defesa do “eu” não seriam cabíveis para ela. Primeiro em razão de toda vida ser também constituída por outras, de modo que a violência cometida contra o *outro* ser também, em última instância, é uma violência cometida contra si próprio – em termos de uma ontologia social – ao enfraquecer os vínculos que mantêm a possibilidade da vida no planeta.

Segundo, porque a própria noção de “eu” é extremamente complexa. Não só não se resumindo à ideia liberal de indivíduo como também exigindo, em termos psicanalíticos, o reconhecimento de que nunca estamos totalmente presentes para nós mesmos. O “eu” é sempre uma zona borrada, porosa e constituída pelo/através do *outro*. O que leva Butler a afirmar que somos, de algum modo, responsáveis mesmo pelas vidas que sequer conhecemos. Ou como no seu usual exemplo, responsáveis pelo vizinho que não escolhemos morar ao lado. De modo que a interdependência não é uma questão de escolha ou argumento moral. Trata-se, na verdade, de um compromisso *ético-político* como denuncia o próprio subtítulo do livro e como nos lembrava Benjamin em seu ensaio *Sobre a crítica do poder como violência* ao nos dizer de uma virada ética para pensarmos a violência do Direito.

Ocorre que a questão da violência atravessa um terreno movediço que é o da nomeação do que é violento ou não. Quem detém o poder dessa nomeação e como ela se dá? Esse é um dos eixos centrais da reflexão do seu livro. E também razão de sua aliança com Benjamin em sua crítica à violência do Estado. Pois essa crítica denuncia os quadros normativos que justificam a violência sem antes se perguntarem se seria possível conhecer a violência fora desses próprios esquemas justificatórios. São uma verdadeira *armadilha*. Que faz com que qualquer ato de contra-violência seja lido como violento pelos mesmos esquemas justificatórios que legitimam o monopólio da violência pelo Estado. Assim, ao nomear o *outro* como violento,

o Estado dissimula sua própria violência, afinal ele *é* o quadro de leitura que determina o que é violento.

Nesses termos, Carla Rodrigues, sugere no prefácio à edição brasileira deste livro, que o *não* do título (Força da *não-violência*) seja interpretado de maneira freudiana como uma afirmação ainda mais contundente. Ou seja, a força da não-violência também diria de uma contundente afirmação da violência, mas uma violência a “serviço da proposição ético-política a favor da qual o livro argumenta”<sup>420</sup>. Violenta talvez perante o Direito que, sob o pretexto do exercício legal/racional da violência, inocula a culpa e cinde a vida (como no mito de Níobe). Transformando-nos todos em sujeitos de Direito.

Por isso Butler insiste em retomar a ideia benjaminiana de uma violência divina, mais especificamente em sua dimensão da “não violência”. Curiosamente, dimensão que parece passar despercebida no emblemático ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*. Nele a transição de uma violência mítica (instauradora e mantenedora do Direito) para uma violência divina (destruidora e anárquica) é tão veloz e abrupta, que as breves menções à violência divina como um exercício *não violento* acabam passando despercebidas por boa parte das leituras mais entusiasmadas com a dimensão anárquica final do ensaio.

Entretanto, Benjamin explicitamente diz, ao responder se não haveria outros meios que não os violentos para a resolução de conflitos de interesses entre humanos, “que uma solução totalmente *não violenta* de conflitos nunca poderá desembocar num contrato jurídico”<sup>421</sup> e que “existe uma esfera da *não violência* na convivência humana que é totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do ‘entendimento’, a linguagem”<sup>422</sup>.

Os dois trechos acima parecem reforçar a tese que Butler busca defender de aproximar a violência divina do ofício da tradução descrito em outro ensaio de Benjamin, escrito na mesma época e intitulado *A tarefa do tradutor*<sup>423</sup>. Na visão de Benjamin, existiriam leis da tradução que se encontrariam no texto original e sua tarefa seria a de expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si. Ou seja, a tradução seria uma técnica de promoção do *entendimento* onde antes havia o impasse/conflito. Uma atividade recíproca de uma língua sobre a outra, transformando/ampliando o idioma de chegada da tradução ao longo desse processo.

---

<sup>420</sup> RODRIGUES, Carla. *Utopias atualizadas*, p. 13.

<sup>421</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 70.

<sup>422</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*, p. 71.

<sup>423</sup> BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor*.

“Toda língua traz em si uma abertura para língua estrangeira, uma receptividade ao contato e à transformação pelo estrangeiro”<sup>424</sup>. Há uma abertura constitutiva do campo da linguagem, de modo que as leis da tradução seriam capazes de suspender o próprio quadro normativo ensimesmado/cerrado do Direito que governa nossa compreensão sobre a violência. Por isso o paradoxo de se afirmar uma violência (divina) não violenta. Nos termos de Butler:

Empregando a “violência” de várias maneiras e nomeando como violenta uma técnica não violenta, Benjamin assinala o poder de essa técnica recusar ou suspender o quadro totalizante do direito. Também mostra a possibilidade de cunhar a “violência” de novas maneiras, dando a entender que o termo é usado para nomear atividades que contestam o monopólio legal da violência. Quando o “soco” é apresentado como uma força potencialmente revolucionária, ele se alia a essa “violência divina” precisamente porque o ataque, em sua forma generalizada, nega o caráter obrigatório do regime legal. A violência divina só pode ser “destrutiva” porque destrói aqueles laços, impregnados de culpa, que garantem a lealdade dos bons cidadãos, dos bons sujeitos legais, aos regimes jurídicos violentos. Ao destruir a violência legal, a violência divina (pensada agora tanto por intermédio da resolução de conflitos quanto da tradução) estabelece a possibilidade de uma troca extralegal que leva em consideração a violência, mas é, em si, não violenta. De certo ponto de vista, essa troca extra-legal é “não violenta”, enquanto da perspectiva do regime legal ela é violenta.<sup>425</sup>

Portanto, a força da não violência residiria também nessa sua dimensão *destrutiva* dos laços impregnados de culpa instituídos pela violência mítica do Direito, que individualizam os corpos e atacam os vínculos de interdependência necessária que Butler procura eticamente afirmar. Não se trata aqui de mero relativismo moral sobre o que nomeamos de violento ou não, mas de entendermos que essas nomeações se dão a partir de quadros normativos justificatórios que muitas vezes se pretendem a-históricos e invisibilizados. “A questão não é aceitar um relativismo generalizado, mas antes analisar e expor a oscilação dos quadros referenciais nos quais ocorrem as práticas de nomeação”<sup>426</sup>. Pois é justamente sobre esses quadros que a tarefa da “crítica” deve recair. Esse seria o sentido da “crítica” presente no próprio título do ensaio de Benjamin, e legado do autor para toda uma tradição de pensamento. Nesses termos, é impossível de se fazer crítica sem colocar em suspenso o próprio aparato legal definidor da violência. Benjamin conecta de forma indelével esses dois elementos. Nas palavras da Butler, “não apenas como uma tarefa para a teoria crítica contemporânea, mas para toda ética e política autorreflexiva da não violência”<sup>427</sup>.

<sup>424</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência*, p. 106.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 114.

Em *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*, Butler chega a dizer que em *Sobre a crítica do poder como violência*, Benjamin lança as próprias *condições da crítica*.<sup>428</sup> Uma vez que seria preciso “se afastar da perspectiva do direito positivo para então poder questionar e poder lutar contra a violência pela qual ele se legitima e se fortalece para a autopreservação”<sup>429</sup>. Por isso a importância da ideia do mandamento “Não matarás!” no ensaio de Benjamin. O mandamento seria algo muito diferente do Direito. Na visão de Butler, o mandamento da tradição judaica possui um vínculo *ético* e não moral. Ele transmite um imperativo sem necessariamente ter a capacidade para impor o imperativo que transmite. O que a leva a sugerir que o “mandamento, como concebido por Benjamin, é não só a base para a crítica da violência legal, mas também a condição para uma teoria da responsabilidade que tem em seu núcleo um esforço contínuo pela não violência”<sup>430</sup>.

Recuperando o mito de Níobe descrito no ensaio, Butler diz que a partir da perspectiva de uma violência divina (não-violenta) e não de uma mítica, a questão não seria mais sobre o que Níobe fez para merecer sua punição (ter os filhos assassinados e ser transformada em um rochedo), mas sobre qual sistema de punição/quadro normativo impõe tal violência a ela (paralisando-a através da culpa). Esse é o questionamento que a força da não-violência nos traz. Um questionamento sobre os próprios quadros normativos que impõem a violência à vida. Nesses termos, Butler sugere que a *redenção* possível para Níobe esteja na própria imagem de suas lágrimas eternas que se tornam a fonte do rochedo. Poderíamos imaginar que essa rocha se dissolva nas águas furiosas de Níobe, que em sua tristeza sem fim, lavaria também a culpa nela inoculada, conectando “a perda aos ritmos de destruição [da violência divina] que constituem o que na vida é sagrado e o que na vida leva à felicidade”<sup>431</sup>.

A violência divina estaria intimamente ligada ao *messiânico* enquanto aquilo que “provoca expiação, suplantando a culpa, a penitência e a coerção com uma concepção mais ampla do sofrimento em relação a uma transitoriedade eterna ou recorrente”<sup>432</sup>. Nesses termos, o messiânico em Benjamin nada tem a ver com um suposto futuro por vir, mas sim com as centelhas e destroços de um outro tempo passado que estriam e se incrustam no presente. Essas centelhas e destroços seriam formas de denúncia da homogeneidade do tempo presente contínuo e sua forma de interrupção. O messiânico seria, portanto, esse “algo que se rompeu e

---

<sup>428</sup> BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes*, p. 96.

<sup>429</sup> Ibidem.

<sup>430</sup> Ibid., p. 81.

<sup>431</sup> Ibid., p. 95.

<sup>432</sup> Ibidem.

se incrustou; ou se rompeu, tendo se incrustrado, e agora lampeja”<sup>433</sup>. Sempre uma *aposta* que não é da ordem do que veio ou do que virá, mas do que “podia entrar”, em referência a última frase das *Teses sobre o conceito de história*, segundo a qual “cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias”<sup>434</sup>. *Uma abertura que lampeja num instante de perigo apontando para um outro tempo, o tempo-do-agora.*

Mas a relação de Butler com Benjamin não é de mera concordância. Ao longo do *Caminhos Divergentes*, ela diz de alguns incômodos com o ensaio de Benjamin: “uma vez que ele não nos diz se é obrigatório se opor á toda violência legal, se ele apoiaria certas formas de obrigação que coercitivamente impedem quem está no poder de cometer violência, e se os sujeitos devem ter obrigações para com o Estado de alguma maneira”<sup>435</sup>. Ou seja, Butler não parece tomar por óbvio a dimensão anarquista do final do ensaio. Mas é só em *Força da não-violência: um vínculo ético político* que sua posição nessa relação se torna mais explícita. Quando ela diz que embora não concorde inteiramente com Benjamin, ela concorda com sua afirmação de que “não podemos simplesmente adotar uma definição de violência e, em seguida, indicar o debate moral sobre a justificação sem antes examinar criticamente como a violência foi circunscrita e qual versão se presume no debate em questão”<sup>436</sup>. Assim, se torna condição da tarefa crítica o questionamento dos quadros normativos justificatórios da violência. Entretanto, continua Butler:

Embora eu leve muito a sério a afirmação de Benjamin de que temos de pensar criticamente como os esquemas justificatórios são estabelecidos antes de utilizá-los, também acredito que somos obrigados a tomar decisões que nos comprometem com certos quadros de referência. Por mais que não possamos definir se a violência é ou não justificada sem sabermos o que se considera violência, não podemos deixar de definir o que diferencia a violência e a não violência. Em outras palavras, *a operação de crítica não pode impedir o compromisso e o juízo*. A análise de Benjamin questiona se qualquer ação deveria ser considerada violenta ou não violenta. O quadro no qual essa pergunta é colocada determina em grande parte a forma como ela é resolvida. Os esquemas justificatórios produzidos pelo direito tendem a reproduzir a própria legitimidade na mesma linguagem com que a pergunta é colocada e resolvida.<sup>437</sup>

Destaco da citação acima a seguinte frase: “a operação crítica não pode impedir o compromisso e o juízo”. Que tomada fora de contexto poderia parecer extremamente

<sup>433</sup> Ibid., p. 107.

<sup>434</sup> BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*, p. 20.

<sup>435</sup> BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*, p. 95.

<sup>436</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência*, p. 111.

<sup>437</sup> Ibid., p. 114. (grifo nosso).

conservadora. Mas Butler parece apontar aqui para uma necessidade inescapável de operarmos dentro de quadros de referência. Toda decisão seria, nesse sentido, um comprometimento com um quadro normativo. Ou seja, por mais que a tarefa crítica nos exija procedimentos de inquirição sobre os quadros normativos aos quais uma nomeação se insere, ela não nos liberta da própria existência desses quadros. Lógica que ela aplica – como num xeque-mate – ao próprio ensaio de Benjamin que também se inseriria em um determinado quadro de referência que diz sobre como as questões ali levantadas serão resolvidas. Desse modo, Butler parece sugerir a impossibilidade de uma completa suspensão do Direito pela violência divina, apesar de não articular mais profundamente essa hipótese. Ao que me parece que ela pode ter razão, mas aqui caberia fazer uma distinção entre o Direito e o direito que marca nossa dramaturgia. Minha aposta é a de que talvez o que a violência divina suspenda seja o Direito, mas não qualquer direito. E assim podemos regressar ao coração da nossa tese que visa pensar a estética de um direito que existia antes dos juristas e que existirá depois deles. Me permitindo apresentar, junto aos nossos aliados, o que poderia ser uma pequena contribuição da tese para essa longa tradição de pensamento do Direito como violência. Se direito é o mundo, o mundo também é direito. E isso é inescapável.

### **3. O *continuum* da violência: a produção micropolítica do direito**

*A violência é um continuum.* Talvez essa frase condense tudo o que tenho a dizer e contribuir aqui para o debate sobre o direito e a violência. Mais do que um ato isolado ou uma ação de Estado, a violência é algo como o próprio ar que respiramos e que devolvemos/produzimos. Ela é inescapável à própria vida.

Na dinâmica do Direito, somos capturados pela violência ao mesmo tempo em que a desejamos. Entretanto, por mais que tentemos enquadrá-la em cenas ou atmosferas específicas – operação constante do Direito – como as da guerra, ela se recusa, pois está presente em todos os lugares. Mesmo nas cenas mais mezinhas, da ida à padaria da esquina à mesa do café da manhã.

Talvez seja prudente irmos devagar aqui, pois há diferenças no modo de articulação da violência que são importantes de serem feitas e recuperadas sob o risco de igualarmos a guerra ao *combate* ou o juízo à *experiência*, para aqui lembramos do ensaio *Para dar um fim ao juízo*<sup>438</sup>, agenciado no início dessa dramaturgia.

---

<sup>438</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, pp. 162-174.



Por isso proponho um retorno ao pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari de modo a contribuir para a reflexão sobre a crítica da violência feita pelo Benjamin. Reconhecer a dimensão inescapável da violência não nos impede de irmos contra a violência de Estado, ainda que reconheçamos que a violência, enquanto combate, seja um dado constitutivo da vida. Afinal, a vida nada mais é do que um *continuum* de *roubo e dom* de potência para aqui lembrarmos do perspectivismo ameríndio e afirmarmos um certo caráter perspectivista da violência.<sup>439</sup>

### a) As máquinas da violência: produzindo édipos

O campo de imanência do desejo – assim como o da violência – foi articulado de diferentes modos ao longo do processo histórico. Em *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*, Gilles Deleuze e Félix Guattari nos falam de três diferentes modos de articulação do desejo no *socius*, ou seja, de diferentes modos de captura do campo de imanência nas máquinas de produção social que passam a inscrever ou representar os fluxos de vida através de lógicas próprias (códigos), que são: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina capitalista civilizada. Haveria entre elas um processo de sobreposição e não de superação. Eles dedicam todo o terceiro capítulo do livro à análise dessas máquinas, que agora passo, ainda que brevemente, a expor com o objetivo de: *diferenciarmos os sistemas de agenciamento da violência ao longo do nosso processo histórico*.<sup>440</sup>

A *máquina territorial primitiva* interromperia o processo desejante através da sua inscrição em códigos corporais/territoriais. O desejo ao invés de produzir intensidade (seu processo primeiro) passa a reproduzir e conservar um modo de organização social. Processo que na máquina primitiva se dá através dos rituais de crueldade que inscrevem/marcam signos em plena carne e instauram relações de dívida e crédito sociais. Esse seria o modo de articulação da violência nessa máquina que é anterior ao próprio Direito. Nela, o corpo passa a pertencer a uma comunidade através da sua apropriação.

A filiação não é mais direta com o cosmos (como nos mitos originários), mas extensiva com a comunidade a qual se pertence através da codificação dos fluxos, que também poderíamos chamar de uma violência primitiva, ou “sistema cruel de signos inscritos que leva o homem a ser capaz da linguagem, e lhe dá memória de palavras”<sup>441</sup>. A inscrição do signo na

<sup>439</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, p. 193.

<sup>440</sup> Para uma recuperação mais detalhada dessas máquinas da produção social, descritas por Deleuze e Guattari, recomendo a dissertação de Mestrado de Thiago César dos Santos: *Como se faz um corpo queer: revolução biomolecular contra o império farmacopornográfico*.

<sup>441</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*, p. 193.

pele produz sentidos que são múltiplos. De modo que é a memória “noturna da filiação germinal intensiva que é recalçada em proveito de uma memória somática extensiva, feita das filiações tornadas extensas (patrilíneas ou matrilineares) e das alianças que elas implicam”<sup>442</sup>.

A filiação extensiva formaria os vínculos de ascendência e descendência e as alianças, aqui laterais, se dariam entre membros de uma mesma comunidade como nos rituais de iniciação (designadores de lugares sociais) ou entre membros de comunidades distintas no casamento, instaurando relações de blocos móveis de dívidas (diretas e finitas, não mediadas por representações). “A essas duas formas correspondem duas memórias, uma bio-filiativa e outra de alianças e palavras”<sup>443</sup>. Assim, a filiação extensa e a aliança lateral mais do que evitarem o incesto, como na leitura freudiana, inscreveriam o homem na linguagem/história e seriam de modos de afirmar a diferença e evitar a própria formação do Estado, que atuaria através de processos homogeneizantes e concentradores dos fluxos de desejo em uma única entidade transcendente e superior às demais comunidades. Para dizer com Pierre Clastres, em sua célebre formulação, de que as sociedades primitivas não são sociedades sem Estado, mas sociedades *contra* o Estado.<sup>444</sup>

A *máquina despótica bárbara*, por sua vez, marca justamente o nascimento do Estado através de uma “nova aliança” que atua *sobrecodificando* as sociedades primitivas, alterando as relações de filiação e de aliança. A filiação passa a ser direta, pois o déspota se coloca em filiação direta com o divino. E as comunidades primitivas passam a se aliar ao déspota, perdendo sua autonomia, colocando-se a serviço dele e de seus aliados. “Por onde quer que passe um déspota e o seu exército, tomam parte do seu cortejo doutores, padres, escribas e funcionários”<sup>445</sup>. Aliados que ajudam a propagar a glória e o mito (filiação divina) do próprio déspota, garantindo a submissão de todos a seu governo. Esse é o modo de articulação da violência nesta máquina. Para sustentar essa pesada burocracia despótica, as comunidades primitivas passam a produzir uma riqueza excedente em prol do déspota, surgindo a ideia de trabalho. Tudo passa a funcionar em torno do seu desejo.

“O corpo pleno como *socius* deixou de ser a terra e deveio o corpo do déspota, o próprio déspota ou o seu deus”<sup>446</sup>. Com isso ocorre a primeira grande desterritorialização, o Estado opera descodificando os fluxos primitivos, para sobrecodificá-los mais a frente a partir de si próprio, significante central e transcendente (filiação divina), que atribui sentido a todos

---

<sup>442</sup> Ibid., pp. 212-213.

<sup>443</sup> Ibid., pp. 195-196.

<sup>444</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*.

<sup>445</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*, p. 256.

<sup>446</sup> Ibid., p 257.

demais signos. A própria terra passa a ser propriedade do Estado. E a palavra do déspota torna-se a Lei (sempre exceptiva). A violência é imposta.

As relações de dívida e de crédito, antes diretas entre membros de uma comunidade, passam a ser mediadas pela moeda/dinheiro que subordina as filiações primitivas à máquina despótica e torna a dívida infinita, posto que “a dívida devém *dívida de existência*, dívida de existência dos próprios sujeitos. Vem o tempo em que o credor nada emprestou ainda, ao passo que o devedor não para de pagar”<sup>447</sup>. *Habemus* o Direito. O código, antes inscrito na pele, passa a de ditado pelo déspota e coagulado em pedras e livros (a Lei ou o significante). E, assim, toda cadeia de signos passa a depender da Lei para ter sentido.

“É que a lei, digamos uma vez mais, antes de ser uma fingida garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: *ela é a forma jurídica tomada pela dívida infinita*”<sup>448</sup>. Lei e despotismo seriam, portanto, faces de uma mesma moeda (para aqui lembrarmos de Benjamin), afinal a Lei é o meio de consagração da máquina despótica de captura do desejo na instituição do *socius* bárbaro, disposto a eliminar com seu exército tudo aquilo que escape à sua lógica significante/transcendente. Ou seja, basta que um só “órgão escorra fora do corpo despótico, que desenganche dele ou se lhe furte, para que o déspota veja erigir-se diante de si, contra si, o inimigo graças a quem a morte lhe chegará”<sup>449</sup>. Eis a dimensão paranóica dessa máquina.

Por fim, para descreverem a *máquina capitalista civilizada*, Deleuze e Guattari recorrem ao coração d’*O Capital*, onde Marx nos conta do encontro entre dois importantes movimentos: “de um lado, o trabalhador desterritorializado, devindo trabalhador livre e nu, tendo para vender sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la”<sup>450</sup>. Dois fluxos que escapam à máquina despótica feudal. Um encontro fortuito, mas originário para a máquina capitalista civilizada. Assim, o capital financeiro/comercial deixa de ser um capital de aliança com Estado para passar a ser um capital filiativo (de ordem industrial), ou seja, passa a engendrar o mais-valor e colocar o próprio Estado a serviço dele. “O valor se apresenta subitamente como uma substância motriz de si própria, e para a qual a mercadoria e a moeda são tão somente puras formas”<sup>451</sup>.

O capitalismo torna-se o novo corpo pleno do *socius*. Apropria-se de todas as forças produtivas. Não só humanas, mas também maquínicas. Os processos de inovação científica

---

<sup>447</sup> Ibid., p. 262.

<sup>448</sup> Ibid., p. 281.

<sup>449</sup> Ibid., p. 279.

<sup>450</sup> Ibid., p. 298.

<sup>451</sup> Ibid., p. 302.

passam a girar em torno dos interesses do capital, reduzindo os custos da produção e aumentando o desemprego. Entretanto, todo esse processo de apropriação conflui para o problema da baixa tendencial da taxa de lucro com a concentração do capital através do processo do mais valor. O que levaria a uma constante demanda de expansão dos mercados, intimamente relacionada à exploração colonial. Tornando preciso, mais uma vez (para lembrarmos da máquina despótica), realizar uma grande desterritorialização dos fluxos do desejo para configurá-los, agora, em prol da máquina capitalista. O empreendimento colonial nada mais é do que isso. Todos os fluxos de desejo passam a ser *axiomatizados* pelo capital, perdendo sua intensidade e passando a funcionar em função dele. Temos aí o modo atmosférico de funcionamento da violência nesta máquina.

O axioma é como um princípio matemático que captura os fluxos de desejo a partir de sua lógica interna (produção do mais valor) e os colocam a seu serviço através de uma reterritorialização. Ou seja, o capitalismo precisa desterritorializar (liberar os fluxos) os antigos códigos, mas essa nunca chega a ser uma desterritorialização absoluta, que no limite colocaria em risco sua própria máquina, por isso é sempre preciso reterritorializar. Aqui ocorre um processo duplo: o limite à expansão do capital deixa de ser exterior com o processo de axiomatização dos fluxos para ser imanente à própria máquina capitalista. Ela então “máquina e faz correr fluxos efetivamente descodificados, mas substituindo os códigos por uma axiomática contábil ainda mais opressiva”<sup>452</sup>. O limite dessa máquina é sempre *relativo* e absorvido internamente. Assim, temos a dupla operação: os fluxos são liberados desde que recapturados em seguida pela lógica do capital.

O Estado, posto a serviço dessa lógica, também agiria de modo a garantir sua contínua operação. Sempre que necessário “sua polícia e seu exército formam um gigantesco empreendimento da antiprodução, mas no seio da própria produção, e condicionando-a”<sup>453</sup>. Se para desterritorializar os antigos códigos forem necessário recorrer ao aparato policial do Estado, ele não se furtará a isso, mas agindo sempre para garantir a lógica da produção capitalista. Por isso eles dizem que antiprodução é inoculada no seio da própria produção. A atividade soberana não se trata mais de sobrecodificar tudo, mas de desterritorializar, axiomatizar e reterritorializar. O Estado passa a ser imanente às forças produtivas e não mais transcendente como na máquina despótica. Nas palavras dos autores:

---

<sup>452</sup> Ibid., p. 233.

<sup>453</sup> Ibid., p. 313.

Por um lado, o Estado moderno forma um verdadeiro corte para frente em relação ao Estado despótico, graças à efetuação de um devir-imanente, à sua generalizada descodificação de fluxos e à sua axiomática que vem substituir os códigos e as sobrecodificações. Mas, por outro lado, há e houve sempre um só Estado, o *Urstaat*, a formação despótica asiática que, para trás, constitui o único corte para toda a história, uma vez que a própria axiomática social moderna só pode funcionar ressuscitando-a como um dos polos entre os quais se exerce seu próprio corte. Democracia, fascismo ou socialismo – qual deles não é assombrado pelo *Urstaat* como modelo inigualável?<sup>454</sup>

A máquina capitalista civilizada oscila entre o *polo paranoico* (controle dos fluxos) e *polo esquizofrênico* (liberação dos fluxos), ambos funcionando de forma a impossibilitar os fluxos absolutos (não axiomatizados) que ameaçariam a própria existência da máquina. Ou seja, aqui há uma captura sutil e complexa dos fluxos de desejo que os fazem voltar contra si mesmos numa espécie de desejo da própria impotência. Chegamos a *desejar nossa servidão*. A violência ganha outras camadas.

Isso ocorre também porque a soberania capitalista tem a “necessidade de uma formação colonial íntima que lhe corresponda, sobre a qual ela se aplique, e sem a qual ela não capturaria as produções do inconsciente”<sup>455</sup>. O nome dessa formação, para os nossos autores, é Édipo.

Diferentemente do que preceitua a psicanálise freudiana, Édipo é muito mais uma categoria de *chegada* do que de partida. Me explico: se para a psicanálise Édipo é uma categoria universal de explicação originária das formações anímicas do inconsciente através dos processos de desenvolvimento do desejo nas relações familiares (filho-mãe-pai), para Deleuze e Guattari, Édipo é uma (re)produção social que permite a existência da máquina capitalista civilizada, sendo muito mais resultado de algo do que propriamente sua origem. A máquina capitalista privatiza a família, fazendo com que ela se contente em *aplicar e envolver* os fatores dominantes da reprodução social em seu próprio modo de reprodução e não o contrário.

“Cabe ao investimento reacionário do campo capitalista aplicar todas as imagens sociais aos simulacros de uma família restrita, de tal maneira que, para onde quer que se olhe, só se encontra pai-mãe: essa podridão edipiana que se cola à nossa pele”<sup>456</sup>. Ou seja, não se trata de dizer que Édipo inexistia, mas sim que ele é uma produção social que opera em nós, não como uma estrutura originária a-histórica, mas como uma produção subjetiva historicamente situada que possibilita a operação da máquina capitalista em nosso tempo. “Sim, desejei minha

---

<sup>454</sup> Ibid., p 346.

<sup>455</sup> Ibid., p. 237.

<sup>456</sup> Ibid., p. 358.

mãe e quis matar meu pai; um só sujeito de enunciação, Édipo, para todos os enunciados capitalistas e, entre os dois, o corte de assentamento, a castração”<sup>457</sup>. Por isso dizemos que o processo colonial não é apenas de territórios geográficos (tradicionalmente entendidos), mas dos nossos próprios aparelhos psíquicos, somos todos pequenas colônias de Édipo. Como o corpo do primeiro ato deste movimento. E é somente na formação capitalista que as imagens sociais produzidas pelos fluxos liberados passam a se assentar sobre as imagens familiares despotencializadas do ponto de vista do desejo intensivo.

Édipo faz do inconsciente maquínico um mero teatro de representações. Construindo a ideia de um *indivíduo fixo, castrado e narcísico*, portanto, clivado dos fluxos de desejo descodificados que o constituem. Lógica produtora de sintomas, como uma mera dor de estômago, para lembrarmos do nosso segundo ato. É como se fosse um passo adiante no processo de inoculação da culpa que analisamos no mito de Níobe com o surgimento do Direito. Édipo é justamente esse limite deslocado que é imanente à máquina capitalista, ele é sua proteção, do ponto de vista anímico, contra uma total esquizofrenização dos fluxos que ela descodifica. Ele é sua *violência crua*.

Édipo atua, portanto, constituindo uma atmosfera de violência que castra os corpos e reduz suas potencialidades, colocando-os a serviço do capital. Seus modos de atuação são mesmo invisíveis, como o ar que respiramos. Para além de uma dimensão da violência do Estado, Édipo nos diz de mecanismos mais sofisticados e complexos do ponto de vista do exercício e constituição da violência. Haveria escapatória à Édipo? Deleuze e Guattari ensaiam uma resposta a essa indagação em diálogo como legado freudiano:

Freud é o Lutero e o Adam Smith da psiquiatria. Ele mobiliza todos os recursos do mito da tragédia e do sonho para reencadear o desejo, mas agora no interior: um teatro íntimo. Sim, Édipo é o universal do desejo, o produto da história universal, mas com uma condição que não é satisfeita por Freud: a de que Édipo seja capaz, pelo menos até certo ponto, de fazer sua autocrítica. A história universal não passa de uma teologia se ela não conquista as condições de sua contingência, de sua singularidade, de sua ironia e de sua própria crítica. E quais são essas condições esse ponto de autocrítica? Descobrir sob o assentamento familiar a natureza dos investimentos sociais do inconsciente. Descobrir sob o fantasma individual a natureza dos fantasmas de grupo. Ou, o que dá no mesmo, levar o simulacro ao ponto em que ele deixa de ser imagem de imagem para encontrar as figuras abstratas, os fluxos-esquizas que ele recepta, ocultando-os. Substituir o sujeito privado da castração – clivado em sujeito da enunciação e em sujeito de enunciado, e que apenas remete às duas ordens de imagens pessoais –, pelos agentes coletivos que por sua conta remetem a agenciamentos maquínicos. Reverter o teatro da

---

<sup>457</sup> Ibidem.

representação, fazê-lo verter, correr na ordem da produção desejante: eis a tarefa da esquizoanálise.<sup>458</sup>

A partir disso, quero dizer que apesar de extremamente instigante e arguta, talvez precisemos ir um pouco além da análise da violência apresentada por Benjamin. Na máquina capitalista civilizada, a violência passa não somente a ser imposta como desejada. E desejada através de uma captura das subjetividades que passam a operar em favor dessa máquina sem que elas mesmas possam perceber. Agora numa captura não só pelo Direito, mas pelo capital, ambos atuando de forma articulada.

Se concordamos com Butler quando ela diz que a crítica aos quadros normativos da violência é condição da crítica, talvez também tenhamos que retomar o Kafka do início da nossa dramaturgia para quem era preciso liberar o riso para percebermos nossas cumplicidades que são anteriores a qualquer possibilidade de crítica. Joseph K., após ter esperado ao longo de toda uma semana que o tribunal lhe enviasse uma nova comunicação, que nunca veio, “supôs estar sendo tacitamente convocado de novo à mesma casa e à mesma hora”<sup>459</sup>. As máquinas de violência são movidas por cumplicidades. E os Édipos (capturas e castrações dos fluxos de desejo que constituem essas máquinas) são vários, não apenas papai-mamãe como quis em algum momento a psicanálise. Édipos são atmosferas/lógicas de violência.

### **b) As atmosferas da violência: produzindo sintomas**

Em *Atmosferas fantasmagóricas da violência: um corpo carregando outro corpo*, Deivide Ribeiro, Maria Fernanda Repolês e eu, desenvolvemos esse argumento da dimensão atmosférica da violência pensando mais especificamente os esquemas raciais da violência. O que, nessa dramaturgia, poderíamos chamar de mais uma forma de articulação de Édipo. Afinal, ele pode ser familiar, colonial, racial, de gênero, as possibilidades são várias, assim como suas respectivas atmosferas. Abríamos o prólogo do nosso artigo dizendo:

Um corpo carregando outro corpo. Um corpo carrega um defunto. Um corpo carrega defuntos. Um corpo quase morto carrega defuntos. Um morto-vivo carrega defuntos. Um quase defunto carrega defuntos. Um corpo que carrega o seu cadáver. Um assassinato que anuncia a impossibilidade de uma humanidade possível. Um quase defunto carrega fantasmas. Preto. Pretura. Pretume. Ausência de luz. Separação. Imagem carnuda da modernidade colonial. Cativos. Fugitivos. Poder funerário. Necropolítica. Um corpo carregando outro corpo. Kolossós. Substituto do cadáver ausente. O duplo do mundo. Sombra fria. Fantasmagorias. Arte de fazer surgir imagens luminosas.

<sup>458</sup> Ibid., p. 360.

<sup>459</sup> KAFKA, Franz. *O processo*, p. 53.

Substantivo feminino. Forma de teatro do terror. Aparência que produz na mente uma impressão ou ideia falsa. Ilusão de ótica. Sala escura. Ideia ou expressão que se opõe ao que é racional. Projeção no escuro. Lanterna mágica móvel. Figuras luminosas aumentadas. Esqueletos. Demônios. Parecem caminhar em direção aos espectadores. Não consigo respirar. Um corpo carregando outro corpo.<sup>460</sup>

Essa era nossa tentativa de performar na escrita a imagem carnuda da modernidade/colonial que é a de *um corpo carregando outro*. Um corpo carregando seus fantasmas coletivos que o produzem e o marcam para a morte. Trata-se daquilo que Frantz Fanon nomeou de “esquema histórico racial”<sup>461</sup> em *Pele negra, máscaras brancas*, ou aquilo que Achille Mbembe nomeia de “consciência ocidental do negro”<sup>462</sup> em *Crítica da razão negra*. E que nós podemos nomear de atmosferas raciais que capturam os fluxos de desejo, constituindo a percepção do corpo negro sempre a partir de um grande *Outro* que o nomeia de fora. O grande olho branco do mundo que faz com que a atmosfera o gravite, centro de toda significação e hierarquizador do que lhe é diferente. De modo que o negro passa a se perceber em uma operação de projeção branca (centro da atmosfera) e de negação de si próprio. Ou seja, essa atmosfera “produz materialmente o ‘negro’ a partir de uma interpelação primária branca à qual ele deve responder quase sempre matando parte de si mesmo, pois será sempre o anômalo definido a partir do outro”<sup>463</sup>.

Mas essa atmosfera não constitui apenas o negro, constitui também o branco a partir da *rejeição* de qualquer elemento de negritude que dele deve ser eliminado. Basta externalizar essa lógica de morte para percebermos a realidade colonial que ainda hoje elimina os corpos negros à luz do dia. O extermínio passa não só a ser dos traços de negritude em si mesmo, mas dos traços de negritude no mundo. O que leva um policial branco a atirar inúmeras vezes pelas costas de um homem negro desarmado que corria na direção oposta à das balas? Perguntas como essas são feitas por Butler em *Força da não-violência: um vínculo ético político*. Nós, brasileiros, poderíamos nos perguntar, o que leva um policial pardo ou mesmo negro dar um tiro de fuzil em um adolescente de quatorze anos que trajava o uniforme da escola? Ou o que leva uma patroa a perder de vista uma criança negra de cinco anos, filho da sua empregada doméstica, que sobe sozinho ao terraço do prédio à procura da mãe que havia saído para passear com os cachorros de estimação da patroa, e cai do nono andar?

<sup>460</sup> RIBEIRO, Deivide; REPOLÊS, Maria Fernanda; VIANA, Igor. *Atmosferas fantasmagóricas da violência*, p. 311-312.

<sup>461</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, pp. 21-22.

<sup>462</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*, p. 62.

<sup>463</sup> RIBEIRO, Deivide; REPOLÊS, Maria Fernanda; VIANA, Igor. *Atmosferas fantasmagóricas da violência*, p. 313.



Nos parece que o que opera nesses casos são atmosferas fantasmagóricas de violência. Fantasmagóricas, porque são formas de um teatro de horror, um teatro de representações falsas que nada tem a ver com a dramaturgia da presença que busca nossa tese. Os fantasmas são fantasias que, apesar de idealizadas, operam no real. Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis nos dizem, em seu *Vocabulário de psicanálise*, que a fantasia seria como "um roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo, e em última análise um desejo inconsciente"<sup>464</sup>. Criamos um roteiro (exemplo: negro como uma ameaça ou uma vida descartável) e a fantasia nos compele a repetirmos um circuito de ações como forma de defesa, ainda que deformada/desviada. Pois é uma defesa contra um inimigo imaginário.

Assim, os fantasmas/fantasias raciais articulam uma trama social capaz de inverter os papéis de vítima e de opressor (para aqui também lembrarmos das fantasmagorias sexuais como no caso narrado no início deste movimento), de modo que a simples existência de um corpo negro passa a significar uma ameaça tão mortífera que precise ser imediatamente eliminada. Nas palavras de Butler:

quando mulheres ou homens negros desarmados, queers ou trans viram as costas para a polícia, andam ou correm para longe e, ainda assim, são alvejadas pela polícia —ação quase sempre justificada como autodefesa, ou defesa da sociedade —, como podemos compreender isso? Virar a cabeça, andar ou correr são realmente aproximações agressivas previstas pela polícia? O policial que decide atirar, ou apenas se pega atirando, pode estar deliberando ou não, mas parece que um fantasma se apodera desse processo reflexivo, inverte as figuras e os movimentos que ele vê para justificar de antemão qualquer ação letal que ele possa cometer. A violência que o policial está prestes a cometer, a violência que ele acaba cometendo, já avançou em sua direção como uma figura, um fantasma racializado, condensando e invertendo a própria agressão, brandindo a agressão contra ele mesmo, agindo por antecipação aos próprios planos de agir, legitimando e elaborando, como em um sonho, seu argumento final de autodefesa.<sup>465</sup>

Essas fantasmagorias também atuam constituindo os corpos negros – e também indígenas, LGBTQIAP+<sup>466</sup>, com deficiência, moradores de favelas... – como existências sem qualquer valor, que podem ser perdidas/descartadas sem nenhuma comoção social, pois *a priori*, como nos ensina Butler, já não são apreendidas como vivas, ou ainda que apreendidas, não o são enquanto vidas que mereçam serem vividas. Por isso, não se é preciso prestar tanta

<sup>464</sup> LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 169.

<sup>465</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência*, p. 99.

<sup>466</sup> Sigla utilizada para se referir às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneros, travestis, queers, intersexos, assexuais, pansexuais e demais orientações sexuais e de gênero.

atenção na criança negra filha da empregada doméstica ou no adolescente negro voltando da escola e que estava rota do tiro. Na gramática butleriana, seriam vidas não passíveis de luto. Razão pela qual matáveis ou descartáveis. As atmosferas fantasmagóricas da violência atuam muito antes de qualquer cálculo biopolítico estatal constituindo – assim como Édipo – as próprias possibilidades da vida. Esse é o debate que Butler tenta realizar com Michel Foucault ao longo do seu livro.<sup>467</sup> A atmosfera nos envolve, como vimos com Philippopoulos-Mihalopoulos, de forma *afetiva*, de modo que somos ao mesmo tempo presas e construtores dela, uma estrutura que não passa de uma fantasia, mas com efeitos reais na produção de sintomas corporais. Nas atmosferas há algo como uma canalização (orientação dos fluxos) da violência em direções e corpos específicos.

Édipo ou qualquer outra forma de castração dos fluxos de desejo ou pulsões sexuais – para usarmos a gramática psicanalítica – produz efeitos nos corpos que lemos enquanto sintomas. O sintoma é uma solução de compromisso encontrada pelo aparelho psíquico para lidar com o conflito do recalçamento das forças libidinais. Um substituto deslocado do impulso reprimido e uma forma de defesa para administrar aquilo que o corpo não deu conta (ou não pôde) administrar. A própria formação do “eu” enquanto um indivíduo a parte do mundo seria uma solução sintomática para as pulsões originárias múltiplas e polimórficas que nos constituem. Dessa forma, o sintoma é o modo de operação das atmosferas de violência – ou do Direito – no concreto dos corpos que elas abrangem. Constituir-se a partir de uma imagem *outra* que lhe inferioriza ou desprezar aquilo que se quer eliminar de si mesmo são todos modos de organização do sintoma. Podemos dizer que a micropolítica<sup>468</sup> de atuação das atmosferas – castradoras do desejo – se dá através de uma rede de sintomas mais ou menos suportáveis pelos corpos em suas vidas cotidianas.

Em *Spatial justice in a world of violence* Philippopoulos-Mihalopoulos, dialogando com o trabalho fotográfico de Eric Lesdema em *Life Day – Fortunes of War series*, ressalta a dimensão de difusão cotidiana e de cumplicidade que constituem a violência. O trabalho de Lesdema, premiado pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1997, é interessante justamente por denunciar que a violência não se apresenta somente nas cenas explícitas de

---

<sup>467</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência*, p. 115.

<sup>468</sup> “A questão micropolítica – ou seja, a questão de uma analítica das formações do desejo no campo social – diz respeito ao modo como se cruza o nível das diferenças sociais mais amplas (que chamei de ‘molar’), com aquele que chamei de ‘molecular’. Entre esses dois níveis, não há uma oposição distintiva, que dependa de um princípio lógico de contradição. Parece difícil, mas é preciso simplesmente mudar de lógica. Na física quântica, por exemplo, foi necessário que um dia os físicos admitissem que a matéria é corpuscular e ondulatória, ao mesmo tempo. Da mesma forma, as lutas sociais são, ao mesmo tempo, molares e moleculares...” (GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*, p. 127).

guerra, mas, pelo contrário, a violência satura o ar marcando – de forma sintomática – sua presença em cenas nada prováveis de ser encontrada. “As fotografias nos dizem isso: que a violência está em todo lugar, e mesmo um olhar superficial, casual, até periférico, revela isso”<sup>469</sup>. Lesdema chama sua metodologia de *Ant-Optic*, um modo de antecipação de um futuro já impregnado no presente. As cenas mais banais e cotidianas revelam um *continuum* inescapável da violência que é constitutiva da vida:

A maravilha do *continuum* é que o que não se vê faz parte da constituição afetiva do que se vê. A ilusão é a possibilidade de desviar o olhar e evitar o que não se vê. O fim da ilusão é a percepção de que, para onde quer que a pessoa se volte, existe um *continuum* de violência; e que nós, os espectadores, os leitores, os enquadramentos, os corpos no enquadramento, os corpos fora do enquadramento, os objetos e superfícies que passam pelo enquadramento, somos todos cúmplices da emergência da violência. Não há fora do *continuum*.<sup>470</sup>

O que também nos faz lembrar da afirmação de Butler, quando ela diz que toda decisão é um comprometimento com um quadro normativo e que de resto seria impossível abandonar essa lógica dos enquadramentos. A questão é que o comprometimento com o quadro normativo da máquina capitalista/racializada é da ordem de uma captura que vai até as menores moléculas do nosso corpo. É uma *captura afetiva*. Fazemos parte e por isso somos cúmplices de toda essa engrenagem atmosférica da violência. O que também nos convoca a uma tomada de posição ética – dimensão da responsabilidade – quanto a isso. Para Philippopoulos-Mihalopoulos essa posição estaria intimamente relacionada a um distanciamento, uma *retirada*, da atmosfera de violência, em especial da atmosfera de violência do julgamento.<sup>471</sup> Seguindo Deleuze nesse argumento, Philippopoulos-Mihalopoulos nos diz que a justiça se opõe a todo julgamento, a toda atmosfera engendrada e imposta que se empenha ao ato infinito de julgar. Contra isso ele afirma uma justiça menor que circularia por entre os corpos invisíveis.

Sair de uma atmosfera é paradoxalmente uma tarefa impossível e tão simples quanto o desviar de um olhar. Em nosso *Atmosferas fantasmagóricas da violência: um corpo carregando outro corpo* dizemos que o espectro assombra, mas também “convoca, mobiliza energias, confronta e conjura para exorcizar. Afinal, lembremos que na física o espectro é também intensidade e frequência, extensão da onda, possibilidade aberta”<sup>472</sup>. Entretanto, não

<sup>469</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice in a world of violence*, p. 24.

<sup>470</sup> Ibid., p. 28

<sup>471</sup> Ibid., p. 34.

<sup>472</sup> RIBEIRO, Deivide; REPOLÊS, Maria Fernanda; VIANA, Igor. *Atmosferas fantasmagóricas da violência*, p. 328.

se sai de uma atmosfera de violência para um mundo idílico sem violência. E ainda que possamos (re)articular os modos da violência ou do sintoma. Eles não são todos iguais. Por isso, mesmo que seja impossível abandonar a lógica dos enquadramentos, que nada mais são do que modos de orientação (outro nome para o direito) dos fluxos do desejo, não só não é impossível retirar-se dessa atmosfera do Direito (colonial/racializado/capitalístico), como me parece ser um dever ético de afirmação da vida enquanto *experiência* de composições de forças e não do juízo de Deus ou de qualquer outro.

### **c) O Direito e o direito: uma crítica necessária?**

Ao longo de nossa dramaturgia insistimos na distinção gráfica entre *Direito* e *direito*, não sem motivo. Essa insistência se deve justamente a uma operação de subtração do poder do Direito que tentamos realizar a todo momento por essas marés. Subtração que nos convoca a encarar com seriedade a tradição da crítica ao Direito como violência que recuperamos e desenvolvemos ao longo desse movimento. Aqui tendo a concordar com a posição da Butler, para quem Benjamin lançou as condições da própria crítica ao afirmar a fundação/legitimação do Direito como pura violência.

Nesses termos, qualquer trabalho que se pretenda crítico e não conivente com a violência (ontológica) do Estado, deve encarar essa dimensão despótica do poder. O Direito como significante central e ordenador do mundo, inocula uma dívida infinita através da culpa nos sujeitos, distribuindo e hierarquizando suas posições sociais (entre deuses e mortais). Afinal, como bem nos lembra Deleuze e Guattari, a lei antes de ser garantia contra um poder despótico é o próprio *meio* pelo qual esse poder pode se fazer existente. Ou seja, o Direito – também nomeado nessa dramaturgia de Direito-Tribunal – é esse polo despótico de uma máquina violenta que captura e produz nossas subjetividades através do engendramento de atmosferas. Pensar outros mundos possíveis, portanto, me parece demandar uma crítica aguda a esse modo de organização do poder que culmina no Estado.

Ignorar essa forma específica de organização do Direito enquanto modo ontologicamente violento, como aprendemos através do argumento da exceção resgatado e trabalhado por Matos no diálogo com Benjamin, Schmitt e Agamben, nos parece um *esquecimento trágico*. Aqui devo notar que percebo algo como esse esquecimento no trabalho de Philippopoulos-Mihalopoulos – e também de Sutter, para resgatar o início da nossa dramaturgia – que ao pensar uma outra estética ampliada do direito (não restrita a imagem da Lei), acaba não diferenciando os distintos modos de articulação do direito e da violência ao longo do processo histórico. E *fazer a diferença* é preciso. Sob o risco de não percebermos

nossas complicitades com determinados modos de articulação do poder como violência. Nem todo direito é Direito. Afinal, quando falamos em direito, falamos de algo que existia antes dos juristas e que existirá para depois deles.

Nem todo direito se submete a uma lógica despótica do juízo que, transcendente ou não, submete os corpos a seu julgo através: da contínua negação da inocência; da contiguidade da Lei (sempre escorrendo para a sala ao lado); e do enunciado (a Lei se faz através da ponta da língua ou do cassetete de quem a enuncia), para aqui lembrarmos d'*O Processo* e de Kafka. Essa é apenas uma das imagens possíveis, mas que se naturalizou enquanto única possível. É contra essa estética despótica do Direito que essa tese vem buscar apresentar algo como um direito menor. Uma estética outra que Philippopoulos-Mihalopoulos nos ajuda a pensar, mas que não podemos olvidar que concorre, a todo momento, com a despótica. E num combate às vezes é importante conhecer e nomear os inimigos. Pois a estética despótica do Direito é fagocitória, ela atua como um centro de gravidade que devora – ou axiomatiza se pensarmos em termos da máquina capitalista civilizada – todo modo de direito que escape a sua própria lógica. Ou seja, ela atua através de suas atmosferas de violência impossibilitando que essa outra estética do direito de que dizemos na tese, desde sempre existente (uma vez que imanente), possa, paradoxalmente, emergir. O *direito matéria* é a todo tempo sufocado em prol de um direito coagulado na letra da Lei, que transforma corpos em pedra, como o fez com Níobe.

Viveiros de Castro, no contexto brasileiro do debate da Proposta de Emenda à Constituição (PEC) n. 215/2000, que visava transferir do Poder Executivo para o Poder Legislativo a palavra final sobre a demarcação de terras indígenas e a possibilidade de revisão das terras já demarcadas, alertava sobre os perigos da máquina despótica. “O Estado é sempre único, total, um universo em si mesmo. Ainda que existam muitos Estados-nação, cada um é uma encarnação do Estado Universal, é uma hipóstase do Um”<sup>473</sup>. Contra essa hipóstase é que existe o indígena, que não se confunde com o índio. Apesar de todo índio ser indígena, nem todo indígena é índio. Indígena, para Viveiros de Castro, seria todo aquele que possui uma relação vital/originária com a terra e nega as relações de transcendência em favor da imanência da vida. Por isso, muitos que não se reconhecem como cidadãos (“camponeses, ribeirinhos, pescadores, caiçaras, quilombolas, sertanejos, caboclos, curibocas, negros e “pardos” moradores das favelas que cobrem este país”<sup>474</sup>) também seriam indígenas nesse sentido de se sentirem ligados ao pedaço de terra com o qual se agenciam. Os indígenas não são proprietários das terras em que ocupam, mas possuem uma relação de filiação e aliança imanentes com ela.

---

<sup>473</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*, p. 189.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 191.

Por isso, os indígenas também não são “brasileiros” (pertencentes a um Estado) e talvez nem queiram sê-lo:

Ser brasileiro é pensar e agir e se considerar (e talvez ser considerado) como “cidadão”, isto é, como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida — em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o “Brasil”. Ser brasileiro é ser (ou dever-ser) cidadão, em outras palavras, súdito de um Estado soberano, isto é, transcendente. Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é “sujeito [de direitos]”) não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se faz a vida junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma população controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto.<sup>475</sup>

Levando a sério essas reflexões, nos resta a questão sobre o que fazer com o Estado (essa outra face de Édipo)? Escuto Matos bradando: “destruí-lo”.<sup>476</sup> O que de certo não seria uma má opção se bem percebermos para onde vai esse trem da história do qual somos todos passageiros para aqui lembrarmos de Benjamin. Entretanto, me parece que também não devemos demonizar toda e qualquer tentativa que envolva a negociação com o Estado. Mas nunca acreditar que essa negociação possa ser nossa salvação. Trata-se, como gosta de dizer Matos, retomando Agamben, de *fazer como se não fizesse*.<sup>477</sup> Ou seja, fazer sem acreditar muito no que se faz. Agir de modo tático para afirmar, ainda que de forma precária, qualquer possibilidade mínima de sobrevivência no mundo. Sempre com o olhar matreiro para evitar as armadilhas de captura inerentes às relações com o Estado/Direito/Máquina Despótica.

Mas diria que o nosso real e mais profundo trabalho não é o de negociar com o Estado, e sim o de fazer ressoar esse modo do direito que chamo de *menor*, que se faz direto no corpo/matéria, e que ainda canta, de forma quase inaudível, pelos confins do mundo. Para isso, também não nos basta uma crítica aparentemente externa ao caráter ontológico da exceção

<sup>475</sup> Ibid., pp. 188-189.

<sup>476</sup> Em revisão desta tese, Andityas Matos comenta que se vê dizendo muito mais “desativá-lo” do que “destruí-lo”, afinal quem diz destruir participaria da mesma gramática daqueles que o constroem. Assim, o argumento de Matos partiria muito mais de uma dimensão de *desativação* das instituições do capital, do Estado e do mercado através de um ato desobediente de recusa radical do que de uma convocação a sua destruição. Para uma visão mais delhada de sua posição, conferir: MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição*.

<sup>477</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos*.

constitutiva do Direito. Ou seja, uma crítica que não se implique. Risco em que incorre parte da tradição do argumento da exceção. Apesar de muito bem nomearem e identificarem os modos de operação do Direito como violência, diria que não se dedicam tanto a pensarem os mecanismos de cumplicidade que nos constituem a serviço dessa violência. O problema aqui é o de ser devorado pela própria violência que se denuncia, ao não reconhecer suas cumplicidades para com ela. Se implicar – como também nos ensina a esquizoanálise – é algo imprescindível para pensarmos uma outra estética do direito.

Por isso a importância da ideia de uma *reponsabilidade ética* a que tanto nos convoca o pensamento de Butler e de Philippopoulos-Mihalopoulos. Como já dito em nossa dramaturgia, se os nossos corpos são dobras um dos outros – ainda que alguns mais precarizados e outros menos – somos não só codependentes, mas corresponsáveis pelas existências (humanas, não-humanas e mais que humanas) nesse mundo. E é por isso que é necessário apostarmos em uma outra estética do direito capaz de lidar com essa apreensão do mundo, que Butler parece intuir, mas que não dá seguimento em sua obra. Mesmo quando afirma uma lógica do “direito a ter direitos”, ela se restringe a uma dimensão antropocêntrica do Direito, ainda gravitando em torno da eterna imagem da Lei – que por sinal também não me parece escapar Sutter, mesmo que este explicitamente assumia uma postura de crítica da Lei, ele não consegue abandoná-la, insistindo na figura/gramática de um Direito-Tribunal (jurisprudência criativa).

É preciso ir além/aquém do Direito para afirmarmos uma estética capaz de lidar com a interdependência constitutiva da vida. Se passamos a entender o direito como matéria que atua micropoliticamente na formação dos fluxos do desejo, mesmo que através de sintomas, a violência não é mais uma questão meramente de atmosferas, mas de um *continuum*. Parece que assim nos armamos melhor para enfrentarmos as questões que nos são postas nos tempos do Antropoceno. Que não se reduzem à violência de Estado, mas que também não a ignoram em um possível trágico esquecimento. Trata-se de afirmar a imanência da experiência – com todo caráter violento que ela possa possuir – contra a transcendência do juízo.

Assim, também não apostamos em uma dimensão idílica de uma realidade sem violência. O paraíso, esse transcendente absoluto, digno de subjetividades reativas que abandonam a imanência da vida, não nos interessa. Se a violência é um *continuum*, sua existência não é nenhuma especificidade do Direito. O que é *específico* aqui é o *modo* como esse Direito articula a violência em um só ato como *fundação* e *legitimação*. Ato esse que, como tivemos a oportunidade de expor nesse movimento, é sua *operação mágica*. Seu blefe. Sua estratégia de *marketing* mais profunda. Aquilo que o faz ser desejado por todos nós. Suas

atmosferas. Mas se a violência não é uma especificidade do Direito, qual seria seu modo de articulação em um direito menor?

Minha aposta é a de que no direito menor – esse direito que se faz na carne e que se confunde com a matéria – a violência pode ser vista em sua dimensão imanente, que, como aprendemos com a intuição de Matos, denuncia sua produção *comum* e não monopolizável.<sup>478</sup> Afinal, se reconhecemos que o Direito pretende a todo momento afirmar seu monopólio sobre a violência, temos também que reconhecer o caráter intrinsecamente *falho* dessa operação. Falho porque a violência não é algo passível de ser completamente monopolizável. Algo escapa ao Direito. Sempre há um *excesso*. E é esse excesso que denuncia a dimensão *comum* da violência enquanto constitutiva da vida. Nesse sentido poderíamos dizer de uma articulação radicalmente *comunitária* da violência na perspectiva de um direito menor. Uma violência comunitária contra toda e qualquer tentativa de sua monopolização.<sup>479</sup> Uma dimensão perspectivista da violência?

Esse é um tema complexo e a nossa aposta poderia resultar em uma nova tese, mas de forma sucinta, podemos dizer que aprendemos com o perspectivismo ameríndio que a dimensão do *roubo* e do *dom* é constitutiva da vida. E, se a vida é uma troca de dons, ela é também um roubo. Pois, como nos lembra Viveiros de Castro, “os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma”<sup>480</sup>. Assim, assumo que a violência, visibilizada pelo direito menor, seria aquela que se dá na *recursividade* do *roubo* e do *dom*. Ou seja, numa relação de combate/contágio que é violenta. Comutar diferentes perspectivas é também roubar, afinal ao trocarmos, nesse sentido apresentado pelo antropólogo brasileiro, acabamos compondo com a perspectiva do outro. *A vida é o roubo*.<sup>481</sup> A violência é um *continuum*. E o direito menor não é necessariamente uma arma contra o roubo ou a violência, mas um *modo* de expor suas articulações *comunitárias* que não cabem nos limites imaginários do Direito. Isso é tudo o que agora posso oferecer.

---

<sup>478</sup> MATOS, *Democracia radical, violência e identidades mutantes*, p. 166.

<sup>479</sup> Seria essa uma posição anti-hobbesiana? Me parece que sim. A teoria de Hobbes do pacto social, *forma jurídica* de evitar a guerra permanente, nos permite lidar muito pouco com a complexidade da violência em sua imanência (HOBBS, *Leviatã*). Fruto do racionalismo de sua época, a teoria hobbesiana perde de vista um certo caráter monstruoso da violência que não é somente negativo, mas constitutivo/produtivo da vida. Aqui, certamente, não remeto a uma dimensão política mais evidente da distribuição desigual das violências/precariedades denunciada por Butler, mas a um caráter que ensaiaria nomear de *perspectivista* da violência (VEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*).

<sup>480</sup> VEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*, p. 193.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 194.



**MOVIMENTO III: PERFORMATIVIDADE**

*Romper a linguagem para tocar na vida é  
fazer ou refazer o teatro.*

Antonin Artaud - O teatro e seu duplo

### **1. Carnaval: uma vida<sup>482</sup>**

Carnaval. A festa da carne. A festa do corpo. O corpo-sem-fim. O sem-fim do corpo. Da carne. Da matéria. Do direito. A purpurina do desejo que brilha e vive em intensidade através das pedras dos morros do Concórdia. Morros que subimos de costas quando as pernas não mais dão conta. O desejo que nos mistura. Nos desfaz enquanto indivíduos imaginariamente apartados pela linha da pele. *Eu respondi que desde o início eu sabia que não seria fácil compartilharmos memórias tão diferentes, mas que se você tocasse minha pele com a nudez como você despe sua memória eu habitaria suas lembranças, como quem entra numa selva desconhecida pra fazer uma fogueira que aqueça seu próprio corpo.*<sup>483</sup> O carnaval é generoso. O carnaval é cruel. Fogo da carne que invade. Queima. Arde. Faz do corpo: uma vida.

*A imanência absoluta é em si mesma: ela não está em algo, a algo, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito.*<sup>484</sup> O carnaval me aproxima da imanência. Como se o real estivesse logo ali. Basta erguer a mão para tocá-lo. O real se dá em sua performatividade. Na mão preta que bate o tambor e faz vibrar a carne. *Ontem entrei em você, coisa. É possível. Mas você não lembra. Lembra?*<sup>485</sup> A carne que se faz matéria pelas ruas antes ocupadas pelo trânsito dos carros-capital. O sol queima as costas. Arde. Os poros dilatam. A vista mareia. E a maré invade como no jato d'água daquela senhorinha do Rosa Leão que da sua porta estendia a magueira rosa. Rindo do rio que no deserto se fazia. Ei chapolim, joga água em mim. Nós, rio. De um carnaval-sem-fim. Ocupando ocupações e sendo ocupado por elas. Inventando o cotidiano de um direito que não pede passagem ao déspota, mas que se faz no aqui e agora desse rio.

O carnaval é algo que criamos para melhor nos perdermos. No rio. Ou na multidão que espremida desce pelas ruas apertadas do Serrão. Desfazendo os limites. Dilatando os poros. Se embriagando e entorpecendo de álcool, de doce ou de vida. Se perder aqui nada mais é do que

<sup>482</sup> Na abertura desse movimento, como num jorro de associações livres, faço o carnaval e o teatro se encontrarem num só ato. Ato (esquizo)analítico. Todos os trechos em itálico são citações diretas que, na maior parte das vezes, remetem a dramaturgias brasileiras. Dramaturgias que de alguma forma me marcaram e que também compõem essa tese.

<sup>483</sup> PASSÔ, Grace; ABREU, Marcio; NAIRA, Nadja. *Preto*, p. 41.

<sup>484</sup> DELEUZE, Gilles. *A imanência*, p. 408.

<sup>485</sup> PASSÔ, Grace. *Vaga carne*, p. 17.

um se encontrar. Se encontrar com a força pulsional que na imanência constitui a vida. *Comendo a mesma comida... bebendo a mesma bebida... respirando o mesmo ar... respirando o mesmo ar... respirando o mesmo ar.*<sup>486</sup> É que as vezes precisamos raspar a pele. Retirar o mofo. Todas essas camadas que nos sufocam e não nos deixam respirar. Que nos fazem acreditar na ilusão do indivíduo e da propriedade. Mas insistimos em seguir respirando. O mesmo ar. Se bem, que nem tão mesmo assim. Convenhamos. O ar que se respira em Ghaziabad na Índia não é exatamente o mesmo que se respira em Belo Horizonte no Brasil ou em Londres no Reino Unido. O *continuum* da imanência é inclinado. E as precariedades são constituídas de formas radicalmente desiguais pelo mundo. Assim como as consequências da destruição humana que marca o Antropoceno. Mas, Gaia não age por vingança, nem direciona sua força a sujeitos específicos.<sup>487</sup> Sua resposta é da ordem do rizoma e da intensidade pulsional. Não da consciência racional moderna.

Gaia. Um organismo vivo e interconectado. Isabelle Stengers e o carnaval. Tudo emaranhando. Numa ética-estética-política de afirmação da vida. Como na miragem da sombrinha roxa. Avistada ao longe no calor de uma tarde quente de carnaval em Belo Horizonte. Sinal de Catuçai. Essa bebida afrodisíaca. Uma mistura de vinho da pior qualidade com o açaí da melhor qualidade. Puro ato contra-colonial. Alimenta. Refresca. Alegria. Mas não treme. Para isso é preciso ir além. Na sombrinha verde e rosa ali da frente. Jambruna. Mistura do Pará com Minas Gerais. Uma poção mágica para os lábios e as línguas dos amantes. Poção criadora de um corpo vibrátil. Corpos vibráteis pedem um saber do afeto. Uma ciência da vida. Como as teias das aranhas que tanto fascinam Suely Rolnik.<sup>488</sup> Nossa aranha-esquizo. *Tão lindas as aranhas. Tão belas, tão ternas. Pois caem do teto. E não quebram as pernas.*<sup>489</sup> Rio-teia. Teia-carnaval. Carnaval-imanência. Arte de experimentação da vida.

Abertura no *continuum* da existência. Te vejo numa terça de manhã na *truck*. Não trem, mas caminhão do desejo. Que nos truca e nos convoca a uma abertura à singularidade da vida. Afirmando a diferença das existências e dos modos de amar. *Feche as pernas. Feche a boca. Vem aqui. Não seja louca. Que chatice. Que se foda. Deixa ela falar!!! Deixa ela falar! Deixa ela falar!*<sup>490</sup> Carnaval subversivo. Crítico. Político. Não é não. Um puco de ar por favor senão eu, nós, sufocamos. *A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, contudo, singular,*

<sup>486</sup> MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio. *Nós*, p. 23.

<sup>487</sup> STENGERS, Isabelle. *Gaia*.

<sup>488</sup> ROLNIK, Suely. *As aranhas, os Guarani e os Guattari: por que importa ativar a força micropolítica do trabalho com o inconsciente?*

<sup>489</sup> BENEVENUTO, Assis; COLETTA, Marcos. *Fauna*, p. 56.

<sup>490</sup> MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio; ANDRÉ, Paulo. *Outros*, p. 37.

que resgata um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade daquilo que ocorre.<sup>491</sup> Afirmando o singular, construímos no carnaval uma micropolítica ativa dos corpos. Não se trata simplesmente de se perder na multidão. Apesar de às vezes ser também muito gostoso se perder na multidão. Mas não dá para parar aí. Sob o risco de acabarmos nos escondendo na multidão. É preciso tomar a vida em comum. E não perder a vida no comum. Talvez seja essa diferença que nos diz do compromisso ético que tanto nos convoca Butler e a esquizoanálise. Implicar-se nos processos. Se responsabilizar pela vida e por sua violência-roubo. Sempre de modo singular e não individual como pretende a estética do Direito ou do Capital.

Seguimos pelo Terreiro de Dona Isabel, de novo no Concórdia, o bairro mais preto dessa cidade. *Cinco jovens. Aquele que faz a selfie junto a seus amigos, horas antes de todos serem metralhados com mais de 100 tiros, ele tem aparelho nos dentes. Estão bem arrumados, estão, mas dessa vez a preocupação de estarem bem arrumados não foi suficiente. Não é só uma imagem que se vê, é uma verdade. Um corpo. O asfalto.*<sup>492</sup> Mas ali no asfalto de pedras o que se via eram purpurinas reluzentes. Não que não se veja violência no carnaval. Naquela mesma noite, uma pessoa trans que mais cedo havia arrastado multidões com seu canto, foi espancada e esfaqueada por um grupo de nove homens brancos, cisgêneros e heterossexuais. Sobreviveu. Mas ela diz que o que mais a indigna é que ninguém que estava ao seu redor foi capaz de ajudá-la, apesar dos contínuos gritos por socorro. Ninguém. Os mesmos olhos que de manhã a admiravam em cima do carro de som e se divertiam com sua música, não a exergaram durante a noite quando era violentada. Ensanguentada, procurou a polícia que a aconselhou a chamar um táxi para levá-la ao hospital. Um táxi. Chegando ao hospital, descobriu que naquela mesma noite outras cinco pessoas trans haviam sido espancadas na cidade. Isso tudo durante o carnaval.

Não há imagem idílica possível. O *continuum* é inclinado. E a diversão minimamente segura somente é possível para corpos bem determinados nessa escala de constituição dos alvos da violência. Carnaval é também violência (todo encontro é também um roubo). E reação a ela. Especialmente quando ousa expor a não naturalidade da vida hegemônica. E assim se faz direito. Exposição que se presentifica no corpo trans ou no Terreiro de Dona Isabel. Crenças outras. Dessa vez o Terreiro foi preservado. O corpo trans não. *Há dias. Há dias busco. Há dias busco palavras, imagens. Há dias busco palavras, imagens, pessoas, memórias, provas. Há dias penso, jogo fora, recolho no lixo, recolho em faróis, apaixono, rasgo, desfaço, ignoro,*

<sup>491</sup> DELEUZE, Gilles. *A imanência*, p. 410.

<sup>492</sup> PASSÔ, Grace; ABREU, Marcio; NAIRA, Nadja. *Preto*, p. 67.

*peço, roubo, desenho, apago, desligo aparelhos, me reviro em mim, ouço, não ouço, não vou, busco. Busco o que. Busco o que dizer pro teu. Busco o que dizer pro teu corpo. Busco o que ouvir do teu. Busco o que ouvir do teu corpo.*<sup>493</sup> Ouvir um corpo é ouvir sua diferença. Por isso digo e repito, a política da identidade, ao fim ao cabo, é uma política da morte. Ninguém. Ouça bem. Ninguém. Ninguém é uma identidade. Por mais que possamos tentar. Como aqueles nove corpos que atacaram um corpo trans. Como se dissessem, nós nunca seremos trans! Nossos corpos não se movem! Nossas identidades são rígidas! Ao atacarem aquele corpo buscavam atacar a potência de movimento em si mesmos. O movimento dá medo. Fomos ensinados a sempre querermos um chão seguro sob os nossos pés. O carnaval pode dar muito medo. Não tem chão que dê conta dele. Carnaval é o abismo sem fundo da vida. O sem fundamento.

No Terreiro da Dona Isabel comi milho cozido. Eu amo milho cozido. Assisti ao cortejo do boi da manta. Dancei ao som do tambor. Como num furo à invisibilidade imposta às religiões de matriz africana, o carnaval inventa outros mundos possíveis a partir deste mundo de agora. O carnaval é preto. *Mas, olha, honestamente, é como se não desejasse escutar nada que não seja esse fogo de não apagar. Nada que não seja essa minha primavera. Nada que não seja esse meu amor preto, esse meu tesão preto. Esse pensamento preto. Essa concretude preta. Essa intelectualidade preta. Essa ave maria cheia de preta. Esse Nam myoho rengue kyo, preta. Esse laroye, preta. Esse preta que está na preta. Preta preta que está na preta. Me resta buscar o fogo, obstinadamente, me resta incendiar qualquer gesto que apague o fogo de dentro. Meu desejo é ouvir essa minha primavera. É falar dessas pedras no meu bolso. Porque tenho nascido todos os dias e tudo está preto pra mim tudo está preto. Nitidamente preto nitidamente.*<sup>494</sup> O carnaval é também um poder contra-colonial de visibilização de relações de violência antes naturalizadas por atmosferas que constituem o corpo negro no Brasil como uma vida menos valiosa e por isso facilmente disponível, encarcerável e mesmo matável. Expor essa violência através da presença de outros mundos possíveis é como abrir um pequeno furo no real ou ativar sua potência.

Uma brecha na realidade pálida e sem vida de corpos constituídos na transcendência. Uma convocatória ao abandono da vida reativa e representacional de repetição do mesmo para uma experiência ativa, presente e criativa do real que é pura performatividade. Nos permitimos mais no carnaval. Ainda mais. Um além que reivindica um outro cotidiano possível. A cidade se transforma. A praça que cruzamos para ir ao trabalho torna-se uma praia. Fontes d'água, transformam-se em mar. O chão quente de concreto é tomado por uma multidão de cangas

---

<sup>493</sup> Ibid., p. 72.

<sup>494</sup> Ibidem.

coloridas a cobrí-lo. Ao invés de corpos bem armados, com objetivos certos, mochilas nas costas ou pastas nas mãos, trombamos com corpos lânguidos, perdidos, embriagados, vestidos com trajes de banho e transbordando uma presença intensa que nos invade. *E vez ou outra, quando percebes, em qualquer espaço, qualquer expressão que parece maior que a imagem do que vê, talvez estejas diante de mim e nem saibas.*<sup>495</sup> Algo com uma realidade pulsional se instala na cidade que se mostra muitas. Há cidades e cidades coabitando um mesmo espaço. Elas pulsam. Os paralelepípedos, os postes, as esquinas e as ruas ganham vida. O espaço é agenciado e se torna também carnaval. Um cortejo sem fim.

*Acorda, vem ver a lua. Que dorme na noite escura. Que fulge tão bela e branca. Derramando doçura.*<sup>496</sup> A lua também faz parte do carnaval. E ela esteve tão bonita no Pisa. Bloco de rua e de forró que celebra a cultura nordestina e sua força. Sua concentração é ao entardecer da terça de carnaval. Como o último evento que antecede a Quarta-Feira de Cinzas. Essa tentativa de resposta ao transbordamento do desejo nos dias de carnaval que ameaça destampar os mecanismos de controle e recalque dos corpos. Celebramos o Nordeste e um país que renascia naquela noite. Um carnaval que renascia após tempos macropolíticos sombrios. Um país que se recontrava consigo na diferença que o constitui. Nada mais simbólico que esse mundo chamado nordeste, de Luiz Gonzaga, Dominginhos e Chico César, para afirmar a diferença e a potência da multidão que faz e reinventa o carnaval depois de anos de uma pandemia social, política e sanitária. Celebrávamos não só a eleição daquele nordestino, mas a possibilidade de reinvenção de uma vida pulsional contra toda forma fascista de apoderamento dos corpos.

Se para Foucault o *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari era um livro de introdução a uma vida não fascista, diria que o carnaval, que aqui faço uma espécie de ode, é a materialização do anti-Édipo. Ao afirmar e presentificar um campo de imanência através do *continuum* dos corpos que se tornam uma multidão carnavalesca, humana, não-humana, mais que humana. O carnaval desafia o fascismo que habita em nós. Esse fascismo que muito mais do que um regime de governo é uma produção micropolítica de negação da diferença e de afirmação do uno. Uma busca desmedida pelo poder e pela identidade. Contra isso, o carnaval se apresenta enquanto essa dimensão alegre de produção do múltiplo. Foucault já alertava. *Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga, nas formas da representação) que possui*

<sup>495</sup> PASSÔ, Grace. *Vaga carne*, p. 16.

<sup>496</sup> MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio; ANDRÉ, Paulo. *Outros*, p. 108.

*uma força revolucionária.*<sup>497</sup> Ainda desconhecemos a força desestabilizadora do desejo. A crítica mais sagaz e radical do riso. O carnaval é tudo isso. Pílulas diárias contra o fascismo que insiste em se apoderar dos nossos corpos e enfraquecer o desejo. Podemos mais. Sabemos muito pouco do que se pode um carnaval e sua potência performativa da vida.

Que essa tese possa ser um grande carnaval, querido leitor. Não posso desejar menos do que isso.

## 2. O direito e a performatividade

A reflexão acerca da performatividade marca minha trajetória de pesquisa no direito há alguns anos, posso dizer que pelo menos desde a dissertação do mestrado, iniciada em 2017, esse tem sido, de diferentes modos, um tema que atrai meu interesse. *Performatividade* é como uma palavra impulso que me leva/levou a vários lugares. Inclusive, como pretendo explicitar ao longo desse movimento, é através dessa noção – convidativa de uma realidade imanente – que se torna possível pensar uma estética do direito mundo, direito/matéria ou direito menor.

Inicialmente meu encontro com a performatividade se deu através da obra de Judith Butler, mais especificamente através do seu debate sobre as questões da performatividade de gênero que foram fundamentais para a elaboração da minha dissertação *O espetáculo do gênero*<sup>498</sup>. Mas não só, também foi a dimensão da performatividade – pensada em um nível ontológico – que me permitiu intuir um outro modo de pensar/experimentar o direito que tento fazer presente nessa dramaturgia. Assim como as normas de gênero se fazem no corpo (e criam o corpo), o direito de que dizemos aqui – de uma máquina capitalista civilizada – também se faz, criando corpos e constituindo matérias.

Nesse movimento pretendo recuperar e avançar um pouco na minha trajetória de pesquisa em torno do conceito da performatividade que é imprescindível para o surgimento dessa tese. Como dito na abertura, trata-se de uma convocatória ao abandono da vida reativa e representacional de repetição do mesmo para uma experiência ativa, presente e criativa do real que é pura performatividade. Para isso, irei retomar alguns textos desenvolvidos ao longo do doutorado e publicados ou apresentados em eventos acadêmicos para o debate com outros colegas e para o avanço das reflexões aqui propostas. Passarei, portanto, a uma breve apresentação das origens desses textos que, modificados, recortados e expandidos, passam também a compor a tese.

---

<sup>497</sup> FOUCAULT, Michel. *Introdução à vida não fascista*.

<sup>498</sup> VIANA, Igor. *O espetáculo do gênero*.

Em 2019, primeiro ano de ingresso ao doutorado, publico, junto com Marcelo Cattoni, Raquel Possolo e Thiago Santos, a organização da *Série Políticas da Performatividade*, que reúne, em seus três volumes (*Conferências; Corpos e a produção do sensível; e Levantes e a biopolítica*), um total de trinta e dois capítulos oriundos de um Colóquio, com o mesmo nome da série, realizado no ano anterior. Para a realização do Colóquio, fomos “inspirados pelas ocupações urbanas, pela radicalidade trans, pelo ativismo, pela Praia da Estação, pelo Parangolei, pela Gaymada, pelos bailes funks, pelo Lá da Favelinha, pelas existências *queers*, pela resistência negra, pelo *Vogue*, pelo Espaço Comum Luiz Estrela, pela Disputa Nervosa do Passinho, pelas lutas anti-prisionais, pelo Duelo de MCs, pela radical transdisciplinaridade e pelo carnavalesco”<sup>499</sup>. Propúnhamos mesas de debate sobre o poder performativo desses atos urbanos, muitos deles ligados à cidade de Belo Horizonte, pensando práticas que “incorporassem o próprio direito que reivindicam e assumissem uma postura crítica ao apostarem em processos de subjetivação política através de fendas na evidência do visível. Fendas capazes de rearticularem a topografia do possível e do mundo sensível”<sup>500</sup>. A utopia, localizada nessas construções urbanas coletivas que nos inspiravam, estava a todo vapor. E o evento, pensado para ser algo local, acabou mobilizando pessoas das diferentes regiões do país, que vieram à Belo Horizonte apostar junto com a gente na construção dessas fendas no mundo sensível. Mundo que hoje se faz hegemônico e naturalizado enquanto única realidade possível, mas que sabemos – e experienciamos – não ser.

Minha contribuição teórica para o evento e para a posterior publicação da Série foi com o capítulo *Constitucionalismo performativo: reflexões a partir da Gaymada*, onde pretendia “tensionar os limites de uma compreensão clássica do Direito e da normatividade por meio de uma análise detalhada da ação performativa dos corpos na intervenção cênica-poética-performática da Gaymada”<sup>501</sup>. Explicarei melhor o que é a Gaymada ao longo deste movimento. O capítulo foi transformado e desenvolvido em uma publicação futura na Revista de Psicologia Política com o título *Gaymada: uma viagem por corpos e espaços*, propondo um diálogo entre a Gaymada e teoria política da Butler através dos conceitos da crítica, performatividade, corporeidade e precariedade.<sup>502</sup> Pretendo retomar e avançar com esses escritos nesse movimento.

---

<sup>499</sup> CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor (orgs.). *Conferências*, p. 9.

<sup>500</sup> Ibidem.

<sup>501</sup> Ibid., p. 12.

<sup>502</sup> VIANA, Igor. *Gaymada: uma viagem por corpos e espaços*, p. 205.



Seguindo nessa trajetória de pensar as experiências urbanas enquanto atos performativos de um direito que se faça no entre e através dos corpos, publico em 2020, na Revista de Ciências do Estado, o artigo *Políticas da performatividade: a experiência da Praia da Estação em Belo Horizonte e a afirmação de um direito menor*. Nele proponho uma “reflexão sobre o caráter performativo da política e do direito através da experiência da Praia da Estação em Belo Horizonte”<sup>503</sup>, experiência que explicarei em detalhes logo mais. Afirmino no artigo que a “dimensão performativa presentifica, a meu ver, um devir minoritário do direito como tarefa do povo. Um direito menor capaz de constituir outros mundo possíveis”<sup>504</sup>. Esse artigo foi revisto e expandido como capítulo de livro no *Vidamorte: biopolíticas em perspectiva*, com o título *Praia da Estação: o poder performativo dos corpos através de um direito menor*. Nele avanço no debate com a dimensão de uma literatura menor proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari ao dizerem: a) da desterritorialização da língua; b) de uma ligação do individual no imediato-político; e c) do agenciamento coletivo de enunciação.<sup>505</sup> Tento conectar essas características da literatura menor para pensar o que chamo no texto de um direito menor. Explicarei tudo isso com o cuidado necessário ao logo das marés desse movimento.

Passemos ao mergulho. Em um primeiro momento, de traço mais teórico, pretendo expor o modo como compreendo o conceito da performatividade. Depois, em um segundo e terceiro momentos, partimos para as atualizações desse conceito em experiências urbanas situadas na cidade de Belo Horizonte, discutindo como a performatividade se relaciona com as dimensões de um direito menor, da crítica e da micropolítica.

#### **a) Um breve excuro: J. Austin; J. Derrida; J. Butler e K. Barad**

Proponho que façamos um breve excuro pela construção teórica da noção da performatividade. Parte desse excuro pode ser observado através da própria obra de Judith Butler que, como apresentada por Carla Rodrigues no Colóquio Políticas da Performatividade, pode ser pensada em três tempos: a) herança da virada linguística; b) performatividade de gênero; e c) performatividade dos corpos.<sup>506</sup> Mesmo sabendo que essa é uma divisão possível do ponto de vista histórico e didático, vale ressaltar que ela é um tanto quanto artificial – como nos alerta Rodrigues. Afinal, esses tempos se entrecruzam de formas complexas e nada

<sup>503</sup> VIANA, Igor. *Políticas da performatividade*, p.1.

<sup>504</sup> Ibidem.

<sup>505</sup> VIANA, Igor. *Praia da Estação*, p. 307.

<sup>506</sup> RODRIGUES, Carla. *Três tempos da performatividade em Butler*, pp. 29-30.

segmentadas, especialmente em obras mais recentes da autora, como em *Força da não-violência: um vínculo ético político*.

Rodrigues destaca que no primeiro tempo, herança da virada linguística, a ideia de performatividade é resgatada por Judith Butler por meio do diálogo com John Austin e Jacques Derrida. Em *How to do things with words*, Austin apresenta sua teoria dos atos de fala, desenhada ao longo de diversos seminários, afirmando existir enunciados constataivos (meramente constata a existência de algo) e enunciados performativos (com força de produzir efeitos na realidade através da própria enunciação).<sup>507</sup> Apesar de Austin ter grande importância para o desenvolvimento dessa noção da performatividade, Butler assume a crítica de Derrida à sua teoria dos atos de fala, ao afirmar uma dimensão mais difusa da força performativa:

O relato de Derrida tende a acentuar a relativa autonomia da operação estrutural do signo, identificando a "força" do performativo como uma característica estrutural de qualquer signo que deve romper com seus contextos anteriores, a fim de sustentar sua iterabilidade como signo. A força do performativo, portanto, não é herdada do uso anterior, mas resulta precisamente de sua ruptura com todo e qualquer uso anterior. Essa ruptura, essa força de ruptura, é a força do performativo, além de toda questão de verdade ou significado.<sup>508</sup>

Em *Assinatura, acontecimento, contexto*, Derrida retoma e dialoga com a teoria dos atos de fala de John Austin,<sup>509</sup> mas reconhece o caráter performativo de todo ato de fala, além de uma necessária dependência da iterabilidade (caráter relativamente aberto dos signos, que permitiria a possibilidade da ruptura na repetição) e da citação (repetição em deslocamento de contextos):

Qualquer signo, linguístico ou não-linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser citado, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. Isso não supõe que a marca valha fora do contexto, mas, pelo contrário, que não existem contextos sem qualquer centro de referência absoluto.<sup>510</sup>

<sup>507</sup> AUSTIN, John L. *How to do things with words*.

<sup>508</sup> Tradução livre de: "Derrida's account tends to accentuate the relative autonomy of the structural operation of the sign, identifying the "force" of the performative as a structural feature of any sign that must break with its prior contexts in order to sustain its iterability as a sign. The force of the performative is thus not inherited from prior usage, but issues forth precisely from its break with any and all prior usage. That break, that force of rupture, is the force of the performative, beyond all question of truth or meaning". BUTLER, Judith. *Excitable speech*, p. 148.

<sup>509</sup> DERRIDA, Jacques. *Assinatura, acontecimento, contexto*.

<sup>510</sup> DERRIDA, Jacques. *Assinatura, acontecimento, contexto*, p. 362.

Ainda segundo Derrida, a divisão dos enunciados sugerida por Austin carregaria a pressuposição de um sujeito intencional, consciente da totalidade de sua fala. “Para que um contexto seja exaustivamente determinável, no sentido requerido por Austin, seria necessário pelo menos que a intenção consciente fosse totalmente presente e atualmente transparente a si própria e aos outros, na medida em que constitui um foco determinante do contexto.”<sup>511</sup> O que de resto seria impossível, tomando por base o pensamento derridiano de contextos insaturáveis, afinal o contexto nunca é completamente exaurido ou presente para uma consciência total.

Na concepção de Derrida, todo ato de fala depende de sua possibilidade de repetição e citação. O poder reiterativo do discurso é que produz os fenômenos que regula e contém. Seria, portanto, impossível entender os atos de fala sem o campo de atuação da cadeia citacional. Ideia essa que é resgatada por Butler para afirmar que há sempre um contexto *invocado* e simultaneamente *desocupado* no momento da enunciação. É esse caráter relativamente aberto (iterabilidade) da estrutura dos signos que permite o seu movimento, sua dança.

Iterabilidade e citacionalidade são ideias extremamente importantes para o pensamento da Judith Butler e nos permitem inaugurar o segundo tempo da performatividade em sua obra: a performatividade de gênero.

Em *Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade*, importante obra para o pensamento *queer* e para a rearticulação do pensamento feminista, Butler nos diz que é exatamente na exigência da repetição das normas que reside a força e a fragilidade da autoridade do ato performativo. Em suas palavras “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados”<sup>512</sup>. A repetição é o que garante a força da lei, mas é também o que permite o seu desvio de curso.<sup>513</sup> A cadeia citacional apresenta uma abertura de fundação para novos contextos a partir dos deslocamentos com efeitos críticos de rearticulação da tecitura social e de permanente problematização da categoria de *identidade*:

A estratégia mais insidiosa e eficaz, ao que parece, é a completa apropriação e deslocamento das próprias categorias de identidade, não meramente para contestar o ‘sexo’, mas para articular a convergência de múltiplos discursos sexuais para o lugar da ‘identidade’, a fim de problematizar permanentemente essa categoria, sob qualquer de suas formas.<sup>514</sup>

<sup>511</sup> Ibid., p. 369.

<sup>512</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e a subversão da identidade*, p. 56.

<sup>513</sup> O que não nos deixa esquecer dos ensinamentos de Gilles Deleuze, que, apesar de não trabalhado por Butler, em *Diferença e repetição* dizia que: “A repetição pertence ao humor e à ironia, sendo por natureza transgressão, exceção, manifestando sempre uma singularidade contra os particulares submetidos à lei, um universal contra as generalidades que têm força de lei.” (p. 22).

<sup>514</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e a subversão da identidade*, p. 22.

Esses deslocamentos são analisados inicialmente por Butler nas performances de *drag queens* que deslocam os quadros de inteligibilidade do gênero ao exporem sua dimensão performativa. Dimensão essa que não guarda relação alguma com a suposta metafísica da substância dita anterior ao corpo e suas práticas. É justamente em função da performatividade que Butler pensa a relação do sujeito com a norma de forma recíproca (constituída/constituente). Como nos diz Carla Rodrigues, existe uma permanente tensão no pensamento de Butler entre manutenção e subversão da norma.<sup>515</sup>

Essa tensão entre manutenção e subversão está presente no próprio campo político, o que nos permite entrar no que seria o terceiro tempo da performatividade: a performatividade dos corpos. Para Butler, os gestos corporais são performativos e constitutivos do político.

Os corpos reunidos no espaço público de alguma forma “exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei”<sup>516</sup>. Quando corpos, precarizados em suas condições de vida, saem às ruas para se afirmarem enquanto sujeitos políticos que se fazem existentes ou para reivindicar as próprias condições espaciais (uma praça livre) para essa afirmação, eles já estão exercendo um ato político por excelência. Anteriormente a qualquer formulação de demandas políticas, esses sujeitos se reconhecem como “precarizados”, seus corpos já carregam uma história e um sentido antes de qualquer ato de fala linguístico. Os corpos presentes na praça pública – na Praia da Estação ou na Gaymada – performam uma forma de igualdade frente à intensa desigualdade da realidade ao se reunirem sob bases igualitárias e horizontais.

Para Butler, o corpo não mais pode ser entendido enquanto mero instrumento da ação política. Ele é uma precondição de qualquer ato de protesto político.<sup>517</sup> O corpo é o lugar da ambivalência. É o lugar da precariedade, mas também da resistência. O reconhecimento da precariedade não resulta em uma despotencialização completa da capacidade de agência dos corpos. Pelo contrário, ser despojado de proteção é uma forma de exposição política extremamente vulnerável, mas, ao mesmo tempo potencial, desafiante e crítica. Corpos performam sentidos políticos pelo espaço em uma luta concreta pelo estabelecimento de condições de vida digna e mais sustentáveis frente a sua crescente precarização. Reivindicações que também agenciam e produzem o espaço:

---

<sup>515</sup> RODRIGUES, Carla. *Três tempos da performatividade em Butler*, p. 34.

<sup>516</sup> BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 84.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 92.

Deixamos de lado parte do objetivo dessas manifestações públicas se deixamos de ver que o próprio caráter público do espaço está sendo questionado, ou até mesmo disputado, quando essas multidões se reúnem. Então, embora esses movimentos dependessem da existência anterior de calçadas, ruas e praças, e que tenham muitas vezes se reunido em praças como a Praça Tahrir, cuja história política é potente, é igualmente verdadeiro que as ações coletivas agregaram o próprio espaço, congregam a calçada, organizam e animam a arquitetura. Do mesmo modo que devemos insistir na existência de condições materiais para a assembleia e a fala públicas, também temos que nos perguntar de que maneira as assembleias e a fala reconfiguram a materialidade do espaço público e produzem, ou reproduzem, o caráter público desse ambiente material. E quando as multidões se movem no entorno das praças, pela rua lateral ou pelo beco, pelos bairros onde as ruas ainda não são pavimentadas, então alguma coisa mais acontece.<sup>518</sup>

Apesar de extremamente instigante e importante, a concepção da performatividade corpórea presente na obra de Butler pode ser ainda mais radicalizada como aponta os estudos dos novos materialismos, campo do pensamento que a própria Butler ajudou a constituir.<sup>519</sup> O novo materialismo performativo, a partir da ciência de vivermos no Antropoceno, reivindica uma compreensão radicalmente materializada dos processos constitutivo do mundo – e por que não do direito? Para essa compreensão existe uma *performatividade intramatéria* que não é tão evidente na teoria da Butler e que é justamente o que nos permite entender a relação radical entre corpos, sejam humanos, não-humanos ou mais que humanos. Para Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan e Thomas Nail:

[...] a teoria da matéria de Butler ainda é fundamentalmente definida e impulsionada por uma falha – ou seja, pelo fracasso perpétuo e contínuo do discurso humano na tentativa de sempre capturar total ou completamente a matéria. Embora a localização específica da linha divisória entre a matéria e o discurso esteja sempre mudando, Butler continua a presumir que essa mesma linha divisória deve continuamente ser traçada em algum lugar. Em outras palavras, Butler continua a presumir que realmente existe uma divisão ontológica pré-existente e imutável entre o discurso humano e a matéria, como domínios. Como Vicki Kirby coloca, a matéria como tal “é tornada indizível e impensável no relato de Butler, pois a única coisa que pode ser conhecida sobre ela é que excede a representação”. E assim, na interpretação de Butler, a matéria é “constitutiva” ou “ativa” apenas em virtude de sua recalcitrância, isto é, apenas na medida em que *resiste passivamente* a ser capturada por aquilo que essencialmente *não* é matéria (isto é, discurso humano).<sup>520</sup>

---

<sup>518</sup> Ibid., p. 80.

<sup>519</sup> GAMBLE, Christopher N.; HANAN, Joshua S.; NAIL, Thomas. *O que é o novo materialismo?* p. 197.

<sup>520</sup> Ibid., p. 200.

Karen Barad em seu texto *Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria*, atribui essa limitação da teoria butleriana para tratar de uma pura atividade da matéria à sua herança foucaultiana de compreensão da relação discurso-matéria.<sup>521</sup> Para se entender os mecanismos do poder seria fundamental um entendimento da natureza do poder na sua total materialidade. A produtividade do poder não se restringe ao domínio do “social” e a matéria não é meramente um produto final das relações de poder, portanto:

Faz-se necessária uma robusta conta da materialização de todos os corpos — “humanos” e “não humanos” — e das práticas material-discursivas através das quais suas constituições diferenciais são marcadas. Isso requisitará uma compreensão da natureza da relação entre práticas discursivas e fenômenos materiais, uma consideração das formas de agência “não humanas” em como “humanas”, e um entendimento da precisa natureza causal das práticas produtivas que leve em conta de modo integral a implicação da matéria em sua própria e contínua historicidade. Minha contribuição para o desenvolvimento de tal compreensão se baseia num juízo filosófico que tenho chamado de “realismo agencial”.<sup>522</sup>

Para essa compreensão de um *realismo agencial*, a “matéria não se refere a uma substância fixa; matéria é substância em seu devir intra-ativo – não uma coisa, mas um fazer, um espessamento da agência”<sup>523</sup>. A matéria não é uma propriedade, mas seria antes de tudo um processo, um devir, estabilizante e desestabilizante da intra-atividade. Dessa forma, a matéria não seria simplesmente uma espécie de citacionalidade ou do “efeito de superfície de corpos humanos, ou o produto final de atos linguísticos ou discursivos”<sup>524</sup>. A intra-atividade implica a matéria no fenômeno de sua própria materialização, dimensão que na visão de Barad não estaria presente em toda sua intensidade na teoria de Butler:

Em sua crítica ao construtivismo dentro da teoria feminista, Judith Butler apresenta uma noção de materialização que procura reconhecer estes pontos importantes. Reelaborar a noção de matéria como um processo de materialização traz à tona a importância de reconhecer a matéria em sua historicidade, e desafia diretamente a interpretação representacionista da matéria como um espaço em branco passivo esperando a inscrição ativa da cultura e, também, a localização representacionista da relação entre materialidade e discurso como de absoluta exterioridade. Infelizmente, entretanto, a teoria de Butler no final das contas reinscreve a matéria mais como um produto passivo das práticas discursivas do que como um agente ativo participante mesmo no processo de materialização. Esta deficiência é sintomática de uma avaliação incompleta de fatores causais importantes, e de

<sup>521</sup> BARAD, Karen. *Performatividade pós-humanista*, p. 14.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>524</sup> *Ibidem.*

uma reelaboração incompleta da “causalidade” no entendimento da natureza das práticas discursivas (e dos fenômenos materiais) em sua produtividade. Ademais, a teoria da materialidade de Butler limita-se a uma abordagem da materialização dos corpos humanos ou, mais precisamente, a uma construção dos contornos do corpo humano. A ontologia relacional do realismo agencial possibilita uma reelaboração da noção de materialização que reconheça a existência de importantes ligações entre práticas discursivas e fenômenos materiais sem as limitações antropocêntricas da teoria de Butler.<sup>525</sup>

Por mais que essa crítica possa ser amenizada pelas obras mais recentes de Butler e na sua radical afirmação de uma ontologia da interdependência social entre seres vivos e não vivos, essa fronteira ainda é sustentada em sua obra. Afinal, não dá mais para pensarmos a matéria como um mero produto das práticas discursivas. Aposto, junto com Thiago Santos, no *artigo Limites das identidades e devir monstruoso queer: uma conversa com Judith Butler*, que uma matéria e um corpo podem muito mais do que serem somente uma identidade (ainda que essa seja entendida enquanto constantemente falha).<sup>526</sup> Esta seria apenas um momento de uma efetuação que não cessa de acontecer nos processos da vida. Há algo de *queer* no próprio funcionamento e produção da matéria. Centralizar a nossa análise na identidade – ou em um corpo humano bem contornado e definido – é também ser conivente com as próprias dinâmicas axiomáticas da máquina capitalista civilizada que dependem dos processos de subjetivação identitários edipianos/coloniais para se perpetuarem. Enfrentar o modo neoliberal castrante de produção de identidades fixas demanda políticas performativas de produção da diferença, como as que veremos a seguir nas marés dessa tese.

#### **b) Praia da Estação: a afirmação de um direito menor**

Mergulhemos nas ondas de uma praia no deserto. Belo Horizonte, capital de um estado sem mar, sofre uma saudade de um mundo d’água sem fim que banha as cidades litorâneas do Brasil. Esse distanciamento do mar constitui um certo imaginário da “mineiridade”. A Praia da Estação surge como um desejo de mar. Tudo começa com uma convocatória anônima em 2010. Entretanto, suas reminiscências podem ser recuperadas no século passado. Trata-se de um movimento performativo dos corpos, que faz surgir o mar no deserto das minas gerais. Na Praia, os corpos transformam as fontes de água da Praça da Estação, praça na qual desemboca a estação central do metrô da cidade, em um verdadeiro mar, e a praça em uma verdadeira praia, que é invadida por guarda-sóis, cadeiras de praia, cangas, tambores, vendedores ambulantes e corpos em trajes de banho. Matérias agenciando o mar e suas marés como nessa dramaturgia.

---

<sup>525</sup> Ibidem.

<sup>526</sup> VIANA, Igor; SANTOS, Thiago César Carvalhos. *Limites das identidades e devir monstruoso queer*, p. 456.

Thálita Melo, em *Praia da Estação: carnavalização e performatividade*, dissertação defendida na UFMG, faz uma interessante e importante recuperação histórica dessa experiência. Para a autora, as primeiras “ondas performativas” que abrem espaço para a Praia da Estação são: a) o evento *Queremos Praia* do Grupo Galpão *in happening*; b) a *Praia* do Coletivo *This Land Your Land*; e c) *A ilha* do Coletivo [Conjunto Vazio].<sup>527</sup> *Queremos Praia* foi um evento de natureza meta-artística realizado em 1989 pelo Grupo Galpão de teatro, buscando interferir no cotidiano das praças e ruas de Belo Horizonte através da construção de “ambientes praieiros” com atores em traje de banho, cadeiras de praia, pranchas de surf, guarda-sóis e todos os demais apetrechos de uma praia, promovendo de “maneira disruptiva e bem humorada a discussão tão atual sobre a ocupação dos espaços públicos por seus habitantes”<sup>528</sup>. *Praia* foi uma intervenção urbana realizada em 2006 pelo Coletivo *This Land Your Land*, na qual as artistas propunham uma ocupação da cidade que evocava “a experiência descontraída da vivência na faixa de areia em plena paisagem urbana ou, mais especificamente, em um de seus hiatos – o lote vago –, área de propriedade privada temporariamente sem uso”<sup>529</sup>, que ganhava um novo uso através de “elementos praieiros”, como piscinas de plástico e cadeiras coloridas, que passavam a ocupar esses terrenos. Por fim, *A ilha* foi uma ação do Coletivo [Conjunto Vazio] em 2007 que visava ocupar o interior de uma rotatória, aparentemente um lugar desprovido de uso, na Avenida do Contorno, transformando o espaço numa ilha praiana, construindo “um oásis em meio ao caos urbano”<sup>530</sup>.

Todas essas experiências, ainda que pontuais e temporárias, constituem agenciamentos de questionamento do direito-espaço<sup>531</sup>, semelhantes ao realizado pela Praia da Estação. São as “primeiras águas-vivas”<sup>532</sup> que trazem a dimensão política da “ausência do mar”<sup>533</sup> nas minas gerais e desembocam na criação da Praia em 2010.

Apesar de conectada às outras “ondas performativas” apresentadas, a Praia da Estação possui um contexto muito singular, que nos remete à necessidade de uma detalhada recuperação do seu surgimento. Igor Thiago Oliveira em *Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista: configurações contemporâneas da contestação social de jovens em Belo*

<sup>527</sup> MELO, Thálita Motta. *Praia da Estação: carnavalização e performatividade*, pp. 19-35.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>531</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 4; REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo; [et al]. *PARANGOLEI - como o espaço e o tempo revestem os sentidos de Constituição*, p. 159.

<sup>532</sup> MELO, Thálita Motta. *Praia da Estação: carnavalização e performatividade*, p. 19.

<sup>533</sup> *Ibidem*.



*Horizonte*, dissertação também defendida na UFMG, nos ajuda bastante com essa recuperação, como passarei a expor alindo-se ao seu trabalho.<sup>534</sup>

Em 9 de dezembro de 2009 é publicado o Decreto nº 13.798 do então prefeito de Belo Horizonte, Márcio Lacerda, proibindo a realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação a partir do dia 1º de janeiro de 2010. Quatro dias após a publicação desse decreto, é criado, anonimamente, o blog *Vá de Branco*. Diversos e-mails, vinculados ao *Vá de Branco*, são disparados convidando as pessoas à comparecerem vestidas de branco na Praça da Estação, no dia 07 de janeiro, às 17 horas, em protesto à proibição da utilização da praça para a realização de eventos.<sup>535</sup> Essa teria sido, segundo os entrevistados de Igor Oliveira, uma ação de coletivos libertários-anarquistas da cidade. Em 07 de janeiro de 2010, cerca de 50 pessoas atendem o chamado do *Vá de Branco* e comparecem à praça para o protesto. Naquele encontro, os manifestantes teriam deliberado a criação de um movimento apartidário a favor da cultura belohorizontina, além de discutirem temas como a gentrificação do centro da cidade para a recepção da Copa do Mundo de 2014.<sup>536</sup> A discussão sobre o poder de produção do espaço estava no centro do debate:

muitos que compareceram ao *Vá de Branco* percebiam o decreto sobre a praça da Estação como um ato que fazia parte de uma lógica maior de produção do espaço urbano, e ressaltaram também os posicionamentos e anseios por ações e iniciativas que levassem em conta a problemática das transformações vivenciadas pela cidade como um todo, especificamente as políticas de monitoramento do Centro e despejo das ocupações urbanas. Percebemos aqui, portanto, a característica dos agenciamentos e coletivos juvenis, por nós já apontada, de trazer a problemática da questão urbana como uma das preocupações centrais.<sup>537</sup>

Oliveira reconhece que apesar do chamado ter partido de jovens anarquistas-libertários, o movimento logo ganhou maiores proporções com a participação de pessoas ligadas à cultura, como produtores culturais e artistas, que passaram a integrar uma rede de e-mails intitulada *Praça Livre BH*.<sup>538</sup> Outra ação do *Vá de Branco* havia sido agendada para 15 dias após aquele primeiro encontro. Entretanto, essa ação foi atropelada por uma outra convocatória, também anônima, nesta rede de e-mails, que convidava a uma praia na Praça da Estação. O evento seria no próximo sábado, 16 de janeiro de 2010, a partir das 9 horas. A ideia

---

<sup>534</sup> OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. *Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista*, pp. 89-104.

<sup>535</sup> *Ibid.*, pp. 89-91.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 93.

era trabalhar com a dimensão de um protesto-festa, algo que fosse político, mas também divertido para os participantes. O resultado foi uma aglomeração de pessoas no sábado ensolarado do dia 16. Elas transformaram a praça em uma verdadeira praia. O plano inicial era que todos se banhassem nas fontes de água ornamentais da praça, mas elas foram desligadas durante o ato. Rafael Bastos, participante do primeiro dia da Praia, relata a situação:

E não sei por que, bicho, eu falei esse povo vai boicotar. Peguei vários contatos de caminhão-pipa na sexta-feira, liguei para alguns, perguntei se ia funcionar, até que horas, já deixei previamente meio que avisado: “talvez a gente vai fazer uma atividade aí, vai precisar do caminhão-pipa, rola? e tal ... E aí fui com esses contatos para a praia sabe? E aí foi muito doido que a gente chegou lá, a primeira praia foi convocada para às nove horas da manhã e a gente chegou lá bem pertinho desse horário e não tinha quase que ninguém lá, é... e aí a fonte ia ser ligada, o senhor que liga a fonte ia ligar, eu já tinha conversado com ele, e ele disse vai ligar tal hora, onze horas. Passou quinze minutos ... nada ... e a gente foi perguntar ele de novo, e ele disse “não vai ligar, recebi instruções para não ligar a fonte”, então, aí, quando nós vimos que não ia ligar a fonte, eu falei “beleza, eu tenho telefone do caminhão-pipa aqui, nós vamos fazer uma vaquinha e vamos ligar para o caminhão-pipa”. Aí ligamos para o caminhão-pipa (...) O caminhão-pipa chegou à tarde, umas duas, três e meia da tarde, tava um sol, que tava todo mundo esturricado, todo mundo puto que tinha desligado a fonte e tal. A hora que chegou o caminhão-pipa foi um momento de catarse, de efervescência, de concretização da manifestação, da intervenção, da irreverência. E aí que foram surgindo os primeiros grandes gritos da praia da estação também, né, aquilo que ficou, ficou que: “Ei polícia a praia é uma delícia”, “tira a calça brim bota o fio dental, polícia, você é tão sensual”, “deita no cimento, deita no cimento!” (cantando) e “toda semana, toda semana!” (cantando mais ainda). E esse negócio do toda a semana motivou, que motivou, o processo de ocupação da praia toda semana. Teve uma conversa presencial já na primeira praia onde se discutiu as questões relativas não só em relação ao decreto, mas em relação à ocupação da cidade, e aí nessa conversa ficou meio que definido coletivamente que iríamos fazer a praia todos os sábados até que pelo menos o decreto caísse, até a derrubada do decreto, o negócio era esse, ocupar, resistir, até a coisa, até sermos vitoriosos.<sup>539</sup>

Mesmo sem as fontes ornamentais de água ligadas, a primeira Praia da Estação aconteceu com a presença do caminhão-pipa contratado pelos próprios “banhistas” da praça. Foi um grande sucesso. Centenas de pessoas reunidas. Ambulantes. Pessoas em seus trajes de banho. Tambores. Tamborins. Repiques. Xequerês. Agogôs. Marchinhas de carnaval entoadas pelos participantes. A praça de cimento tornou-se colorida e a Praia tornava-se um importante ato cultural da cidade. O direito passava a se agenciar de um outro modo. Um modo menor. Não mais transcendente e organizado/representado pelo olho do Estado. Nem axiomatizado

<sup>539</sup> BARROS, Rafael. Belo Horizonte, 20/06/2011. Entrevista concedida à Igor Thiago Moreira Oliveira. In: OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. *Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista.*

pela máquina capitalista. Mas, produzido num *continuum* dos corpos ali presentes, invocando uma imanência que era capaz de rearticular atmosferas de violência como aquela que proibia os eventos na praça. Proibição que dizia de uma clara aliança entre o interesse capitalístico imobiliário e o Estado. O capital especulativo imobiliário não mais queria tumulto ou barulho das classes populares naquela região, uma vez que ela passava por um processo de valorização e gentrificação, especialmente com o estabelecimento de um novo polo boêmio na Rua Sapucaí, logo atrás da Praça da Estação, com restaurantes da alta gastronomia. O Estado, por sua vez, não pensou duas vezes em atender os interesses dessa máquina capitalista ao, através da figura do prefeito, editar o Decreto proibindo os atos de qualquer natureza na praça. Foi contra o Direito do Estado e do Capital, que se estabeleceu o direito da Praia da Estação. Esse ato que aconteceria todos os sábados nos próximos três meses.

A segunda Praia da Estação ocorreu no dia 23 de janeiro, o entusiasmo era contagiante. Os jornais passavam a noticiá-la. Destaco o interessante e divertido relato feito por Bruna Saniele no Jornal Hoje em Dia:

Belo Horizonte não tem mar, mas já não é possível dizer que não tem “praia”. Pelo segundo sábado consecutivo, a Praça da Estação é palco de uma divertida manifestação e se transforma em uma grande praia de concreto, com direito a biquínis, cerveja, esteiras, cangas, boias e até uma rodinha de samba e capoeira. A manifestação vem contestar o decreto municipal nº 13.798 de dezembro de 2009, que proíbe a realização de eventos de qualquer natureza no local. No início da tarde de ontem, cerca de 200 manifestantes, formados principalmente por artistas e estudantes universitários, invadiram a “Praia da Estação” para reivindicar o direito de usar livremente o local. A manifestação, que surgiu a partir de um e-mail que ninguém diz saber a autoria, que circulou nas últimas semanas, pretende contestar o decreto do prefeito Marcio Lacerda. “Ninguém sabe quem teve essa ideia, é uma manifestação sem líderes. Acho que podemos dizer que quem começou com tudo foi o Lacerda”, brinca um dos manifestantes, que não quis se identificar. “Eu acho superimportante esse tipo de mobilização e acho que o poder público tem como garantir a utilização desse espaço e mesmo assim garantir a preservação do patrimônio”, diz a advogada Nuria Bertachini, 30 anos.

Os manifestantes também estavam assinando um abaixo-assinado, que dizia que ao impedir a realização de eventos e atividades culturais e de lazer na praça, o decreto contraria a Constituição da República. Segundo os manifestantes, caso a prefeitura não repense o decreto, a “Praia da Estação” deve continuar. “A gente não tem nenhum lugar para fazer show em uma área aberta como esta aqui em Belo Horizonte. Todo mundo que tem um mínimo de consciência vai abraçar essa ideia”, espera a estudante de Arquitetura da UFMG, Débora Dias, 23 anos. “O movimento está persistindo. A gente está aqui para ocupar, mostrar a nossa cara, e deixar claro que não concordamos com esse absurdo”, conta Jonnatha Horta, 29 anos.

De acordo com informações da assessoria de imprensa da PBH, não há nenhuma mudança prevista no decreto, que é uma forma de garantir a preservação do patrimônio. A assessoria não soube informar por que a fonte

da praça não estava ligada ontem. Na última semana, de acordo com o secretário de Administração Regional Centro-Sul, Fernando Cabral, a fonte não foi ligada porque estava em manutenção. Ironicamente, a fonte funcionou normalmente durante a última semana e só foi desligada no sábado. Para suprir a falta da água da fonte, os manifestantes prometem fazer uma vaquinha para pagar um caminhão pipa, como ocorreu no último sábado. A chegada do caminhão estava prevista para às 15 horas. Apenas um incidente quase colocou em risco o caráter pacífico da manifestação. O artista Mauro Xavier, 50 anos, levou um barco de cerca de cinco metros para a praia de concreto, mas foi impedido de entrar na praça pela Guarda Municipal, que considerou que a presença de um barco no local contraria o Código de Posturas do município. Os manifestantes consideraram levar o barco para a “praia” à força, mas desistiram da ideia para não acabar com o caráter pacífico da manifestação.<sup>540</sup>

A Praia da Estação caía no gosto popular. Em 04 de maio de 2010, é publicado o Decreto nº 13.960 do prefeito Márcio Lacerda, revogando o Decreto anterior que proibia a realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação. Esse novo Decreto era resultante dos trabalhos da Comissão Especial de Regulamentação de Eventos na Praça da Estação, criada para responder a articulação popular em torno do movimento da Praia. A nova regulamentação “teve como principais pontos a instituição de cobrança monetária por parte da prefeitura para realização de eventos na praça da Estação e a facilitação para a realização de eventos que tivessem ligação com a Copa do Mundo de 2010”.<sup>541</sup> Na prática, o novo Decreto tornava possível a realização de eventos na praça somente por grandes empresas. Mas a Praia da Estação, através de sua organização horizontal e rizomática<sup>542</sup>, não deixou de acontecer e continua resistindo às tentativas de apreensão e proibição do poder estatal e de axiomatização do capital. A tática utilizada é a de afirmar que ela não se trata de um evento em termos legais, mas de um encontro espontâneo de pessoas.

Ainda hoje, em 2023, a Praia da Estação é periodicamente convocada, especialmente no verão da capital mineira e ao longo do seu carnaval de rua. Ela está intimamente conectada ao renascimento desse carnaval e de diversos outros movimentos pulsantes na cidade. Ela viabilizou redes de contato e fortalecimento da cultura ao longo desses sábados. Novas ocupações urbanas, movimentos pelo direito à cidade, Assembleia Popular Horizontal<sup>543</sup> e tarifa zero nos transportes públicos são alguns exemplos das lutas que irradiaram da Praia. Um ato performativo de invenção de um outro direito e de um outro espaço para a vivência da

<sup>540</sup> SANIELE, Bruna. *Praça vira “Praia da Estação”*.

<sup>541</sup> OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. *Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista*, p. 93.

<sup>542</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 1, pp. 19-20.

<sup>543</sup> A Assembleia Popular Horizontal foi tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso no Direito e publicado como um artigo. Para mais informações, conferir: VIANA, Igor Campos. *Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: a experiência de uma construção utópica da política*.

cidade. Trata-se da aliança entre corpos adjacentes que por si própria expõe a precariedade desses corpos e seus diferentes marcadores, reivindicando, coletivamente, um outro mundo possível.

A performatividade da Praia da Estação rearticula o direito-espço. Ela é extremamente produtiva. Produz novos sentidos normativos e espaciais. Afinal, essas esferas são co-constitutivas, direito e espço não podem ser apartados, pois estão constantemente condicionados um pelo outro, sempre emergindo nessa relação.<sup>544</sup> Agenciar calçadas, vielas, ruas e praças é produzir normativamente o espço, que por sua vez produz a normatividade ao estabelecer condições materiais para sua disposição. A Praia reivindica o público, o aparecimento e a própria existência. Trata-se de um devir minoritário do direito que se mostra imanente e material.

Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Kafka: por uma literatura menor* dizem de uma escrita realizada por autores como Kafka, que possuiria três características: a) desterritorialização da língua; b) ligação do individual no imediato-político; c) agenciamento coletivo de enunciação.<sup>545</sup> Penso que essas noções fornecidas por Deleuze e Guattari seriam de grande valia para pensarmos a ideia de um direito emergente de manifestações como a Praia da Estação. Júlia Ávila Franzoni realiza uma empreitada semelhante em sua tese *O direito & o direito: estórias da Izidora contadas por uma fabulação jurídico-espacial* para pensar o direito nas ocupações urbanas. Destaco que não se trata de um novo Direito maior, mas de um direito que advém de um devir minoritário, uma linha de fuga que desterritorializa esse Direito, trata-se de um direito menor.

Assim como “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”<sup>546</sup>, o direito menor não se trata propriamente de uma nova língua, mas de um outro uso para a língua do Direito. Um uso de potencial desterritorializante do próprio Direito. Um uso como aquele realizado por Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos ao pensar o direito no seu sentido amplo de direito-espço.<sup>547</sup> Ou mesmo do movimento ParangoLei ao afirmar o anti-Direito, um direito menor.<sup>548</sup> A Praia da Estação afirma um direito-espço que rearticula o próprio Direito compreendido meramente como Lei ou como jurisprudência dos tribunais. Ela diz de um direito como tarefa da multidão. Um direito à cidade

<sup>544</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Spatial justice, p. 4.

<sup>545</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 39.

<sup>546</sup> Ibid., p. 35.

<sup>547</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Spatial justice, p. 4.

<sup>548</sup> REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo; [et al]. *PARANGOLEI - como o espço e o tempo revestem os sentidos de Constituição*, p. 159.

constituído performativamente na própria realização da Praia que presentifica o público, espaço da democracia, de uma forma não prevista em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei.<sup>549</sup> O direito menor é excedente, ele escapa à toda e qualquer tentativa de apreensão. Ele se presentifica através da matéria e nunca se faz representar. Não é da ordem do proprietário, mas do comum.

No direito menor, tudo é político. O político não é rechaçado em busca de uma suposta neutralidade. Ele é assumido como dimensão constitutiva do direito. O caso individual está imediatamente conectado à dimensão política.<sup>550</sup> Em outros termos, falamos de um “eu” que não existe sem um “nós”, pois está “implicado em uma temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração”<sup>551</sup>. Mesmo enquanto corpos que possuem uma determinada situação no espaço e no tempo, estamos sempre para além dela, constituídos por relações intersubjetivas que já existiam antes da nossa chegada e que vão para muito além de nós. A política que se passa embaixo do edifício do Direito maior, “passa-se aqui em plena luz”<sup>552</sup>. O direito menor que emerge da Praia da Estação fala sobre a possibilidade do aparecimento público dos corpos e sobre a privatização dos espaços. Diz da dimensão imanente da violência. Afinal, se aparecer é também uma possibilidade de existir, movimentos como a Praia falam sobre um direito que institui políticas de vida em oposição às políticas da morte de uma máquina capitalista/colonial.

Na Praia, corpos diferentes se colocam em aliança em direção a mundos mais coabitáveis e a vidas mais vivíveis, evidenciando a ligação imediata de cada corpo à dimensão do político ou do *continuum* da existência. Aqui há uma vinculação necessária entre estética, ética e política.

Dessa forma, no direito menor, assim como numa literatura menor, tudo toma um valor coletivo. Para Deleuze e Guattari, a “máquina literária” é aquela que toma o lugar de uma máquina revolucionária porvir, “porque só ela é determinada a satisfazer as condições de uma enunciação coletiva que faltam por toda outra parte nesse meio: *a literatura é tarefa do povo*”<sup>553</sup>. O direito menor, assim como a literatura descrita pelos autores, possui uma função de enunciação coletiva, capaz de produzir uma solidariedade ativa. O direito menor é a dimensão de coesão comunitária, mas não totalizante. Mais uma vez: ele é o excedente. A sobra que transborda. O que escapa. Os corpos da Praia da Estação estão fundidos em uma enunciação

---

<sup>549</sup> BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 84.

<sup>550</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 36.

<sup>551</sup> BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*, p. 18.

<sup>552</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 37.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 37.

coletiva, trata-se da “passagem do animal individuado à matilha ou à multiplicidade coletiva”<sup>554</sup>. A Praia agencia, através de um direito menor, a dimensão coletiva da praça ao afirmá-la enquanto espaço comum de vivência dos corpos e de construção radicalmente democrática.

O direito menor traz a intensidade da presença para a antes opaca representação da língua do Direito maior, coloca os corpos e as violências no cerne da reflexão. Desnaturaliza a violência constitutiva do Direito. O direito menor é desejanter, cheio de vida e paixões. Ele recusa o Direito dos mestres e assume a dimensão dos direitos agenciados nas ruas. Ele assume um caráter performativo. Ele é estrangeiro no próprio Direito:

Não há tão grande, nem revolucionário, quanto o menor. Odiar toda literatura de mestres. Fascínio de Kafka pelos servidores e pelos empregados (mesma coisa em Proust pelos servidores, por sua linguagem). Mas o que é interessante, ainda, é a possibilidade de fazer um uso menor de sua própria língua, supondo que ela seja única, que ela seja uma língua maior ou tenha sido. Ser *em* sua própria língua como um estrangeiro: é a situação do Grande Nadador de Kafka. Mesmo única, uma língua permanece uma papa, uma mistura esquizofrênica, uma roupa de Arlequim através da qual se exercem funções de linguagem muito diferentes e centros de poder distintos, ventilando o que pode ser dito e o que não pode sê-lo, jogar-se-á de uma função contra a outra, colocar-se-á em jogo os coeficientes de territorialidade e desterritorialização relativos. Mesmo maior, uma língua é suscetível de um uso intensivo que a faz escoar seguindo linhas de fuga criadoras, e que, ainda que lento, cauteloso, forma uma desterritorialização absoluta dessa vez.<sup>555</sup>

A desterritorialização é a abertura do campo de possibilidades na língua do Direito. É a abertura de um espaço liso que não é passível de medição.<sup>556</sup> A Praia força essas aberturas a todo momento no Direito, sem para isso apelar ao uso “de todos os recursos de um simbolismo, de um onirismo, de um senso esotérico, de um significante escondido”<sup>557</sup>. Ao contrário, ela faz vibrar em intensidade o vocabulário ressecado do Direito, opondo um uso puramente intensivo de sua língua a todo uso simbólico, significativo ou meramente significante. Sem com isso criar uma nova função maior do Direito:

Quantos estilos, ou gêneros, ou movimentos literários, mesmo bem pequenos, têm apenas um sonho: desempenhar uma função maior da linguagem, fazer ofertas de serviço com língua de Estado, língua oficial (a psicanálise hoje, que se acha dona do significante, da metáfora e do jogo de palavras). Sonhar o

---

<sup>554</sup> Ibid., p. 37.

<sup>555</sup> Ibid., p. 52.

<sup>556</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 5, p. 192.

<sup>557</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka*, p. 38.

contrário: saber criar um devir-menor.<sup>558</sup>

O devir-menor é o resultante de atos como a Praia da Estação. Ela performativamente constitui linhas de fuga da língua/Direito oficial. Escapes que afirmam a dimensão democrática das possibilidades presentes nos espaços comuns. Um convite à desterritorialização de um Direito que atende apenas aos interesses de uma máquina capitalista/colonial; ao reconhecimento da conexão dos corpos à dimensão do imediato-político através de uma política das alianças; e ao agenciamento coletivo da enunciação na medida em que reivindica a materialidade do comum. Um convite ao direito menor. Através dessa ideia, conseguimos pensar a dimensão de um direito que se faz presente no próprio ato de reivindicá-lo. Os diversos corpos em aliança na Praia da Estação tornam presente a dimensão do comum que reivindicam em sua manifestação. Tudo em um só ato. O direito à cidade é presentificado. Não através do Direito, mas de um direito que faz vibrar em intensidade o seu vocabulário outrora ressecado, como na literatura menor de que nos fala Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>559</sup>, um direito que é constantemente animado e reanimado pela força viva da performatividade dos corpos em assembleias como na Praia da Estação.

### c) **Gaymada: a crítica e o poder performativo da micropolítica**

A *gaymada* é uma intervenção cênica-poética-performática, realizada pelo coletivo belohorizontino Toda Deseo<sup>560</sup>, que propõe o retorno ao jogo/brincadeira da queimada<sup>561</sup> para rearticular práticas de gênero e sexualidade nas cidades. O coletivo Toda Deseo é composto por artistas mineiros que visam construir um espaço onde as vidas que desviem da heteronorma sejam possíveis. O primeiro evento foi realizado em 2015 na Praça Floriano Peixoto, região centro-sul de Belo Horizonte, durante o “Chá das Prima”<sup>562</sup>. Integrantes do coletivo Toda Deseo disseram, à época do evento, que a ideia era brincar com o imaginário comum de que a queimada seria um jogo de “criança viada”. Ou seja, aquele jogo para onde vão os meninos que

---

<sup>558</sup> Ibid., p. 53.

<sup>559</sup> Ibid., p. 38.

<sup>560</sup> Conforme a descrição do próprio coletivo: “A Toda Deseo é um coletivo de artistas mineiros, envolvidos com questões relacionadas às identidades de gênero. Transgressoras e encorajadoras, as ações desse coletivo visam garantir a liberdade de expressão e da participação dos sujeitos “trans” na vida social e cultural da cidade de Belo Horizonte. São atos de resistência, inclusão e de luta contra o preconceito”.

<sup>561</sup> A queimada também conhecida como jogo do mata ou *prisonball* é uma brincadeira na qual duas equipes são formadas e divididas por dois campos. Com uma bola, um time tenta acertar os integrantes do outro e fazê-los prisioneiros em seu próprio campo. A prisão costuma também ser chamada de cemitério no Brasil. Vence o time que fizer prisioneiro todos os integrantes do time adversário.

<sup>562</sup> Evento que se propunha a reunir pessoas para "conversar, discutir, saborear, degustar, para trocar dicas, beijos, abraços, palavras e olhares sinceros! Sair dos nossos banheiros, salas ou quartos e levar toda a maquiagem pra praça!”.



não gostam de futebol durante as aulas de educação física na escola. Assim, montadas, coloridas e alegres, as “primas” (integrantes do coletivo Toda Deseo) convidavam as pessoas LGBTQIAP+<sup>563</sup> para se juntarem à grande festa que se torna essa performance, saírem da noite e de seus esconderijos para ocuparem a cidade em plena luz do dia e de uma forma divertida. Desde então a *gaymada* tornou-se um evento muito importante na cena artística da cidade, tendo realizado mais de trinta edições em Belo Horizonte e com realizações em Ouro Preto, Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba.

Visando recuperar essa trajetória, da qual fiz parte em algumas de suas edições<sup>564</sup>, convidei o coletivo Toda Deseo, através do Davidson Maurity, integrante do coletivo, a responderem minhas perguntas e inquietações sobre as experiências que eles partilham através da *gaymada*. O convite foi aceito e as respostas partilhadas servem de base para o ensaio que publiquei em 2019 na Revista de Psicologia Política, propondo pensar a *gaymada* enquanto uma linguagem que escapa às suas tentativas de apreensão e que ao mesmo tempo rearticula a tecitura social e espacial (atmosferas) em sua própria prática desobediente. O teatro, a poesia e a performance se entrecruzam em uma experiência sempre em aberto da *gaymada*. O que se pode esperar antes de cada edição? O risco de uma pedra arremessada<sup>565</sup>, de uma ofensa atravessada ou de um olhar de rejeição são iminentes. A este risco, o coletivo responde com muita cor, montagem, salto alto, purpurina, música, alegria e carnaval. Uma micropolítica ativa do desejo. A *gaymada* é uma vivência no tempo de agora que expõe a força e, simultaneamente, a fragilidade das convenções sociais que naturalizam e reduzem as possibilidades de existência dos corpos. É uma prática de retirada de atmosferas de violência para a afirmação, como na Praia da estação, de um direito menor que extravasa toda tentativa de captura e castração das sexualidades e das identidades de gênero.

Para a leitura dessas experiências partilhadas propus um diálogo com a teoria política de Judith Butler. A autora reconstrói a ideia de “crítica”<sup>566</sup> através da análise dos processos de

---

<sup>563</sup> Sigla utilizada para se referir às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneros, travestis, queers, intersexos, assexuais, pansexuais e demais orientações sexuais e de gênero.

<sup>564</sup> O meu primeiro contato presencial com a *gaymada* ocorreu em outubro de 2016 com a *Edy-ção especial dia das crianças* realizada no Zona Last, bar de convivência LGBTQIAP+, situado na divisa do bairro Santa Tereza com o Horto, em Belo Horizonte. A chamada para o evento dizia: “Campeonato Interdrag de GAYMADA para mim, para você, para todo mundo que já foi, mas ainda GUARDA SUA CRIANÇA VIADA INTERIOR! Dia 12 de outubro é pra se jogar, mas com muito amor! Em parceria com o bar mais baphônico dessa cidade, o Zona Last, a gente vai ocupar a rua Conselheiro Rocha, no Horto e se jogar na confusão! É pra se divertir, pra trocar uma ideia, pra fazer pegação, pra falar de política!”

<sup>565</sup> Referência à edição de Curitiba, na qual uma pedra foi arremessada por um dos espectadores em direção ao espaço de realização da *gaymada*. Ele fugiu logo após o arremesso. A pedra acabou acertando o ombro de outro espectador, que teve a assistência dos organizadores e não precisou ser hospitalizado.

<sup>566</sup> BUTLER, Judith. *What is critique? An essay on Foucault's virtue*.

“criação do eu” enquanto processos de resistência às normas assujeitadoras.<sup>567</sup> Mas essa prática de resistência à norma é complexa pois a existência também se dá através da norma. Há um processo paradoxal de subjetivação no qual o sujeito ocupa um lugar de ambivalência em relação ao poder que o sujeita ao mesmo tempo que o constitui. De modo que tratar de subjetivação é tratar de um retorno, uma volta sobre si mesmo como no sentido da figura grega do *tropo*, mas uma volta sempre em aberto e incompleta de um sujeito enquanto devir. Esse “devir” se realiza dentro de um conjunto de normas que são condições de existência ao mesmo tempo que restrições do campo da inteligibilidade. Normas/direitos não possuem um valor negativo *per se*. A norma é possibilidade e simultaneamente restrição. Os processos de subjetivação, nesse sentido, demandam uma negociação em termos de reconhecimento com o campo da normatividade ou das atmosferas do Direito.

Concordando com Theodor Adorno, Butler afirma que a fim de que a crítica possa operar como parte integrante de uma *práxis* seria preciso que ela apreendesse os modos pelos quais as categorias são instituídas, o modo como o campo do conhecimento é ordenado e modo como o que ele prescreve retorna como uma oclusão constitutiva. Assim, propomos pensar uma política do performativo nos termos da possibilidade de rearticulação do tecido social apresentada por Butler. Que é, de certa forma, realizada pela intervenção cênica-poética-performática da *gaymada* ao construir novos sentidos para práticas sociais marcadas pela violência e pela precarização de vidas não passíveis de luto.<sup>568</sup>

Penso a crítica como uma *práxis* desobediente. Uma *práxis* que questiona o meramente visível. Uma *práxis* interpelatória que investiga as condições de possibilidade das categorias que tornam o mundo apreensível. Lembrando aqui do debate de Butler com o pensamento de Benjamin acerca do reconhecimento da violência do Direito, que recuperamos no movimento anterior, como condição de possibilidade de todo e qualquer pensamento crítico. Para Butler, a crítica é *práxis* criadora de possibilidades. Ela revela o elemento forcluído da norma. Ela joga luzes sobre a força empregada para conservar determinadas relações de poder que implicam na redução das possibilidades de existência. Em certa medida, observo que a *gaymada* é uma *práxis* crítica ao “zombar” das faces da norma que são opressoras. A *gaymada* articula um espaço social onde outras possibilidades de existência tornam-se possíveis. Trazer corpos, que não habitam determinados espaços à luz do dia, para ocupá-los, é rearticular as lógicas de poder desses próprios espaços. É transformar esses espaços e a estrutura normativa/direito que o mantém, como na ideia de crítica para o pensamento butleriano – ou de retirada para também

<sup>567</sup> BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*, pp. 17-18.

<sup>568</sup> BUTLER, Judith. *Precarious Life*.

pensarmos com Philippopoulos-Mihalopoulos e sua elaboração acerca dos cenários do direito e das atmosferas.

Em maio de 2000, Judith Butler proferiu a aula “Raymond Williams” da Universidade de Cambridge, retomando a palestra *Qu’est-ce que la critique?* (O que é a crítica?) proferida em maio de 1978 por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia. Butler discutiu a ideia de “crítica” a partir das compreensões foucaultianas de virtude, conhecimento e poder.<sup>569</sup> Em 2002 essa palestra foi transformada em um texto publicado na revista *The Political: Readings in Continental Philosophy* sob o título: *What is critique? An essay on Foucault’s virtue*. Nesse artigo, Butler reconstrói a ideia de crítica através da análise dos processos de “criação do eu”. Afirma que a fim de que a crítica possa operar como parte integrante de uma *práxis* “é preciso que ela apreenda os modos pelos quais as categorias são, elas próprias, instituídas, o modo como o campo do conhecimento é ordenado e como o que ele prescreve retorna como uma oclusão constitutiva”<sup>570</sup>.

Ao contrário dos juízos que visariam subsumir um particular a uma categoria já constituída, a crítica visava desvendar a constituição oclusiva dos campos das próprias categorias, ou seja, a crítica coloca em questão as próprias categorias do juízo antes mesmo que ele seja realizado. Por isso se torna também uma dimensão tão importante para nossa tese. Butler parece intuir aqui o problema do juízo. Na sua visão, ao indagar sobre o que é a crítica, Foucault já realizaria uma dimensão do empreendimento crítico em questão, posicionando o problema em toda sua radicalidade interpelatória:

a contribuição de Foucault para o que aparenta ser um impasse dentro da teoria crítica e pós-crítica de nosso tempo, é justamente nos pedir que repensemos a crítica como a prática na qual pomos em questão os limites dos nossos modos de conhecimento mais certos a que Williams se referia como os nossos “hábitos de espírito não críticos” e que Adorno classificava de ideologia – segundo ele, “o pensamento não ideológico é aquele que não se permite reduzir aos termos operacionais e que, ao invés, luta unicamente para que as coisas se articulem de modo a se descolar da linguagem dominante”<sup>571</sup>

A *gaymada* descola-se da linguagem dominante ao interpelá-la de forma lúdica, ao rearticular a própria linguagem e ao se manter indisponivelmente aberta a toda e qualquer tentativa de fechamento dos seus sentidos. Esse deslocamento da linguagem pode ser compreendido como uma rearticulação do próprio campo do Direito e da sua micropolítica

<sup>569</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que la critique?*

<sup>570</sup> BUTLER, Judith. *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, p. 160.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 163.

constituidora dos corpos. Retomando as artes da existência trabalhadas por Foucault, ao afirmar a ideia do *cuidado de si* em contraposição à hegemonia da juridicização da lei, Butler desenvolve uma compreensão complexa da questão da normatividade. As práticas do *cuidado de si* mais do que estabelecer regras para si próprio, buscavam transformar o próprio sujeito da prática em seu ser singular, fazendo da sua vida uma obra de arte aberta às transformações e à agência.<sup>572</sup> Assim são os corpos que na *gaymada* fazem de suas vidas possibilidades outras que não as legitimadas pela linguagem hegemônica ou pelo Direito, significante central, monopolizador e transcendente.

O “eu” na compreensão desenvolvida por Butler passa a habitar e a incorporar a própria norma. Nesse sentido, a norma (ou o direito) não é exterior ao princípio pelo qual o “eu” se forma, ou seja, não existem espaços tão demarcados em relação à normatividade e nem expectativas tão estabilizadas quanto aos diferentes modos de interiorização. O que Foucault e Butler estão preocupados é com as práticas pelas quais as problematizações sobre o ser, enquanto ser, se deixa pensar, ou seja, o que leva um sujeito a interpelar sua norma constitutiva? Isso seria o sentido da virtude, o verdadeiro sentido da crítica para os dois. Não existe sujeito anterior à norma, portanto cabe à crítica um distanciamento topológico da norma para possibilitar a observação dos elementos forcluídos e a denúncia de sua forclusão (rejeição/obliteração de um significante fundamental para o universo simbólico do sujeito). O coletivo Toda Deseo denuncia a forclusão de existências diversas da heteronorma. Afinal, a heteronormatividade naturaliza uma ideologia da complementariedade binária que oblitera outras existências possíveis, como observamos na seguinte fala:

na onda da ocupação muito presente na cidade, a gente trabalhou em cima da ideia de um jogo que pudesse desconstruir esse binarismo do "esporte pra homem e esporte pra mulher", além de poder se fazer presente junto com essas pessoas num espaço comum, público (...). A *gaymada* talvez traga para quem assiste - e pra gente também - uma dimensão do que é possível ser feito dentro dessa sociedade heteronormativa, misógina, LGBTfóbica. Que coletivamente podemos criar espaços dentro da própria cidade, que alterem esse estado de apatia vigente, onde os preconceitos são confrontados com diálogo, onde é possível viver e conviver sendo aquilo que se quer ser. Um universo penetrável por qualquer outra pessoa disposta a estar ali sem violência. É efêmero, mas produz reverberações. A *gaymada* de alguma maneira cria possibilidades.<sup>573</sup>

---

<sup>572</sup> Ibid., p. 165.

<sup>573</sup> TODA DESEO. Entrevista para o artigo *Gaymada*.

Se a governamentalização, trabalhada na teoria foucaultiana, é a prática de assujeitamento dos corpos a uma realidade social que se reclama enquanto verdadeira, a crítica seria justamente a interpelação da verdade e de suas estruturas de poder.<sup>574</sup> A crítica é para Foucault a arte da *inservidão voluntária*, uma indocilidade reflexiva. Assim, enquanto arte, a crítica guarda uma dimensão coletiva de atos estilizados que não são previamente determináveis, mas incorporam a contingência e o desassujeitamento dos corpos no jogo da política da verdade. A *gaymada* enquanto intervenção cênica-poética-performática também se apresenta como uma arte da desobediência, uma estilização de atos que questionam o que é dado como única realidade possível, ela apresenta a contradição do impossível que se torna presente: os corpos abjetos ali expostos na luz do dia dos centros urbanos.

O que eu desconhecia à época da escrita desse ensaio sobre a *gaymada* era a importância da clínica enquanto aliada da crítica e daquilo que Suely Rolnik vai nomear de inconsciente colonial-capitalístico em seu livro *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. Curiosamente, ela inicia o capítulo dedicado a pensar esse modo de articulação do inconsciente dizendo que uma “atmosfera sinistra envolve o planeta. Saturado de partículas tóxicas do regime colonial-capitalístico, o ar nos sufoca”<sup>575</sup>. Indicando uma conexão entre o que nessa dramaturgia já nomeamos de atmosfera e o que Rolnik nomeia de capturas do inconsciente.

Na esquizoanálise, perspectiva que Rolnik ajudou a construir junto a Guattari, o inconsciente é o campo de imanência das forças do desejo e não um mero teatro de representações como nas interpretações psicanalíticas mais convencionais. O inconsciente é como esse *continuum* pulsional que nos constitui de forma micropolítica, agenciando desde as nossas moléculas às nossas ações e formações institucionais. A micropolítica é essa dimensão de articulação do desejo no campo social entre o que está coagulado e o que está em constante movimento. É uma leitura política através das lentes de um sistema de afecções que atravessa matérias.

Nesses termos, o que a *gaymada* performa é justamente uma micropolítica ativa de afirmação da diferença e da vida em sua potência de existir. Segundo Rolnik a micropolítica ativa seria aquela na qual o modo de pensar consiste em:

“escutar” os afetos, efeitos que as forças da atmosfera ambiente produzem no corpo, as turbulências que nele provocam e a pulsação de mundos larvares que, gerados nessa fecundação, anunciam-se ao saber-do-vivo; “implicar-se”

<sup>574</sup> BUTLER, Judith. *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, pp. 169-170.

<sup>575</sup> ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição*, p. 29.

no movimento de desterritorialização que tais gérmens de mundo disparam; e guiados por essa escuta e essa implicação, “criar” uma expressão para aquilo que pede passagem, de modo que ganhe um corpo concreto. Os efeitos do pensamento exercido dessa perspectiva tendem a ser: o “contágio potencializador” das subjetividades que o encontram, ou mais precisamente, sua “polinização”; a “transfiguração” da superfície topológico-relacional de um mundo em sua forma vigente pela irrupção desse corpo estranho em seu contorno familiar; a “transvaloração” dos valores que nele predominam.<sup>576</sup>

Ou seja, a micropolítica ativa da *gaymada* segue em direção a afirmação de corpos e subjetividades em constante movimento, contra toda uma micropolítica reativa que impõe o recalque e a paralização de uma identidade estanque. A ação da *gaymada*, nesses termos, não é apenas uma ação que reconfigura normas “externas”, mas age reconfigurando o próprio regime de inconsciente que nos constitui. O que pode provocar reações extremas e violentas como no caso do sujeito em Curitiba que arremessou uma pedra contra os participantes da *gaymada*. O sujeito reativo é esse que não consegue de fato escutar suas afecções ou estar à altura delas e reage a qualquer sinal de mudança que possa desestabilizar seu “eu”, foçosamente fixado e rígido. Nas palavras de Rolnik, na micropolítica reativa que rege esse inconsciente colonial-capitalístico, o modo de pensar consiste em:

“ensurdercer-se” aos afetos, às turbulências que ocasionam e às demandas da vida que estas necessariamente mobilizam; “refletir”, como um espelho, uma suposta verdade que estaria oculta na escuridão da ignorância e que “explicaria” a desterritorialização – delírio de um sentido que a mascara e supõe seu controle; “revelar” essa suposta verdade, “iluminando-a”, com o farol da razão – nesse caso restrita a fórmulas retóricas vazias por emanem da dissociação da experiência real. Em suma, pensar aqui significa racionalizar o desconforto, denegando o que estranha ao transformá-lo em familiar. O efeito do pensamento exercido dessa perspectiva tende a ser o “contágio despontencializador” das subjetividades que o encontram, o que contribui para a “interrupção do processo de polinização”, promovendo um “aborto da germinação de futuros”. O que resulta disso é a “reprodução” da categoria vigente e de seus valores.<sup>577</sup>

Toda essa gramática criada para pensarmos em termos de uma micropolítica do inconsciente é atualizada por Rolnik em *As aranhas, os Guarani e os Guattari: por que importa ativar a força micropolítica do trabalho com o inconsciente?* quando ela passa a dizer não somente de um inconsciente colonial-capitalístico, mas de um inconsciente colonial-racial-patriarcal-capitalista e de uma perspectiva antopo-falo-ego-logocêntrica da existência na modernidade. Ali, o sujeito ativo é descrito como “aquele cujo espírito se dispõe ao exercício

---

<sup>576</sup> Ibid., p. 91.

<sup>577</sup> Ibid., p. 92.

constante de manter linguagem e alma ligadas, colocando-se à altura da pulsão, leal a ela, o que torna esse tipo de sujeito insurrecional por definição”<sup>578</sup>. Nesses termos, diria que a *gaymada* é uma usina de produção de sujeitos insurrecionais, que possuem um saber do afeto e do direito. São porosos ao que lhes acontece. De forma a fazerem de suas vidas possibilidades múltiplas e singulares de existência. Não enquanto indivíduos isolados e enrijecidos, como numa micropolítica reativa que fixa o sujeito à noma – ao que é “normal” – ou meso como no mito de Níobe, transformada em rocha pela culpa nela inoculada. Pelo contrário, aqui dizemos de existências coletivas, desde sempre ligadas, e que buscam estar à altura do desejo que a todo momento lhes constitui. O direito é aqui um *modo de passagem*, fugaz e transitório como a própria identidade.

A *gaymada* diz de um paradigma estético-ético-político de afirmação da vida que pode ser traduzido pelo carnaval ou pela própria festa enquanto modos agenciadores de vidas que se abram à potência do próprio real em sua *experiência* e contra toda tentativa de captura pelo juízo. Rolnik nos ajuda a pensar a potência micropolítica desses eventos. Nas palavras de Paul Preciado em prefácio à edição do *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*:

A prática de Suely Rolnik consiste em lançar o divã na praça pública, em levá-lo ao ateliê do artista, em colocá-lo no meio da selva, metê-lo na cabana do xamã. Trata-se de um triplo processo de desindividuação (não desingularização), de politização e de devir-público do divã. É assim que o divã freudiano-lacaniano se desfaz e muda, entrando num processo infinito de transfiguração: divã-cartaz; divã-cam; divã-museu, divã-poção; divã-parlamento, divã-ritual, divã-texto, divã-...

O divã-direito em praça pública é um pouco o que essa tese tenta fazer em seus movimentos. E que me parece que a *gaymada* faz ao inteplear criticamente, ao modo de Foucault e de Butler, a possibilidade de aparecimento público de corpos que fogem à linguagem hegemônica do Direito.

### 3. Notas para um paradigma ético-estético

Esse último movimento da nossa maré da performatividade é dedicado a pensar o que chamo de um paradigma ético-estético de carnavalização da vida – e do direito. É um pequeno ensaio. Parte dele é oriunda de um capítulo de livro escrito ao longo do doutorado, intitulado *Políticas da performatividade: por uma ética de carnavalização da vida*, publicado em 2021 no livro *Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anticapitalismo, autonomia*

<sup>578</sup> ROLNIK, Suely. *As aranhas, os Guarani e os Guattari*, pp. 294-295.

e *identidades mutantes*, de organização de Andityas Matos e Joyce Souza. No capítulo, inicio indagando: o que pode um carnaval?

### a) Alegria em tempos sombrios?

Em tempos de isolamento social, dentro do meu quarto, alugado em Londres com o dinheiro da bolsa de doutorado sanduíche, longe do que chamaria de casa, mas ciente dos privilégios de se ter um quarto para habitar no momento em que várias pessoas no mundo sequer têm essa possibilidade, afetado e invadido pela pandemia do coronavírus e das sombras micropolíticas do fascismo que parecem se intensificar também dentro de nós, penso que tudo que mais desejo neste momento é um pouco de carnaval. Não me refiro simplesmente à típica festa brasileira do mês de fevereiro, mas a uma ética carnavalesca, uma biorresistência carnavalesca, enfim, um modo de vida carnavalesco.

Andityas Matos em sua fala intitulada “Biopotências para além das biopolíticas” no *Colóquio Biopolítica em Perspectiva: vida e morte* da Universidade Federal de Minas Gerais, nos lembrava da célebre pergunta atribuída à Espinosa por Gilles Deleuze: o que pode um corpo? Essa indagação costuma ser associada a um trecho<sup>579</sup> da terceira parte da “Ética” de Espinosa que se dedica à reflexão sobre a origem e natureza dos afetos.<sup>580</sup> De alguma forma essa pergunta também me move a escrever esta maré da nossa dramaturgia e indagar o que pode um carnaval.

Um dos elementos de uma ética carnavalesca certamente está no corpo como potência, no *conatus* enquanto um persistir na existência, um (re)existir em constante movimento. Uma performatividade intramatéria.<sup>581</sup> Pura *dýnamis*.<sup>582</sup> O carnaval a que me refiro é a essa experiência do corpo em festa<sup>583</sup>, do corpo que não é mero indivíduo, mas sim um *continuum* de corpos em relação<sup>584</sup>. Corpo-potência. Corpo interdependência. Corpo matéria. Corpo direito. Dobras múltiplas e infinitas de corpos. Uma ética carnavalesca é a insistência na importância dos afetos alegres<sup>585</sup> para a própria existência de uma vida em movimento.

<sup>579</sup> Cf.: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer”.

<sup>580</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, p. 175.

<sup>581</sup> BARAD, Karen. *Performatividade pós-humanista*, p. 20.

<sup>582</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Biopotências para além das biopolíticas*, p. 393.

<sup>583</sup> MELO, Thálita Motta. *O mais profundo é a festa*, p. 226.

<sup>584</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência*.

<sup>585</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, p. 187.



Sim, afirmar a alegria em tempos sombrios. Pode soar ingênuo para muitos. Mas muito longe disso, penso que diante de uma lógica necropolítica do poder que empilha cadáveres<sup>586</sup> e multiplica valas comuns – como ocorreu no Brasil durante a pandemia do coronavírus –, é ainda maior o desafio pela afirmação do *conatus*. Como nos lembra Peter Pal Pelbart, “numa atmosfera dessas falar sobre alegria é uma tarefa impossível e, no entanto, talvez tanto mais necessária”<sup>587</sup>. Tanto mais necessária é, portanto, a carnavalização da vida contra a castração do desejo e da própria capacidade imaginativa realizada pela lógica neoliberal. Não se trata de uma alegria vazia ou não consciente da barbárie que tem sido a história do ocidente até agora, para lembrarmos Benjamin. Mas uma alegria capaz de reinventar mundos e de se retirar de algumas atmosferas de violência como a do próprio Direito. Para afirmar uma outra estética do direito capaz de nos convocar a uma dimensão não representativa da existência, mas imanente. Uma dimensão do fim do juízo.

#### **b) O carnaval: uma ética afirmativa da vida**

O carnaval é tanta coisa. E é que “tem coisa que espanca, mas espanca doce”<sup>588</sup>. Existe o carnaval com origem nas festas da antiguidade, apropriadas pelo cristianismo e que teria um significado etimológico supostamente referente à remoção da carne, referindo ao período imediatamente posterior às festas carnavalescas e que na tradição cristã conduz à castração/recalque do desejo em diversas ordens. Esse carnaval se transforma nas terras colonizadas, produzindo também o carnaval espetacularizado da Marquês de Sapucaí, com uma transmissão extremamente lucrativa e exportada para o mundo. Apesar desse texto de alguma forma relacionar-se com essas experiências, não me detenho a nenhuma delas de forma específica.

Minha preocupação neste momento é com o carnaval como um conceito e um modo de vida. Um conceito e um modo de vida situados. Intimamente conectados à experiência de um certo carnaval de rua no Brasil.<sup>589</sup> Um carnaval de rua, que pelo menos desde a criação da Praia da Estação, tenho experienciado em Belo Horizonte. Falo do carnaval como uma experiência do encontro. Um encontro que é capaz de aumentar a potência de agência de um corpo. Carnavalizar uma vida é também carnavalizar seu cotidiano em um convite para uma

---

<sup>586</sup> MBEMBE, Achille. *Necropolítica*, p. 71.

<sup>587</sup> PELBART, Peter Pal. *O avesso do niilismo*, p. 111.

<sup>588</sup> PASSÓ, Grace. *Por Elise*, p. 265.

<sup>589</sup> MELO, Thálita Motta. *O mais profundo é a festa*.

experiência comum que possa ser capaz de enfrentar a primazia do indivíduo proprietário neoliberal, ou seja, do próprio sujeito de Direito.

Quando digo sobre a potência de um corpo, me refiro à Espinosa que no seu tratado sobre a “Ética” afirma como uma proposição que se “uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”<sup>590</sup>. Os afetos implicariam, nesse sentido, em oscilações da potência de agência de um corpo. Afetos alegres são aqueles que elevam essa potência e por oposição os afetos tristes são aqueles que a diminuem. Assim, afastar-se desses afetos tristes por uma via da negação também seria uma forma de elevar a potência do corpo. Em suas palavras:

Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia.<sup>591</sup>

Ou seja, o afeto da alegria está associado à excitação e ao contentamento, enquanto o afeto da tristeza estaria associado à dor e à melancolia. O que também nos remete a uma relação desses afetos com o movimento. Excitação e contentamento elevam a potência de movimento de um corpo, elevam sua *dýnamis*. Já a dor e a melancolia atuam justamente na paralização desse corpo, produzindo um corpo rígido – para aqui lembrarmos da violência mítica do Direito e da transformação de Níobe em um rochedo. Dialogando com os novos materialismos, quanto mais potente for um corpo, mais intensa será a performatividade intra-matéria que o constitui.

Portanto, o aumento da potência de um corpo relaciona-se ao movimento como mudança, enquanto a diminuição de sua potência relaciona-se à negação desse movimento. Nos termos de Andityas Matos, contra a biopotência dos corpos se colocariam os poderes bioárquicos que visam “restaurar ou impor uma *arkhé* onde há só fluxo, movimento, *dýnamis*”<sup>592</sup>. Entendo que os afetos tristes também podem ser compreendidos como bioárquicos, pois como nos ensina Matos, os poderes bioárquicos “pretendem fixar o corpo, negar sua *an-arquia* constitutiva, congelar as identidades biológicas e os papéis sociais que

<sup>590</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, p. 175.

<sup>591</sup> *Ibidem*.

<sup>592</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Biopotências para além das biopolíticas*, p. 393.

delas derivam, impedir o trânsito, que é o mesmo que impedir a vida”<sup>593</sup>. Carnavalizar a vida no encontro dos corpos é, portanto, persistir na existência, destravando aquilo que impede a vida e afirmando seu *conatus*, sua potência desejante que lhe é constitutiva. Um desejo que quer a si mesmo e não uma busca por um objeto exterior suspostamente faltante. Desejo enquanto contínua produção. E alegria não como êxtase vazio de sentido, mas como tudo aquilo que eleva a potência crítica de movimento de um corpo, como dizíamos ao pensar a experiência da Gaymada em Belo Horizonte.

Segundo Espinosa, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”<sup>594</sup>, opondo-se, portanto, a tudo que possa retirar sua existência, por isso entendemos o *conatus* como esse persistir na existência. Dessa forma, o *conatus* não é uma propriedade que possa ser possuída, mas algo constitutivo da vida. Na leitura de Deleuze:

A cada instante, portanto, as afecções determinam o conatus; mas a cada instante o conatus é a procura daquilo que é útil em função das afecções que o determinam. É por isso que um corpo vai sempre o mais longe que pode, tanto na paixão quanto na ação.<sup>595</sup>

Se as afecções determinam o *conatus*, e este é uma persistência na existência, um desejo de potência, a ética carnavalesca busca justamente as situações-encontro de afecções alegres que possam elevar a potência desse *conatus*. O encontro é central nesse processo. Ele é biopotente com toda a ambivalência que esse termo carrega.<sup>596</sup>

E falar sobre encontros é também falar sobre um encontro que permitiu a existência deste texto. Um encontro marcado. Meu encontro com a tese *O mais profundo é a festa: cartografias dos jogos performativos e da carnavalização em Belo Horizonte após a Praia da Estação* de Thálita Melo. Um encontro alegre com uma tese que dialoga com as inquietações mais profundas desse texto. Melo constrói sua tese como um labirinto de uma pesquisadora *bricoleur* que cartografa as experiências carnavalescas da festa em seu cotidiano.

O mais profundo é a festa! O jogo, o riso, o erotismo, o político, o extravasamento, o grotesco fazem parte desse léxico festivo-carnavalesco. Quando digo junto com Melo que o mais profundo é a festa, digo sobre um modo de existência que é capaz de produzir outros mundos possíveis através de uma lógica performativa de agenciamentos múltiplos e lúdicos que produzem a diferença no interior do comum, afinal a carnavalização é:

---

<sup>593</sup> Ibidem.

<sup>594</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, p. 187.

<sup>595</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*, p. 197.

<sup>596</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Biopotências para além das biopolíticas*, p. 393.

um complexo que abriga o jogo, o erotismo, o riso, a festa, as lágrimas e toda sorte de efusões e subversões dos modos de exceder, catalisando pela partilha dos afetos da alegria, ativa ou passiva, um modo multitudinário de ser e estar no mundo, entendida como expansão da potência dos seres. E a esse mundo outro, no aqui, em que se conduz o *comum* que quase nada produz, mas que a oficialidade tanto pretende conter ou se apropriar, já que as imagens produzidas pela alegria são facilmente sedutoras ao mercado. A carnavalização enquanto festa abriga todos os aspectos dos modos de exceder, e, por ser ambivalente, os excedem.<sup>597</sup>

A multidão e a carnavalização são termos que se entrecruzam. Comumente se associa a carnavalização a um estado de multidão, mas entendo que a “multidão está para além da carnavalização, assim como a carnavalização está para além da multidão”<sup>598</sup>. E para além também do longo debate introduzido na tradição da filosofia política por Antonio Negri e Michel Hardt acerca do conceito de “multidão”<sup>599</sup>, o que me interessa nessa dramaturgia enquanto uma ética carnavalesca é a noção de que um corpo já é em si uma multidão de corpos no sentido de um materialismo performativo ou mesmo do perspectivismo ameríndio que conecta as matérias em um *continuum* da existência. Afirmar que carnavalizar a vida é também tomá-la para si em comum tem a ver justamente com essa ideia. Um modo de existência carnavalesco é aquele que permite uma retirada de um *continuum* de dor e melancolia (tomando a vida enquanto uma produção estética da si) para uma outra dobra desse *continuum* que seja de agenciamentos que elevem a potência da existência (afirmando a sua dimensão comum). Abrindo espaço para essa outra estética do direito.

### c) O *continuum* da existência: por uma outra estética do direito

O emaranhado de corpos que ocupam ruas e vielas durante um carnaval aponta para uma interdependência necessária. Não se faz um carnaval sozinho. Assim como não se existe só. Por mais que a razão neoliberal insista desesperadamente em afirmar o contrário. A existência é um múltiplo de conexões de dependência. Butler, ao propor sua ontologia social de uma interdependência constitutiva através da sugestão do constructo psicanalítico da relação entre a mãe e a criança, nega as fantasias dos contratos sociais fundadoras da modernidade (que centram sua narrativa na autossuficiência do indivíduo) e nos permite vislumbrar um outro

<sup>597</sup> MELO, Thálita Motta. *O mais profundo é a festa*, p. 108

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>599</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the Age of Empire*.

modo de existência possível.<sup>600</sup> Acrescentaria, um modo de existência atravessado por uma ética carnavalesca do encontro. Para a autora:

o ‘eu’ vive em um mundo em que a dependência só pode ser erradicada pela autoerradicação. Uma verdade permanente da vida do bebê continua a moldar nossa vida política, bem como as formas de dissociação e desvio das quais nascem as phantasias de autossuficiência soberana.<sup>601</sup>

Essa dependência constitutiva nos remete para as conexões de um *continuum* da materialidade que pode possuir múltiplas dobras. O *continuum* a que me refiro tem relação com a imanência. Mas afinal o que é a imanência? Deleuze responde a essa pergunta, dizendo em seu último texto: “uma vida”<sup>602</sup>. Uma vida ao mesmo tempo impessoal e singular. Um puro acontecimento que atravessa a existência. Uma vida está em toda parte, em “todos os momentos que atravessa este ou aquele sujeito vivo e aos quais certos objetos vividos dão a medida: vida imanente levando consigo os acontecimentos ou singularidades que nada fazem se não atualizar-se nos sujeitos e nos objetos”<sup>603</sup>. Feita de virtualidades, acontecimentos e singularidades, a imanência é o campo real (não-representacional) da existência.

O *continuum* é uma noção oferecida por Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, para quem não existe um fora possível em termos ontológicos, como ele nos lembra através de Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, quando ele diz que “não há um fora! Mas nos esquecemos disso ... Como é adorável esquecermos!”<sup>604</sup>. Assim, se todos (humanos, não humanos, mais que humanos) fazemos parte desse *continuum* de indistinção, nós somos ontologicamente corresponsáveis pela existência do outro que também se dá a partir da nossa.<sup>605</sup> O *continuum* contém tudo, inclusive suas próprias rupturas, invisibilizações, dobras, tensões, conflitos e dissimulações. Nas palavras de Philippopoulos-Mihalopoulos:

Como o *continuum* não tem exterior (“não há arestas! Não podemos pular para fora do universo”), as rupturas são incluídas ontologicamente no *continuum* na forma de dobras (isto é, conexões), in/visibilizações, retiradas, compartimentos atmosféricos que rompem o *continuum*. As rupturas contribuem para a continuidade do *continuum*, permitindo que ele ganhe impulso e continue se espalhando espacial e temporalmente. Mas por que eles são necessários? Nenhum exterior significa um vasto interior que não pode

<sup>600</sup> BUTLER, Judith. *Força da não-violência: um vínculo ético político*, p. 80.

<sup>601</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>602</sup> DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida*, p. 409.

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>604</sup> Tradução livre de: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 61. Trecho em referência ao *Assim falava Zaratustra: livro para toda gente e para ninguém* de Friedrich Wilhelm Nietzsche.

<sup>605</sup> *Ibidem*.

ser entendido, manuseado, colonizado, manipulado. Este interior é insustentável para humanos e não humanos. O *continuum* deve ser rompido. E assim fazemos: dividimos em quartos, *propriedades*, territórios, pacotes, relações, tempo. Nós o dividimos em humano e não humano, raças e gêneros, espaços de retraimento e de visibilidade. São ficções espinozianas, extensões da imaginação necessárias para a compreensão. Dissimulamos a imanência do *continuum* prendendo as unhas figurativas na parede que os cubistas costumavam pintar em suas pinturas, para que as pessoas pudessem entendê-las e segurar em algo quando imerso nas superfícies sobrepostas da fragmentação. O *continuum* é demais. Isso nos leva a abandonar a ontologia e habitar no relativamente conforto da epistemologia. Escolhemos esquecer que não há fora, como Nietzsche canta no início desta introdução.<sup>606</sup>

Uma dobra importante nesse *continuum* é a do agenciamento espacial provocado por uma existência carnavalesca, para aqui lembrarmos de Hélio Oiticica. Essa existência é capaz de transformar praças em praia<sup>607</sup>, jogos de criança em política *queer*<sup>608</sup> e saraus literários em espaços de vida para povo preto e favelado<sup>609</sup>. Há um agenciamento das calçadas, vielas, praças, árvores, fontes d'água, mangueiras, caminhões-pipa, tambores, giz, traços no chão, campos de jogo, bolas, microfones, falas, papel, texto, enfim, corpos que agenciam e são agenciados em outros modos de existência através das práticas carnavalescas. Esses agenciamentos também agem como máquinas de guerra, invenções nômades em constante movimento, frente a um aparelho de estado bioárquico sedentário que deseja fixar os fluxos de constituição da vida. Como nos lembra Melo, tratam-se “práticas de experimentações lúdicas enquanto práticas de experimentações políticas no uso social e performativo da cidade”<sup>610</sup> e assim “esquivam-se do uso pré-determinado dos espaços em sua produção de pacificação, ainda que sempre corram o risco de serem cooptados e muitas vezes o são”<sup>611</sup>. São práticas nômades, desterritorializantes, ou como nos diz:

Tais práticas se inserem como errâncias na cidade, experiências radicais de alteridade que profanam o planejamento e a intenção espacial por parte dos poderes hegemônicos. Os errantes inventam suas cartografias, narram sob o ponto de vista nômade, restauram a experiência do jogo na urbanidade, eis aí sua máxima potência.<sup>612</sup>

<sup>606</sup> Ibid., p. 10 (tradução livre).

<sup>607</sup> VIANA, Igor. *Praia da Estação*.

<sup>608</sup> VIANA, Igor. *Gaymada*.

<sup>609</sup> Me refiro ao “Sarau de Periferia”, um movimento de visibilização poético-artística das realidades periféricas e pretas de Belo Horizonte. Ele surge em 2008, articulado pelo ColetivoVoz, propondo uma abertura democrática ao fazer artístico “marginal”. O Sarau já passou por vários momentos: articulações semanais na Região do Barreiro, fase itinerante pelas praças de Belo Horizonte e região metropolitana, regresso ao Barreiro e hoje está intimamente relacionado ao surgimento dos *slams* – espaços de disputa poética – pela cidade. O Sarau é um convite à performatividade da “escrita falada”, é um chamado à produção poética que rearticula as tecituras sociais

<sup>610</sup> MELO, Thálita Motta. *O mais profundo é a festa*, p. 134.

<sup>611</sup> Ibidem.

<sup>612</sup> Ibidem.

Essas práticas retiram-se de uma dada organização espacial, expondo sua artificialidade e agenciando novas espacialidades e normatividades possíveis.<sup>613</sup> Elas performam esses novos espaços e normas no próprio ato de fazerem presentes. Realizam uma dobra no *continuum*. Essas dobras carnavalescas são como práticas de se permanecer vivo, de persistir na existência de alguma forma possível. Por isso insisto na importância do carnaval em tempos sombrios de ascensão do fascismo e de seus afetos mesmo dentro de nós. Não se trata de uma alegria vazia ou ingênua, mas de uma questão de existência:

A importância da carnavalização e sua estética da alegria, seu riso coletivo, como modo de não ceder à tristeza dos novos tempos autoritários, retomando a alegria como estratégia de permanecermos vivos, sem que nos corroam por dentro. A produção de imagens de resistência, redes e *communitas*, para performar a existência em toda sua potência de ser e de criar, mas também como um lugar de troca e multiplicidade de *cenar*, de subculturas, de manifestações artísticas e da aproximação entre arte e vida.<sup>614</sup>

Aproximar arte e vida também constitui uma prática do cuidado de si como uma estética da existência criativa, do movimento e da constante invenção. O modo de existência carnavalesco relaciona-se com aquilo que Andityas Matos chama de uma biorresistência.<sup>615</sup> Trata-se de reinventar a própria existência em direção a uma liberação dos fluxos constitutivos dos corpos e contra todas as tentativas bioárquicas de castração do desejo enquanto produção de vida. Uma resistência através da aposta na potência dos corpos e da própria vida:

É por isso que toda verdadeira biopotência precisa se tornar biorresistência, ou seja, um conjunto de práticas que objetivam manter a potência viva e mutante, desinstituindo os poderes que querem fixá-la. Assim como as estratégias da biocracia são várias, a biorresistência também deve saber se reinventar de múltiplas maneiras, tensionando o corpo, mantendo-o *anárquico* e assumindo uma série de práticas de cuidado de si que vão desde o consumo de alimentos que não reforcem a biocracia, que abram novas possibilidades sensoriais e de contato consigo próprio, e chegando a autocríticas corporais que, por exemplo, não se sujeitem à utopia do corpo perfeito e sexualmente desejável 24 horas por dia, imposto pelos padrões inalcançáveis da sensibilidade neoliberal que, na verdade, só geram culpa, angústia e frustração diante de nossa incapacidade de sermos estrelas do cinema, do esporte e do espetáculo em geral. A biorresistência se constrói como prática de si que vai muito além da aceitação dessa espessa camada de conceitos e pré-conceitos que aprendemos a chamar de “eu”, apostando em

<sup>613</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 198.

<sup>614</sup> MELO, Thálita Motta. *O mais profundo é a festa*, p. 120.

<sup>615</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Biopotências para além das biopolíticas*, p. 395.

uma dimensão impessoal e incapturável pela qual se pode verdadeiramente amar a vida.<sup>616</sup>

Uma prática de si carnavalesca, monstruosa e fugidia. Alinhavada por um *continuum* de corpos interdependentes e corresponsáveis pela existência mútua. Uma aposta nos afetos alegres. Na potência de se persistir na existência. Assim, onde o neoliberalismo afirma a primazia da propriedade, afirmamos os comuns em sua multiplicidade n-1 que sempre se retiram do que é uno. Onde se afirma a identidade fixa, afirmamos identidades mutantes e performativas. Afirmamos a vida enquanto *dýnamis*. Afinal, realmente amá-la – estar à altura do desejo – é o grande desafio que nos coloca uma ética carnavalesca. Não é fácil.

Carnavalizar a vida é uma prática de tomá-la para si em comum com as materialidades humanas, não-humanas e mais que humanas. Retirar-se de um *continuum* paralisante da dor e da melancolia provocado pelos poderes bioárquicos e realizar uma dobra em direção ao movimento destamponado pelo encontro alegre. Uma alegria como modo de afirmação da vida. Modo também crítico às atrocidades do presente. Não fugindo aos desafios postos pelo poder bioárquico, mas criando suas máquinas de guerra nômades para enfrentá-los.

Uma aposta no devir de materialidades que busquem persistir na existência através de fendas na evidência do visível. Fendas capazes de performativamente produzirem outros mundos possíveis, uma outra estética do direito no aqui e agora da experiência e do Antropoceno. Políticas performativas carnavalescas de produção da diferença e do múltiplo. De afirmação das singularidades. Escapáveis às tentativas neoliberais de captura e castração. Corpos biorresistentes em sua produção dos comuns que se contrapõem a toda uma lógica proprietária, separadora e individualizante do Direito.

Amor à vida em sua potência. Uma aposta na estética de um direito que se misture com a vida em sua radical indeterminação. O direito é o mundo. Afinal, se o mundo é um campo de forças, o direito é aquilo que diz das orientações possíveis e passageiras das forças nesse campo. Dobras e desdobras. Uma vida.

---

<sup>616</sup> Ibidem.



**EPÍLOGO: FESTA**

Navegamos em direção a algo como o final dessas marés, dramaturgia, tese. Aqui pelos manuais canônicos da pesquisa acadêmica talvez fosse esperado que eu recuperasse a introdução e amarrasse tudo o que de mais importante foi desenvolvido ao longo do texto, apresentando a resposta da tese para os problemas elencados, sem nunca – jamais! – introduzir algo novo. Não acredito nesses manuais. E temo decepcioná-lo, querido leitor. Proponho aqui um fim um tanto quanto abrupto – afinal, que fim não é abrupto? –, como foram alguns fins que tive que lidar ao longo dessa trajetória acadêmica do mestrado e do doutorado. Esse epílogo, que se nega a ser uma conclusão, é pouco responsivo. Prefere abraçar o problema e com ele restar.<sup>617</sup> Afinal, tudo que temos é o resto, diria a psicanálise. Ou melhor, o excesso. O intensivo. Sem pretensões de respostas fáceis para uma realidade que é um emaranhado de relações constituídas pelo direito, enquanto força que orienta o campo pulsional, pretendo apenas tecer uma nota que podemos nomear de curiosidade nesse epílogo. E, no fim, continuo com meu ritornelo: *direito é o mundo*. Matéria, violência e performatividade foram apenas modos que encontrei de dizer e fazer isso ao longo das marés que percorremos juntos. Haja fôlego. Mas agora vamos a nossa anedota do epílogo que recebe o título de festa, pois outro melhor nome não lhe seria cabível. Se direito é o mundo, o mundo é uma festa muito louca ou melhor, caosmose, como diria Félix Guattari.<sup>618</sup>

Thanos Zartaloudis, em seu monumental *The birth of nomos*, livro fruto de uma pesquisa de anos nos manuscritos antigos, apresenta uma rica e complexa história da multiplicidade dos usos do *nomos* na Grécia Antiga, em seu período Homérico e Pós-Homérico.<sup>619</sup> Muito diferente do que pensa boa parte da tradição jurídica, Zartaloudis alerta que a relação entre *nomos* e Direito, apesar de possível, não seria tão direta. Contra a tendência de uma primeira associação do *nomos* à terra, tão difundida no meio jurídico por Carl Schmitt, Zartaloudis, curiosamente, afirma que o sentido forte inicial do *nomos* estaria relacionado à “feast” (festa/celebração/banquete) que aqui, propositalmente, tomo como *festa*. É isso mesmo meu querido leitor. A festa. Imagine meu assombro e alegria com tal constatação. Após anos de escrita dessa tese-dramaturgia-maré, me deparo com essa constatação de um Professor de Direito, grego, residindo no Reino Unido, que dedicou parte de sua vida para o estudo desses manuscritos antigos, atestando algo que eu parecia intuir ao longo de toda a escrita. Esse direito-festa não era só uma aposta ética-estética-política, mas, ao que tudo indica, o primeiro sentido de *nomos*.

---

<sup>617</sup> HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*.

<sup>618</sup> GUATTARI, Félix. *Caosmose*.

<sup>619</sup> ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*.

Nas palavras de Zartaloudis, “de forma contrastante, neste estudo, considero igual, senão anterior, possível contendor do suposto platô 'mais antigo' de *nemein-nómos*, o de 'ritual de sacrifício (festa)', em vez de 'distribuição/divisão de terras’<sup>620</sup>. Com isso, a conclusão de Zartaloudis seria a de afastar o *nomos* do direito, afinal direito e festa parecem não combinar, pelo menos não em sua acepção moderna ocidental. No meu caso, na contramão de Zartaloudis, defendo que devemos fazer o direito e a festa se encontrarem, como nesse mito originário do *nomos*, para afirmarmos a dimensão de um direito menor que é o da imanência e o da afirmação da vida. Sem nunca obliterar o caráter constitutivo da violência, afinal Zartaloudis nos diz de banquetes sacrificiais e da distribuição da comida, do vinho e das partes do corpo posto em sacrifício. Há uma dimensão de violência (separadora) importante nesses rituais. E como vimos nessa tese, a violência é inescapável ao *continuum* da existência.

Assim, para além de dizer desse sentido do *nomos* relacionado aos rituais festivos/sacrificiais, a maior preocupação de Zartaloudis é com as possibilidades abortadas por leituras contemporâneas que, no afã de implicar ao *nomos* uma dimensão jurídica moderna, perdem de vista a riqueza de possibilidades outras que os seus usos antigos apresentavam. O autor destaca que no período Homérico não havia a dimensão de possuir um *nomos*, hoje tão comum para se pensar o direito. Em suas palavras: “é o *nómos* da ‘coisa’ ou do meio, não o *nómos* do sujeito, que ‘comanda ou rege’. Um poder que é; não um poder que é ‘tido’<sup>621</sup>. E quando o *nomos* parece estar associado aos comandos “eles não são do ‘sujeito individual’, mas dos deuses ou da situação comum (que, em qualquer caso, não pode ser facilmente distinguido)”<sup>622</sup>. Essa ideia de um *nomos* que nos constitui para além de um *nomos* que podemos possuir é também uma das ideias centrais que busquei afirmar através de uma outra estética do direito. Como havia dito, me parece que essas possibilidades outras apontadas por Zartaloudis não devem nos fazer distanciar o direito do *nomos*, mas no sentido inverso, buscar sua aproximação numa lente de sentidos que é singular.

Zartaloudis também nos apresenta uma especulação sobre a inseparabilidade de “uso” e “vida” para se pensar o *nomos* na antiguidade, que é também uma noção muito importante para essa tese. Ele diz que primeiro devemos “notar que a palavra usada para descrever o que se faz com um *nómos* é o verbo 'usar' (*chrēsis*). Antes de tudo, é no uso de um *nómos* que um

<sup>620</sup> Tradução livre de: “In some contrast, in this study, I hold as an equal, if not earlier, possible contender for the supposed ‘earliest’ milieu of *nemein-nómos* that of ‘sacrificial (feast) ritual’, rather than ‘land distribution/division’”. Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xl.

<sup>621</sup> Tradução livre de: “it is the *nómos* of the ‘thing’ or the milieu, not the *nómos* of the subject, that ‘commands or rules’. A power that *is*; not a power that is ‘had’”. Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xxxvii.

<sup>622</sup> Tradução livre de: “they are not of the ‘individual subject’, but of the gods or of the common situation (which, in any case, cannot be easily distinguished)”. Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xxxvii.

nómos se revela bom ou não bom.”<sup>623</sup>. O que se relaciona diretamente com a noção de performatividade, pois é na performatividade que as coisas se revelam. Nos termos dessa tese, diria que o *nomos* se revela em sua própria experiência performativa que nos atravessa e nos constitui. Nunca se limitando à lógica da máquina capitalista que o apropria a partir de razões axiomatizadas da posse/propriedade.

Não se possui um direito. Mas sim se é *atrevesado* por ele. “Desse modo, a ideia (*idéa* de *ιδεῖν*, *idein*: ‘ver’; *εἶδος*, *eidōs*: ‘forma’) de nómos é a experiência de seu(s) uso(s)”<sup>624</sup>. Ou seja, seria possível especular desde o princípio que “a ‘forma experiencial de um nómos é um *dunamis* (potência) distinto do que é ‘mantido’ (atualizado) como um nómos (o *nomizomena*) em cada instância.”<sup>625</sup>. Essa relação, descrita por Zartaloudis, entre um *nómos* (potência) e um *nómos* (atualizado) parece semelhante<sup>626</sup> às dualidades deleuzianas da contraefetuação e da atualização que falávamos no princípio da tese. Essas conexões levam o autor a afirmar que a “ideia” não é outra coisa senão a “potência (a experiência de inteligibilidade) de 'o que é' - 'verdade' ou o 'bom', o 'arranjo' e, neste sentido, 'distribuição' ou uso das coisas”<sup>627</sup>, ou seja, é o próprio *nomos*. E esse *nomos* (ideia/potência) só se revela (atualiza) em seus usos, de forma que viver e usar são inseparáveis na experiência daquilo que Zartaloudis nomeia de um *anthroponomikos*.<sup>628</sup>

O *nomos*, como também nos lembra Philippopoulos-Mihalopoulos, “não distingue entre amigo e inimigo, mas constitui uma passagem”<sup>629</sup>. O *nomos* se faz mapa constituindo o espaço e o tempo e se constituindo por eles. O “*nomos* como lei costumeira e não escrita é inseparável de uma distribuição de espaço, de uma distribuição no espaço, sendo assim um *ethos*, mas o *ethos* é também a Morada”<sup>630</sup>. Habitamos o direito. E ele se faz por forças de

<sup>623</sup> Tradução livre de: “to note that the word used to describe what one does with a *nómos* is the verb to ‘use’ (*chrēsis*). It is in the use of a *nómos* that a *nómos* is revealed to be good or not good in the first place”. Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xv.

<sup>624</sup> Tradução livre de: In this manner, the *idea* (*idéa* from *ιδεῖν*, *idein*: ‘to see’; *εἶδος*, *eidōs*: ‘form’) of *nómos* is the experience of its use(s). Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xv.

<sup>625</sup> Tradução livre de: that the experimental ‘form’ of a *nómos* is a *dunamis* (power) as distinct from what is ‘held’ (actualised) as a *nómos* (the *nomizomena*) in each instance. Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, pp. xv-xvi.

<sup>626</sup> Digo aqui de uma semelhança do ponto de vista lógico. Diferentemente da obra de Zartaloudis, essa tese não pretende fazer uma arqueologia dos usos do *nomos* na Grécia Antiga e nem possui um compromisso direto com eles. O que de resto já foi muito bem realizado pelo autor. Mas o que nos interessa, especialmente, são os mundos possíveis que os regastes dos usos do *nomos*, promovidos por Zartaloudis, abrem para pensarmos a estética do direito hoje.

<sup>627</sup> Tradução livre de: “the potency (the experience of intelligibility) of ‘what is’ – ‘truth’ or the ‘good’, the ‘arrangement’, and in this sense ‘distribution’, or use of things”. Cf.: ZARTALOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*, p. xvi.

<sup>628</sup> Ibid., p. xvi.

<sup>629</sup> PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*, p. 56.

<sup>630</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 4, p.124.

territorialização (linhas rígidas de esquadramento de um território) e forças de desterritorialização (linhas de fuga em direção ao deserto), concorrendo nessa *zona de passagem* imanente que chamamos direito ou festa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura*. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad.: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo editorial 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, I]*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2023.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway*. Durham & London: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. *Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria*. Trad. Thereza Rocha. Fortaleza: Vazantes, v. 1, n. 1, p. 7-34, 2017.
- BARROS, Rafael. Belo Horizonte, 20/06/2011. Entrevista concedida à Igor Thiago Moreira Oliveira. In: OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista.
- BENEVENUTO, Assis; COLETTA, Marcos. *Fauna*. Belo Horizonte: Javali, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O caráter destrutivo*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix/Universidade de São Paulo, 1986. p. 187-188.
- BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização de Jeane Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, pp. 7-20.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, pp. 57-82.
- BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin está morto*. Organização e tradução de Gustavo Racy. São Paulo: Sobinfluencia Edições, 2020.
- BENNETT, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- BRAIDOTTI, Rosi. *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*. Theory, Culture & Society, Special Issue: Transversal Posthumanities, 0(0), 2018, pp. 1–31.

BRAIDOTTI, Rosi; Matthew Fuller. *The Posthumanities in an Era of Unexpected Consequences*. Theory, Culture & Society, Special Issue: Transversal Posthumanities, 0(0), 2018, pp. 1–27.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega, vol. 1*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

BROOKS, Victoria. *F#cking research ethics through radical method: autoethnography and the field of environmental law*. In: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS<sup>[L1]</sup><sub>[SEP]</sub>, Andreas; BROOKS, Victoria (eds.). *Research Methods in Environmental Law*. Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham, 2017.

BROOKS, Victoria. *Fucking Law: The Search for Her Sexual Ethics*. London: Zero Books, 2019.

BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. *What is critique? An essay on Foucault's virtue*. In David Ingram, ed., *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2002.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. *Precarious Life*. New York: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*. Trad.: Gustavo Hessmann Dalaqua. São Paulo: Cadernos de Ética e Filosofia Política USP, 2013.

BUTLER, Judith. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2015.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e a subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad.: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

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

BUTLER, Judith, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa das assembleias*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy*. Tradução de Inga Pelissa. Editorial Taurus, 2020.

BUTLER, Judith. *Força da não-violência: um vínculo ético político*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. Prefácio: Tania Stolze Lima e Márcio Goldman. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor (orgs.). *Conferências (Série Políticas da Performatividade)*. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019.

CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor; POSSOLO, Raquel; CARVALHO, Thiago (orgs.). *Corpos e a produção do sensível (Série Políticas da Performatividade)*. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019.

CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor; POSSOLO, Raquel; CARVALHO, Thiago (orgs.). *Levantes e a biopolítica (Série Políticas da Performatividade)*. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019.

COUTO, Maria de Fátima Morethy.<sup>[1][2]</sup> “The Whitechapel experiment”, o projeto Éden e a busca por uma experiência afetiva total. *ARS*, ano 15, n. 30, p. 111-131.

COVER, Robert. *Violência e a palavra*. Tradução de Maurício pedroso Flores. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, Pouso Alegre, v. 35, n. 2: 1-33, jul./dez. 2019

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. *The ‘Anthropocene’*. In: ROBIN, Libby; SÖRLIN, Sverker; WARDE, Paul. *The Future of Nature: Documents of Global Change*. New Haven: Yale University Press, pp. 479-490, 2013.

DELEUZE. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, 2ª edição.

DELEUZE, Gilles. *Sacher-masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos / O esgotado*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010 (e-book).

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida*. In: LAPOUJADE, David (org.). *Dois Regimes de Loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 407-413.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª edição), vol. 3.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Assinatura, acontecimento, contexto*. In: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 349-373.

ESPOSITO, Roberto. *Prefácio*. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical*. São Paulo: Sobinfluencia edições,



2022.

FABIÃO, Eleonora; ABREU, Márcio. Troca de e-mails entre Marcio Abreu e Eleonora Fabião. São Paulo: Revista sala preta, Vol. 16, n. 2, 2016.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. Prefácio de Grada Kilomba. Posfácio de Deivison Faustino. Textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu editora, 2020.

FAVARETTO, Celso Fernando. *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, p. 128.

FIGUEIREDO, Luciano; PAPE, Lygia; SALOMÃO Waly. *Aspiro ao grande labirinto – seleção de textos de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* Critique et Aufklärung. Bulletin de la société française de philosophie, 84ème année, n°2, Avril-Juin, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Introdução à vida não fascista*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977.

FRANZONI, Julia Ávila. *O direito & o direito: estórias da Izidora contadas por uma fabulação jurídico-espacial*. Belo Horizonte, Tese (doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

FRANZONI, Julia Ávila. *Geografia jurídica tropicalista: a crítica do materialismo jurídico-espacial*. Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, V.10, N.4, 2019, p. 2923-2967.

GAMBLE, Christopher N.; HANAN, Joshua S.; NAIL, Thomas. *O que é o novo materialismo?* Tradução de Igor Viana e Caio Hoffmann. (Des)troços: revista de pensamento radical, v. 2, n. 2, p. 188–219, jul./dez. 2021.

GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2017.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Vozes, Petrópolis, 1996.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Caderno Pagu (5), pp. 07-41, 1995.

HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*. Environmental Humanities, vol. 6, 2015, pp. 159-165.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham e London: Duke University Press, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, coleção *Os Pensadores*, 1974.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. *O direito virado no santo: enredos de nomos e axé*. Curitiba, Tese (doutorado), Universidade Federal do Paraná, 2020.

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. *Vocabulário da Psicanálise*. Martins Fontes, 2016.

LAPUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LASCHEFSKI, Klemens Augustinus. *Rompimento de barragens em Mariana e Brumadinho (MG): Desastres como meio de acumulação por despossessão*. AMBIENTES. Volume 2, Número 1, 2020, pp. 98-143. ISSN: 2674-6816

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to Actor- Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2005.

LATOUR, Bruno. *Agency at the Time of the Anthropocene*. New Literary History, Volume 45, Number 1, Winter 2014, pp. 1-18.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÖWY, Michael. *O legado antifascista de Walter Benjamin*. In: BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin está morto*. Organização e tradução de Gustavo Racy. São Paulo: Sobinfluencia Edições, 2020, pp. 134-142.

MASTERS, Susan B.; TREVOR, Anthony J. *Os álcoois*. In: KATZUNG, Bertram G.; TREVOR, Anthony J. (orgs.). *Farmacologia básica e clínica*. Tradução: Ademar Valadares Fonseca ... et al. Revisão técnica: Almir Lourenço da Fonseca. Porto Alegre: AMGH, 2017, 13<sup>a</sup>. ed.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ? apocalipse, exceção, violência. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 105, pp. 277-342, jul./dez. 2012.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura*. Sequência (Florianópolis), n. 74, p. 137-152, dez. 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Democracia radical, violência e identidades mutantes: contra o topos do psicopata*. In.: CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor (orgs.). *Conferências* (Série Políticas da Performatividade). Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019, pp. 143-167.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. *The structural persistence of Nazism in contemporary legal theory and its impact on Brazilian legal*

*interpretation*. Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, v. 105, n. 4, pp. 484-507, 2019.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Biopotências para além das biopolíticas*. In: *Vidamorte: biopolíticas em perspectiva*. LIMA, Bárbara; [et al.] (orgs.). Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021, pp. 383-396.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Um direito inocente?* Revista Direito e Práxis, *Ahead of print*, Rio de Janeiro, 2021.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; COLLADO, Francis García. *Para além da biopolítica*. São Paulo: Sobinfluencia edições, 2021.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical*. São Paulo: Sobinfluencia edições, 2022.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Thálita Motta. *Praia da Estação: carnavalização e performatividade*. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, Escola de Belas Artes, 2014.

MELO, Thálita Motta. *O mais profundo é a festa: cartografias dos jogos performativos e da carnavalização em Belo Horizonte após a Praia da Estação*. Tese de doutorado defendida na Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

MOORE, Jason W. (org.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press. 2016.

MORAES, Frederico. *Um Ditador Tropicalista em Londres*. Diário de Notícias, 12 de março de 1969. In: WHITECHAPEL ART GALLERY. Whitechapel Gallery archive. Londres, 2022.

MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio. *Nós*. Belo Horizonte: Javali, 2018.

MOREIRA, Eduardo; ABREU, Marcio; ANDRÉ, Paulo. *Outros*. Belo Horizonte: Javali, 2020.

MULLINS, Edwin. This other – and unnecessary – Eden. Sunday Telegraph, Londres, 4 mar. 1969.

NASCIMENTO, Tiago Heliodoro. “DESDE SEMPRE TINHA QUE TER TIDO CATRACA”: *etnografando materialidades, usos e sentidos da História na mobilização e (re)produção de elites jurídicas*. Rio de Janeiro: INTRATEXTOS, vol. 10, n.1, 2019, p. 35-61.

NEYRAT, Frédéric. *O Protocolo Alien: passos para um comunismo do estranho*. Tradução de Igor Viana e Caio Hoffmann Cardoso Zanon. (Des)troços: revista de pensamento radical. (Des)troços: Revista De Pensamento Radical, 2(1), 65–81.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zarathustra: livro para toda gente e para ninguém*. Apêndices de Elisabeth Förster-Nietzsche. Tradução de José Mendes de Souza. Prefácio Geir Campos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

OITICICA, Hélio. *A última entrevista de Hélio Oiticica*. Entrevista a Jorge Guinle Filho.

Interview, abr. 1980.

OITICICA, Hélio. *Carta a Torquato Neto*. In: DUARTE, Ana Maria S. de Araújo; SALOMÃO, Waly (orgs.). *Os últimos dias de paupéria*. São Paulo: Max Limonad, 1982.

OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. *Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista: configurações contemporâneas da contestação social de jovens em Belo Horizonte* (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Educação, 2014.

PARIKKA, Jussi. *The Anthrobscene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.<sup>[1]</sup>

PASSÔ, Grace. *Por Elise*. In: BENEVENUTO, Assis; SOUZA, Vinicius (orgs.). *Dramaturgias de Belo Horizonte: primeira antologia*. Belo Horizonte: Javali, 2017, pp. 255-296.

PASSÔ, Grace. *Vaga carne*. Belo Horizonte: Javali, 2018.

PASSÔ, Grace; ABREU, Marcio; NAIRA, Nadja. *Preto*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

PELBART, Peter Pal. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas (ed.). *Law and the City*. London: Routledge, 2007.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice: body, lawscape, atmosphere*. London: Routledge, 2015.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Critical environmental law as method in the Anthropocene*. In: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas; BROOKS, Victoria (eds.). *Research Methods in Environmental Law: A Handbook*. Edward Elgar, 2017, pp. 131-158.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice in a world of violence*. In: BUTLER, Chris; MUSSAWIR, Edward (eds.). *Spaces of justice*. New York: Routledge, 2017, pp. 21-36.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *To have to do with the law – an essay*. In: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas (ed.). *Routledge Handbook of Law and Theory*. London: Routledge, 2018, pp. 475 - 495.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Escrevendo além das distinções*. Tradução de Maria Fernanda Salcedo Repolês e Igor Campos Viana. *Revista Direito e Práxis*, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2021.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Tradução de Igor Viana e Vanessa Vieira. *O direito e o giro estético: O direito é um palco: da estética à estesia afetiva*. (Des)troços: *Revista De Pensamento Radical*, 2(1), 224–249, 2021.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Vida e linguagem no Viroceno*. Tradução de Igor Viana. In: LIMA, Bárbara et al. (orgs.) *Vidamorte: biopolíticas em perspectiva*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.

PONTÉS, Júlia; CORTAT, Ana; NERI, Daniel. *“Uma bomba feita para explodir”: o terrorismo de barragem na MG-129*. Edição de Maurício Angelo. *Observatório da mineração*, 14 de junho de 2023.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2ª edição, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O método da cena*. Tradução de Angela Marques. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021.

RIBEIRO, Deivide; REPOLÊS, Maria Fernanda; VIANA, Igor. *Atmosferas fantasmagóricas da violência: um corpo carregando outro corpo*. In: REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo; VIANA, Igor; BETTONI, Isabela de Araújo (orgs.). *Nas estranhas do direito: métodos e escritas do corpo*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2022, p. 311-331.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo; [et al]. *PARANGOLEI - como o espaço e o tempos revestem os sentidos de Constituição: delineamentos de pesquisa*. In: *Corpos e a Produção do Sensível*. Orgs. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira ... [et al]. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019 (Série Políticas da Performatividade).

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Relatório sobre a situação dos Direitos Humanos e danos ao meio ambiente no distrito de São Sebastião das Águas Claras (Macacos), Nova Lima e sua relação com o acordo de Brumadinho, MG*. Belo Horizonte: Marginália Editora, 2023.

RODRIGUES, Carla. *Três tempos da performatividade em Butler*. In: *Conferências* (Série Políticas da Performatividade). Orgs. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; Igor Campos Viana. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, pp. 29-42, 2019.

RODRIGUES, Carla. *Utopias atualizadas*. [Prefácio]. In: BUTLER, Judith. *Força da não-violência: um vínculo ético político*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROLNIK, Suely. *As aranhas, os Guarani e os Guattari: por que importa ativar a força micropolítica do trabalho com o inconsciente?* In: SANTOS, Anderson (org.). *Psicanálise e esquizoanálise: diferença e composição*. São Paulo: n-1 Edições, 2022.

SANIELE, Bruna. *Praça vira "Praia da Estação"*. Belo Horizonte: Jornal Hoje em Dia, 2010.

SANTOS, Antonio Bispo. *Somos da terra*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Maria Angélica dos. *E eu não sou uma jurista? reflexões de uma jurista negra sobre direito, ensino jurídico e sistema de justiça*. Belo Horizonte, Tese (doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.

SANTOS, Thiago César Carvalho dos. *Como se faz um corpo queer: revolução biomolecular contra o império farmacopornográfico*. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federa de Minas Gerais, 2023.

SCHIAVON, João Perci. *Pragmatismo Pulsional: clínica psicanalítica*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá [et al.]. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Trad. George Schwab. Chicago: University of Chicago, 2005.

SCHUCKIT, Marc A. *Etanol e metanol*. In: BRUNTON, Laurence L; CHABNER, Bruce A.; KNOLLMANN, Björn C. (orgs.). Tradução: Augusto Langeloh ... et al. Revisão técnica: Almir Lourenço da Fonseca *As bases farmacológicas da terapêutica de Goodman & Gilman*. Porto Alegre : AMGH, 12a ed., 2012.

SILVA, Jailane Pereira da. *Direito e reine gewalt no limiar do pensamento: [1] com a tradição dxs oprimidxs por um real estado de exceção*. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federa de Minas Gerais, 2016.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte, Autêntica (versão e-book), edição monolíngue, 2017.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à babárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. *Gaia*. Tradução de Déborah Danowski. In: Catálogo forumdoc bh. Belo Horizonte, pp. 120-126, 2017.

SUTTER, Laurent de. *Deleuze: a prática do Direito*. Tradução de Murilo Duarte da Costa Corrêa. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2019.

SVAMPA, Maristella Noemí. *Resource extractivism and alternatives: Latin American perspectives on development*. Journal fur Entwicklungspolitik; vol. 28, nº. 3, 2012, pp. 43-73.

TODA DESEO. Entrevista para o artigo *Gaymada: uma viagem por corpos e espaços*. Entrevistador: Igor Campos Viana. Belo Horizonte, 2017. *Psicologia Política*, 19(45), p. 202-215, 2019.

TSING, Anna. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIANA, Igor Campos. *Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: a experiência de uma construção utópica da política*. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 264-295, jan./jul. 2017.

VIANA, Igor. *Gaymada: uma viagem por corpos e espaços*. *Psicologia Política*, 19(45), p. 202-215, 2019.

VIANA, Igor. *O espetáculo do gênero: uma cruzada no século XXI*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

VIANA, Igor Campos. *A dupla-pinça do poder: constituinte e constituído em tensão*. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. (org.). *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Editora Conhecimento, 2020.

VIANA, Igor. *Políticas da performatividade: a experiência da Praia da Estação em Belo Horizonte e a afirmação de um direito menor*. *Revista de Ciências do Estado*. Belo Horizonte: v. 5, n. 1, 2020.

VIANA, Igor. *Praia da Estação: o poder performativo dos corpos através de um direito menor*. In.: Bárbara Nascimento de Lima, Danton Fillipe Grossi Gangana, Igor Campos Viana, Izabella Riza Alves, Marco Antônio Sousa Alves, Thiago César Carvalho dos Santos, Zilda Manuela Onofri Patente (orgs.). *Vidamorte: biopolíticas em perspectiva*. Belo Horizonte : Editora Dialética, 2021.

VIANA, Igor Campos. *O poder é uma lagosta: cenas de uma dupla articulação entre constituinte e constituído*. (Des)troços: revista de pensamento radical v. 2 n. 2, 2021.

VIANA, Igor Campos. *Políticas da performatividade: por uma ética de carnavalização da vida*. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá (orgs.). *Fundamentos político-filosóficos da democracia radical: anticapitalismo, autonomia e identidades mutantes*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

VIANA, Igor; SANTOS, Thiago César Carvalhos. *Limites das identidades e devir monstruoso queer: uma conversa com Judith Butler*. Uberlândia: Caderno Espaço Feminino, v.35, n.1, pp.438-460, jan./jun. 2022.

VIEIRA, Vanessa Sousa. *O giro estético do direito: o agenciamento das ficções jurídicas na encenação da liberdade artística*. Belo Horizonte, Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. ARACÊ – Direitos Humanos em Revista. Ano 4, número 5, fevereiro de 2017, pp. 187-193.

WADE, Nicholas. *Bacteria Thrive in Crook of Elbow, Lending a Hand*. New York Times, 2008.

WEIL, Simone. *La persona y lo sagrado*. Escritos de Londres, 1942.

WHITECHAPEL ART GALLERY. *Whitechapel Gallery archive*. Londres, 2022.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Tradução de Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ZARTALLOUDIS, Thanos. *The birth of nomos*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2019.