

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO**

**ERIKA JULIANA DMITRUK**

**A ANALÍTICA DO PODER E O DIREITO:  
AS POSSIBILIDADES DO PLURALISMO JURÍDICO COMO RESPOSTA  
DINÂMICA DO DIREITO ÀS RELAÇÕES DE PODER**

**FLORIANÓPOLIS  
2004**

**ERIKA JULIANA DMITRUK**

**A ANALÍTICA DO PODER E O DIREITO:  
AS POSSIBILIDADES DO PLURALISMO JURÍDICO COMO RESPOSTA  
DINÂMICA DO DIREITO ÀS RELAÇÕES DE PODER**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre, pelo Curso de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Doutor Antonio Carlos Wolkmer

Florianópolis, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2004.

*Nenhum homem é uma ILHA isolada; cada homem é uma  
partícula do CONTINENTE, uma parte da TERRA; se um  
TORRÃO é arrastado para o MAR, a EUROPA fica  
diminuída, como se fosse um PROMONTÓRIO,  
como se fosse o SOLAR de teus AMIGOS ou  
o TEU próprio; a MORTE de qualquer  
homem ME diminui, porque sou  
parte do GÊNERO HUMANO.  
E por isso não perguntes  
por quem os sinos  
dobram; eles  
dobram  
por TI.*

*(John Donne – citado  
por Hemingway)*

*Para meus pais (in memoriam), para minha avó Ellena, para meus irmãos Bruno e Luciano.*

## RESUMO

Trata-se de dissertação que investiga a possibilidade do Pluralismo Jurídico responder a uma sociedade cujas relações de poder se desenvolvem da maneira como Foucault as analisou. Parte-se de um estudo da obra do período predominantemente genealógico de Michel Foucault, em torno dos anos 70, para entender-se de que maneira o poder constitui-se fora do âmbito estatal. Analisam-se as diferenças entre poder e violência para, então, entender suas diferenças. No segundo capítulo investigam-se as teorias que concentram no Estado todo o poder, inclusive o do monopólio da produção legislativa e as críticas a este modelo levantadas pelo Pluralismo Jurídico. No terceiro capítulo correlaciona-se a análise do poder levantada por Foucault e a produção de normas jurídicas fora do âmbito estatal defendida pelo Pluralismo. A partir das pesquisas realizadas, defende-se a possibilidade do Pluralismo Jurídico constituir-se uma resposta válida à dinâmica social proposta por Foucault.

Palavras-Chave: Pluralismo Jurídico, Poder, Foucault.

## ABSTRACT

Behaves of essay than investigate the possibility of Legal Pluralism to answer a society whose relations power development mode like Foucault found out them.

It starts to learning of the labor period predomination genealogical by Michel Foucault, nearly 70 year, for understand than skill the vigor have constitute out of compass state. Find out the difference between power and violence for than to understand yours differences. In the second chapter have investigate the theories than condense in the State all the power, containing the monopoly of production legislative and the criticism this method disclosed for the Juridical Pluralism. In the third chapter to have correlate the analysis vigor debated by Foucault and the production of the juridical norms out of compass state had defended by pluralism. Through the research had realized, defending the possibility Legal Pluralism to form a valid reply at dynamics social delegated by Foucault.

Key-Words: Legal Pluralism, Vigor, Foucault.

## SUMÁRIO

RESUMO.....	V
ABSTRACT .....	VI
INTRODUÇÃO.....	07
1 A ANALÍTICA DO PODER EM MICHEL FOUCAULT.....	11
1.1 O Método Genealógico.....	13
1.1.1 O Método Genealógico de Friedrich Nietzsche.....	17
1.1.1.1 Conceitos Nietzscheanos Fundamentais.....	18
1.2 O Poder sem o “Rei” Concebido por Michel Foucault.....	26
1.3 Quando o Poder se Converte em Violência.....	38
1.3.1 O Filme Cidade de Deus.....	39
1.3.2 A Análise a partir do Contrato: Thomas Hobbes.....	46
1.3.3 A Análise a partir da Ação: Hannah Arendt.....	57
2 UMA SOCIEDADE REGULADA: O ENFOQUE DA TEORIA PLURALISTA DO DIREITO.....	76
2.1 O Mito da Soberania.....	77
2.1.1 Quando o Mito da Soberania é Repetido Mais de Cem Vezes e se Torna Verdade, Criando um Direito a sua Imagem e Semelhança.....	86
2.2 Uma Crítica à Uniformização e Pulverização da Juridicidade e o Pluralismo Jurídico.....	92
2.3 O Pluralismo Jurídico e as Lutas Sociais: o Papel dos Movimentos Sociais Organizados na Conquista dos Direitos.....	102
2.3.1 Os Novos Movimentos Sociais e o seu Papel na Teoria Pluralista do Direito.....	113
3 O PLURALISMO JURÍDICO SOB O OLHAR DE MICHEL FOUCAULT.....	118
3.1 O Método Genealógico e a Construção da Teoria do Direito a Partir da Busca de sua Proveniência.....	120
3.2 O Poder sem o “Rei” e a Pulverização da Juridicidade no Pluralismo Jurídico.....	125
3.3 A Violência da Privatização da Justiça e o Entendimento do Pluralismo Jurídico....	129
CONCLUSÃO.....	133
REFERÊNCIAS.....	139

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação possui como tema o Pluralismo Jurídico e Poder. Procurar-se-á analisar o Pluralismo Jurídico a partir do conceito de poder difuso existente na sociedade, encontrado na obra de Michel Foucault, em sua fase genealógica, a partir, principalmente, de 1970.

Ter-se-á como questão central do trabalho a análise da possibilidade de, partindo-se da concepção analítica do poder explorada por Michel Foucault, ser possível afirmar que o Pluralismo Jurídico constitui-se em teoria capaz de responder às demandas da sociedade. É possível relacionar a pulverização de juridicidade encontrada nas teorias pluralistas do Direito com as relações de poder, estudadas por Michel Foucault?

Essas questões surgiram a partir da observação da própria sociedade e da percepção de suas mudanças e desenvolvimentos ininterruptos. Hoje em dia, vê-se avançar as interpretações do poder que não o restringem mais ao âmbito do Estado, identificando-o presente em toda a sociedade. Este tipo de abordagem tanto é empreendido em análises da macro-esfera, incluindo-se as relações entre países, que hoje se dão muito mais por meio das corporações comerciais, em defesa de seus interesses, ou de organismos internacionais e supra-estatais (OTAN, ONU, OMC, FMI...), como das micro-esferas, compostas pelas relações que ocorrem entre as pessoas diariamente, as formas como elas auto-organizam-se e resolvem as demandas da vida cotidiana sem o auxílio do Estado.

A partir de observações empíricas na cidade de Londrina/PR, desde o ano de 1999, conhece-se a realidade de alguns assentamentos urbanos.

Nessas comunidades, não obstante o descaso do poder estatal quanto as questões de segurança, educação, transporte e saneamento básico, os próprios moradores desenvolveram formas de sobrevivência e subsistência, formando, inclusive, cooperativas de

catadores de papel em alguns dos casos. Contudo, a cooperação não é vocabulário unânime nessas comunidades. Na maioria delas, os moradores mais antigos tiravam proveito de sua ‘autoridade’ para cobrar taxas de todos os que quisessem morar nesses assentamentos. Por insegurança, a maioria dos moradores se submetia à vontade destes indivíduos que reclamavam para si funções que, caso o Estado estivesse presente, a ele pertenceria. Tais funções consistiam em cobrança de taxas por ligações de luz clandestinas, por segurança (leia-se, para inibir que estes mesmos indivíduos agissem contra a sua família, ou sua casa), e, algumas vezes, inclusive taxas a título de aluguel dos terrenos ocupados.

Tais observações despertaram o interesse em conhecer de maneira mais aprofundada as relações sociais, como as pessoas organizam-se, resolvem seus problemas, submetem-se ou são submetidas, o que garante o bom funcionamento de uma comunidade. A teoria pluralista do Direito despertou especial interesse, por contemplar em seu interior as formas de organização das comunidades excluídas do cuidado estatal. Contudo, este estudo suscitou novas questões. Todas as pessoas têm poder? Por que algumas resistem e outras não? É menos passível de injustiça um mecanismo de resolução dos conflitos não-institucionalizado e mais próximo das comunidades? Como explicar que organizações sociais que costumam resolver seus problemas, sem auxílio estatal (uma vez que este não está acessível), submetam-se a indivíduos que buscam controlar os demais?

Nesse ponto procuram-se respostas na filosofia, onde se tem contato com a obra de Michel Foucault, cuja análise das relações de poder, existentes na sociedade, parece responder a algumas questões suscitadas pela observação das comunidades que viviam em situação de pluralismo jurídico.

Esse estudo, como era de se esperar, suscitou novas dúvidas. E a principal delas foi a questão da liberdade. Para Foucault, as relações de poder só existem entre pessoas livres. Consideram-se livres os sujeitos que, não obstante estarem procurando resolver seus

conflitos em instâncias muito mais próximas deles que o Poder Judiciário, não possuem condições de resistir a soluções que lhes sejam desfavoráveis? O que é ser livre? É a liberdade ausência de oposição? Ou ser livre significa não ser impedido de fazer o que se tem vontade, na medida em que se é capaz de fazer?

Com isso, é importante questionar sobre três problemas principais: poder, liberdade, direito. Como conjugar todas estas realidades complexas existentes na comunidade, de maneira que cada um possa viver da melhor forma possível?

Para responder essas questões, o referencial teórico utilizado parte da análise das relações de poder e o papel da liberdade nessas relações empreendida por Michel Foucault. A eleição deste autor deve-se a sua concepção de “poder sem Rei” e, em decorrência, a valorização das relações travadas entre os sujeitos na sociedade.

Para investigar o Direito, continua-se a optar pela análise forjada, segundo as teorias pluralistas, particularmente com o referencial teórico operacionalizado por Antonio Carlos Wolkmer.

Com esse arsenal teórico procurar-se-á analisar as possibilidades do pluralismo jurídico como resposta dinâmica do Direito às relações de poder.

O método de abordagem escolhido é o hipotético-dedutivo. A escolha deste método justifica-se pelo objetivo da pesquisa, o qual partirá de teorias gerais para a verificação da hipótese colocada.

Isto posto, dividiu-se a pesquisa em três capítulos. No primeiro capítulo investigar-se-á a analítica do poder empreendida por Michel Foucault, a influência recebida de Nietzsche, e o como do poder em comunidades marginalizadas a partir da análise do filme Cidade de Deus.

No segundo capítulo, aprofundar-se-á o estudo da teoria pluralista do Direito, a forma como a soberania é desvendada por seus autores, a massificação empreendida

pelos teóricos da dogmática tradicional e o papel dos movimentos sociais na transformação e construção do Direito.

No terceiro e último capítulo procurar-se-á desvendar as possibilidades do Pluralismo Jurídico mediante as investidas sobre o poder da análise foucaultiana. Far-se-á correspondência entre o método genealógico e a busca da proveniência do Direito, as semelhanças entre a pulverização da juridicidade no pluralismo jurídico e o poder sem o “Rei” de Foucault, bem como, segundo a teoria pluralista do Direito, quais seriam suas conclusões a respeito da violência existente em locais onde a justiça é privatizada.

## 1 A ANALÍTICA DO PODER EM MICHEL FOUCAULT

Foucault não é um autor fácil. Dificilmente poder-se-á encaixá-lo em algum “ismo”. Sua obra analisa o estruturalismo, o entende, desconstrói, passa para uma análise do poder diferente das até ali conhecidas, que partiam do Estado ou da Economia. Procura o poder não em um lugar privilegiado, localiza-o como relação, sempre. E constrói uma outra ética, a do cuidado de si, levando em conta o sujeito como um ser total, marcado pela sua história e sem uma “essência” metafísica.

Muitas são as maneiras encontradas para dividir a obra de Michel Foucault. Márcio Alves da Fonseca (2002, p.40) a divide em três ênfases metodológicas, quais sejam: a Arqueologia, cujo objeto de estudo é fixado nos estratos de saber e práticas discursivas; a Genealogia, com seu foco na análise do não estratificado o poder; e a Ética, discutindo as práticas de si.

Dreyfus e Rabinow (1995, p.8-24) o fazem de maneira bastante similar, quando afirmam que, em um primeiro momento, o autor francês procura analisar os sistemas de instituições e práticas discursivas, através do método arqueológico, seguido por um desvio repentino em *Vigiar e Punir*, direcionando-se ao método genealógico que tematizam a relação entre verdade, teoria, valores, instituições e práticas nas quais eles emergem. E, quando da *História da Sexualidade* (1977), novamente muda de direção ao contestar a hermenêutica tradicional, que procurava um significado profundo, e analisar a importância das práticas confessionais.

No estudo introdutório da edição brasileira de *Microfísica do Poder*, Roberto Machado (2001, p.7-23), assinala a homogeneidade dos instrumentos metodológicos, utilizados por Foucault em *História da Loucura*, *Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*, bem como a reflexão desses trabalhos em *Arqueologia do Saber*. A mutação, para esse autor, reside também na obra *Vigiar e Punir*, quando Foucault passa a aplicar o método

genealógico, introduzindo em suas análises históricas o papel do poder como produtor de saberes<sup>1</sup>.

Todavia, nem o método arqueológico, tampouco o genealógico são utilizados de forma pura, já que ambos se complementam e o que ocorre é uma ênfase em um dos métodos em determinados períodos de sua obra. Assinala-se a influência de Nietzsche tanto na construção do método arqueológico quanto no genealógico, atestado pelo próprio Foucault:

Se eu tivesse que recomeçar esse livro “As palavras e as coisas” concluído há dois anos, tentaria não dar a Nietzsche esse estatuto ambíguo, absolutamente privilegiado, metaistórico que tive a fraqueza de lhe atribuir. Ela advém do fato, sem dúvida, de minha arqueologia dever mais à genealogia nietzscheana do que ao estruturalismo propriamente dito (2000, p. 76).

Em certo sentido a genealogia retorna às três modalidades da história que Nietzsche reconhecia em 1874: uso paródico e burlesco, dissociação sistemática da identidade e sacrifício do sujeito de conhecimento. Retorna a elas, superando objeções que ele lhes fazia então em nome da vida, de seu poder de afirmar e criar. Mas retorna a elas metamorfoseando-as:

a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje se torna destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber. ( 2002. p. 37).

Outro ponto menos controverso é a ausência de uma teoria geral do poder nos trabalhos do catedrático do Collège de France, o que é confirmado por ele no texto *O Sujeito e o Poder*, onde afirma que “o seu objetivo intelectual sempre foi descobrir como os

---

<sup>1</sup> Inês Lacerda Araújo também aponta para os trabalhos da década de 70 como sendo fortemente influenciados pelo método genealógico, Araújo, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001. p. 13-25.

seres humanos tornam-se sujeitos” (1995. p. 231-232) A partir desse problema, a análise do poder tornou-se necessária como instrumento de pesquisa.

Para Rabinow, “a elaboração da genealogia de Foucault foi o maior passo em direção a uma complexa análise de poder, mais satisfatória e autoconsciente” (DREYFUS, 1995, p.118). Por isso, não há como estudar a análise do poder segundo Foucault, sem que primeiro se entenda o método genealógico, que ele foi buscar em Nietzsche.

Com o presente capítulo, procurar-se-á expor, de maneira satisfatória, a teoria do poder de Michel Foucault, constante em seus trabalhos de natureza genealógica, abrangendo, assim, as obras *A Verdade e as Formas Jurídicas*, *Vigiar e Punir*, *Microfísica do Poder*, *Em defesa da sociedade* e *História da Sexualidade vol. I – A vontade de saber*, bem como artigos e entrevistas contidos na edição brasileira da *Ditos e Escritos [Dits et écrits]*.

Para melhor compreensão desta analítica do poder, passar-se-á à análise do método genealógico em Nietzsche e Foucault, após o que se poderá, de maneira mais segura, adentrar na analítica do poder propriamente dita e às variáveis liberdade e violência.

### 1.1 O Método Genealógico

Todos os estudiosos de Foucault sabem que Nietzsche é um autor importante em sua “caixa de ferramentas”, não obstante tendo-se o conhecimento de que Foucault possui uma cultura filosófica muito mais abrangente do que sua leitura do filósofo prussiano.

Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder. Enquanto que para Marx era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política. (...) Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. (FOUCAULT, 2002a. p. 143)

Todavia, não se pode negar que é em Nietzsche que Foucault busca a inspiração para o desenvolvimento do método genealógico, que marcará toda sua análise do poder. Para Scarlett Marton “as referências de Foucault a Nietzsche estão presentes ao longo de sua obra, desde *A História da Sexualidade* até os cursos proferidos no Collège de France em 1976”(2001, p.199). Entre as marcas deixadas por Nietzsche, no pensamento de Foucault, a autora destaca “o desinteresse por uma obra sistemática, primado da relação sobre o objeto, papel relevante da interpretação, importância dos procedimentos estratégicos e, até mesmo, absorção da noção de genealogia”(2001, p. 199).

Para Rabinow (1995, p.118), Foucault dá um passo importante em direção à genealogia em um ensaio publicado em 1971, intitulado “*Nietzsche, a Genealogia, a História*”.

Nesse artigo, Foucault (2002a, p.16) faz uma apologia do método genealógico em detrimento da maneira tradicional de se fazer história, à busca incessante das origens. Ao procurar-se uma origem, o que se quer encontrar é “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”( 2002a, p. 17).

O genealogista atento, ao perscrutar a história, deixando de lado a metafísica, descobrirá que as coisas não possuem uma natureza intangível, um segredo “essencial e sem data”, e que o único segredo que elas carregam é que foram construídas a partir de sua historicidade ( FOUCAULT, 2002a, p.18).

Em virtude disso, é possível rir-se dos rigores científicos, das rixas das academias, onde todos querem mostrar que descobriram a origem, que o seu método é o mais apropriado para retirar as impurezas que atrapalham o entendimento do objeto em sua “essência”, em sua pureza, não importando para isso os recortes que precisem ser feitos, os

fatos que são ignorados. O que importa é a brancura impecável do objeto submetido à análise estritamente racional, despida de qualquer paixão ou outro sentimento menos nobre.

Para os que acreditam no mito da origem, ela sempre estará ligada ao local de verdade. É um local extremamente privilegiado, posto que inalcançável, não podendo ser refutado porque o “longo cozimento da história o tornou inalterável” (FOUCAULT, 2002a, p. 19).

Foucault rechaça esse entendimento textualmente quando afirma que: “a história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem” (2002a, p. 20). O genealogista, ao invés de buscar a origem dos acontecimentos, local onde estes ainda se encontram imaculados, cuja essência ainda não foi corrompida, utiliza-se de dois métodos: a busca da proveniência e a pesquisa das emergências. Com estes procedimentos alia a pesquisa histórica com o contexto das forças relacionadas.

Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais (FOUCAULT, 1999, p. 13).

A proveniência não diz respeito a um começo não confuso, muito pelo contrário, ao referir-se a raças, buscará descobrir suas marcas, suas sutilezas, as forças que tornaram possível determinadas características. Ao invés de procurar um lugar seguro, a pesquisa da proveniência trará à tona inumeráveis começos (FOUCAULT, 2002a, p. 20).

Seguir o filão complexo da proveniência, é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 2002a, P. 21).

A genealogia, como pesquisa das emergências, dos pontos de surgimento, procura analisá-los sempre de um determinado estado de forças. Enquanto a proveniência se fixa na maneira como se dá o jogo do poder e dos valores conflitantes, a emergência se produz quando há um vencedor no jogo de forças. É o salto para a história. Para Foucault “a emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude”(FOUCAULT, 2002a, p. 21).

Conforme explica Scarlett Marton, “a emergência , por sua vez, não se confunde com o termo final de um processo, mas constitui princípio e lei singular de uma aparição”( 2001, p. 203). Não busca explicar um acontecimento pelos fatos que o tornaram possíveis, mas apontar o seu surgimento no estado de forças em que apareceram.

Dessas emergências nascem as regras, que tornam capazes a dominação e dobram os insurgentes. “O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto (...)”( FOUCAULT, 2002a, p. 25).A peça encenada no teatro das emergências é sempre a mesma, e os únicos papéis disponíveis são os dos dominantes e dos dominado.

Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença de valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles impõem uma duração que elas não têm , ou eles a assimilam pela força – e é o nascimento da lógica (Foucault, 2002, p. 24-25).

Para desenvolver a linha de argumentação do presente trabalho, fazem-se necessárias mais algumas considerações acerca do método genealógico em sua fonte: Friedrich Nietzsche.

### 1.1.1 O Método Genealógico de Friedrich Nietzsche

No primeiro período de sua obra<sup>2</sup>, Nietzsche consubstancia-se em um crítico ferrenho da cultura de sua época, que crê incondicionalmente na ciência e no progresso da humanidade. Para ele nem a razão especulativa, a razão prática, a ciência ou a moral poderiam justificar a existência do universo e a razão de ser da vida humana.

Nietzsche irá contrapor o espírito apolíneo, sempre mais exaltado da cultura grega, e que significa o impulso para gerar formas puras, limites e precisão de contornos (GIACÓIA JÚNIOR, 200, p. 34); o espírito dionisíaco, também presente na cultura grega, embora negligenciado a partir de Sócrates, com caráter de vertigem e excesso, destruição de toda figura determinada, representando a manifestação de todos os valores. Após Sócrates, o homem trágico (que conjugava os dois princípios) será substituído pelo homem teórico, o qual põe em evidência uma forma desfigurada do apolíneo ( MARTON, 1993, p. 26).

Para Nietzsche é através do espírito dionisíaco que se revela toda a sabedoria trágica. Ele a ilustra através da resposta de Sileno à pergunta feita pelo rei Midas: “qual dentre as coisas é a melhor e mais preferível para o homem?”, onde Sileno responde que o melhor é nem ter nascido, e, já que nasceu, o melhor para o homem é morrer logo. O homem trágico, conhecendo a precariedade da sua condição, vive de maneira profunda, encontrando em si mesmo o antídoto para um conhecimento tão desanimador. Mesmo tendo consciência do seu fim, o homem trágico ama a vida e a bendiz, sem por ela demonstrar nenhum rancor ou passividade.

Após um segundo período mais “moderno”, mais crente nas possibilidades da ciência, começa um terceiro período (1883-1888), onde Nietzsche se empenha em elaborar

---

<sup>2</sup> Os autores costumam dividir a obra de Nietzsche em 3 períodos.

a própria filosofia. Nessa época são desenvolvidos os conceitos mais importantes para entender a obra nietzscheana: o eterno retorno, teoria das forças, vontade de potência e o além do homem. Entre as obras desse período encontra-se *Assim falou Zaratustra* e *Para a genealogia da moral* (MARTON, 1993, p. 49).

### 1.1.1.1 Conceitos nietzscheanos fundamentais

Para tornar possível o entendimento do método genealógico desenvolvido por Nietzsche, fundamental é o entendimento dos conceitos sobre os quais o autor constrói sua teoria. São os principais: o conceito de além do homem, a vontade de poder, sua teoria das forças e o eterno retorno.

O conceito de além do homem só pode ser entendido se o contrapusermos ao conceito de último homem, representado pelo homem moderno<sup>3</sup>. O último homem acredita que atingiu o estágio mais avançado de desenvolvimento histórico da humanidade. Assim o além-do-homem constitui um contra-ideal da tendência da uniformização e igualitarização que caracteriza a sociedade moderna. O homem visto como meio, ponte para a conquista de possibilidades mais sublimes de existência. Para Nietzsche o que se pode amar no homem é justamente isso: que ele seja uma passagem e não o fim. A travessia do animal homem para o além-do-homem só pode ser realizada por aqueles que renunciarem ao conforto de sua mediocridade (GIACÓIA JUNIOR, 2000, p. 56-58)..

---

<sup>3</sup> Ou pelo homem de rebanho. “De outra feita, hoje, o homem de rebanho na Europa apresenta-se como a única espécie de homem autorizada, glorificando as suas qualidades, graças às quais é domesticado, tratável e útil ao rebanho, como sendo as únicas virtudes autenticamente humanas, tais como a sociabilidade, benevolência, consideração pelos outros, aplicação, moderação, indulgência, compaixão. Todavia para os casos em que não se pode dispensar o chefe e carneiro condutor, fazem-se experiências seguidas de mais experiências, para substituir os que mandam por um somatório acumulativo de homens de rebanho inteligentes”. NIETZSCHE, Friedrich. Para Além do Bem e do Mal. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 113.

O além-do-homem nietzscheano é uma resposta à morte de Deus<sup>4</sup>. Estando Deus morto, o homem toma consciência de que não existe um além, vive o aqui, e a força que antes havia criado Deus para justificar a existência humana será utilizada para despertar a força criadora do ser humano, a fim de que este participe do Inaudito do Ser. “Esse além-do-homem depois da morte de Deus é o ser humano que não precisa mais passar pelo desvio de Deus para poder crer em si mesmo (SAFRANSKI, 2001, p. 248-251).”

Em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta o verdadeiro homem trágico: Zaratustra. A partir do momento que o homem é um ser superável, ele lança a pergunta: “Que fizestes para o superar?” (2002). Para o filósofo a superação do homem se dá a partir da sua fidelidade à Terra, onde o homem, que é uma ponte entre o animal e o além-do-homem, pode encontrar o seu processo de aperfeiçoamento<sup>5</sup>.

A igualitarização do homem moderno se dá pela uniformização dos valores reconhecidos e aceitos em uma sociedade, que, por sua vez, são forjados por uma vontade de poder cristalizada<sup>6</sup>. Dessa forma, para o homem fazer a travessia para o além-do-homem é necessário que ele descubra e se aproprie de sua própria natureza, crie os seus valores e negue toda a moral ascética e a conquista de uma vida eterna através da expiação dos pecados (GIACÓIA JUNIOR, 2002, p. 59).

Ademais, a justificativa da vida humana está muito além da autoconservação que pregam os valores reconhecidos. O que todo ser humano busca é dar

---

<sup>4</sup> “O super-homem será aquele que tiver superado a ausência de Deus e a ausência do homem no mesmo movimento de ultrapassagem”. FOUCAULT, M. O que é um filósofo?. In: FOUCAULT, M. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Org. e seleção de textos, Manoel Barros Mota; trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, (2000. p. 35).

<sup>5</sup> “O homem é a corda estendida entre o animal e o Super-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar; perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento.

Eu só amo aqueles que sabem viver como que se extinguindo, porque são esses os que atravessam de um para outro lado” (NIETZSCHE, F. 2002<sup>a</sup>. p. 27).

<sup>6</sup> “Na nossa era tão popular, quero dizer tão pobre, “educação” e ‘cultura’ têm de ser essencialmente a arte de iludir, quanto à origem, quanto à pobreza herdada no corpo e na alma”. (NIETZSCHE, FRIEDRICH. 2002b. p. 194).

vazão à sua força, como desenvolvimento da sua vontade de potência (NIETZSCHE, 2002b, p. 44).

Para que tal vazão se realize, apesar do discernimento da condição trágica da vida, só há uma saída: a arte. O poder da arte encontra-se, justamente, na deflagração do caráter trágico da vida, ao mesmo tempo criando uma atmosfera onde seja possível se viver. Com isso, parte-se para uma estética da vida, que a torne ao menos *vivível*. Também “é através da arte que se abre o espaço para representações, onde a luta entre os poderes em jogo é sublimada” (SAFRANSKI, 2001, p. 261-262).

Por outro lado, o poder encontra-se dissimulado em todas as formas de conhecimento, na medida em que o ser humano, quando toma consciência de um fenômeno, o doma, coloca-o na forma adequada a si próprio. O conhecimento, então, é dado pela luta de forças criativas, onde a vencedora é denominada verdade. Em virtude disso, a moral, como valores dominantes amalgamados e aceitos em uma sociedade, é fruto do combate entre as forças existentes em uma determinada sociedade, e não algo além que paira sobre o conflito. Ela é a consequência das relações de equilíbrio, e, alterando-se essas relações, também a moral é alterada (SAFRANSKI, 2001, p. 263-265).

Nietzsche não interpreta o poder como algo em si mesmo, mas como fruto das relações entre os sujeitos. O poderoso só é poderoso na medida em que o é para o outro.

A força somente existe no plural, como embate de umas com as outras.

Poucos são os textos em que ele fala explicitamente a respeito e ainda, por vezes, emprega força (Kraft) e potência (Macht) como termos intercambiáveis. Num de seus escritos, pergunta: “alguma vez já se constatou uma força? – para responder em seguida: ‘não, apenas efeitos (Wirkungen), traduzidos numa língua completamente estrangeira’; em outro afirma: um quantum de potência se define pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste”. Na medida em que a força só existe como efetivação, parece não poder defini-la. Num dos raros momentos em que trata mais longamente da questão, observa: Um quantum de força corresponde ao mesmo quantum de impulso, vontade, efetivação – ou melhor, nada mais é do que precisamente esse impulso, essa vontade, essa efetivação e só pode parecer de outro modo por causa da sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão nela sedimentados), que compreende – equivocando-se – toda efetivação como

condicionada por algo que se efetiva, por um ‘ sujeito’ (MARTON, 2000. p. 68)

É sempre relacionada, um agir sobre algo<sup>7</sup>. Não é possível imaginá-la inserida em um raciocínio de causalidade, pois não é facultado às forças serem exercidas ou deixarem de ser. “A força simplesmente se efetiva, é um efetivar-se.” A força sempre procurará expandir-se, irradiando uma vontade de potência, e é nesse sentido que ela encontrará outras forças também em expansão que com ela se esbarram. “Não há finalidades a realizar; por isso ela é desprovida de caráter teológico ( MARTON, 1993, p. 62-63).”

Partindo para outro conceito importante, entende-se o amor fati, presente em toda a obra do autor, no aforismo *O mais pesado dos pesos* do quarto livro de *A gaia ciência*, onde Nietzsche expõe de maneira clara o pensamento seu acerca do eterno retorno:

O mais pesado dos pesos. – E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vive-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo essa aranha e esse luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? (1983,p.209).

A partir da constatação de que tudo retorna sem cessar, e de que se o universo tivesse um fim último já o teria alcançado, é que Nietzsche vai construir sua teoria

---

<sup>7</sup> Em suma, o que existe é a própria natureza, não absoluta em sua existência, pois não é uma mônada. A cosmologia nietzscheana indica que há forças infinitas, plurais é claro, em um incessante movimento que faz suas perspectivas serem infinitas. “ Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma força básica da vontade – a vontade de poder, como é a minha tese - ; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema - , então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível – seria justamente ‘ vontade de poder’ , e nada mais.” NIETZSCHE, Friedrich. 2002b. p. 66.

do eterno retorno ( MARTON, 1993, p. 31). Por isso a vontade precisa se libertar do passado e apropriar-se do seu presente, eterna construção, sem um fim determinado. Cada instante deve ser vivido como se fosse se repetir eternamente<sup>8</sup>.

Keith Ansell-Pearson, ao explicar a teoria do eterno retorno, a coloca como “uma doutrina que libertará o homem de sua fixação no passado”(1997, p. 122). A doutrina do eterno retorno torna o homem senhor do seu caminho, a partir do momento em que retira toda a justificação além do mundo. O sentido da vida humana se encontra no seu eterno movimento, mudança e desenvolvimento, suas alegrias, dores, decepções e desejos constituem sua própria razão de ser.

Em virtude disto, somente quando se abandona uma moral ascética, uma moral da purificação através do sofrimento por um bem maior, e se valoriza cada instante (porque cada instante contém a eternidade), é possível “dar a sua própria existência a bela forma da obra de arte”( GIACÓIA JUNIOR, 2000, p. 60).

A partir da análise da Genealogia da Moral de Nietzsche, o que se constata de maneira mais marcante é a paixão pela vida, aqui e agora, pelo seu momento eternizado exposta pelo autor. Ignora-se, ou melhor dizendo, recusa-se qualquer saída para a vida que não lhe dê o valor de experiência insubstituível, que não pode ser barganhada por uma existência posterior, no além-do-mundo.

Vive-se o presente, sempre. Sem culpa, sem a construção de relação de

---

<sup>8</sup> “Olha, nós sabemos o que ensinas: que todas as coisas voltam eternamente e nós com elas; que nós temos já existido uma infinidade de vezes, e todas as coisas conosco. Ensinas que há um grande ano do acontecer (do sobrevir), um ano monstruoso que, à semelhança de um relógio de areia, tem sempre de se voltar novamente para correr e se esvaziar outra vez. De forma que todos esses grandes anos são iguais a si mesmos, em ponto grande e pequeno; de forma que nós, em todo o grande ano somos iguais a nós mesmos, em ponto grande e pequeno. (...) ‘Agora morro e desapareço’, dirias, e daqui a um instante já nada serei. As almas são tão mortais como os corpos. O nó das causas em que me encontro enlaçado torna...tornará a criar-me! Eu próprio formo parte das causas do eterno regresso das coisas. Regressarei como este sol, como esta terra, como esta águia, como esta serpente, não para uma nova vida ou para uma vida melhor ou análoga. Tornarei eternamente para esta mesma vida, igual em ponto grande e também em pequeno, para ensinar outra vez o eterno regresso das coisas, para repetir mais uma vez as palavras do grande meio-dia, da terra e dos homens, a fim de instruir novamente os homens sobre o Super-homem” (grifo nosso). (NIETZSCHE, F. 2002a. p. 172).

causalidade entre as dores e algum mau passo na vida. As dores constituem também parte da vida, não são instrumentos de purificação para tornar o homem melhor do que é. O que o torna melhor é a sua atitude em assumir as forças que o compõem e através delas construir seus valores, seu caminho. O deixar a vida correr, a aceitação de valores que foram criados e cristalizados antes, a acomodação na mediocridade são reações (na medida em que não podem ser chamadas de atitudes) contrárias à vida<sup>9</sup>.

Tornam-se pertinentes as perguntas: O bem e o mal possuem valor em si mesmos? Qual é a razão do bom ter um valor superior ao mal?

O filósofo alemão denuncia aqueles que buscam as origens do conceito de bom no sentimento daqueles que foram beneficiados por ações altruístas no passado. Para ele, por entender a construção dos valores a partir das relações de força, há diferença entre a construção do conceito de bom o próprio ambiente dos fortes (bons), que o forjaram a partir de si próprios e em oposição a tudo o que é inferior e baixo, e no ambiente dos fracos (ruins) (NIETZSCHE, 1998, p. 17-20). Nietzsche se pergunta: Qual é o sentido da palavra bom nas diversas línguas? E constata que em todas as línguas a palavra bom deriva dos conceitos de nobreza, distinção. Já a noção de mau, ao contrário, possui seu desenvolvimento paralelo e origina-se das palavras vulgar e plebeu (1998, p. 20). A inversão dos valores, levada a cabo principalmente pelos judeus, surgiu do sentimento de inveja da casta dos sacerdotes com relação à casta dos nobres e guerreiros. A partir daí somente os miseráveis são considerados bons, os pobres, impotentes, baixos, sofredores, feios e doentes. Somente para eles há bem-aventurança( 1998, p. 26).

Para que tal inversão de valores fosse possível criou-se a doutrina de Jesus

---

<sup>9</sup> Por isso se faz uma interpretação errada quando se compara o homem fiel à terra nietzscheano com o Estrangeiro de Camus. O Estrangeiro é o oposto do ideal construído por Nietzsche. ALVES, Marcelo. *Camus, entre o sim e o não à Nietzsche*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001. *passim*. CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. *passim*.

de Nazaré, e por ele a pregação do evangelho do amor, da redenção e da vitória dos desesperados.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”- e este Não é seu ato criador (NIETZSCHE, 1998, p. 28).

Assim é que se dá a construção antagônica entre a moral do escravo e a moral do senhor. Enquanto a moral do escravo necessita de um opressor a se opor, a quem dá o rótulo de mal, e ela, como oprimida recebe o título de boa; a moral do senhor nasce de si mesma, a partir do que ela (através da livre vazão de suas forças) escolhe como o melhor, e a partir daí, o que se opõe à sua moral é tomado como ruim (NIETZSCHE, 1998, p. 31-39).

O conceito de ruim, forjado pelos fortes, difere do conceito de mau, forjado pelos fracos. O forte primeiro declara o que é bom para si, e a partir daí sabe diferenciar o que é ruim. O fraco, ao contrário, como não possui força suficiente para conquistar o bom do forte, através do seu ressentimento denomina mau o que é bom para o forte, e de bom todas as misérias da sua condição. Para o fraco o conceito construído secundariamente é o bom.

Ilustrando com a fábula das ovelhas e das aves de rapina, Nietzsche aplica sua teoria das forças à construção dos conceitos bom e ruim. Não há como considerar as aves de rapina más pelo fato de que se alimentam de ovelhas. “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (NIETZSCHE, 1998, p.36).”

O paladino da desconstrução dos valores, através de uma alegoria, demonstra como são forjados os padrões morais na Terra. Através da mentira dos cristãos a

fraqueza é transformada em mérito. Por isso as qualidades exaltadas são a mansidão, a paciência, confiança em Deus e em uma vida eterna. Mas é importante dizer que também os fracos têm sede de vingança, e esperam por esse dia, o qual denominam Juízo Final. Neste dia os fortes serão condenados a danação eterna e o mundo será dos fracos. É a implantação do Reino de Deus (NIETZSCHE, 1998, p.38).

Com a moralização, o homem aprende a se envergonhar de seus instintos. Assim, é possível afirmar que o prazer na crueldade não se encontra extinto, apenas que hoje ele precisa ser apresentado de forma disfarçada, como compaixão trágica ou as nostalgias da cruz. Com a abolição da crueldade do moralmente aceito, o homem foi impelido a criar deuses, que tornaram possível a justificação da vida.

Por haver tantos ressentidos é que a administração do direito sempre ficou nas mãos dos homens ativos, fortes. Em toda a parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim ao insensato influxo do ressentimento. A instituição da lei é vista como uma declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, proibido, injusto. É somente a partir da instituição da lei que existem o justo e o injusto (NIETZSCHE, 1998, p. 63-65).

Os postulados do Estado, entre eles o castigo (monopólio deste), fizeram com que o homem se voltasse contra ele mesmo. O homem, na sociedade e na paz, sem resistências exteriores, começou a maltratar a si mesmo, o que deu origem à má consciência, e com ela o sofrimento do homem consigo mesmo – tudo isso como resultado de uma violenta separação do homem do seu passado animal.

O instinto de liberdade é o que Nietzsche denomina de vontade de poder. Somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o valor do não egoísmo (NIETZSCHE, 1998, p. 76). É necessário, a partir dessas reflexões, que se pergunte o quanto custou a construção dos valores hoje mais admirados, o ideal ascético. Segundo o autor, nada

foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho.

Através do estudo da obra de Nietzsche é possível reformular qualquer atitude perante a vida. Sendo assim, é importante não absorver sua doutrina como um novo valor, mas através dela, utilizando-a como um instrumento e, transvalorar todos os valores aceitos acriticamente pela maioria de nós.

Viver recebendo as alegrias e revezes como seus componentes intrínsecos, constitui um sim diário à vida. Renunciar à crença de uma vida futura de revezes sofridos na verdadeira e única vida (aqui e agora), constitui a fortaleza do ser humano. Ao contrário, transferir para um além a desforra do nosso ressentimento, forjado a partir da percepção da prosperidade do outro, torna o ser humano acomodado, e não manso; rancoroso, e não pacífico. A partir do momento em que ele necessita crer em um dia, o do Juízo Final, onde verá a agonia dos seus “inimigos”, só comprova que sua crueldade, inerente a todo o ser humano, não foi aniquilada pela doutrina do amor de Deus, mas foi apenas transferida para um momento futuro.

Pode-se afirmar que o legado deixado por Nietzsche é um sim incondicional à vida. Só através desse sim se torna viável a denúncia de toda a hipocrisia, de toda a falta de profundidade do homem domesticado, que sobrevoa a vida, sem nela mergulhar e se envolver definitivamente com o hoje.

## *1.2 O Poder Sem o “Rei” Concebido por Michel Foucault*

Continuando a análise do poder na sociedade e perscrutando o legado de Nietzsche, pode-se, sem receio, localizar o interesse de Foucault quando pesquisa o poder e suas origens, em questões bastante próximas das também formuladas por Etienne La Boétie,

em 1577, em seu *O Discurso da Servidão Voluntária* ou *O Contra Um* (Manuscrito De Mesmes) (BOÉTIE, 1987, p. 11-37). La Boétie inquietava-se com o fato de um número incontável de homens se submeterem a um único tirano, que, mesmo tendo o poder de impedir suas agressões, preferem aceitá-las e nem sequer questionam a sua autoridade. Por que isso ocorre? Por que milhares, milhões se deixam oprimir por um ou por uma minoria (1987, p. 12)? A resposta encontrada pelo amigo de Montaigne traz ainda mais elementos para reflexão.

Que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa a nomear (BOÉTIE, 1987, p. 13)?

(...)

No entanto, não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si, contanto que nada faça contra si. Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o (BOÉTIE, 1987, p. 14).

(...)

Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos (BOÉTIE, 1987, p. 16)?

Para La Boétie, a alternativa ao jugo do tirano encontra-se na percepção da irmandade entre os homens, da possibilidade da diferença entre eles e da riqueza do encontro entre pessoas que não possuem os mesmos dons. A partir do momento em que reconhece a diferença de qualidades entre os homens e se tornar capaz de enxergar o outro como outro e não como um outro eu é que nasce a possibilidade de uma sociedade mais fraterna. Todavia, enquanto os homens se olharem como meios para atingir o poder, ou a tirania, continuarão

escravos de um tirano, na esperança de um dia tomarem seu lugar e da mesma forma tiranizarem os demais ( BOÉTIE, 1987, p. 17).

Em vista dessa possibilidade, a indignação, frente à submissão incontestada do homem ao jugo de um tirano, “traz a pergunta: que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo”( BOÉTIE,1987, p. 19).

Ao contrário do que se pensa, não é a ostentação da força, segundo Boétie, que sustenta o tirano. As sentinelas apenas o protegem dos mal vestidos, mas não dos bem armados.

São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. Tão bem esses seis domam seu chefe, que ele deve ser mau para a sociedade não só com suas próprias maldades, mas também com as deles. Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; aos quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e da pena por seu intermédio. Grande é o séqüito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente ( BOÉTIE, 1987, p. 31-32).

Assim, para resgatar a dignidade do homem e a possibilidade de uma sociedade mais fraterna, é necessário que as relações, ao invés de se fincarem no interesse em possuir as prerrogativas do tirano, baseiem-se em sentimentos de amizade, respeito à alteridade e valorização da integridade humana ( BOÉTIE, 1987, p. 35).

Foucault, resgatando essas reflexões de La Boétie, e desconfiado das generalizações correntes nas análises acerca do poder, parte para um campo de pesquisa que o colocará, ao lado de Jacques Derrida, como um dos mais destacados filósofos franceses. Ele

questiona as concepções difundidas do poder, como a marxista (econômica) e a liberal (contratualista).

Partindo do método genealógico, já exposto anteriormente, Foucault procura “determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas”(1999a, p. 19). Ele tenta desvincular-se das análises econômicas do poder, uma vez que encontra pontos convergentes entre a teoria liberal do poder político e a teoria marxista. Conforme a primeira, o poder é uma prerrogativa que se possui, e, em virtude disso, comporta a possibilidade de ser alienado total ou parcialmente, por meio de cessão ou contrato, dando origem a um conceito de soberania. Por outro lado, a concepção marxista entende o poder imbuído de uma “funcionalidade econômica”, reservando ao poder o papel de mantenedor das relações de produção e de dominação de uma classe sobre a outra. “Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica” (1999a, p. 20).

Quando inicia sua análise não econômica do poder percebe que se deve privilegiar o fato de que “o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele só existe em ato” (1999a, p. 21). Em segundo lugar “o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força”. A partir desse momento, o autor assevera que a análise não econômica do poder leva a duas outras hipóteses: “de uma parte, o mecanismo do poder seria a repressão” (...) [hipótese Reich] e, em segundo lugar, “o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças” (...) [hipótese Nietzsche] (FOUCAULT, 1999a, p. 21-24). Para construir a sua analítica do poder, Foucault se embrenha pela hipótese Nietzsche, delineada por um esquema

luta-repressão. Ele procura pesquisar a guerra como princípio de análise das relações de poder. É possível pensar o poder político decifrado em termos de guerras, lutas e enfrentamentos? – se pergunta o filósofo.

Ao explicar o seu trajeto na análise do poder, Foucault informa que no período 1970-1971 ele tentou descobrir o “como” do poder, quais os seus mecanismos tendo como fronteiras: o direito (que o limita formalmente) e a verdade (produzida e mantenedora do poder). O que faz com que sua pesquisa se fixe no tripé poder, direito e verdade (FOUCAULT, 1999a, p. 28). Para ele é inconteste o fato de que o pensamento jurídico ocidental sempre se constituiu em torno do poder do Rei, seja criando teorias [discursos de verdade] em seu favor ou contra. Suas construções teóricas sempre serviram à legitimidade do poder soberano. Por isso é que se pode afirmar que a maior questão jurídica ocidental é a soberania<sup>10</sup>, e como dissolver em todo o corpo político o fato da dominação (1999a, p. 30-31).

Foucault, ao inverter o seu foco de análise, procurando o poder como relações existentes e não prerrogativas das pessoas, encontra o ‘como’ do poder não mais no Rei, mas nos súditos:

...não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto. Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja; tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais, eventualmente até violentas (FOUCAULT, 1999a, p.32).

---

<sup>10</sup> [sobre a teoria jurídico-política da soberania] Primeiro, ela se referiu a um mecanismo de poder efetivo, que era o da monarquia feudal. Segundo, ela serviu de instrumento, e também de justificação, para a constituição das grandes monarquias administrativas. Depois, a partir do século XVI, sobretudo do século XVII, já no momento das guerras de Religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou num campo e no outro, que foi utilizada num sentido ou no outro, seja para limitar, seja, ao contrário, para fortalecer o poder régio (...) ela foi o grande instrumento da luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII. FOUCAULT, M. 1999a. p. 41.

O poder, nesta concepção, sempre será algo que permeia todas as relações, de forma que será impossível reduzir suas análises à dominação de uma classe sobre outra. Ele está sempre circulando, funcionando em cadeia, em rede. “Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles ( 1999, p. 35)”

Tal entendimento conduziu o filósofo a realizar uma análise ascendente do poder, partindo dos seus mecanismos mais remotos, instalados em sua historicidade, até os níveis mais gerais e abrangentes (1999a, 36). Para ele, a partir dos séculos XVII e XVIII surge uma nova forma de poder, um poder que age diretamente sobre os corpos, mediante uma vigilância contínua, o qual recebe a classificação de “uma das maiores invenções da sociedade burguesa”. Esse poder desenvolve-se quando os ‘titulares da soberania’ descobrem que é mais proveitoso ‘vigiar’ que ‘punir’.<sup>11</sup> Um poder heterogêneo, esparramado, diluído, pode-se dizer, o oposto da concepção forjada na soberania. Não obstante encontrarem-se em posições contraditórias, desde o século XIX, tais modelos de poder foram articulados a fim de garantir a coesão social (1999a, p. 43-44). “Um direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício do poder”( 1999a, 45-84).

Em sua obra, considerada a primeira da fase preponderantemente genealógica, *Vigiar e Punir*, Foucault analisa o desenvolvimento da história da punição. Para ele, o estudo da microfísica do poder, gerado pelos modos de repressão aos delitos, permite despertar para o fato de que o poder não é uma propriedade, que ele antes de ser possuído ele é exercido, e a relação entre dominantes e dominados não é estanque. É dinâmica, pois àqueles que não possuem o poder, o mecanismo de sua microfísica os investe, e ao apoiar-se neles, os transmite para eles o poder também (2002b, p.26). Assim como a genealogia articula

---

<sup>11</sup> Essa descoberta envolve toda a prática jurídica-ocidental moderna. Como Foucault demonstra em seu livro *As Verdades e as Formas Jurídicas*, há grande diferença entre os processos de descobrimento da verdade na Idade Antiga (no caso de Édipo, por exemplo), no Direito Germânico (onde o sistema de inquério não existia e os litígios eram resolvidos pelo *jogo da prova*) e na Idade Média (com a estatização da justiça penal) (FOUCAULT, 1999b, p. 29-51; 55-56;62-72)

o corpo com a história, adotando esse método, o filósofo francês procura descobrir os efeitos da punição sobre o corpo e suas conseqüências na formação do homem moderno.

Para o pensador citado, uma das maiores falácias da Ciência Política é a idéia de um corpo constituído pela universalidade das vontades. Segundo Foucault, a idéia de um Estado, fundado nesse gênero de pensamento, não procede. A partir do momento que desvenda a dinâmica dos micropoderes, ele pode afirmar que não é o consenso, mas a materialidade do poder que faz existir a sociedade, inscrevendo no corpo dos indivíduos sua marca. Por isso, a partir do início do século XX, com o aperfeiçoamento do capitalismo, acreditou-se ser necessário um controle minucioso do corpo pelo poder, surgindo daí os mecanismos disciplinares encontrados nas escolas, nos hospitais, nos presídios, nas famílias (2002b, p. 146-150). Esse poder, que por um lado reprime e vigia, por outro produz efeitos positivos no nível do desejo. Se não fosse desta forma, seria impossível sustentá-lo.

Dando sempre ênfase aos mecanismos de poder dissolvidos na sociedade, Foucault também comemora o desenvolvimento de uma ‘crítica local’ desvinculada de teorias totalizantes. Essa possibilidade de crítica local indica o nascimento de saberes autônomos, livres de ter que concordar com sistemas comuns (2002b, 169).

Com tais construções, Foucault afirma e ressalta que “o poder não existe. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado”. (...) A partir do momento em que se consegue enxergar o poder como um conjunto de relações abertas, libertando-o das teorias que, em um dado momento, o tornam propriedade de uma classe detentora da soberania, desprovendo todos os demais de direitos, é possível “munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder”( 2002b, p. 248).

Com tal concepção do poder, reforça-se a possibilidade de revezamento nos meios de exercício de poder, o que se torna possível através do desenvolvimento de

estratégias que visem manter ou acentuar um tipo de relação de força. Por isso as relações de poder são caracterizadas como relações de luta por Foucault ( 2002a, p. 245).

quando se considera que o poder deve ser analisado em termos de relações de poder, é possível apreender, muito mais que em outras elaborações teóricas, a relação que existe entre o poder e a luta, em particular a luta de classes (2002a, p. 256). (...)

Quem são para você os sujeitos que se opõem?

O que vou dizer não passa de uma hipótese: todo mundo contra todo mundo. Não há dados de forma imediata, sujeitos que seriam o proletariado e a burguesia. Quem luta contra quem? Nós lutamos todos contra todos. Existe sempre algo em nós que luta com outra coisa em nós (2002<sup>a</sup>, p. 257).

Quando Deleuze escreve sobre o *Vigiar e Punir* de Foucault, atesta que a análise de poder de Foucault, à medida que se torna mais microfísica, traça quadros mais físicos, não busca relações de causalidade, gerando efeitos ópticos, de cor, “do vermelho sobre o vermelho dos suplícios ao cinza sobre cinza das prisões”(1988, p. 35) . A concepção de poder, inaugurada por Foucault em 1975, com *Vigiar e Punir*, é inédita, fruto, talvez de seu trabalho junto ao G.I.P. (Groupe information prisons). E este é o centro da obra (DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 202-224).

Nesse livro ele rompe com todas as formas anteriores de entendimento do poder, que marcaram inclusive as concepções de esquerda, destruindo alguns de seus postulados. Quanto ao postulado da propriedade, sustentando que o poder seria uma propriedade de uma classe que o conquistou, Foucault contrapõe o parecer, segundo a qual o poder é menos uma propriedade do que uma estratégia, e seus efeitos derivam de táticas e mecanismos. “O poder não tem homogeneidade; define-se por singularidade, pelos pontos singulares por onde passa( 2002, p. 35).”Quanto ao postulado da localização, segundo o qual poder é apenas o poder de Estado, Foucault mostra que o próprio Estado firma-se através de uma série de engrenagens e focos de poder esparsos. O Estado não institui o poder, ele pode aprovar ou não os mecanismos já existentes. O postulado da subordinação encara o poder

limitado ao Estado e subordinado a um modo de produção. Foucault acredita que as relações de poder não são exteriores às outras, elas possuem um papel produtor. Quanto ao postulado da essência, defendendo que o poder teria uma essência ou seria um atributo, Foucault afirma que o poder não é atributo, mas relação; não é essência, posto que é operacional. Para o postulado da modalidade, o poder agiria por violência ou por ideologia. Foucault não acredita nisso, porque para ele um poder não procede por ideologia e tampouco se exerce necessariamente através de violência. Foucault não ignora a violência ou a ideologia, todavia, antes de representarem o combate de forças em si, são apenas a poeira levantada pelo combate. Segundo o postulado da legalidade, o poder de Estado é exercido pela lei, ora representando um tempo de paz, ora o resultado da luta ganha pelos mais fortes. Foucault desenvolve a oposição lei-ilegalidade, chegando à noção de ilegalismos-lei. Para ele a lei é a própria guerra e a estratégia dessa guerra (2002a, p. 35-40).

Com Foucault a relação de forças ultrapassa a violência, não pode ser reduzida a ela. A violência gera resultados marcando os corpos, destruindo-os ou alterando-os. Já a força tem como objeto sempre outra força e seu ser se encerra na relação entre elas. É sempre uma ação sobre ação, podendo ser indicada pelos verbos: ‘incitar’, ‘induzir’, ‘desviar’, ‘ampliar’, ‘limitar’(2002b, p. 78). Segundo Deleuze:

É por essa razão que as grandes teses de Foucault sobre o poder, como vimos anteriormente, desenvolvem-se em três rubricas: o poder não é essencialmente repressivo (já que “incita, suscita, produz”); ele se exerce antes de se possuir (já que só se possui sob uma forma determinável – classe- e determinada – Estado); passa pelos dominados tanto quanto pelos dominantes (já que passa por todas as forças em relação). Um profundo nietzscheísmo.

(...)

Ao mesmo tempo, é cada força que tem o poder de afetar (outras) e de ser afetada (por outras, novamente), de tal forma que cada força implica relações de poder; e todo campo de forças reparte as forças em função dessas relações e de suas variações. Espontaneidade e receptividade adquirem agora um novo sentido – afetar, ser afetado.

O poder de ser afetado é como uma matéria da força, e o poder de afetar é como uma função da força (1998, p. 79).

A análise do poder empreendida por Foucault, na visão de Deleuze, separa o conceito de poder e de violência, muitas vezes confundidos pelos teóricos da filosofia política.

Para ele:

Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (FOUCAULT, apud DREYFUS, RABINOV, 1995 p. 243).

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto livres – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) – mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (grifo nosso) (1995, p. 231-249).

Assim como Foucault postula e comemora a existência de críticas locais, a sua descoberta acerca do poder nunca se ostentou como uma teoria, no sentido de ser um conhecimento a-histórico e objetivo. Por isso suas idéias sobre o poder prefere denominar de analítica ( 1995, p.202).

De todos estes textos, o que a presente pesquisa encontrou de mais revelador no que diz respeito à analítica do poder de Foucault, é *O Sujeito e o Poder* (1995, p. 231-249), do próprio autor. Nunca foi objetivo do filósofo francês construir, especificamente, uma teoria do poder, mas sim investigar de que maneira os seres humanos tornam-se sujeitos (1995, p.231). Porém, à medida que aprofundava sua pesquisa, percebeu que faltavam instrumentos teóricos capazes de resolver a influência das relações de poder travadas na constituição dos sujeitos ( 1995, p. 232).

Ao analisar os tipos de embates existentes na sociedade contemporânea (oposição ‘homem/mulher’, ‘pais/filhos’, ‘psiquiatra/doente mental’), entende estas relações como relações de resistência, que têm características comuns. Todas são lutas transversais, não se restringem a um território nacional, atingindo as pessoas de diversos países em mesma situação. São lutas que visam neutralizar os efeitos do poder, de forma imediata – uma vez que criticam somente as instâncias de poder mais próximas. Afirmam o direito de ser diferente, questionando o ‘estatuto do indivíduo’. São lutas contra os privilégios do saber, afrontando diretamente todo conhecimento abstrato sobre suas personalidades (1995, p. 234-235).

Geralmente, pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão) (1995, p. 235).

Ao poder pastoral, desenvolvido pelo Estado desde sua formação (e principalmente a partir do século XV), deve-se opor a resistência corajosa, a fim de que os conhecimentos locais também possam encontrar o seu espaço de ação.

Em *A Vontade de Saber* Foucault realiza uma nova reflexão sobre as suas análises do poder. Para ele o importante nas análises sobre o poder é libertar-se de uma representação ‘jurídico-discursiva’, visto que as investigações norteadas por esta perspectiva restringem-se, normalmente, à vertente repressiva do poder (1988, p. 80).

Ao restringir-se a uma concepção jurídica, negativa de poder, negligencia-se sua vertente positiva, produtiva de valores, suas estratégias. Há que se atentar para o fato de que, caso o poder fosse apenas repressão, de forma nenhuma seria tolerável. Sua influência é proporcional à capacidade de maquiagem os aspectos menos atraentes de sua ação (1988, p. 83).

Contudo, tal exercício mostra-se demasiado difícil, haja vista que as construções intelectuais sobre o poder ainda encontram-se impregnadas do poder do Rei. É nesse ponto que Foucault localiza a importância que se dá aos problemas do direito e da violência, lei e ilegalidade, vontade e liberdade e Estado e Soberania ( 1988, p. 86).

Essa concepção porém, deve ser superada:

Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é desta imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica de poder que não tome mais o direito como modelo e código (1988, p. 87-88-109).

**PARA CAMINHAR NA ANALÍTICA DE PODER FOUCAULTIANA SE FAZ NECESSÁRIO COMPREENDER O PODER, PRIMEIRAMENTE, COMO CORRELAÇÕES DE FORÇAS, “O JOGO QUE, ATRAVÉS DE LUTAS E AFRONTAMENTOS INCESSANTES, AS TRANSFORMA, REFORÇA, INVERTE; OS APOIOS QUE TAIS CORRELAÇÕES DE FORÇA ENCONTRAM UMAS NAS OUTRAS, FORMANDO CADEIAS OU SISTEMAS, OU, AO CONTRÁRIO, AS DEFASAGENS E CONTRADIÇÕES QUE AS ISOLAM ENTRE SI (...)”(1988, P.88).**

**AS PROPOSIÇÕES ELENCADAS POR FOUCAULT NO CAPÍTULO 2 DA *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE I* CONSTITUEM UM CONJUNTO DE POSTULADOS QUE RESUMEM TODA SUA CONSTRUÇÃO ACERCA DO PODER, POR ISSO, ENTENDE-SE VÁLIDA UMA CITAÇÃO MAIS LONGA A FIM DE ENUMERARMOS ESTES POSTULADOS:**

**- QUE O PODER NÃO É ALGO QUE SE ADQUIRA, ARREBATE OU COMPARTILHE, ALGO QUE SE GUARDE OU DEIXE ESCAPAR; O PODER SE EXERCE A PARTIR DE INÚMEROS PONTOS E EM MEIO A RELAÇÕES DESIGUAIS E MÓVEIS;**

**- QUE AS RELAÇÕES DE PODER NÃO SE ENCONTRAM EM POSIÇÃO DE EXTERIORIDADE COM RESPEITO A OUTROS TIPOS DE RELAÇÕES (PROCESSOS ECONÔMICOS, RELAÇÕES DE CONHECIMENTOS, RELAÇÕES SEXUAIS), MAS LHEIS SÃO IMANENTES (...);**

**- QUE O PODER VEM DE BAIXO (...);**

**- QUE AS RELAÇÕES DE PODER SÃO, AO MESMO TEMPO, INTENCIONAIS E NÃO SUBJETIVAS. SE, DE FATO, SÃO INTELIGÍVEIS, NÃO É PORQUE SEJAM EFEITO, EM TERMOS DE CAUSALIDADE, DE UMA OUTRA INSTÂNCIA QUE AS EXPLIQUE, MAS PORQUE ATRAVESSADAS DE FORA A FORA POR UM CÁLCULO: NÃO HÁ PODER QUE SE EXERÇA SEM UMA SÉRIE DE MIRAS E OBJETIVOS.**

**(...)**

**- QUE LÁ ONDE HÁ PODER HÁ RESISTÊNCIA E, NO ENTANTO (OU MELHOR, POR ISSO MESMO) ESTA NUNCA SE ENCONTRA EM POSIÇÃO DE EXTERIORIDADE EM RELAÇÃO AO PODER. (...)ESSES PONTOS DE RESISTÊNCIA ESTÃO PRESENTES EM TODA A REDE DE PODER. PORTANTO, NÃO EXISTE, COM RESPEITO AO PODER, UM LUGAR DA GRANDE RECUSA – ALMA DA REVOLTA, FOCO DE TODAS AS REBELIÕES, LEI PURA DO REVOLUCIONÁRIO. MAS SIM RESISTÊNCIAS, NO PLURAL, QUE SÃO CASOS ÚNICOS: POSSÍVEIS, NECESSÁRIAS, IMPROVÁVEIS, SOLITÁRIAS, PLANEJADAS, ARRASTADAS, VIOLENTAS, IRRECONCILIÁVEIS, PRONTAS AO COMPROMISSO, INTERESSADAS OU FADADAS AO SACRIFÍCIO; POR DEFINIÇÃO, NÃO PODEM EXISTIR A NÃO SER NO CAMPO ESTRATÉGICO DAS RELAÇÕES DE PODER. GRANDES RUPTURAS RADICAIS, DIVISÕES BINÁRIAS E MACIÇAS? ÀS VEZES. É MAIS COMUM, ENTRETANTO, SEREM PONTOS DE RESISTÊNCIA MÓVEIS E TRANSITÓRIOS, QUE INTRODUZEM NA SOCIEDADE CLIVAGENS QUE SE DESLOCAM, ROMPEM UNIDADES E SUSCITAM REAGRUPAMENTOS, PERCORREM OS PRÓPRIOS INDIVÍDUOS, RECORTANDO-OS E OS REMODELANDO, TRAÇANDO NELES, EM SEUS CORPOS E ALMAS, REGIÕES IRREDUTÍVEIS.(...)**

**É NESSE CAMPO DAS CORRELAÇÕES DE FORÇA QUE SE DEVE TENTAR ANALISAR OS MECANISMOS DE PODER (1988, P. 89-92).**

### 1.3. QUANDO O PODER SE CONVERTE EM VIOLÊNCIA

Neste ponto da dissertação, analisar-se-á o fato de comunidades que desconhecem o significado prático da soberania, excluídos que são do contrato social, uma vez que suas individualidades e desejos pouco importam para completarem a soberania estatal. Nestas organizações sociais à margem do Estado, é comum o poder de um sobrepor-se aos demais através da violência, o que é corroborado pela ação do próprio Estado, agindo tão somente como agente repressor. Procurar-se-á analisar de que maneira ocorre a organização social em áreas de exceção à atuação governamental, tomando como ilustração o filme Cidade de Deus, o qual é baseado em fatos reais ocorridos na favela Cidade de Deus<sup>12</sup> e no romance homônimo de Paulo Lins, sob direção de Fernando Meireles e Kátia Lund, tendo como linha de investigação a Filosofia Política, privilegiando o estudo realizado por Thomas Hobbes, Hannah Arendt e Michel Foucault.

Investigar-se-á a relação existente entre autoridade, poder e violência, bem como a autorização hobbesiana que isenta os excluídos da sociedade – os fracassados, os infelizes, os criminosos – de qualquer obrigação em relação ao Estado e à sociedade, a partir do momento em que o Estado não cumpre sua obrigação com relação a eles.

Delinear-se-ão as categorias hobbesianas de estado de natureza, estado civil, bom e mau, suspensão do contrato social, justiça, expansão do poder; seguidas de um estudo sobre o filme através da ótica de Thomas Hobbes.

Em seguida, analisar-se-ão as obras de Hannah Arendt, Origens do Totalitarismo, resgatando seu exame sobre Leviatã; Entre o Passado e o Futuro, e as categorias autoridade e liberdade; Eichmann em Jerusalém, e a categoria banalidade do mal; e

---

<sup>12</sup> Não obstante Paulo Lins ter afirmado, em entrevista aos jornalistas da Revista Caros Amigos que a maioria dos fatos teve que ser romanceado: “Na verdade, é o seguinte: se eu fosse contar a realidade como ela era, seria impublicável”[sic]. AMARAL, Marina et. Al. Sem Medo de Ser. Revista Caros Amigos. Maio de 2003. p. 31.

Sobre a Violência, com a distinção entre poder, vigor, força e autoridade. Dando seqüência, exercitar-se-á a compreensão das categorias arendtianas aplicando-as no exame ao filme. A análise, segundo a ótica foucaultiana, permeará todo o texto. Uma das preocupações de Foucault, explicitada no seu livro *Em Defesa da Sociedade* é justamente “tentar ver em que medida o sistema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como o fundamento da sociedade civil, a um só tempo o princípio e o motor do exercício do poder político”(FOUCAULT, 1999, p. 26).

Com isso buscar-se-á responder como são estabelecidas as relações de poder onde não se encontra o poder-lei? Estes moradores de um espaço ignorado pelo Estado constróem um modelo alternativo de relações ou buscam copiar a concepção poder-soberania?

### **1.3.1. O filme CIDADE DE DEUS**

Em entrevista à Revista Trip, em julho de 2002 (LIMA, 2002), Fernando Meireles, diretor do filme *Cidade de Deus*, faz algumas assertivas interessantes, principalmente sobre o quanto de sua obra é ficção e quanto é um retrato da violência do tráfico de drogas carioca. Tais afirmações reforçam o que por ele foi dito em entrevista ao programa *Vitrine*, da Tevé Cultura, exibido em 05/05/2002 e reprisado em 15/01/2003.

Ao se reportar às dificuldades de gravação de um filme em uma favela, Fernando Meireles relata que após a parte burocrática ser vencida, ou seja, a autorização ser dada pela prefeitura, foi preciso solicitar aos traficantes que tomam conta da favela um alvará realmente válido<sup>13</sup>. No caso da *Cidade de Deus*, três eram os assim denominados ‘donos do

---

<sup>13</sup> Situação similar é relatada pelo repórter Caco Barcelos (falando sobre o tráfico no Rio de Janeiro) ...eu bati lá na cela, os carcereiros falaram: “Você vem aqui denunciar a gente, o que é?” E disse: “Não, quero conversar com ele para pedir autorização para entrar no morro”. Na verdade, eu queria falar com o Lambari, chefe do Jacarezinho, a favela do Romário, mas os dois [ele e o chefe do tráfico na favela Santa Marta] estavam na

movimento’, todos eles jovens, dificultando as negociações e criando instabilidade nas autorizações para a filmagem.

Não obstante as dificuldades, uma operação desse tipo deixa muitas histórias para contar, como, por exemplo, quando foram impedidos de filmar, tendo em vista que um dos ‘donos’ da favela havia lido o roteiro e achado muito violento. E, literalmente falou: “Vocês não têm que fazer filme sobre traficante, a gente não é exemplo para as crianças”(LIMA, 2002).

Além de vencer a parte burocrática e conquistar a confiança dos dirigentes da Cidade de Deus, a equipe ainda tinha um acordo com a polícia, para que essa não entrasse na Cidade de Deus, a fim de que não se criasse tumulto. Fernando Meireles pontua: “O que é uma coisa curiosa. Se não fossem aqueles 80 caras de classe média filmando no meio dos 20 mil favelados, a polícia podia entrar e dar tiro à toa [sic] (LIMA, 2002)”.

Mesmo com todas essas precauções, tomadas no último dia de filmagem, onde eram gravavam as cenas noturnas, apareceram dois homens vestidos de gari que se disseram policiais e prenderam um suposto criminoso da favela, tendo em vista que, com o acordo firmado com a polícia de que os policiais não entrariam na favela durante as filmagens, todos ficavam no set assistindo.

Com essa prisão, os ‘donos’ da favela disseram que enquanto o rapaz não fosse solto, a equipe não poderia sair da favela. O policial pediu suborno, e só ficou contente quando viu que todos deram o que tinham.

Meireles afirma ainda que teremos saudades de 2002, e lembraremos desse ano como o tempo em que tudo era seguro.

***O que mostro no Cidade de Deus e deixa muita gente impressionada é suave perto do que existe hoje – porque o filme se passa nos anos 80. É um exército maior do***

*que a polícia que depende do tráfico de cocaína. Só que o preço está baixando ... O mercado tende a cair porque inventaram drogas sintéticas, que têm mais ou menos o mesmo efeito e são mais puras ... Onde vão arrumar dinheiro? ... O morro vai descer ( 2003)*

Todos os atores do filme, exceto Matheus Nachtergaele, são amadores e participaram do Projeto Nós do Cinema, desenvolvido na própria Cidade de Deus, que estimula e oferece a possibilidade de profissionalização dos moradores interessados em uma carreira de ator.

O filme é narrado por Buscapé (Alexandre Rodrigues), morador da Cidade de Deus desde o seu início, nos anos 60, e conta a história dessa favela onde o Estado<sup>14</sup> enviava todo mundo que não tinha onde morar. Seus primeiros criminosos conhecidos, o Trio Ternura, assaltavam os entregadores de gás, e toda a população da favela era favorecida com o produto do assalto, até que um dia, em um assalto a um motel, algo acontece fora do planejado, há uma carnificina, e o Trio Ternura é desfeito.

Além de Buscapé, são personagens centrais do filme Zé Pequeno (Leandro Firmino da Hora), o protagonista, também desde cedo morador da Cidade de Deus, que antes de ser Zé Pequeno se chamava Dadinho, irmão de um dos integrantes do Trio Ternura, que, ao longo do filme demonstra a que veio, e torna-se um dos ‘donos’ da favela. Bené (Phellipe Haagensen), amigo inseparável de Zé Pequeno, seu parceiro e conselheiro em todas suas ações, impede que Zé Pequeno tome a ‘boca’ de Cenoura. Cenoura (Matheus Nachtergaele) é o único traficante que possui sua ‘boca’ poupada por Zé Pequeno, quando este promove a matança dos traficantes para se tornar o ‘dono’ da favela. Mané Galinha (Seu Jorge), um cobrador de ônibus, que depois que Zé Pequeno estupra sua namorada e mata sua família, começa seu plano de vingança ao lado de Cenoura. Caixa baixa é a denominação dos guris da favela que já encontram desde cedo a violência não institucionalizada. A polícia representa

---

<sup>14</sup> Aqui a palavra Estado é utilizada como sinônimo de governo, ação governamental, aquele que possui monopólio legal do poder coercitivo.

sempre a extorsão, a corrupção e a violência contra os que “não têm nada a ver com isso”, seu poder nunca alcança aqueles que comandam as ações ilegais. Além do mais, é apresentada como a principal fornecedora de armas para a guerra entre os traficantes. Não possui legitimidade (assim como o Estado), pois quem consegue resolver os problemas da favela e acabar com os furtos, estupros, roubos, é Zé Pequeno, com o monopólio do uso da violência que possui.

Vida de otário é como Buscapé intitula sua vida de trabalhador e explica o porquê desta denominação pejorativa com episódios vividos por ele mesmo. Após trabalhar alguns meses em um supermercado, além de receber uma miséria é discriminado com relação aos outros trabalhadores<sup>15</sup> sempre é rotulado como um morador da Cidade de Deus, como se isso fizesse parte de sua própria constituição<sup>16</sup>, algo similar ao narrado no texto de Boaventura de Sousa Santos a respeito dos moradores de Pasárgada.

Um dia os meninos do caixa baixa furtam algumas mercadorias do mercado onde ele trabalhava. Buscapé é responsabilizado por cooperar com os garotos pelo simples fato de ser um morador da Cidade de Deus, e é despedido sem receber seus direitos trabalhistas. Naquele assalto ao motel, o Trio Ternura não faz nenhuma vítima fatal, seu intuito era levar o dinheiro e pronto. Todavia, algo sai errado. Ao fugirem do motel e

---

<sup>15</sup> Para mim é muito claro que todo traficante, sem exagero, teve experiência com o mercado formal de trabalho(...) E, sem exagero, sem exceção, todos têm ou tiveram uma mãe empregada doméstica. Então, eles conhecem, muito melhor do que a própria classe média, a realidade da vida no Rio de Janeiro. No caso das próprias empregadas, conhecem a intimidade das famílias de classe média alta. E é muito claro que essas mães levam informação para os filhos em casa. E que sabem muito bem que os empregadores não falam a verdade quando dizem que não podem pagar um salário legal. Conhecem a intimidade e, se forem curiosas, têm o segredo da correspondência financeira da família. Vêem o excesso. O filho da classe média alta talvez gaste em uma noite de balada o que a empregada doméstica ganha no mês. GLASS, Vera et. al. Um Mergulho no Tráfico. Caros Amigos. Julho de 2003. p. 34.

<sup>16</sup> Sérgio de Souza - Então, todos são obrigados a ter o problema em casa, não a droga, mas o problema. Caco Barcelos – E sobretudo a ilegalidade. Essa, sim, está presente em todas as famílias. Não é a criminalidade, mas ilegalidade. Então é até fácil entender por que você é solidário com quem é ilegal e às vezes envolvido em crime. A própria história da ocupação da favela, ela começa de forma ilegal. O primeiro barraco no morro foi resultado do desrespeito à lei da reserva florestal. Eles derrubaram as árvores, erguíam o barraco, a guarda florestal chegava, derrubava o barraco e expulsava as famílias. Até o dia em que Dom Hélder Câmara chegou e derrubou árvores também, para fazer duas igrejas de alvenaria, estrategicamente uma no pé do morro e uma no topo. E o pessoal começou a fazer barraco em volta da igreja, que a guarda florestal evidentemente respeitava a igreja. Mas foi batalha dura! O título de propriedade só conseguiram nos anos 80, primeiro governo Brizola, a favela começou em 1937. São quarenta anos de clandestinidade. GLASS, Vera et. al. Um Mergulho no Tráfico. Caros Amigos. Julho de 2003. p. 33.

chegarem na favela, colidem o carro em uma ‘birosca’, um bar dentro da favela. Paraíba (Gero Camilo), que é o informante da polícia na Cidade de Deus, é o único que presta informação a esta, de maneira velada, os demais, nada sabem, e nada viram. Ao fugirem, dois integrantes do Trio Ternura correm para a floresta ao lado da Cidade de Deus, e um encontra abrigo em uma casa dos próprios moradores. No meio da noite, um daqueles que está escondido na mata tem uma revelação e se converte para Deus. Sai da mata e caminha pela favela. A polícia grita - *Pega ladrão!* e ele continua com o seu passo, só que um garoto, que não tinha nada com o assalto, começa a correr assustado, e a polícia, que primeiro atira e depois pergunta, o mata e depois verifica que ele estava apenas indo para a escola<sup>17</sup>. Paraíba, após pegar sua mulher o traindo com o irmão de Buscapé (que também fazia parte do Trio Ternura), mata a e a enterra no quintal. A polícia vai até a favela prender o Paraíba e descobre o terceiro componente do Trio Ternura, tentando fugir. Atira à queima roupa e mata. Ao tentar fugir da favela, o irmão de Buscapé também é morto, mas não por um integrante da polícia, e sim por Zé Pequeno, que nessa época ainda era uma criança, mas já contava, junto com Bené, o produto dos seus assaltos.

A história dá um salto para os anos 70. Bené e Zé Pequeno passeando pela favela se dão conta que furtos e roubos não são as atividades mais lucrativas. Eles vêem os traficantes cheios de ouro e decidem ‘mudar de ramo’, querem participar dos lucros obtidos com o tráfico. Só que para isso, precisariam promover a matança daqueles que já possuem

---

<sup>17</sup> Foi há anos que um homem da alta burguesia paulistana me perguntou, numa festa na casa dele, se os marginais que desciam do morro carioca para praticar arrastões não faziam aquilo por desconhecer a história, o direito de propriedade por herança que os ricos detinham. (...) No início, pensei que quisesse deliberadamente tripudiar da minha cara. Logo depois vi que não era essa sua intenção. Ele era apenas um ingênuo, um idiota. Tão rico e tão protegido, acreditando que ensinando-se história de herança aos marginais do morro a coisa mudaria – eles aceitariam sua condição de excluídos de tudo e respeitariam a praia dominical da classe dominante! FELINTO, Marilene. Para esvaziar os morros do Rio de Janeiro. Caros Amigos. Junho de 2003. p. 07

seus territórios demarcados<sup>18</sup> e, assim, eles mesmos os gerenciariam. Bené e Zé Pequeno alcançam seus objetivos, e são agora, com exceção da boca do Cenoura, os novos donos da favela. Na favela do Zé Pequeno ninguém roubava ou estuprava, e se algo desse tipo acontecesse, os moradores reclamavam diretamente para ele. Um outro episódio foi com os garotos do caixa baixa, quando, certa vez eles fizeram arruaça e furtaram uma panificadora, roubando uns frangos e doces. O dono da panificadora foi reclamar para Zé Pequeno, e este tomou as providências. Chamou um menino que o acompanhava para dar uma volta na favela.

Chegou até os meninos do caixa baixa, que fugiram com exceção de dois e perguntou para as crianças se, como castigo, elas preferiam levar um tiro na mão ou no pé. Após o tiro no local escolhido, deu a arma para a outra criança que o acompanhava para que ele matasse um dos dois<sup>19</sup>. O que foi feito. Era dessa maneira que o crime (não organizado) era coibido.

Buscapé queria ser fotógrafo, e, nessa época, trabalhava como entregador de jornal. Bené começa a namorar uma garota e decide sair da favela, só que é assassinado por engano, no lugar de Zé Pequeno, em sua festa de despedida. Após o assassinato de Bené (anos

---

<sup>18</sup> O Orlando Jogador, do Comando Vermelho, comandava o Complexo do Alemão, a área que dá mais renda para o tráfico. São 28 bocas importantes dentro do Complexo, ele tinha esse controle todo, e o Uê estava crescendo no Terceiro Comando, começou pela periferia, a comer por fora e guerreando, invadindo pequenas favelas, tomando algumas bocas. Chegou a tomar seis, sete bocas do Orlando Jogador. A guerra entre as duas facções chegou a um ponto que provocou grande reação da classe média – como aconteceu agora – e foi a origem daquela primeira intervenção federal no Rio de Janeiro, por consequência das balas perdidas etc. Então, o Orlando Jogador propôs uma trégua ao Uê: “ Te dou mais duas favelas, duas bocas, e paramos essa guerra, não tem sentido ficar perdendo tanta gente”. O Uê topou negociar, houve várias reuniões de cúpula das duas organizações, até que um dia, no meio desse processo de negociação, vem uma notícia do morro: “ O bonde do Uê está à caminho do Complexo”. (...) A notícia que chega para Orlando jogador é que Uê havia sido seqüestrado pela PM e que esta exigia 60.000 dólares pelo resgate, e ele acredita pois esses seqüestros são muito comuns. Conseguir levantar 35.000 dólares, o suficiente para negociar. Todavia, não houve seqüestro nenhum e essa operação era apenas um emboscada para que Uê tomasse o Complexo do Alemão. Todo mundo do bonde tinha seu alvo definido. Morreram o Orlando Jogador, os doze homens de ouro e alguns seguranças que eram policiais, inclusive dois PMs, no total de 26 mortes. E logo em seguida chega o Uê soberano, dizendo: “ Agora sou o novo rei, agora Terceiro Comando. GLASS, Vera et. al. *Um Mergulho no Tráfico*. Caros Amigos. Julho de 2003. p. 31-32.

<sup>19</sup> O que explica a força deles é justamente a violência, que tem se tornado cada vez mais brutal. É comum, por exemplo, quebrar o braço a paulada. Para que essa crueldade? Parece que precisam impressionar. Se um chefe mata com dois tiros, o oponente tem de matar com cinco; se um arranca uma orelha, o outro tem que arrancar duas, ou um olho junto, para impor o medo generalizado na comunidade. . GLASS, Vera et. al. *Um Mergulho no Tráfico*. Caros Amigos. Julho de 2003. p. 32.

oitentas), Zé Pequeno torna-se ainda mais violento. Logo depois da festa, estupra a garota de Mané Galinha e mata sua família. Cenoura procura Mané Galinha, que já foi atirador do exército, e começa a guerra pelos territórios da favela. Buscapé chega a falar que nessa época “*nos acostumamos a viver no Vietnã*”. Ninguém mais lembrava o que iniciou a guerra, e tudo era motivo para se alistar em um dos dois exércitos.

Um dia, Zé Pequeno pede para Buscapé tirar uma foto sua, e esta foto, por engano, sai publicada no jornal, como era o desejo de Zé Pequeno e o desespero de Buscapé que já se julgava um homem morto. É o início da sua carreira de fotógrafo.

Zé Pequeno, buscando cada vez mais poder, trapaceia com o fornecedor de armas. Com as armas conseguidas dessa forma, planeja um ataque último à boca do Cenoura, e passa essas armas para as crianças do caixa baixa.

A polícia vai cobrar a dívida na favela, prende o Cenoura, como um ‘presente’ para a imprensa, toma todo o dinheiro do Zé Pequeno e o deixa livre. Zé Pequeno, sem armas e sem dinheiro, ordena que as crianças consigam levantar dinheiro para ele, e estas o assassinam, passando a controlar a favela.

Buscapé tem tudo registrado em sua máquina fotográfica. Porém, para continuar vivo, precisa optar pelo *caminho do bem*. A única foto publicada, e necessária para garantir o seu emprego de fotógrafo, é a do Zé Pequeno assassinado.

### **1.3.2 A análise a partir do contrato: Thomas Hobbes**

Thomas Hobbes ao escrever *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, em 1651, procurava uma solução para a ingerência do clero no Estado. Mais do que isso, através de uma construção racional de um poder maior do que o de todos os homens juntos, ele busca resolver a questão da ganância do homem e manter a paz.

Cabe aqui esclarecer que o projeto de Michel Foucault encontra-se na contramão do projeto hobesiano, na medida em que este amalgama a multiplicidade de indivíduos e vontades em um instituto denominado soberania. Foucault desconstrói a idéia da relação súdito/soberano, questionando se não seria melhor denominá-la como relação de submissão/dominação (1999, p. 32-34).

O Estado, para Hobbes, é uma criação artística de um homem artificial, com maior estatura e força do que os homens comuns, criado para protegê-los de uma morte violenta. Sua alma é a soberania. Hobbes foi um racionalista, e procurou aplicar seus conhecimentos em ciências naturais a uma ciência do Estado. Para ele, uma ciência do Estado pode surgir apenas do uso da razão e a análise das relações de causa e efeito.

A partir daí a finalidade da razão constitui-se em, através de uma cadeia de pensamentos regulados (2002, p. 27), caminhar de definição em definição até se chegar a uma conclusão. A conclusão só será correta na medida em que o caminho seguido demonstrou a certeza das afirmações ou negações que a precederam (2002, p. 40).

Com esse método, Hobbes passa a analisar as paixões do homem, constando que não existe o bom e o mau em si. Sempre que essas palavras são utilizadas elas relacionam-se diretamente às pessoas que a usam. Não há nada que seja absolutamente bom ou absolutamente mau (2002, p. 47). Isso no Estado de Natureza, posto que no Estado Civil, o soberano, seja ele um rei ou uma assembléia, é quem dita o bom e o mau através das leis.

Ao dissertar sobre o poder, Hobbes destaca que entre os poderes humanos, o maior é o poder que resulta da união de vários homens. A união de todos em uma pessoa civil é o poder do Estado (2002, p. 70).

Apesar de existirem muitos outros atributos que demonstram poder, como reputação, prudência, nobreza, beleza, eloquência, não se pode negar que cada homem atribui

a si um valor superior do que realmente possui, mas só tem o valor que os outros lhe atribuem (2002, p. 71).

Toda honra civil reside na pessoa do Estado e depende da vontade do soberano. A honra reside na opinião do poder ( 2002, p. 73-74).

Analisando o que seria uma conduta decente, Hobbes entende que, para uma conduta qualquer ser considerada decente, ela deve ser condizente com uma vida pacífica e harmoniosa (2002, p. 78). Não que para isso tenha que se identificar a felicidade como “repouso de um espírito satisfeito” – Hobbes nega a existência de um fim último e bem supremo. Para ele a felicidade constitui-se num contínuo progresso dos desejos (2002, p. 78).

Além disso, o conforto predispõe os homens a obediência de um poder comum, da mesma forma que o medo da morte. A partir dessas duas sensações, é importante deixar de lado o progresso do desejo, e passar a responsabilidade de escolhas a um outro que proporciona necessidades imediatas. Por isso Hobbes afirma: “os benefícios obrigam, e obrigação é servidão”(2002, p. 79).

Do desinteresse resulta o desconhecimento, e da acomodação a ausência de busca das causas dos valores que constituem a sociedade. Assim, passa-se a aceitar como justo o que possui a aprovação como sua conseqüência, e injusto o que é objeto de castigo(2002, p. 82).

Quando analisa o estado de natureza, ou a sociedade existente no período anterior ao Estado Civil, Hobbes procura investigar como se comportaria o homem em uma realidade anterior a existência do poder soberano. Nessa realidade, o homem é um ser solitário, que não encontra prazer na companhia dos outros. Isso porque, no estado de natureza, todos os homens encontram-se em igualdade de condições para conquistar os seus fins. Quando dois homens desejam a mesma coisa, a impossibilidade desta ser usufruída por ambos é que os torna inimigos (2002, p. 96). Então, os homens vivem em constante estado de

desconfiança entre si, na medida em que é apenas através do confronto que se conquista os objetos de desejo e é apenas pela violência que os mantém.

Segundo Hobbes, a causa dessa discórdia perseverante é encontrada na natureza do homem, dotada de três qualidades comuns a todos: competição, desconfiança e glória (2002, p. 97). Em virtude disso, na ausência de um poder capaz de manter os homens em respeito entre si, os homens encontram-se em guerra de todos contra todos (2002, p. 98). Na guerra de todos contra todos nada pode ser injusto. As noções de bom e mau, justo e injusto só existem a partir de um poder comum. “Onde não há lei, não há injustiça” (2002, p. 99). Assim, pelo medo da morte, pelo desejo de alcançar os bens necessários para uma vida confortável e pela esperança de consegui-los por meio do trabalho, os homens desejam a paz, e fazem um acordo pela paz (2002, p. 100).

Para Hobbes é uma regra geral da razão que todo homem se esforce pela paz enquanto tem a esperança de consegui-la (2002, p. 101). Dessa regra geral, deriva uma segunda: que um homem concorde, conjuntamente com outros, e, na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo em renunciar seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens, permite em relação a si mesmo. Essas leis chegam até a décima primeira, todas ditando o que os homens devem fazer para conviverem em sociedade, antes da instituição do Estado. Entre elas está a que dita que os pactos celebrados devem ser cumpridos (2002, p. 111), e que ninguém pode renunciar ao direito de auto defesa, já que o próprio contrato social é celebrado para evitar justamente a morte violenta. A partir do momento em que um contrato é celebrado, ele deve ser cumprido. Não havendo um poder comum capaz de impor-lhe o cumprimento, o contrato é nulo (2002, p. 106). Para Hobbes, todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, e, portanto, são bons os caminhos ou os meios da paz (2002, p. 122).

Na segunda parte do Leviatã, Hobbes analisa as causas, geração e definição de um Estado. O autor retoma as leis naturais e reconhece que elas são contrárias às paixões. Assim, “os pactos sem força não passam de palavras sem substância para dar qualquer segurança a ninguém”(2002, p. 127). Por isso não se pode viver como as formigas, as quais formam uma sociedade pacífica, já que as paixões não permitem conviver de maneira harmônica com os demais. Na comunidade de homens, diferentemente da comunidade de formigas, a sociabilidade não é uma coisa natural, ela surge de um pacto, de um poder comum, forte o suficiente para manter a paz (2002, p. 130).

Os homens, vivendo em comunidade, sob um poder comum, cedem ao rei ou à assembléia de homens o direito de governar-se a si mesmo, na condição de que todos façam o mesmo (2002, p. 131). A partir daí, um outro passa a decidir o que é bom ou mau em nome de todos os homens. Para desempenhar tão grandiosa tarefa, o soberano possui algumas prerrogativas especiais, as quais constituem a essência da soberania:

- a) aqueles que já instituíram um Estado devem submeter-se somente ao soberano, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões (2002, p. 132);
- b) não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode se libertar da sujeição (2002, p. 133);
- c) se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que discordarem devem passar a consentir juntamente com os restantes, ou então serão destruídos pelos restantes, no critério da justiça (2002, p. 134);
- d) posto que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, deduz-se que nada feito por este pode ser considerado injúria para qualquer um de seus súditos;

- e) o detentor do poder soberano não pode ser punido por seus súditos;
- f) compete à soberania ser juiz de quais opiniões e doutrinas são contrárias a paz e quais são a favor (2002, p. 135);
- g) compete ao soberano o poder de legislar e prescrever as condutas socialmente aceitas;
- h) cabe ao poder soberano a autoridade judicial;
- i) compete ao soberano o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e Estados (2002, p. 136);
- j) cabe ao soberano a escolha de todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários (2002, p. 137);
- k) é dado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras, e o direito de punir com castigos corporais ou pecuniários, de acordo com a lei que previamente estabeleceu (2002, p. 137).

Refletindo sobre os direitos que Hobbes atribui ao soberano, conclui-se que este é o único ser humano autorizado a dar seguimento às suas paixões. Ele é o único autorizado a conquistar e submeter, a ser objeto de culto e portador da glória, é o único que pode irar-se com aqueles de quem desconfia. Mas tudo isso é apenas para a manutenção da paz e proteção dos homens de uma morte violenta (talvez de uma morte violenta infligida por um igual, uma vez que este não se encontra protegido da violência do soberano).

Para manter a paz, o soberano tem o direito de castigar seus súditos, fazer guerra ou declarar a paz, vetar a circulação de idéias que sejam contrárias ao seu governo, instituir leis que detêm o certo e o errado e através delas julgar seus súditos.

Em defesa da soberania exercida por um monarca, Hobbes argumenta que nesse tipo de governo o interesse pessoal coincide com o interesse do soberano. Além do mais, um soberano recebe conselhos de quem lhe apraz e onde lhe apraz, em contrapartida,

em uma assembléia, além da multiplicidade de interesses, para seus conselhos só são permitidas pessoas credenciadas (2002, p. 142). Enquanto as resoluções de um monarca estão sujeitas apenas à inconstância da natureza humana, nas assembléias, além desta existe a inconstância do número. Ademais, um monarca nunca pode discordar de si mesmo, já, em uma assembléia, tal discordância pode chegar a ocasionar uma guerra civil. Outro fator relevante é o de que os favoritos de um monarca são poucos, enquanto os favoritos de uma assembléia são em número incontáveis (2002, p. 143).

Hobbes diferencia o Estado por aquisição do Estado por instituição. No primeiro caso os homens escolhem seus soberanos por medo daquele a quem escolhem, no segundo, por medo uns dos outros (2002, p. 150). Não obstante a vitória em uma guerra demonstrar toda a força de coerção do soberano sobre os seus súditos, não é ela que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas sim o pacto celebrado por este (2002, p. 153). E, depois de celebrados os pactos, os mandamentos do soberano não devem ser nem censurados, nem discutidos por seus súditos (2002, p. 156).

Hobbes define liberdade como “ausência de oposição, entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento” (2002, p. 158). Todavia, quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa e não costuma dizer que ela não tem liberdade, mas que falta o poder de se mover. A partir daí, Hobbes define o homem livre como “aquele que faz o que tem vontade, na medida em que possua poder para isso”(2002, p. 159).

Com isso, Hobbes torna compatíveis medo e liberdade, e mesmo os atos praticados no Estado, por medo da lei, são ações que seus autores têm liberdade de não praticar. Liberdade e necessidade também são compatíveis na medida em que as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam da sua vontade, derivam da sua liberdade (2002, p. 159).

A fim de proteger sua liberdade e visando sua auto-conservação, os homens criaram um homem artificial, chamado Estado, ao qual prenderam suas bocas e seus ouvidos. Este homem artificial cria cadeias artificiais chamadas leis. A elas cabe a regulação dos movimentos para que as liberdades não se choquem (2002, p. 159). E não há que se esquecer a arma na mão do homem encarregado de pôr as leis em execução, pois, “sem a força, a lei não tem poder para proteger os súditos” (2002, p. 160).

Para entender e justificar a submissão do súdito ao soberano é necessário retomar-se o contrato social e os direitos que foram transferidos ao se criar um Estado, a liberdade da qual se abriu mão em vista da proteção da vida. Ao consentir na existência de um poder soberano, o súdito assume como sua as ações do detentor da soberania, o qual não está submetido à sua antiga liberdade natural (2002, p. 163). Ademais, nenhuma liberdade dos súditos pode contrariar ou se contrapor aos direitos do soberano.

Para Hobbes as leis civis “são aquelas que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por pertencerem a um Estado” (2002, p. 196). A lei nunca será um conselho, sempre uma ordem. Representam a regra do justo e do injusto, nada havendo que seja considerado injusto e contrário a alguma lei (2002, p. 197). A lei fundamental para Hobbes é aquela, segundo a qual os súditos são obrigados a sustentar qualquer poder que seja conferido ao soberano (2002, p. 215).

Hobbes declara que as leis e o ordenamento por elas formado devem ser um todo racional. A lei para ser eficaz necessita ser escrita e publicada e, ainda, possuir sinais suficientes de autoria, demonstrando que ela deriva da vontade do soberano (2002, p. 202).

Ainda, discorrendo sobre a justiça e a atividade jurisdicional, o autor afirma que o que faz um bom juiz é, em primeiro lugar, a correta compreensão da equidade; em segundo, o desprezo pelas riquezas desnecessárias, em terceiro, ser capaz de se despir de todo

medo, ódio, raiva e compaixão; em quarto, paciência para ouvir, atenção e memória (2002, p. 208-209).

Ao definir crime, Hobbes confunde as noções de crime e pecado. O que diferencia um do outro é que o crime “é um pecado que consiste em cometer um ato que a lei proíbe ou em omitir um ato que ela ordena. (...) Todo crime é fruto de algum defeito de entendimento, erro de raciocínio ou uma brusca força das paixões” (2002, p. 216). Ademais, a esperança de impunidade torna o homem mais seguro em infringir a lei (2002, p. 223).

Hobbes passa então ao investigar qual é a origem da autoridade de punir, sendo que, na instituição do Estado, ninguém é obrigado a resistir à violência. Para explicar essa origem, Hobbes demonstra que, no Estado de natureza, cada um tinha o direito de fazer tudo o que fosse necessário à sua conservação, podendo até matar. Ao fundarem o Estado, os súditos renunciaram a esse poder, reforçando o do soberano, que pode utilizá-lo da maneira que melhor entender para a preservação de todos (2002, p. 228).

As penas têm por fim predispor os homens a obedecerem às leis, por isso não devem ser menores do que os benefícios derivados da transgressão (2002, p. 229). O soberano tem a obrigação de proteger o povo de todas as ameaças. Para isso dispõe de leis, de força, e do poder de decidir o que deve ou não ser ensinado, a fim de que todos se submetam da melhor maneira ao seu poder.

Hobbes ao defender a sua forma de governo, o Estado Leviatã, leva em conta a natureza do homem, como ser competidor, sedento de poder e eternamente insatisfeito. Desenha a natureza humana de forma nua, despida de hipocrisias e falsos moralismos.

A vontade de poder contida no íntimo de cada componente da raça humana é trazida à tona, e, para resolver isso, somente um soberano realmente forte é capaz de tornar a vida em sociedade possível.

Como questiona Nietzsche, “quanto sangue foi derramado para que alguns padrões morais fossem inscritos em nossa memória? (NIETZSCHE, 1998)” Para Hobbes, com um contrato, lastreado pela força de um soberano, é possível organizar o homem em sociedade. E que força esse soberano precisa enfeixar em suas mãos! É o temor que inscreve no corpo a obediência, e freia, ou interioriza as forças que compõem os homens e que anseiam libertar-se.

Como se vê, para Thomas Hobbes, o motivo principal que leva os homens a organizarem-se em sociedade é o medo da morte violenta e a esperança de alcançar os bens necessários para uma vida confortável através do trabalho. Com essa motivação, todos devem submeter-se a um governo tirano (pois tudo pode) que dita o que é o certo e o errado, ou melhor, o bom e o mau.

Contudo, como as palavras não lastreadas pela força não coagem, esse soberano possui todas as prerrogativas necessárias para impor o que acredita ser o bom, em detrimento do mau. Tudo isso porque a sociabilidade não é uma característica natural do ser humano. Ela surge a partir do momento em que um governo comum é instaurado e garantido pela força. Não havendo um poder comum capaz de garantir o contrato e impor-lhe o cumprimento, ele é nulo.

Antes da instauração desse governo o que existe é o estado de natureza. Neste período pré-contratual os adjetivos bom e mau relacionam-se diretamente às pessoas que os usam. Os homens vivem em uma situação de igualdade, já que mesmo o mais forte entre eles pode ser derrotado mediante um ardil ou pela união de vários homens. Aliás, para Hobbes, o maior poder é o que resulta da união de vários homens.

Não se pode esquecer de que, apesar de muitas vezes o homem acreditar que valemos mais do que os outros conseguem perceber, para Hobbes, o homem possui o exato valor que os outros lhe atribuem.

Ainda sobre o estado de natureza, é sempre através do confronto que os homens vão conquistar os seus objetos de desejo, e, através da violência, é que vão procurar mantê-los. São características do homem a competição, a desconfiança e a busca da glória. E, por fim, na guerra de todos contra todos nada pode ser injusto, pois, onde não há lei, não há injustiça.

Desde o início da narrativa, no que diz respeito às preparações para a filmagem do Cidade de Deus, já se pode perceber que dentro da favela ocorre uma suspensão do Contrato Social. A autorização governamental para a filmagem no interior da favela não passa de mera burocracia, já que quem decide se a filmagem ocorre ou não são os donos da favela. Isso também é revelado pela afirmação do diretor do filme quando afirma que “se não fossem aqueles 80 caras de classe média filmando no meio dos 20 mil favelados, a polícia podia entrar e dar tiro à toa” (LIMA, 2002).

Ainda na preparação do filme houve um pedido de suborno feito por policiais, o que mais uma vez reforçou o que seria demonstrado no filme: a polícia, quando aparece na favela, não é para proteger e sim para ameaçar.

Logo no início do filme, Buscapé narra que o Estado enviava para lá todo mundo que não tinha onde morar. É o Estado lavando as mãos com relação àquelas pessoas que não possuíam as prerrogativas necessárias para arrecadar riquezas com a força de seu trabalho, e, por isso, não se responsabilizava mais sobre que tipo de morte poderiam ter. Desde então, os criminosos, que possuíam esse adjetivo apenas perante a parcela da sociedade inserida no Contrato Social, eram os verdadeiros benfeitores da favela.

Quando se torna adulto, e através do terror que instaura, Zé Pequeno assume as prerrogativas do lugar deixado vago pelo Estado. Assume o monopólio da Justiça, e passa a resolver os conflitos à sua maneira. Dando o contraponto, Buscapé procura se inserir no contrato social, o que ocorre de maneira sempre frustrante. Descobre que as leis de proteção,

de direitos individuais e sociais não valem para quem mora na Cidade de Deus. Mas ele não desiste.

Quanto à ação da polícia na favela, que age através de chacinas e atira primeiro para depois verificar se o atingido possui alguma culpa, pode-se afirmar que a justiça improvisada dos donos da favela imita a violência estatal.

O comportamento de Zé Pequeno, juntamente com Bené, revela a busca por mais poder para manter o poder que já se têm. Quando assassina os traficantes para conquistar seus territórios, tal atitude pode ser relacionada com a instauração de uma tirania por aquisição de Hobbes. A partir daí, Zé Pequeno possui o controle dos meios de coerção reconhecidos pelos moradores, os quais vão até ele reivindicar providências quando alguém não cumpre as leis da favela. Buscapé ainda insiste em procurar seu lugar no Contrato Social oficial, ignorando a situação de guerra do lugar onde mora.

O império de Zé Pequeno tem seu fim quando, após o assassinato de Bené, instaura uma guerra na favela para expandir ainda mais o seu poder, e utiliza-se de artil contra o fornecedor de armas, e, em uma última tentativa de conquista, municiona inclusive as crianças do caixa baixa.

A polícia invade a favela, prende o Cenoura, leva todo o dinheiro de Zé Pequeno. Sem dinheiro, sem armas, sem poder, Zé Pequeno é assassinado pelas crianças do caixa baixa que instauram um novo poder.

Para inserir-se de vez no Contrato Social, Buscapé faz concessões à sua própria consciência, e, apesar de poder denunciar todo o esquema de extorsão da favela, os responsáveis pelo armamento lá existente e toda a questão do tráfico, prefere alcançar os bens necessários para uma vida confortável por meio do trabalho. E, enfim, seguir o caminho do bem.

### 1.3.3 A análise a partir da ação: Hannah Arendt

A fim de entender de que maneira se faz possível a análise do *Cidade de Deus* no pensamento político de Hannah Arendt, partir-se-á de um dos primeiros textos que trouxeram o reconhecimento mundial para esta autora, o seu livro *Origens do Totalitarismo* (1989), lançado em 1949. Privilegiar-se-á sua análise sobre Thomas Hobbes, a fim de polemizar o debate sobre o *Cidade de Deus*.

Hannah Arendt tem Hobbes em conta do grande pensador de uma classe social emergente, a burguesia.<sup>20</sup> Um pensador que, longe de basear sua teoria política em uma lei construtiva, seja o Contrato Social, seja uma lei de Deus ou uma lei natural, vai buscar sua justificação nos interesses individuais, confundindo, em um mesmo tacho, os interesses públicos e os privados (1989, p. 168-169).

Seu *commonwealth* é baseado na delegação da força e não do Direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio da força pertencente ao Estado (também não segue, necessariamente, parâmetros medianos de certo ou errado). E, como essa lei flui diretamente do poder que ela torna absoluto, passa a representar uma necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela (1989, p. 170).

Esse mecanismo de poder que não exige dos cidadãos mais do que sua absoluta obediência, negando participação nos negócios públicos, cumpre um duplo papel: diminui o questionamento, através da negação de um espaço para que tal ocorra, e dissolve os

---

<sup>20</sup>Também Foucault não comunga do modelo de análise política proposto por Hobbes: ...'é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisa-lo a partir das técnicas e táticas de dominação'. FOUCAULT, M. Em defesa...p. 40.

laços que unem os cidadãos, uma vez que estes não podem reunir-se para discutir seus problemas comuns (1989, p. 170).

Nesta sociedade fortemente centralizada e com objetivos bem definidos, os esquecidos pela *Fortuna* não têm lugar. Não se faz diferença entre mendigos e criminosos. Nenhum deles interessam à sociedade (1989, 171). E, por não pertencerem à sociedade, Hobbes os isenta de qualquer obrigação em relação ao Estado e à sociedade (1989, p. 171). Isso porque, a partir do momento em que o Estado não é capaz de cumprir com relação a eles as promessas feitas quando da sua instauração, também eles não vivem mais sob a égide do Estado.

Todavia, esse poder reunido no ente estatal não pode continuar a existir a menos que esteja em constante expansão. “O poder só é capaz de garantir o *status quo*, adquirindo mais poder; só pode permanecer estável ampliando constantemente sua autoridade através do processo de acúmulo de poder”(1989, p. 171).

Para Arendt foi esse próprio processo de acúmulo interminável de poder, necessário à proteção de um constante acúmulo de capital, que ensejou a ideologia ‘progressista’ de fins do século XIX, prenunciando o surgimento do imperialismo” (1989, p. 173).

Arendt leu Hobbes como o filósofo que procurou justificar a tirania. Em virtude disso ele não se identificava com relação à tradição ocidental de pensamento político (1989, p. 174). Conseqüentemente, seu *Leviatã* mostra-se como um cálculo das conseqüências da ascensão da classe burguesa, uma classe que supervaloriza o capital e a propriedade, e nunca se satisfaz, a não ser multiplicando seu capital e sua propriedade (1989, p. 174). Uma outra característica essencial dessa classe é que qualquer pessoa pode ser um burguês, basta que adote sua bíblia e adore o seu deus, “considerando o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo”(1989, p. 174).

Hobbes se tornou o verdadeiro filósofo da burguesia quando compreendeu que a aquisição de riqueza, concebida como processo sem fim, só pode ser garantida pela tomada do poder político. Foi ele quem previu que uma sociedade que havia escolhido o caminho da aquisição contínua tinha de engendrar uma organização política dinâmica capaz de levar a um processo contínuo de geração de poder ( 1989, p. 175).

Ainda citando Hannah Arendt:

[Hobbes] Previu como necessária a idolatria do poder que caracteriza esse novo tipo humano, e pressentiu que ele se sentiria lisonjeado ao ser chamado de animal sedento de poder, embora na verdade a sociedade o forçasse a renunciar a todas as suas forças naturais, suas virtudes e vícios, e fizesse dele pobre sujeitinho manso que não tem sequer o direito de se erguer contra a tirania e que, longe de lutar pelo poder, submete-se a qualquer governo existente e não mexe um dedo nem mesmo quando o seu melhor amigo cai vítima de uma *raison d'état* incompreensível (1989, p. 175-176).

O poder como idealizado por Hobbes torna os membros individuais da sociedade impotentes frente à tirania. E como o que ele constrói é uma máquina de acumular poder, com a “vitória ou morte” seu *Leviatã* vai suplantar as limitações provenientes da existência de diferentes povos sobre a Terra, e, ao vencedor desta batalha, se não puder anexar os planetas, só restará devorar-se a si mesmo (1989, p.176).

Já em *Entre o Passado e o Futuro* (1954; 2001), Arendt faz uma coletânea de artigos que, conforme afirma Celso Lafer, constituem um panorama geral de sua obra. Analisar-se-ão dois textos: *Que é Autoridade* e *Que é Liberdade*.

Em *Que é Autoridade*, Arendt parte do argumento de que a autoridade, conforme conceito forjado na antiguidade, desapareceu no mundo moderno(2001, p. 127). Isso porque a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam

argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. A relação autoritária entre o que manda e ao que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado (2001, p.129).

Para Hannah Arendt o mundo começou a mudar desde a perda da noção de autoridade, e, com ela, da tradição. Assim ocorreu porque os seres humanos, como seres mortais, necessitavam deste alicerce firmado no passado e que trazia uma noção de permanência e a durabilidade ao mundo (2001, p. 131-132).

Mesmo no conceito de autoridade forjado pelos conceitos de hierarquia e respeito, existe uma diferença fundamental entre tirania e governo autoritário. Neste último, o tirano governa de acordo com seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que um governo autoritário é limitado por leis. A origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder (2001, p. 134).

Arendt analisa a compreensão de autoridade política a partir de Roma, onde a palavra e o conceito surgiram, afirmando que sua compreensão sempre esteve justificada na grandeza dos antepassados e na fundação de Roma. Uma forma autoritária de governo é a menos igualitária de todas as formas, tendo em vista que incorpora como princípios a desigualdade e a distinção (2001, p. 136).

Todavia, uma reflexão que tem início neste texto e que será aprofundada na obra adiante exposta, *Sobre a Violência*, é a questão da funcionalização dos conceitos. Um exemplo utilizado por Arendt é proporcionado pela convicção segundo a qual o comunismo é uma nova religião. Sua atenção recai apenas sobre as funções, e o que quer que preencha a mesma função pode, conforme tal ponto de vista, ser englobado sob a mesma denominação. Transpondo esse argumento com respeito à autoridade, poderia afirmar-se que se a violência preenche a mesma função da autoridade, faz com que as pessoas obedeçam, então violência é

autoridade (2001, p. 139-140). Contudo, este não é o conceito original da palavra autoridade, que deriva de *auctoritas*, que por sua vez é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Em Roma, a autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo da autoridade dos fundadores mortos (2001, p. 164). Dessa forma, a característica mais preeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder (2001, p. 164). Nesse tipo de cultura, o passado era santificado através da tradição. Enquanto essa se mantivesse ininterrupta, a autoridade estaria intacta (2001, p. 166).

Para Arendt, a história política moderna resgata a idéia de fundação dos romanos através das revoluções ocorridas na idade moderna e de um pensador: Maquiavel (2001, p.181).

Maquiavel se opôs aos conceitos de bem encontrados na tradição. O bem enquanto adequação dos gregos, e o conceito cristão de uma bondade absoluta que não é deste mundo. Em sua opinião, ambos os conceitos eram válidos, mas apenas na esfera privada da vida humana (2001, p. 182). Maquiavel e Robespierre viram na fundação a ação política central, o único grande feito que estabelece o domínio público-político. Pensando contrariamente aos romanos, não enxergavam a fundação como um evento do passado. Ambos acreditavam que, para fundar um domínio público-político, qualquer meio era justificado, inclusive os meios violentos (2001, p. 184). A partir dessa metamorfose operada por Maquiavel no conceito de autoridade, é possível afirmar que a autoridade, tal como pensada a partir da experiência romana e entendida à luz da Filosofia Política grega, não se restabeleceu em lugar nenhum (2001, p. 186-187).

O segundo texto constante nesta obra a ser analisado é Que é Liberdade? Conforme Hannah Arendt, o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento. Historicamente, o problema da liberdade foi a última das grandes questões

metafísicas tradicionais. A primeira vez que a liberdade se tornou um problema filosófico remonta à experiência de conversão religiosa (2001, p. 191).

Na política, outrossim, a liberdade sempre teve guarida.(2001, p. 191)

Segundo o pensamento político, a liberdade é o real motivo dos homens encontrarem-se politicamente organizados (2001, 192).

Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas. Para ser livre, o homem precisava libertar-se das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens também libertos, e de um espaço comum para encontrarem-se uns com os outros, um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos (2001, 194). Sem um espaço público garantido, onde a liberdade para ação e para o discurso possa ser exercida, a liberdade não possui realidade concreta.

Mas a questão da liberdade nem sempre foi entendida desta maneira. Toda a idade moderna separou liberdade de política. E o conceito difundido de liberdade instava em separar a liberdade de qualquer participação no governo. “Para o povo, liberdade e independência consistem em ter por governo as leis mediante as quais sua vida e seus bens podem ser mais seus; não em partilhar do governo ou pertencer a ele” (2001, p. 197). Desviou-se o sentido de liberdade ligado à ação para liberdade enquanto livre arbítrio (2001, p. 211).

Ademais, após Rousseau conceber o poder político à imagem estrita da força de vontade individual, identificando liberdade com soberania, este autor conduziu à negação da liberdade humana, uma vez que os homens façam o que fizerem, jamais serão

soberanos, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade ou da soberania de todos os demais (2001, p. 121-213).

Para Arendt:

Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (2001, p. 213).

A verdadeira liberdade consiste em agir. “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”(2001, p. 199).

Utilizando-se da etimologia das palavras, a autora reforça sua tese. Na literatura grega e latina existem dois verbos para designar o que genericamente chamamos de agir. As duas palavras gregas são *árkhein*. começar, conduzir e, por último, governar; e *práttain*; levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*, pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos chamados históricos (2001, p. 214).

Através da ação, todo ser humano é capaz de realizar milagres, interromper o curso 'normal' da história e começar uma história diferente. Isto é inerente ao ser humano. Conforme Agostinho: “ porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (2001, p. 216).

A história, em contraposição com a natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que parece

estranho até mesmo falar de milagres. (...) E, com quanto mais força penderem os pratos da balança em favor do desastre, mais miraculoso parecerá o ato que resulta na liberdade, pois é o desastre e não a salvação que acontece sempre automaticamente e que parece sempre portanto irresistível (2001, p. 219).

Agora analisar-se-á a obra *Eichmann em Jerusalém* (1960; 1999). Nesse livro, Hannah Arendt, como jornalista enviada para cobrir o julgamento de Eichmann, o encarregado dos transportes durante o regime nazista, por um tribunal judeu, traz para a teoria política contemporânea importantes reflexões, e entre elas a categoria banalidade do mal.

Otto Adolf Eichmann acusado de cometer crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra durante todo o período do regime nazista e principalmente durante o período da segunda guerra, conforme a lei (de punição) dos nazistas, de 1950, declarou-se inocente no sentido da acusação 1999, p. 32): “com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não judeu – nunca matei nenhum ser humano” (1999, p. 33).

Apesar da afirmação de Eichmann, acima transcrita, a acusação deixava implícito que ele agia de forma consciente, por motivos baixos, com conhecimento da natureza criminosa de seus feitos. Quanto aos motivos baixos, ele tinha certeza absoluta de que não os possuía, e quanto a sua consciência ele se lembrava perfeitamente que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar, com destino à morte certa, milhões de homens, mulheres e crianças (1999, p. 37).

Já os juízes, de maneira mais moderada que a acusação, também não acreditavam nele, contudo tinham-no como uma pessoa mediana, normal, nem doutrinada, nem cínica. “Eichmann era efetivamente normal na medida em que não era uma exceção dentro do regime nazista”( 1999, p. 38).

Eichmann, todavia, possuía um vício capital, a pretensão (1999, p. 40). Aos 22 anos Eichmann ainda não possuía nenhuma perspectiva de carreira, e uns judeus de sua

família o ajudaram a arrumar emprego (1999, p. 41). Eichmann jamais abrigou nenhum mau sentimento por suas vítimas (1999, p. 42). Ele era um típico membro da baixa classe média (1999, p. 43). Não entrou para o Partido Nacional Socialista por convicção, jamais se deixou convencer por ele, jamais conheceu o programa do partido, nunca leu Mein Kampf (1999, p. 45). Ele tinha sido um jovem ambicioso e não agüentava mais o emprego de vendedor viajante . De uma vida rotineira, sem significado ou consequência, o vento o tinha soprado para a História, para dentro de um movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele podia começar de novo. Por isso ele preferiria ser enforcado do que viver a vida discreta e normal de vendedor viajante da Companhia de Óleo a Vácuo. Após treinamento militar, alistou-se no serviço de segurança da Reichsfürer SS (1999, p. 47).

Heinrich Himmler foi o fundador do serviço de inteligência do partido nazista, em 1934. Quando Eichmann foi admitido, o serviço de inteligência era dirigido por Reinhardt Heydrich, o verdadeiro engenheiro da Solução Final (codinome da operação de extermínio dos judeus) (1999, p. 48). Era um novo começo para Eichmann (1999, p. 49). O posto em Viena era o seu primeiro trabalho importante (1999, 56). Eichmann se exibia com a morte de 5 milhões de judeus (1999, p. 59). O que o acabou levando a sua captura foi sua compulsão em contar vantagem – ele estava cansado de ser apenas mais um viajante exilado (1999, p. 60). “Quanto mais se ouvia Eichmann mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente ligada com sua incapacidade de pensar” (1999, p. 62).

Além de homens como Eichmann, interessados em fazer parte de algo grandioso e deixar seu nome inscrito na história da humanidade, o holocausto contou com outra sorte de parceiros. As grandes empresas descobriram ser lucrativo abrirem fábricas perto dos campos de extermínio: I.G. Frank, Krupp Werk e Siemens-Schuckert Werke abriram fábricas perto dos campos de extermínio de Aushwitz e Lublin (1999, p. 93).

Mesmo entre os judeus existiam aqueles que cooperavam com o regime nazista. Normalmente, os judeus ‘importantes’ tinham suas vidas poupadas, conseguiam a extradição, solicitavam exceções para o seu caso e de conhecidos seus. Não obstante isso, não se pode negar que aqueles que solicitavam uma exceção para o seu caso reconheciam implicitamente a regra: o extermínio de judeus que não eram tão especiais quanto eles. Mas isso nunca foi percebido por esses bons homens (1999, p. 147).

Contra essa regra, esse consentimento à crueldade, essa desumanização imperante, Arendt se insurge ao escrever:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita “Não matarás”, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos; “Matarás”, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir a tentação (1999, p. 167).

Milagres, entretanto, acontecem, pelo menos no sentido arendtiano<sup>21</sup> do termo. Quando instigada a participar da solução final, a Dinamarca (ARENDR, 1999, p. 188-193), como o exemplo mais forte de país que não aderiu ao regime nazista, revelou uma resistência nativa declarada, e as ordens do Reich foram abertamente descumpridas.

Assim, quando os alemães solicitaram a cooperação da Dinamarca, os funcionários do rei afirmaram que qualquer discriminação teria que ser primeiramente

---

<sup>21</sup> Milagres enquanto interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado.” Entre o Passado e o Futuro, p. 217. “Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo ele interrompe, é um ‘milagre’ – isto é, algo que não poderia ser esperado”.ARENDR. Entre o Passado e o Futuro, 2001, p. 218.

infligida a ele mesmo, e que a adoção de qualquer medida antijudaica provocaria a sua imediata renúncia.

Para Hannah Arendt, o mais curioso nesse episódio foi a ‘contaminação’ dos oficiais alemães pelo espírito de resistência dinamarquês. Os oficiais expostos à resistência declarada deixaram de ver com naturalidade o extermínio de todo um povo. Quando encontraram resistência baseada em princípios, eles foram incapazes de continuar em sua cegueira.

Dessa forma, desmascarava-se, pelo menos para alguns, o ideal de severidade nazista imposto. Ideal esse que não passava de um desejo de conformidade com a massa, o que foi declarado tanto nos julgamentos de Nuremberg, onde os réus se acusavam e traíam mutuamente, como em Jerusalém, onde Eichmann afirmava que seus superiores haviam feito mau uso de suas melhores qualidades (1999, p.194).

Apesar de todo o esforço do exército alemão em apagar os vestígios dos massacres, principalmente de 1942 em diante, muitos sobraram para contar suas histórias de resistência.

Politicamente falando, a lição é que em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas algumas pessoas não, da mesma forma que a lição dos países aos quais a Solução Final foi proposta é que ela poderia acontecer na maioria dos lugares, mas não aconteceu em todos os lugares (1999, p. 254).

Na obra *Sobre a Violência* (1994), 1968/1969, refletindo sobre as revoluções estudantis que explodiam nessa época, bem como sobre as considerações da Nova Esquerda, Hannah Arendt analisa a relutância em se tratar a violência como um fenômeno em si mesmo. Ela chega a afirmar que teóricos da política, tanto de origem Esquerda quanto da Direita costumam identificar a violência como a mais flagrante manifestação do poder, do que ela discorda (1994, p. 31).

Para ela é um fato deveras revelador que a terminologia da ciência política não distinga entre palavras-chave tais como “poder”, “vigor”, “força”, “autoridade” e “violência”. Só que essa confusão não é meramente lingüística, ela esconde a crença de que o grande tema político é descobrir quem domina quem. Assim poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; “*são tomados por sinônimos porque têm a mesma função*” (1994, p. 36).

Por entender que esses termos revelam categorias de extrema importância para o estudo da ciência política, Arendt passa a distingui-los. O poder corresponde à habilidade humana para agir em concerto, por isso não pode ser propriedade de um indivíduo. Na medida em que o grupo permanece unido, o poder pertence a esse grupo. Na medida em que o grupo desaparece, também o poder é dissipado (1994, p. 36). O vigor constitui-se em uma qualidade individual, diz respeito a uma capacidade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. A força deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais (1994, p. 37).

A autoridade refere-se sempre ao respeito, pela pessoa ou pelo cargo. Para ser exercida não depende nem de coerção nem de persuasão. Seu maior inimigo é o desprezo (1994, p. 37). Já a violência se diferencia dos demais por seu caráter instrumental. Os implementos da violência, normalmente, relacionam-se com o vigor, com vistas a sua multiplicação e, até, sua substituição (1994, p. 37). No mundo real, diferentemente, esses conceitos nunca aparecem em sua forma pura. Aliás, o poder institucionalizado comumente aparece sob a forma de autoridade. Outra combinação freqüente é violência e poder. Disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo (1994, p. 38).

Hannah Arendt pontua o quão tentador é pensar o poder em termos de comando e obediência e, assim, equacionar poder e violência. Todavia, um fenômeno como a revolução pode ilustrar o quanto essa equação é falha (1994, p. 38).

A diferença entre o que o povo pode juntar por si mesmo e o poder bélico estatal sempre foi muito grande, com a superioridade estatal notória. (1994, 38-39). Contudo, a superioridade governamental se estende apenas enquanto a estrutura de poder do governo está intacta. A partir do momento em que o governo se torna susceptível aos ataques, nem a rebelião pode ser contida e as próprias armas mudam de mãos. Desta forma, onde o poder desintegrou-se, as revoluções são possíveis (1994, p. 39).

E aí reside a diferença fundamental entre poder e violência. Enquanto o poder é a essência de todo governo, a violência é por natureza instrumental. Ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que procura alcançar (1994, p. 40-41). Ao passo que o poder encontra-se na mesma categoria da paz, sendo um fim em si mesmo e a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins (1994, p. 41); a violência não busca legitimidade, não depende de números ou opiniões. Ela depende de ferramentas que amplifiquem o vigor humano. “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder” (1994, p. 42).

Já o terror não deve ser confundido com a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, ao invés de abdicar, permanece com o controle total. Contudo, segundo Arendt, ainda é possível diferenciar a dominação totalitária, baseada no terror, das tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência. A dominação totalitária teme qualquer tipo de poder e investe não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus apoiadores. O ápice do terror é alcançado quando o Estado

policial inicia e destrói aqueles que o ajudaram a se constituir. E esse é também o momento em que o poder desaparece completamente (1994, p. 43-44).

Por isso a autora segue afirmando que poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência só aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, ela conduz à desaparecimento do poder (1994, p. 44).

Que a violência freqüentemente advenha do ódio é um lugar comum. Mas somente alguém capaz de se indignar é capaz de sentir ódio. E existem condições criadas onde os homens são desumanizados, incapazes de qualquer sentimento de criação. Como exemplo, pode-se citar os campos de concentração, a tortura, a fome, mas os homens assim submetidos não se tornam animais.

Ao contrário de Hobbes, que vê no medo da morte violenta um dos motivos da criação da sociedade política, para Arendt, a morte é a experiência mais antipolítica que há, (1994, p. 50) apesar de os pensadores pré-políticos compreenderem a morte como um forte motivo para a ação política (1994, p. 51).

Uma preocupação na glorificação de interpretações organicistas da violência na sociedade aparece no pensamento de Hannah Arendt. Enquanto poder e violência forem tratados em termos não políticos, mas organicistas, corre-se o perigo de cair em um debate parecido com o de dois médicos, um cirurgião e um clínico: “o cirurgião, propondo respostas violentas para restaurar a lei e a ordem; o clínico, trabalhando com respostas não violentas. Quanto mais doente supõe-se estar o paciente, mais vantagens apresenta a intervenção cirúrgica” (1994, p. 55).

Ao analisar a obra de Thomas Hobbes, Hannah Arendt o classifica como o grande filósofo do estado burguês, que descobre nessa classe emergente as características de homens que buscam tão somente continuar sua busca por bens através da busca por mais poder, confundindo, nessa caminhada, interesses públicos e privados, delegando todo o poder

coercitivo para o Estado e abdicando participar deste, sob a condição de que a expansão deste Estado reflita a sua necessidade de constante expansão.

Nos textos analisados de *Entre Passado e Futuro*, Arendt esclarece que o exercício da autoridade exclui a utilização de qualquer meio externo de coerção, e que uma relação autoritária sempre assenta no reconhecimento da diferença e da hierarquia. A diferença entre um governo tirano e um governo autoritário é que, no primeiro, o líder age segundo seu próprio arbítrio; e, no segundo, age limitado por leis. Alerta para a funcionalização de conceitos e para o perigo de se tomar violência por autoridade. A autoridade revela-se antes por ser um não-poder, de forma que é sempre derivativa.

Dissertando sobre a liberdade, afirma que ela é o real motivo pelo qual os homens encontram-se politicamente organizados, e que, sem a garantia de um espaço público onde a liberdade de ação e de discurso possa ser exercida, a liberdade não possui realidade. A liberdade encontra-se inscrita na faculdade de agir.

Em *Eichmann em Jerusalém*, esclarece que Eichmann, de forma alguma, constituía uma exceção ao regime nazista. Nessa época a lei de Hitler ditava: Matarás. O mal perdia a qualidade de tentação, e a maioria das pessoas acostumou-se a resistir a tentação de não matar, fosse por ação, participando efetivamente do III Reich, ou por omissão, permitindo que seus amigos e vizinhos fossem deportados para os campos de concentração. Contudo no meio de toda essa conformidade, o exemplo de resistência não violenta da Dinamarca estremeceu a crença de alguns oficiais alemães. O que indica que, em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas algumas pessoas não.

Em *Sobre a Violência*, Arendt elucida que a confusão entre os termos poder, vigor, força, autoridade e violência esconde a crença de que a única questão política pertinente é saber quem domina quem. Todavia, cada uma dessas palavras possui um significado bem diferente. Poder significa habilidade para agir em conjunto; vigor, qualidades

individuais; força, energia liberada por movimentos físicos ou sociais; autoridade, respeito; violência, possui sempre caráter instrumental, multiplicação do vigor. Poder e violência são caracterizados como opostos, e, quanto maior a presença de um, menor a presença do outro. O terror constitui-se como dominação totalitária que teme qualquer tipo de poder.

A análise do filme *Cidade de Deus* dá-se de maneira mais direta com o instrumental teórico legado por Hobbes, porque, como afirma Arendt, ele tenha construído um corpo político pensando naquela classe social que emergia: a burguesia. E o que é a Cidade de Deus senão o produto indigesto desta mesma classe. Para que uns poucos acumulem cada vez mais, muitos deverão ter cada vez menos. Mas a Cidade de Deus não é só isso. Relações muito complexas são travadas em seu interior. O espaço que ela ocupa é um espaço de exceção. É uma comunidade constituída por pessoas pelas quais o Estado se eximiu de qualquer responsabilidade, e que, quando este atua, consegue mostrar apenas a sua face violenta, o que demonstra que o seu poder na Cidade de Deus é praticamente nulo.

Ao procurarmos algum indício de poder na Cidade de Deus, não se encontra. Poder-se-ia, com algum esforço, denominar autoridade a influência exercida por Bené sobre Zé Pequeno, todavia, aí não existe hierarquia, ou um fato fundante, apenas o respeito de Zé Pequeno pela opinião de Bené. Quanto ao predomínio das ordens de Zé Pequeno na favela, esta se dá unicamente pelo terror, haja vista a violência ostensiva de seus métodos e a intolerância a qualquer tipo de poder paralelo. Zé Pequeno subordina à sua vontade qualquer ação na favela, e os que não se submetem tendem a ser aniquilados.

A não existência de um espaço capaz de fomentar ações conjuntas dos moradores, faz com que a liberdade não subsista. A resposta violenta de Cenoura, bem como a quantidade de pessoas que se alistam em seu exército ou no exército de Zé Pequeno demonstra que a lei na Cidade de Deus também é: Matarás. E a atitude de Buscapé, pode ser qualificada como resistência não-violenta? De forma nenhuma. Buscapé nunca demonstrou

resistência. O que ele fez foi viver a margem, de forma não conflitante, com nenhum dos detentores dos meios de violência.

Após a análise do filme *Cidade de Deus* pode-se concluir que as categorias pensadas por Hobbes e Arendt e Foucault auxiliam a entender o problema. O Estado há muito tempo encontra-se ausente nas organizações desta sociedade e, desde o começo, apartou-se da vida de seus moradores. Excetuando-se os momentos em que os moradores incomodam os pactuantes bem sucedidos do contrato social, e aí conhecem o Estado como violência, todas as outras situações de sua vida precisam ser resolvidas entre eles mesmos.

Nesse momento, o local que deveria ser ocupado pelo Estado fica vago, e através também da violência, os donos da favela submetem os demais moradores à sua proteção e vontade. Instauram verdadeiro terror. Tal modalidade de imposição de força só pode sustentar-se na medida em que conquista sempre mais força, e que demonstre as conseqüências funestas a resistência a sua vontade.

Matar e morrer tornam-se fatos corriqueiros, comuns, e essa ausência de contestação demonstra uma ferida muito mais profunda. Não pode ser apenas conformidade. É conformidade e desumanização. Como ensinou Hannah Arendt não é possível sentir ódio, ou reagir com violência, enquanto sequer é possível pensar que as condições podem ser mudadas.

Ademais, assim como Eichmann não era uma exceção ao regime do III Reich, Zé Pequeno, Cenoura, Mané Galinha e tantos outros não são exceções ao cotidiano da Cidade de Deus.

O problema, ilustrado em *Cidade de Deus*, não pode ser chamado de ficção. É um problema pelo qual todos os grandes centros brasileiros passam, e que hoje vêm até atingindo cidades menores – o poder paralelo do narcotráfico e as ramificações de poder que ele possui na sociedade.

Faz-se necessário um exercício de liberdade, e ninguém questiona a liberdade de pensamento. Enquanto as idéias encontram-se confinadas nas cabeças, elas não atingem ninguém. Para resolver o problema da violência em comunidades, como a ilustrada em Cidade de Deus, é preciso que se crie espaços onde seja possível desenferrujar a liberdade. Agir e ser livre são a mesma coisa. Contudo, sem um espaço onde a liberdade de ação e de discurso é garantida, não existe liberdade de fato.

Como superar esse impasse, como criar esses espaços de maneira segura onde o Estado não possui poder algum?

Para isso é preciso recuperar a crença em milagres, naqueles acontecimentos empreendidos por homens e mulheres que não se conformaram com o curso da história e decidiram romper com a cadeia tenebrosa de acontecimentos.

E eles são possíveis. Esta época é uma prova disto. Um exemplo é o espaço de debates que já tomou proporções planetárias, o Fórum Social Mundial<sup>22</sup>, que este ano<sup>23</sup> contou com mais de cem mil participantes e cujas idéias são discutidas inclusive no Fórum Econômico de Davos. Outro exemplo, a eleição de um metalúrgico sindicalista como Presidente da República<sup>24</sup>, fazendo a esperança vencer o medo e levando aos altos círculos políticos os anseios de mudança de mais de sessenta milhões de brasileiros. Esse presidente foi o elo entre o Fórum Social Mundial e Davos, criando oportunidade de discussão do problema da fome em um Fórum Econômico, inclusive trazendo as atenções a uma subsecretaria da ONU criada em 1945 para tratar do problema da fome (alguém tinha conhecimento dela antes?).

Mesmo os enigmas mais obscuros possuem resposta.

---

<sup>22</sup> O Fórum Social Mundial constitui um centro de debates onde são abrangidas as mais recentes preocupações. Suas duas primeiras versões (2002 e 2003) foram realizadas na capital gaúcha, Porto Alegre, com a presença de intelectuais e militantes de vários movimentos (movimento ambiental, por terra, por emprego, anti-terrorismo, anti-guerra, pela paz), com a presença, inclusive, de prêmios Nobel da paz.

<sup>23</sup> 2003.

<sup>24</sup> Luis Inácio *Lula* da Silva.

## 2 UMA SOCIEDADE REGULADA: O ENFOQUE DA TEORIA PLURALISTA DO DIREITO

No capítulo anterior oportunizou-se o entendimento da teoria de Michel Foucault acerca do poder sem o “Rei”, e com ela a possibilidade de entender-se o poder de maneira independente do Estado ou de uma classe econômica. Apresentou-se, através da leitura de Hobbes sobre o Estado Absolutista, como um Estado constituído desta maneira abordaria o problema constituído por comunidades, que embora pertencentes ao território de um Estado Civil, a participação nas benesses deste lhes é negada, e com a análise de Hannah Arendt a necessidade de ações transformadoras para que se propicie as situações onde possam ocorrer milagres.

No presente capítulo procurar-se-á desenvolver argumentos que levem o leitor ao entendimento da construção do conceito de soberania, bem como o de monismo jurídico dela diretamente decorrente, a partir do século XVI. Quais eram os fins intrínsecos dessa construção teórica, e quais os principais questionamentos levantados pelas teorias críticas da Ciência Política e do Direito, particularmente o Pluralismo Jurídico. Abordar-se-á a

possibilidade de juridicidade formulada fora do âmbito estatal. Neste momento, privilegiar-se-á a atuação dos movimentos sociais na conquista de novos direitos, temática amplamente abordada pelo Pluralismo Jurídico.

Poder-se-á perceber que em todos os defensores da idéia de soberania, o fim principal deste castelo intelectual é a defesa da propriedade, uns restringindo seu conceito a bens materiais e outros (como Locke) ampliando-o para abarcar características próprias da personalidade e bens materiais. Qual o lugar ocupado neste paradigma por aqueles que não possuem propriedade, que nada têm de seu e que, por isso mesmo, qualquer coisa em que lancem mão só pode ser considerado usurpação? A história da Idade Média informa que, naquela época, a miséria já constituía problema real, e a população gritava por alimento. Existiu alguma causa para serem esses miseráveis excluídos do contrato social? Seria o fim desse contrato eliminá-los todos? Como subsistiram sem assistência e sem o amparo do Estado civil?

Ver-se-á que, não obstante serem totalmente excluídos do contrato, esses pobres e miseráveis desenvolveram outras formas de organização, diferentes das pintadas nos diversos “estados de natureza”, e por isso, a necessidade do questionamento de seus pressupostos e prerrogativas. É dessas classes desapropriadas que surgem os primeiros gritos de descontentamento e denúncia do mito da soberania.

É muito cômodo afirmar que o Direito, diretamente derivado da soberania, serve, sobretudo, para garantir a liberdade e a segurança dos “cidadãos” a fim de que não sejam despojados de seus bens apenas pelo poder do mais forte, como acontecia antes da instituição do contrato social e o pacto de se viver em comunidade sob um mesmo senhor cujo poder é totalmente limitado e vinculado ao Direito escrito.

A lei do mais forte, porém deixou de existir após a instauração do estado civil? Ou apenas o atributo força transvalorou-se? Enquanto no estado de natureza era clara a

posição do mais forte, aquele que subjugava os demais pela sua força ou pela liderança de um bando, atualmente, supondo que se encontre em um estado civil, quem é o mais forte? Quais atributos fazem dele o mais forte? Seus músculos? Não mais. Hoje o que torna o mais forte digno dessa posição é o seu poder econômico, como se verá. E o Direito, neste “novo” quadro, continua sendo igual para todos e assim garantindo a liberdade e a segurança dos cidadãos, sem distinção.

## 2.1 O Mito da Soberania

A questão da soberania ganhou terreno a partir da formação dos Estados Nacionais, no fim da Idade Média e início da Idade Moderna. Pela energia que seus teóricos despenderam para elaborá-la e defendê-la, pode-se perceber o quão artificial foi sua construção.

Para Goyard-Fabre a soberania, que nomeia o poder investido no Estado moderno, tem como principal aptidão “refrear os ímpetos da força bruta” (1999, p. 115), através da criação do Direito. Ao realizar a *genealogia da soberania*, inicia sua árvore por Jean Bodin. Em suas obras *Methodus* e *La Republique* pode-se vislumbrar o conceito de soberania a partir de um contexto jurídico-histórico. Bodin busca o conceito de soberania na noção romana de *imperium*. Transfere ao monarca um poder auto-suficiente e independente do domínio espiritual. Daí em diante, a soberania passa a concentrar “o princípio de independência e o princípio de onicompetência do Estado moderno”(1999, p. 118-123).

Com Grotius e Hobbes, a soberania continua sendo reconhecida como “*potencia civil*”, ou “*o poder moral de governar um Estado*”. Separam definitivamente o poder temporal do espiritual ao afirmar a independência da soberania de toda doutrina teocrática (GOYARD-FABRE, 1999, p. 150-151).

Autores como Hobbes, Locke e Rousseau partiram deste conceito, defendendo estados de natureza diferentes para chegarem à prerrogativa do Estado de elaborar

leis e conferir castigos a atitudes de seus “súditos” que contrariassem a liberdade deles. Em outras palavras, o súdito cidadão seria castigado ao não usufruir corretamente seu direito personalíssimo de liberdade.

Hobbes, como teórico do absolutismo, como se viu no primeiro capítulo, constrói um Estado capaz de proteger o homem da insegurança vivida no estado de natureza. Para Capella, Hobbes é quem põe as primeiras peças essenciais para a construção do mito político da modernidade (2002, p. 104). A principal crítica feita a Hobbes por Capella é que este trabalha com homens adultos e auto-suficientes. Esquece ou ignora todo o período que o recém nascido da espécie humana necessita da sociedade a ele pré-existente. E esta necessidade não se restringe a cuidados relacionados ao abrigo e alimentação, mas também a necessidades culturais, como o ensino da língua e manejo de objetos de cultura. Como então aceitar uma construção a partir de um conceito de homem tão artificial como a feita por Hobbes? Aceita-se porque ele descreve seres humanos funcionais ao capitalismo, seres humanos egoístas ( 2002, p. 105) <sup>25</sup>.

O conceito de estado de natureza também foi concebido por Hobbes, retomado pelos demais contratualistas que o seguiram, e serve a um objetivo explicitamente ligado ao capitalismo. No estado de natureza, imaginado por Locke também por Kant, já aparecem a propriedade privada, o trabalho assalariado, a acumulação de propriedade e contratos desiguais. Como isso é possível se o estado de natureza é marcado pela ausência de qualquer poder institucionalizado? Esta é uma resposta óbvia, apenas tolos não conseguem vislumbrá-la: todos esses institutos são naturais e inerentes à individualidade humana.

---

<sup>25</sup> Châtelet (2000, p. 54) interpreta de maneira diferenciada: “A concepção política de Th. Hobbes é muito mais sutil do que pode parecer à enunciação de seus princípios iniciais. Tomando como ponto de partida uma concepção individualista e realista do homem, recusando previamente qualquer pressuposto moral, ela se empenha em conjurar o que, para ela, é o maior dos males: a guerra civil. Para fazê-lo, analisa as condições graças às quais instaura-se uma ordem política estável. E a condição primordial é que a coletividade deseje a instituição de um princípio soberano onipotente e consinta em obedecer às leis civis e às decisões que são impostas pelo poder que encarna a soberania. Resolvida assim a questão política do bom entendimento e da tranquilidade na República, os súditos poderão livremente se entregar às atividades que julgarem capazes de lhe trazer a salvação e a satisfação empírica”. 2000, p. 54

Para Rousseau<sup>26</sup>, um dos inspiradores da Revolução Francesa (2002, p. 23), o homem que nasceu livre se encontra acorrentado por todos os lados. Mas essa é uma situação reversível, posto que a escravidão deriva de um direito não legítimo, um direito baseado na força e por isso não é capaz de se manter. Em qualquer falha da força ele será desobedecido, uma vez que o direito do mais forte nunca é Direito, e sim violência, uma vez que a força não produz nunca direito (2002, p. 26).

Continuando sua defesa, o teórico francês assevera que um povo é um povo mesmo antes do pacto que instituiu a sociedade civil, no que acompanha Grócio (2002, p.30), e este povo, impedido de criar novas forças, reconduz as que já existem, acreditando ser válida a união de suas forças e o trabalho em conjunto a fim de não mais se submeter a violência de um mais forte. Essa união de forças dá origem à sociedade civil<sup>27</sup>, onde cada homem obedecerá apenas a si mesmo, já que sua vontade, unida com a dos demais, é que fará as regras daqui em diante (2002, p. 31-33). Como participantes da vontade soberana, cada componente do povo passa a adotar o nome de cidadão. Assim, não cabe a nenhum dos componentes desse povo desobedecer o que foi por eles decidido, posto que se o fizer será coagido a cumprir a norma pelos demais membros do corpo, que lhe fazem o favor de torná-lo um homem livre. Nesse novo estado, o homem, agora cidadão, deixará de agir por instinto, respeitando princípios de justiça e moralidade que devem domar seus impulsos irracionais (2002, p. 34). Nenhuma troca é mais vantajosa do que esta, ao trocar a liberdade natural, que dava direito ao homem de lançar mão sobre tudo o que lhe interessasse, mas com muita dificuldade em manter o alcançado, este novo homem, cidadão, passa a ter a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui (2002, p. 35).

---

<sup>26</sup> Segundo Châtelet (2000, p. 70): “A obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) deu lugar a uma multiplicidade de interpretações ainda hoje das mais contraditórias: Filósofo das Luzes, cujos princípios combate; teórico dos direitos naturais, que não poupa sarcasmos à escola do Direito Natural; promotor de uma revolução liberal, cujas taras descreve antecipadamente; individualista empenhado em construir os fundamentos do coletivismo totalitário ...”.

<sup>27</sup> Châtelet defende a idéia que a instituição da sociedade civil no pensamento de Rousseau se dá a partir de uma “seqüência de acidentes”. op. cit. p. 72

Rousseau, porém não se cansa de propalar as qualidades deste novo estado, o civil, e quão mais seguro para aqueles que gozam de propriedade ele será. É o conforto que o homem acomodado necessita.

Como se dará a construção das normas, do Direito, neste novo Estado? Para que não haja desvirtuamento dos seus fins e um possível retorno a lei do mais forte, a única vontade a ser obedecida é a vontade geral, incorporada pela soberania que é prerrogativa do ser coletivo, o povo. Por essa razão ela é inalienável, indivisível e infalível. Esse pacto torna todos os cidadãos iguais entre si, em direitos e deveres (2002, p. 39-44).

Rousseau compreende a dificuldade em dar boas leis aos homens e assume que esta tarefa é mais afeita aos deuses, todavia não desiste, asseverando alguns pressupostos que devem nortear a atividade legislativa. Essa atividade visa tornar clara a vontade geral e, ao mesmo tempo, moldar o indivíduo, que é um ser solitário e perfeito, em um ser moral e pertencente a um todo (que é o povo) (2002, p. 50-51). Os bens mais importantes e que devem ser salvaguardados pela legislação são a liberdade e a igualdade, mas não a igualdade de bens, apenas aquela que assegure que “nenhum cidadão seja assaz opulento que possa comprar outro, e nenhum tão pobre que seja constrangido a vender-se” (2002, p. 59). Uma igualdade no limite da segurança daqueles que querem garantir seu status.

Locke, contemporâneo da segunda revolução inglesa (1689) (CHÂTELET, 2000, p. 57), por sua vez, defende a tese de que o homem, em estado de natureza, já dispunha do poder de fazer acordos, cumprir promessas, respeitar a propriedade. Tanto que é apenas com a invenção da moeda e a possibilidade de acumular riquezas, que a conflituosidade surge no estado de natureza. É neste momento que os proprietários (aqueles que agora possuem mais terras do que o necessário a sua subsistência, a fim de produzirem mais para arrecadar mais moeda) decidem criar um ente que seja forte o suficiente para realizar o direito natural, não mais respeitado em vista do desejo de todos de acumular moeda. Esse ente é o Estado,

que se torna soberano, e responsável por fixar a lei, punir as faltas contra a lei e administrar questões de guerra e paz. Vê-se que é um Estado abertamente fundado por proprietários temerosos em perder seus bens (2000, p.58-59). Dá muita ênfase ao poder de elaborar leis. Identifica o poder político com o direito de elaborar leis e de utilizar a força para garantir sua execução (LOCKE, 2002, p. 22).

Ao contrário de Hobbes, não pinta o estado de natureza de maneira terrível, e encontra, neste estágio pré-contratual da humanidade, uma lei natural que a todos obriga. Esta lei é a razão (2002, p. 22-24). Por isso, sendo do conhecimento de todos esta lei natural, todos são juízes e todos são capazes de fazer valer a lei. Com isso, se alguém se aproxima, mesmo que seja tão somente para assaltar os meus bens, eu posso subtrair-lhe a vida, uma vez que nada me garante que tal homem sórdido só queira os meus bens. O que ele fará comigo depois de consegui-los? Para Locke, qualquer transgressão pode ser punida com a morte, para que a pena, tornando-se exemplar, evite que novos crimes sejam cometidos( 2002, p. 28). O que diferencia, basicamente, o estado de natureza do estado civil, é que, no primeiro, todos têm o direito de executar a lei, são juízes em causa própria, e, no segundo, os cidadãos investem o Estado com essas prerrogativas. Agora é um ente abstrato que legisla, julga e administra a comunidade.

Discorre amplamente sobre a propriedade, afirmando a sua existência no estado de natureza, pelo poder transformador do trabalho. A acumulação de propriedade apenas se torna possível e atraente quando há a possibilidade de trocar bens perecíveis (milho, trigo, carnes, frutas e frutos) por bens duráveis (ouro, pedras preciosas, prata) (2002, p. 38-49).

Wolkmer insere as teorias contratualistas entre as concepções doutrinárias do Estado que destacam ou baseiam-se na supremacia do indivíduo (2000, p. 64), uma vez que postulam o nascimento do Estado a partir da vontade livre dos indivíduos que entre si

pactum a instituição de um ente que dirima seus conflitos, guardando as diferenças entre Hobbes, Locke e Rousseau, nessa mesma categoria, encontram-se os anarquistas, com seus diversos matizes (2000, p. 67-68).

Segundo Goyard-Fabre (1999, p. 55) a noção de poder político sempre foi ligada a figura dos detentores da autoridade, o que pode ser constatado desde as obras de Aristóteles, Santo Agostinho e, principalmente, nos modernos. Para ela, a autoridade estatal para formular e executar normas é marcada por três movimentos: o primeiro com Maquiavel e *o princípio de ordem pública*, o segundo com Hobbes e *o princípio de autoridade*, e, por fim, com Rousseau, em um *princípio constitucionalista* (1999, p. 59).

Com Maquiavel descobre-se que o poder político nada precisa pedir a Deus, ele é laico. A questão inaugurada pelo humanismo jurídico-político de Maquiavel é tornar inteligível que o poder político apenas existe a partir de regras que estabeleçam suas *estruturas básicas* (GOYARD-FABRE, 1999, p.67). Hobbes, construtor do princípio da autoridade, assevera que “a força do poder reside na arquitetura racional de sua legislação positiva (1999, p. 73). O Poder do Estado moderno tem o monopólio da criação do direito, a tal ponto que, onde não existe Poder, não há direito”<sup>28</sup>. Rousseau, motivando o terceiro movimento, disserta sobre os direitos civis e diferencia, no que segue Hobbes, o Direito natural do verdadeiro Direito: o Direito promulgado pelo Estado. Após esses três movimentos, e mesmo durante estes, a característica mais festejada do Estado é a capacidade de promulgar leis e fazer com que sejam cumpridas.

A transformação do conceito de soberania deu-se ao longo de séculos. Ademais, além das origens modernas ora citadas, podem-se encontrar teorias sobre o poder do Estado, apesar de não existir ainda o termo soberania, desde as epístolas do apóstolo Paulo. Nessa época, o poder “soberano” é relacionado diretamente com a *imagem temporal da*

---

<sup>28</sup> GOYARD-FABRE. “O Poder é, em seu princípio, edificado pelo homem; são os homens que asseguram seu funcionamento; em sua utilização, ele deve servir à segurança dos homens e à paz civil.”op. cit. p. 74-76.

*onipotência de Deus*. A partir daí, Agostinho é capaz de defender a origem divina do poder dos reis, localizando o conceito de soberania em uma perspectiva teológico-política. Com Bodin, Grotius e Hobbes, esses poderes são distinguidos. Para Hobbes, inclusive, o monstro Estado era erigido sem nada pedir a Deus, sendo tão somente uma construção da razão humana (1999, p. 160-162).

Para Goyard-Fabre:

O estatuto do soberano dos tempos modernos é portanto ambivalente. Por um lado, ela já não é expressamente, como nos séculos anteriores, o fideicomissário de Deus; firma-se como a autoridade central cujo poder é edificado racionalmente pela arte humana. Mas, por outro lado, sua dominação se faz à semelhança do reino de Deus (1999, p. 165).

A relação entre o poder temporal e o espiritual na consagração da soberania é clara quando se observa que na Idade Média quem inicia a centralização do poder é a própria Igreja Católica. Com o Papa Gregório VII (papa entre 1073-1085) dá-se início a centralização do poder na igreja que percebe a influência de seus representantes em cada feudo. Leve-se em conta que o rei, nessa época, é muito mais uma figura decorativa, impedido de viajar pelos reinos de seus vassalos pela falta de segurança, de estradas, e pelo grande gasto que tal empreitada exigia. A grande responsável pelo movimento de reunificação do poder é a igreja. Em um primeiro momento, ela unifica seu discurso, instituindo concílios onde as diretrizes são dadas a todos os representantes de Deus. Inicia o processo racionalizante e formalizador do conhecimento teórico-ecclesial com a edição da bula papal *Dictatus Papae* (1075) (LOPES, 2000, p. 63-81).

A partir desse mecanismo desenvolvido pela igreja é que constrói-se o conceito moderno de Estado. Ressalte-se que até o poder de polícia já é desenvolvido no

âmbito do poder eclesial, com a *militia cristhi*, como um poder de polícia, capaz de submeter os bispos, padres e fiéis que não aceitam a nova ordem. É aqui também que se tem início o espírito das Cruzadas (2000, p. 81). Ademais, a própria igreja, na ausência de um Estado unificado, cria as Cortes Eclesiásticas, que recuperam a formação do Direito Romano, aplicando o mesmo Direito em todos os feudos e a todos os que recorressem a essa corte. É também o início do Direito Moderno.

Mas por que a necessidade expressa e defendida por todos esses teóricos de que a edição do Direito seja uma prerrogativa estatal? Em um primeiro momento, quando da constituição dos Estados Nacionais, os reis soberanos necessitavam enfeixar em suas mãos o poder jurisdicional, que se encontrava entre as Cortes Eclesiásticas, onde se aplicava o Direito Canônico, e as Cortes Senhoriais, onde era aplicado o Direito consuetudinário. Com a teoria do direito divino dos reis, estes a nada se submetiam, eram soberanos. Para resolver as pendências jurídicas neste período histórico, os reis não eram responsáveis e nem se encontravam submetidos a nenhuma lei, uma vez que eles incorporavam a própria soberania.

Com as Revoluções Burguesas, várias mudanças ocorreram. Em primeiro lugar a migração do conceito de soberania da pessoa do soberano para todo o povo. E essa migração acarretou uma série de problemas a serem resolvidos: 1) quando a soberania pertencia a um único homem, o monarca, era ele quem editava as leis. É possível que o povo edite ele mesmo as leis a que vai se submeter? 2) como tornar essas leis exeqüíveis perante todos os cidadãos? 3) que mecanismos serão instituídos para modificá-las? 4) como se exercerá o poder soberano tão difusamente distribuído?

Para resolver esses problemas foram criados mecanismos de representação, em “que os titulares da soberania a delegam incondicionalmente por um tempo determinado” (CAPELLA, 2002, P. 116). Então a soberania, que estava distribuída entre todos os cidadãos, volta a concentrar-se em instituições ou “poderes” do novo Estado. Essas instituições são

responsáveis por promulgar as leis, exigir o seu cumprimento e coagir os “cidadãos” ao seu cumprimento, bem como governar o Estado.

Tais leis possuíam o caráter geral, eram iguais para todos, destituindo os privilégios do clero e da nobreza e dando uma aparência de igualdade real. Todavia, essa igualdade era apenas formal, uma vez que ignorava por completo as desigualdades existentes na sociedade. Mas, mesmo assim, cumpria o objetivo de internalizar nas pessoas a sensação de que viviam sob um poder não mais de homens, mas de leis impessoais que não mais as distinguiam pelo seu nascimento.

#### 2.1.1 Quando o mito da soberania é repetido mais de cem vezes e se torna verdade, criando um direito a sua imagem e semelhança.

A transformação ocorrida no Direito pós Renascimento e Ilustração é sensível. O Direito da sociedade feudal, descentralizado, consuetudinário, que levava em conta os privilégios da nobreza, é substituído por uma construção legislativa sistemática a partir do Estado, o qual possui, daqui em diante, o monopólio da edição de leis e do poder coercitivo. O Direito passa defender valores como a uniformidade, universalidade e igualdade, não distinguindo classes ou privilégios. Vê-se no Direito a continuidade do processo de racionalização da política, uma vez que é o instrumento privilegiado do controle social, na falta de tabus e padrões morais rígidos estabelecidos pela Igreja. O mundo novo procura enxergar todas as pessoas como gêmeos buskanovskizados. É o ideal expresso nas palavras: “Comunidade, identidade, estabilidade”(HUXLEY, 2003, p. 14).

Desenvolvem-se as teorias liberais econômicas, que colonizam todo o pensamento político e jurídico. Assim, com a migração do conceito de soberania para o povo, todo o povo, faz-se necessária a regulamentação do exercício desse poder. Surge daí a

aplicação das teorias da tripartição das funções do Estado, sistema de pesos e contrapesos, e, a mais importante de todas, o monopólio da produção jurídica e coerção pelo Estado.

Esse novo Estado é concebido para assegurar os direitos da classe em ascensão, a burguesia, que passa a ter “existência histórica” (CAPELLA, 2002, P. 97), e ao mesmo tempo estabelece a ilusão da liberdade, igualdade e fraternidade para as classes que os auxiliaram a fazer a revolução, porém dela não usufruíram. É a soberania, em sua acepção moderna, o que justifica a nova ordem. Às classes menos favorecidas faz acreditar que são felizes em sua própria condição, como Deltas, Gamas e Ípsilons, amando o que não é uma escolha, mas uma determinação (HUXLEY, 2003, p. 22-25).

Para entender melhor o que ocorre nesse período não se pode esquecer de que é a burguesia quem toma à frente nas mudanças. Não é surpreendente que estas espelhem seus interesses mais diretos.

Capella assevera que o Direito moderno nada tem que o torne parecido com o Direito anterior. Revela um projeto racionalizador e de sistematização que na época eram necessários para a garantia das relações comerciais<sup>29</sup>. Constrói-se, para segurança dos comerciantes, um Direito cuja única fonte válida das normas jurídicas é serem estas legisladas por um Parlamento, ou o órgão legislativo de um Estado, e que deve encontrar-se publicizado e sistematizado em códigos acessíveis a qualquer indivíduo. Não é de se estranhar que as características gerais que o Direito reveste a partir deste período são muito parecidas em todas as sociedades do capitalismo concorrencial (2002, p.131).

Para o mesmo autor, duas são as máximas que norteiam a construção do sistema social capitalista: “1) tudo pode ser mercadoria e 2) toda mercadoria deve ter uma voz” (2002, p.131). A partir desses dois axiomas torna-se possível desvendar os mistérios do Direito esculpido pela Modernidade. Se tudo pode ser mercadoria, inclusive o trabalho

---

<sup>29</sup> Ver também: TIGAR, M. et LEVY, M. *O direito e a ascensão do capitalismo*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 25.

humano, então há que se esclarecer quais as características intrínsecas de cada uma, quais as restrições de seu uso ou de sua propriedade, em quais categorias são subdivididas, e quais as garantias inerentes a cada um de seus proprietários. Se toda mercadoria deve ter uma voz para que seja intercambiada da maneira mais favorável possível, deve-se estabelecer quem são os sujeitos capacitados a efetuar trocas, quais as limitações encontradas a esse direito, de forma a não lesar a outra parte. Estabelece-se aquele que será o responsável por todas e cada uma das coisas que possuem valor comercial. Desenvolve-se a construção do conceito de *sujeito de direito*.

O Direito passa a buscar a segurança dos proprietários. Estabelece normas rígidas, as quais quando não obedecidas serão submetidas a tribunais previamente estabelecidos, com jurisdições e hierarquias também previstas em leis, onde o papel do juiz é ser mera *boca da lei*, pois cabe a ele decidir apenas a partir dos documentos apresentados pelas partes. Não buscará a verdade dos fatos, mas pesará a verdade dos documentos apresentados ante a rigidez da lei promulgada pelo Estado. Os contratos firmados entre particulares deverão ser retamente obedecidos sempre que não ferirem normas de ordem pública, as quais visam tão somente dar corpo a segurança reclamada pelos particulares (2002, p. 135-142).

Um ilustração desse tipo de pensamento é dado por Shylock, personagem de Shakespeare, que requer ante o judiciário o cumprimento de um contrato assinado entre ele e seu *opositor* Antonio, o qual prevê que, ante o não pagamento por parte de Antonio da quantia acordada, Shylock teria o direito de retirar uma libra de carne do corpo de Antônio. Pórcia, esposa de seu amigo Bassânio, disfarçada de doge (juiz), apenas libera Antonio desta obrigação, porque, da mesma forma que Shylock, pauta sua argumentação sobre as leis existentes e em nenhum critério de justiça ou fins a serem perseguidos pelo Direito. A partir das cláusulas do contrato e de leis de ordem pública, livra Antônio da obrigação e ainda

coloca Shylock em uma posição bastante delicada ante a lei (SHAKESPEARE, 1981, p. 281-367).

O processo de racionalização do Direito segue em marcha apressada, em movimentos de constitucionalização das normas dos Estados, com a autonomização do Direito e sua não subordinação à ética ou à moral. O Direito passa a ser produtor do Direito, a ordem jurídica é vista e defendida como auto-fundadora, o pensamento dominante não acredita que o Direito nasce do fato, uma vez que só é Direito a norma produzida conforme o direito estabelecido, que prevê regras legislativas próprias (GOYARD-FABRE, 2002, p. 82-91; 122-130).

Com Kelsen, no século XX, temos a coroação desse movimento. Esse autor procura purificar a ciência do Direito, tornando-a livre de qualquer influência sociológica, política ou econômica. A epistemologia jurídica confunde-se com a própria ciência do Direito, e leitores desavisados reforçam a idéia formalizada de norma.

Warat, ao analisar a purificação do Direito, realizada por Kelsen, assevera o interesse kelseniano em encontrar fundamentos que justificassem a construção de uma Ciência do Direito, o aperfeiçoamento da Dogmática Jurídica e sua ascensão ao prestígio gozado pelas Ciências Naturais. Por isso, mister se mostrou a separação de todo conhecimento jurídico dos conhecimentos sociais, econômicos, psicológicos ou políticos. Seu objetivo consistia no aperfeiçoamento lógico-racional da metodologia jurídica. Por isso sua investigação parte da identificação dos problemas da Dogmática Jurídica, sua desconstrução e a defesa da possibilidade de um conhecimento científico dirigido ao Direito. Seu objeto por excelência é a Ciência do Direito, constituindo-se em uma epistemologia jurídica. Ademais, Kelsen não pretende confundir os enunciados da Ciência do Direito com Direito Positivo. Os postulados da Ciência do Direito não são obrigatórios, por outro lado, as regras do Direito Positivo o são. Deseja e constrói categorias próprias da ciência do Direito, desprovidas de

juízos políticos, pretensões ideológicas e outras “impurezas”. Sua finalidade primordial, segundo Warat, foi:

precisamente a elucidação metodológica do pensamento dogmático do Direito. Trata-se de uma investigação realizada dentro do campo da ciência dogmática, conforme o proceder kantiano, de tomar a ciência positiva como ponto inicial de todo empreendimento epistemológico (1983, p. 33).

Cabe frisar que a Teoria Pura do Direito é *epistemologia do conhecimento normativo*.

Esta vontade e busca da purificação da Ciência do Direito é explicitada por Kelsen na Teoria Pura do Direito<sup>30</sup>. Todavia, mesmo propalando-se como um conhecimento epistemológico, despido de ideologia, esta própria assertiva já conota uma tomada de posição ideológica<sup>31</sup>. A Teoria Pura do Direito de Kelsen foi utilizada por juristas de várias gerações (e ainda hoje) como cartilha defensora do Direito como ele é. Não levaram em conta, esses leitores desavisados de Kelsen, que seu objetivo, muito coerente como espírito de seu tempo, era a aproximação da Ciência do Direito das Ciências Naturais, um objetivo epistemológico e não de dever-ser.

Principalmente a partir de Kelsen, uma versão difundida no senso comum é a da identificação do Direito com as regras legisladas pelo Estado. Não obstante este fato, Genaro Carrió sustenta que a expressão positivismo jurídico tem sido tomado para designar uma variedade muito heterogênea de atitudes, teses e concepções relacionadas com o fenômeno jurídico (CARRIÓ, 1990, p. 321-328). A partir desse autor busca-se alguns esclarecimentos acerca do que se pode tomar por positivismo jurídico.

---

<sup>30</sup> KELSEN, Hans. Teoria Pura do Direito. Trad. João Baptista Machado. São Paulo, Martins Fontes, 2000. A Teoria Pura do Direito é uma teoria do Direito positivo – do Direito positivo em geral, não de uma ordem jurídica especial .p. 1. ... ela se propõe a garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto. p. 1.

<sup>31</sup> Ver: Ideologia, Estado e Direito. Antonio Carlos Wolkmer. p. 75 – 92.

O positivismo jurídico pode ser tomado como enfoque metódico, que postula pertencerem Direito e Moral a universos distintos e, se uma regra jurídica é imoral, não significa que não seja uma regra do Direito Positivo (Carrió, 1990, p. 325). Já o positivismo jurídico como ideologia toma uma atitude valorativa frente ao Direito Positivo, e postula que existe o dever moral de obedecer às normas. Finalmente, o positivismo como teoria designa um conjunto de teses sobre a natureza do Direito Positivo, das normas jurídicas, das fontes do Direito, das propriedades características dos ordenamentos jurídicos e da função desempenhada pelos juízes (1990, p. 326).

Para os autores que defendem essa corrente do pensamento, o Direito Positivo é a vontade do Estado, e não há fonte mais genuína do Direito do que a lei. O ordenamento jurídico constitui um todo completo, sem lacunas ou incoerências. Os juízes não possuem outra função além de deduzir, a partir de regras de Direito Positivo, a solução dos casos concretos (CARRIÓ, 1990, p. 326).

Tais concepções reducionistas do fenômeno jurídico, todavia, foram sendo superadas. Com a publicação da obra *O Conceito de Direito* de Herbert Hart (1961), iniciou-se uma profunda reflexão sobre as concepções até então aceitas do Direito, uma vez que Hart dará ênfase ao estudo da aplicação judicial do Direito e utilizará para entendê-lo instrumentos da filosofia analítica e contemporânea (HART, 1997, p. 15).

Hart defende a separação entre Direito e Moral, e, para ele, normas moralmente iníquas podem perfeitamente ser Direito. Todavia, Hart rechaça a tese de que as normas jurídicas podem ser concebidas como ordens, e também não adere a tese positivista de que as regras jurídicas são a única fonte do Direito. A sua construção teórica da regra de reconhecimento, que em cada comunidade estabelece os critérios de validade jurídica, não é Direito legislado. Apenas a aceitação efetiva do Direito legislado é que poderá revelá-la. Outrossim, defende que o ordenamento jurídico não é completo ou coerente, e em virtude

disso os juízes não podem limitar-se a tarefa puramente dedutiva que a teoria positivista exige (HART, 1997, p. 332-337).

Percebe-se, com as tese defendidas por Hart, que mesmo os autores ligados à corrente positivista do pensamento jurídico, já questionam seus postulados.

## **2.2 Uma Crítica à Uniformização: a Pulverização da Juridicidade e o Pluralismo Jurídico**

Ao estudar-se o fenômeno do monismo jurídico, decorrente do movimento de racionalização do poder e do Direito na Modernidade, é possível formular a seguinte questão: como os seres criados em comunidades absolutamente distintas, não obstante residir em um mesmo país, podem internalizar o mesmo conjunto de normas? Ao se afirmar tal heresia, esquece-se de que o homem não aparece espontaneamente nem adulto no mundo, disposto a sempre cumprir as ordens e mandamentos que vêm de instituições que dizem representá-lo e, apenas por isso, acredita-se que o representem. É criado internalizando valores e normas distintos. É possível afirmar que as normas internalizadas pelos habitantes de Canudos eram as mesmas que as dos policiais da República (CUNHA, EUCLIDES, 2002)? Ou que um habitante do centro de Londrina ou Florianópolis possua a mesma formação que àqueles de seus bairros pobres ou dos estudantes que migram para essas cidades? Que tipo de ficção é essa que não respeita os grupos e suas peculiaridades, e que ainda busca afirmar-se como benéfica igualmente a todos?

Em tempos como este é preciso que surjam mais homens e mulheres dispostos a dizer não a esta ficção. Mas não um não vazio, ou niilista. Um não que represente uma atitude positiva. Um não revoltado (CAMUS, 2003, p. 25). Um não a toda a hipocrisia que o processo de massificação de valores, coroado pelo Direito, traz consigo. Um não que

signifique: BASTA! ATÉ AQUI FOI POSSÍVEL SUPORTAR, MAS DAQUI EM DIANTE EU DIGO COMO SERÁ! Um não capaz de criar e sustentar valores, que ultrapasse limites e que coloque os oponentes em posição de igualdade, tornando assim possível o embate das forças<sup>32</sup>.

Foi de mãos conscientes e *revoltados* que a Teoria do Direito passou a aspirar novos ares. Concomitante ao movimento de racionalização e restrição do Direito à lei, surgiram as principais doutrinas acerca de sua origem na realidade social, no embate de forças emergentes do contexto social.

Alguns teóricos do Direito destacaram-se por oporem-se à visão corrente, científica e uniforme. Entre os autores dessa linha de investigação podem-se destacar Georges Gurvich, Eugen Ehrlich, Antonio Carlos Wolkmer, Boaventura de Sousa Santos, Roberto Lyra Filho.

Gurvich, ao tratar do Direito, trabalha muito mais com a idéia de legitimidade do que de coerção. Para esse autor o Direito sempre estará baseado em um reconhecimento coletivo, a fim de que se possam estabelecer de maneira satisfatória as pretensões dos demandantes de um litígio (GURVITCH, p. 239). Vislumbra a existência de *gradações de eficácia do Direito*, existindo possibilidade de existência de normas jurídicas<sup>33</sup> mesmo fora do âmbito estatal de procedência. O Direito a partir dessa visão não necessita ser encarcerado em nenhuma estrutura pré-estabelecida, pode e deve ser procurado em quaisquer “manifestações da sociabilidade, grupos, classes ou sociedades globais” (GURVITCH, p. 243).

---

<sup>32</sup> “(...) O revoltado defende aquilo que ele é (...) A revolta (...) em seu princípio, limita-se a recusar a humilhação sem exigi-la para os outros. Aceita inclusive o sofrimento para si mesma, desde que sua integridade seja respeitada”. CAMUS, op. cit. p. 30.

<sup>33</sup> Idéia colhida na obra de : EHRlich, Eugen. Fundamentos da Sociologia do Direito. Trad. Tené Ernani Gertz. Brasília: Ed. UNB, p. 36: “A ordem interna das associações é determinada por normas jurídicas. Normas jurídicas não devem ser confundidas com prescrições jurídicas. A prescrição jurídica é a redação de uma determinação jurídica em uma lei ou um código. Norma jurídica, ao contrário, é a determinação jurídica transformada em ação, como acontece em uma associação pequena, mesmo sem uma redação clara”.

O autor elenca alguns dos precursores dessa busca do Direito não restrito à concepção estatal, e em sua lista figuram Léon Duguit, Emmanuel Levy e Maurice Hauriou, os quais ele classifica como “juristas sociólogos que buscaram o Direito não organizado e espontâneo e que o Estado apenas observa”, valorando este Direito como “superior e anterior ao direito do Estado” (GURVITCH, p. 248). O Estado nada pode fazer para domar o Direito não organizado, que nasce dos diversos grupos sociais (GURVITCH, p. 249). O que Gurvich assevera que esses três autores têm em comum é o fato de que negaram, a “definição do direito que o ligava à existência organizada de coações e procuraram baseá-lo numa autoridade não personificada (...) baseada em garantias sociais provenientes do meio onde nasce e onde é aplicado” (GURVITCH p. 249).

Nega-se, com essa afirmação, a validade do Direito aplicado apenas e tão somente pelo medo que a sanção do Estado gera. A partir deste novo olhar para o Direito, confere-se maioridade às pessoas, que não precisam de prêmios ou recompensas para cumprir ou deixar de cumprir as normas. Cumprem-se as normas por seu caráter legítimo, e não pela sanção intimidadora ou prêmio redentor.

Dos escritos de Ehrlich depreende-se que é muito simplificadora a visão do Direito que limita as leis emanadas do Estado. Esse tipo de justificação não tem validade quando é contrastada com a realidade dos grupos sociais. É mera técnica, e não Ciência do Direito (GURVITCH, 1945, p. 162). Através de sua teoria, Ehrlich desconstrói os postulados da lógica jurídica, quais sejam : “a negação da liberdade dos juizes, a dependência de todo Direito do Estado, e a unidade do Direito” (1945, p. 162).

É preciso pesquisar o Direito mais profundamente e, aí sim, encontrar toda uma gama de regras e relações organizadas abaixo do Direito estatal, elaboradas por juizes, doutrinadores, pessoas integrantes de grupos sociais organizados. O Direito que daí surge é muito mais objetivo que o Direito do Estado (GURVITCH, 1945, p.164). Não se pode buscar

o desenvolvimento do Direito nas leis, mas na própria sociedade. As leis são proposições formuladas pelo Estado e direcionadas aos tribunais estatais e demais órgãos públicos. Isso é facilmente constatado na medida em que a maioria das pessoas vive na “total ignorância destas proposições” (GURVITCH, 1945, p. 167).

Para Gurvitch é possível vislumbrar como produtora do Direito toda forma ativa de sociabilidade que realize um valor positivo. Nos grupos em que predomine essa forma de sociabilidade, os valores realizam-se como fatos normativos. Toda forma de sociabilidade ativa que realiza um valor positivo é produtora de Direito, um fato normativo. Todo grupo no qual predomine a sociabilidade ativa e realize um valor positivo se afirma como um fato normativo que engendra sua própria regulação jurídica (1945, p. 229-263).

Mas esta capacidade de transformar valores em fatos normativos não é encontrada em qualquer agrupamento social. Nos grupos transitórios é um fato quase impossível, uma vez que grupos desorganizados têm maior dificuldade para criar Direito. Isso porque é necessário que no choque de forças entre os vários direitos esses grupos possuam força suficiente para efetivar os valores por eles eleitos.

No choque entre valores diversos, o resultado sempre será ou a sobreposição de um ou a síntese dos valores em choque. Quando se chocam ordens tão diversas como o Direito Burguês e o Direito Proletário o que se assiste é o conflito não só de normas, mas de visões de mundo que abraçam valores diversos e possuem concepções antagônicas de justiça (GURVITCH, 1945, p. 267). Para que os valores, de quaisquer das partes realizem-se, estas devem estar preparadas e organizadas para o embate.

Gurvitch e Ehrlich<sup>34</sup> reinterpretam o conceito de soberania. Soberania antes

---

<sup>34</sup> A correspondência estreita entre direito e sociedade foi levada ao extremo pela escola do direito livre alemã. Ehrlich admitiu o papel secundário desempenhado pelo direito legislado na disciplina da vida social, por admitir encontrar-se na sociedade, e não no Estado, o “centro de gravidade do direito”, enquanto Gurvitch, defensor da teoria do direito social, disse corresponder a cada tipo de sociabilidade um tipo de direito: haveria assim direito correspondente às relações de aproximação, como, por exemplo, o de família ou o das sociedades civis ou comerciais, outro correspondente às relações de afastamento, como o de propriedade,

de ser “um tipo de poder” é uma “qualidade do poder”. Dessa forma é possível distinguir entre soberania absoluta e soberania relativa. Apenas as sociedades totalitárias seriam portadoras da primeira. É possível graduar a soberania. Gurvitch e Ehrlich associam a soberania absoluta com os “grupos superfuncionais como a nação e a sociedade internacional”. Trabalham então com um pluralismo vertical, onde todos os demais grupos, com sua soberania relativa, estariam inseridos neste todo que é a soberania da nação (1945, p. 268-278).

Ehrlich rechaça as leituras do Direito que o restringem ao Direito Estatal. Isso porque quando se reduz o estudo do Direito ao estudo das leis, o que se ensina e aprende é a técnica do Direito e não sua ciência. Haja vista que apenas uma parte do Direito é o estatal, e que é uma parte reduzida. O estudioso do Direito precisa conhecê-lo de forma mais abrangente (1986, p. 9-20).

Ressalta o papel da Escola Histórica do Direito e de seus fundadores Savigny e Puchta, cujos estudos voltaram-se para o Direito extra-estatal. Para estes autores, também muito mais importante que a coerção é a legitimidade, uma vez que defendem que o Direito se desenvolve acompanhando o sentimento de justiça do povo (1986, p. 20).

Essa nova leitura conduz a uma visão do fenômeno jurídico a partir da *ordem interna das relações humanas*. Toda ordem jurídica primitiva consiste na ordem interna das relações humanas, as quais criam normas de forma autônoma, mesmo quando inspiradas por outras ordens já existentes. Tal modelo é repetido no Direito feudal e Moderno (EHRlich, 1986, p. 20).

Por ordem jurídica primitiva pode-se entender àquelas que se desenvolveram em comunidades onde ainda não se conhece a escrita. Como depreende-se do

---

além do correspondente às relações mistas (aproximação-afastamento), como o dos contratos. Essas idéias, algumas sustentadas no limiar do século XX, enquanto outras entre as duas guerras mundiais, tinham o mérito de acentuar a vinculação do direito à realidade social e fazer depender do tipo de sociedade o conteúdo do direito.

artigo escrito por Wolkmer, as leituras feitas desse momento da história do Direito privilegiam a presença da coerção para impor o cumprimento de regras, em lugar da legitimidade. Também adotam teorias evolucionistas onde o ápice da escala de desenvolvimento do Direito encontra-se no modelo do Direito Ocidental, escrito, o que hoje já é questionado por estudiosos da Antropologia Jurídica (2001, p. 19-30).

Uma vez que o Direito primitivo é um Direito que, assim como o moderno, repousa sobre sanções, o Pluralismo Jurídico não pode ser visto como um retorno ao primitivismo, mas sim um avanço para um Direito que se baseie na legitimidade e não no castigo.

O Direito não depende de outra coisa senão do “jogo de forças sociais e políticas, bem como os valores morais e culturais de uma dada organização social” (WOLKMER, p.176-181). Constitui-se, pois, uma improbidade relacioná-lo única e exclusivamente com uma norma fundamental da qual todas as outras derivam, estudá-lo apenas como um sistema auto-poiético. Essa interpretação privilegia o monopólio legislativo estatal, e exclui qualquer outra fundamentação que retome suas raízes sociais, econômicas, políticas, psicológicas ou filosóficas. Reduz-se para apreender.

Nesse sentido, e em uníssono com Wolkmer, pode-se afirmar uma negativa à toda teoria jurídica que se mostra dominante, uma vez que “o futuro depende de uma ética política voltada para a libertação, emancipação e participação” (WOLKMER, p. 179).

Por razões já expostas, por faltar à visão monista do Direito a sensibilidade do papel das forças sociais na sua criação e transformação, toda racionalização do Direito, empreendida com vista a lhe dar contornos científicos positivos, garantindo pretensa segurança jurídica, não foi capaz de responder às transformações e aos reclames sociais.

Uma prova disso é que, a partir dos anos 60, surgem novas necessidades de reordenação dos Estados e conseqüentemente do Direito, em parte devido à globalização do

capital e em parte ao enfraquecimento do Estado de Bem Estar Social.

Surgem novas formas de família<sup>35</sup>, de contratos, de gozo da propriedade, novas relações trabalhistas e previdenciárias. Surgem movimentos que se insurgem contra o *status quo*. O não se torna cada vez mais sim, na medida em que essa negativa traz consigo o desejo de afirmação de direitos e individualidades antes ignoradas pelo ordenamento estatal.

Para Santos (1993, p. 42-47, 63), uma análise que se pode fazer da crise desencadeada neste período, passa pelo modo como o Estado lida com os reclames da sociedade. Antes, o Estado costumava neutralizar as reivindicações formuladas pela sociedade com o aumento das despesas públicas, com uma nova legislação social, com a criação de novas estruturas burocráticas e com a majoração da máquina estatal. Procurava neutralizar as forças que iniciavam sua ebulição, colocando uma tampa a fim de que elas não conseguissem perceber todo o espaço que tinham para se expandir. Contudo, no início da década de sessenta, a conjuntura econômica começou a inverter-se. Houve perda do ritmo de crescimento, acompanhada por elevadas taxas de inflação. Em geral, a crise foi resultante da nova ordem mundial, a crise do petróleo e dos efeitos da globalização dos capitais.

Assim, o Estado encontrava-se à beira de uma nova crise de legitimação que não podia resolver-se pela sua expansão, pois, para isso, ele não estava financeiramente apto. A partir daí ocorre o que se pode chamar de privatização do Estado Social, com a redução ou eliminação de benefícios sociais, tais como, privatização da previdência, aumento de tempo para a aposentadoria, planos de saúde privados.

Com essa tática, o Estado busca envolver os cidadãos nas tarefas da administração. Alguns exemplos recentes são, a partir do ano 2000, os "Amigos da Escola", programa do Governo Federal que busca envolver a sociedade civil na educação fundamental, diminuindo o número de professores contratados e aumentando a responsabilidade da

---

<sup>35</sup> Sobre a nova família e o papel jurídico assumido pelo afeto, consultar: FACHIN, Luis Edson. *Direito de família: elementos críticos à luz do novo código civil brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003

sociedade, a qual, não obstante, continua sob o peso de encargos tributários altíssimos. Outro exemplo, ainda mais recente, datando da posse do atual presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva (2003), o FOME ZERO.

Por outro lado, desenvolve-se e fortalece-se a política repressiva, tais como as ações da polícia militar do Paraná e a forma como os conflitos pela posse da terra foram resolvidos durante a gestão Jaime Lerner, invasão da Universidade Federal da Bahia pela polícia militar em 2001, bloqueio de participantes nas comemorações dos 500 anos do Brasil, invasão pela Polícia Militar e chacina no Complexo Penitenciário Carandiru em 1992 (fartamente ilustrado no filme Carandiru), Massacre de Eldorado dos Carajás (17 de abril de 1996)<sup>36</sup>, o tratamento dispensado aos indígenas de Roraima e de outras partes do país, políticas repressivas utilizadas pelo poder público do Rio de Janeiro.

Contudo, essa racionalidade dominante encontra-se em uma situação limite. Grande parte da população mundial por incapacidade, ou por desinteresse, sendo a segunda hipótese menos provável, não é mais capaz de obedecer a leis, normas, regras, mandamentos e costumes derivados da racionalidade hegemônica contemporânea<sup>37</sup>. Esses são rotulados de

---

<sup>36</sup> “Em 17 de abril de 1996, oficiais da Polícia militar mataram 19 trabalhadores rurais, ferindo gravemente outros 69. Alguns meses depois, outros 2 lavradores morreram em consequência dos ferimentos. Segundo o médico legista Nelson Massini, houve execução sumária, pois a maioria das vítimas foi atingida com tiros no peito, cabeça e nuca. Em agosto de 2000, todos os 154 policiais militares acusados de participar do massacre foram absolvidos. Aquele julgamento foi anulado e, em 2001, outro júri condenou somente 2 oficiais. Apesar disso, eles continuam em liberdade por meio de recurso”. MENDONÇA, Maria Luísa. Os Crimes do Latifúndio. *Revista Caros Amigos* - Especial Reforma Agrária. Setembro/2003. p. 09

<sup>37</sup> Manchete do Caderno Dinheiro da Folha de São Paulo, domingo, 20 de julho de 2003: Miséria Reciclada. Desemprego impulsiona corrida da sucata. Exército de catadores de lixo cresce, e atividade já é reconhecida pelo Ministério do Trabalho; preços pagos pelo material caem. Em 1998 a Folha de São Paulo publicou um caderno especial intitulado Mapa da Exclusão (sábado, 26 de setembro de 1998). As informações constantes eram as seguintes: O miserável típico tem uma renda mensal de R\$ 131,00. Um brasileiro médio da elite, que integra os 7 % que estão no topo da pirâmide, ganha 12 vezes mais do que isso, em média. A situação financeira dos miseráveis é ainda mais dramática. Com os R\$ 131,00, ele têm que sustentar todas as crianças da família. MISERÁVEIS SÃO 25 MILHÕES. (Folha de São Paulo. Especial A1. Sábado, 26 de setembro de 1998, p. 7.) Já os indicadores do IBGE em 2003 são piores: O 1% mais rico da população acumula o mesmo volume de rendimentos dos 50% mais pobres e os 10% mais ricos ganham 18 vezes mais que os 40 % mais pobres. Metade dos trabalhadores brasileiros ganha até dois salários mínimos e mais da metade da população ocupada não contribui para a Previdência. Um terço dos domicílios dos mais pobres possui saneamento básico. A renda per capita em 37% dos domicílios da região Nordeste é de até meio salário-mínimo, contra 12% da região Sul. Os trabalhadores domésticos, empregados sem carteira e autônomos perfazem a maioria dos trabalhadores com renda mensal per capita de até ½ salário mínimo. Mais da metade da população ocupada não tem seguridade social. Dados do IBGE, capturado em 18 de junho de 2003, [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br).

ilegais, irregulares, informais (SANTOS, 2001, p. 120).

O processo de globalização econômica extremou os antagonismos sociais existentes e tornou mais visível o descompasso dos pilares da modernidade em que se baseia a dogmática jurídica. Segundo José Eduardo Faria, dentre as transformações mais intensas provocadas pelo fenômeno da globalização estão:

a dissolução da importância econômica das fronteiras geográficas, a desterritorialização da produção, a desregulamentação dos mercados, a fragmentação dos procedimentos de representação e decisão política, a desconstitucionalização, a deslegalização e a desformalização dos direitos sociais, o crescente aparecimento de riscos não calculáveis ou previsíveis, os novos processos de formação da normatividade e o advento de mecanismos inéditos de resolução de conflitos (1999, p. 10).

A política agora é feita no mercado (SANTOS, 2001, p. 67). Todavia, esse mercado global existe tão somente como ideologia, pois os verdadeiros atores são as empresas globais que não têm preocupações éticas. Mesmo assim, as grandes empresas ainda são apresentadas como salvadoras dos lugares onde se estabelecem, conquistando com isso forte poder de barganha frente aos governos.

Nessa ordem sócio-econômica onde cada vez menos o poder emana do Estado e onde cada vez mais este se submete a ingerências do capital externo, o Direito positivo enfrenta dificuldades para manter as aparências; suas regras revelam-se quase sempre ineficazes. Assistimos diuturnamente à derrocada de direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais. Tais direitos, há tempos conquistados através de lutas e pressões populares, hoje são *flexibilizados* ou *desconstitucionalizados*.

---

95 milhões moram em casas não adequadas Mais de 95 milhões de brasileiros moram em casas não plenamente adequadas \_ou seja, não são totalmente atendidas por sistema de abastecimento de água, coleta de esgoto e lixo ou abrigam mais de duas pessoas por dormitório. BRASIL. Folha de São Paulo. Primeira Página . A1. 27/12/2003.Excursão educacional Para começar, apenas 9,4% das crianças entre 0 e 3 anos frequentam creches, segundo o estudo "Mapa da Exclusão Educacional", do Ministério da Educação, feito com base em dados do Censo 2000. Isso significa que quase 91% das crianças do país não têm acesso a creches, o que traz implicações não apenas educacionais como também sociais. BRASIL. Folha de São Paulo. Editoriais. 4 de dezembro de 2003.

As empresas que possuem papel-chave no sistema produtivo passam a ditar as regras, em face do seu poder econômico. Entre outras pretensões, elas reivindicam a eliminação dos entraves que bloqueiam a abertura comercial, a desregulamentação dos mercados, a adoção de programas de desestatização, a flexibilização da legislação trabalhista e a implementação de outros projetos de *deslegalização* e de *desconstitucionalização* (FARIA, 1999, p. 28-31). O equacionamento dos conflitos gerados entre os interesses dessas grandes empresas, instaladas no território nacional da economia mundial, não é realizado no Poder Judiciário, e sim nas esferas do Poder Executivo.

A unidade do Estado diante da extrema diversidade de interesses privados e do crescente número de decisões econômicas tomadas fora do alcance de sua jurisdição funcional e de suas fronteiras, passa a ser um problema. Com o fenômeno da globalização, todas as estruturas imaginadas desde o século XVII e XVIII que possuem como base de sua sustentação a soberania perdem força. No âmbito de uma economia transnacionalizada, os problemas internacionais condicionam os problemas internos de cada Estado (FARIA, 1999, p. 32). Também a força coercitiva da Constituição tem se transformado, deixando de ser um princípio absoluto devido à violação constante de seu conteúdo.

Dada a impressionante rapidez com que muitos dos conceitos e categorias fundamentais, até agora prevalecentes na teoria jurídica, vão sendo esvaziados e problematizados pelo fenômeno da globalização, seus modelos analíticos e seus esquemas cognitivos revelam-se cada vez mais carentes de operacionalidade e funcionalidade. De que modo, conceitos e categorias construídas em torno do princípio da soberania, como o monismo jurídico, norma fundamental, poder constituinte originário, hierarquia das leis, direito subjetivo e segurança do Direito podem captar as transformações atuais (FARIA, 1999, 39)?

### 2.3 O Pluralismo Jurídico e as Lutas Sociais: o Papel dos Movimentos Sociais Organizados na Conquista de Direitos

As transformações atuais por que passa o Direito exigem a reflexão sobre as possibilidades de transformação em sua forma e conteúdo. Entre as reflexões desenvolvidas, apresenta-se o Pluralismo Jurídico, como uma alternativa regionalizada, levando em conta as peculiaridades de cada grupo ou povo, calcando-se em um Direito não baseado na coerção, mas na legitimidade. Todavia, diante da multiplicidade de definições e construções doutrinárias realizadas em torno do termo Pluralismo Jurídico, há a necessidade de adotar-se uma específica.

No que todos concordam é que em qualquer sociedade ocorrem múltiplas formas de juridicidade conflitantes ou consensuais e que o Direito não resulta exclusivamente do Estado.

Para Wolkmer, Pluralismo Jurídico pode ser entendido como:

**Multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais (1997, p. 195).**

Para Santos:

Existe uma situação de Pluralismo Jurídico sempre que no mesmo espaço geopolítico vigora (oficialmente ou não) mais de uma ordem jurídica. Esta pluralidade normativa pode ter uma fundamentação econômica, rática, profissional ou outra; pode corresponder a um período de ruptura social como, por exemplo, um período de transformação revolucionária; ou pode ainda resultar, como no caso de Pasárgada, da conformação específica do conflito de classes numa área determinada da reprodução social, neste caso a habitação (1993, p. 42-47).

O Pluralismo Jurídico, tomado a partir das concepções de Wolkmer e Santos revela a possibilidade de existência de conflitos entre os diversos ordenamentos existentes em um mesmo Estado. Vigem nessas leituras o reconhecimento dos diversos vetores de força existentes na sociedade e a não exclusividade do Estado no que diz respeito a elaboração de normas.

Exemplo desse princípio de não exclusividade é, na cidade de Londrina, o caso dos moto-taxistas, que prestam seus serviços desde 1997. De maneira irregular ofereciam seus serviços de transporte a um preço mais acessível que o dos taxistas convencionais. Isso acarretou diversos problemas, tendo inclusive os taxistas convencionais feito diversas manifestações acerca da ilegalidade da atividade dos moto-taxistas. Contudo, em 2001, a Câmara Municipal de Londrina regulamentou esta atividade, que hoje funciona sob a “proteção” da lei.

Outro exemplo é o do Camelódromo, que hoje existe em quase todas as cidades brasileiras, como meio de subsistência daqueles que foram excluídos do mercado formal. O exemplo de Londrina pode ser bastante ilustrativo. Tendo em vista o crescente número de camelôs que ocupavam o centro da cidade desde o ano de 1993, em novembro de 1995 tiveram início as obras do Camelódromo na Avenida Leste-Oeste (avenida central de Londrina). As mercadorias vendidas pelos camelôs são, em sua maioria, contrabandeadas do Paraguai. Além dessas, existem as mercadorias frutos do crime de pirataria: CDs, bolsas, camisetas, bermudas. Todavia, ciente da crise social que assola as classes menos favorecidas e, igualmente, da situação das diversas famílias que possuem como único meio de subsistência esse tipo de comércio, o Estado, incapaz de dar uma resposta ao complexo problema social, aceita esta situação de ilegalidade. Em 2001, as instalações do Camelódromo foram estendidas para a Avenida São Paulo, ao Lado do Terminal Urbano de Londrina. Hoje (2003-2004) a prefeitura aluga um prédio no Centro, denominado Shopping Popular. Em uma

das investidas da Polícia Federal, disposta a recolher os CDs piratas, o prefeito de Londrina interveio e conseguiu recuperar aos camelôs mais de 50% das mercadorias apreendidas.

O caso dos moto-taxistas revela uma situação que, a princípio, constituía uma lacuna na lei. Essa atividade profissional não era regulamentada. Com seu crescimento rápido e apesar das manifestações de descontentamento dos taxistas, o poder público necessitou regulamentar essa atividade e conferir-lhe o estatuto de legalidade. O movimento de aceitação da população da atividade dos moto-taxistas gerou no Estado a obrigação de regulamentar a profissão.

Já o Camelódromo constitui-se em realidade diversa. As atividades de comércio ali praticadas são realizadas contra a lei. Os produtos ou são frutos de descaminho ou de pirataria. Essas atividades não deixaram de ser consideradas ilícitas pelo Direito Penal Estatal, contudo a comunidade, ao reiteradamente consumir os produtos ali vendidos, legitima a atividade. A aceitação da comunidade e a não existência de alternativas aos problemas sócio-econômicos, decorrentes da aplicação fria da lei aos comerciantes do Camelódromo, culminaram com a aceitação deste por parte do Estado.

Confrontado com situações mais extremas de privatização do Direito, Santos adverte: “A privatização possessiva do direito constitui-se por uma dialética entre a tolerância extrema e a violência próxima” (1993, p.46). Tal advertência é justificada pela experiência de Santos em uma Favela do Rio de Janeiro, onde desenvolveu sua tese de doutoramento. Nessa favela, chamada por Santos de Pasárgada, os habitantes não possuíam o título de propriedade de seus terrenos e casas. Em virtude disso, não eram atendidos pelos serviços públicos de água, saneamento, esgoto; a polícia, quando aparecia, era para amedrontá-los, disseminando a violência sobre qualquer morador, uma vez que qualquer um que ali morasse só poderia ser um mal elemento. Os mandados de busca policial eram cumpridos a qualquer hora do dia ou da noite, e ao revelar os seus endereços em uma

entrevista de emprego, isso já descartava de antemão a oportunidade. Essa total exclusão da cidadania, nos mais diversos setores da vida dos moradores, refletiu-se, como não podia ser diferente, também no seu relacionamento com a justiça. Por acreditarem que, ao procurarem a justiça oficial, seriam inclusive destituídos daqueles terrenos dos quais eram possuidores, passaram a resolver suas controvérsias, sem apelar ao Estado (1993, p. 42-47).

Em virtude do aumento de situações parecidas com a de Pasárgada, há uma crise na administração da justiça. As classes menos favorecidas buscam formas alternativas para resolver os seus problemas jurídicos, uma vez que o Estado está longe demais para tal. (apud FARIA, [CA 1995], p. 39-65) Com a constatação dessa realidade, a Sociologia e a Filosofia do Direito passaram a interessar-se mais efetivamente pelo fenômeno do Pluralismo Jurídico<sup>38</sup>.

Pelo até aqui exposto, sobre a ingerência dos conglomerados econômicos no Estado e a resolução de suas pendências dentro do próprio Executivo, encomendando leis que lhe sejam mais benéficas; bem como o caso dos moradores de Pasárgada, pode-se afirmar que o Poder Judiciário atende apenas a uma parcela inserida em uma faixa de renda média da sociedade. Os agentes localizados acima ou abaixo desta faixa resolvem seus conflitos por meios diversos daqueles oferecidos pelo Poder Judiciário.

---

<sup>38</sup> Discorrendo acerca do Pluralismo Jurídico, Boaventura de Sousa Santos cita dois exemplos paradigmáticos: O estudo pioneiro de S. Macauley sobre as práticas jurídicas e sobretudo os conflitos jurídicos entre os produtores e os comerciantes de automóveis nos EUA, resolvido de modo informal à margem das disposições do Direito comercial e da intervenção dos tribunais, orientados pelo objetivo de não criar rupturas nas relações econômicas e retirando destas poderosos dispositivos sancionatórios não oficiais. Em segundo lugar, os estudos por mim realizados no início da década de 70 nas favelas do Rio de Janeiro e onde me foi possível detectar e analisar a existência no interior destes bairros urbanos de um Direito informal não oficial, não profissionalizado, centrado na Associação de Moradores que funcionava com a instância de resolução de litígios entre vizinhos, sobretudo nos domínios da habitação e propriedade da terra. Estes e muitos outros estudos que se seguiram com objetivos analíticos semelhantes permitiram concluir o seguinte: em primeiro lugar, do ponto de vista sociológico, o Estado contemporâneo não tem o monopólio da produção e distribuição do Direito. Sendo embora o Direito estatal o modo de juridicidade dominante ele coexiste na sociedade com outros modos de juridicidade, outros Direitos que com ele se articulam de modos diversos. SANTOS, Boaventura de. *Introdução à Sociologia da Administração da Justiça*. In: FARIA, José Eduardo (Org). *Direito e Justiça. A função Social do Judiciário*. São Paulo: Ática. p. 54.

A presente dissertação discorrerá sobre o Pluralismo Jurídico Comunitário<sup>39</sup>, aquele que surge das classes menos favorecidas, situadas abaixo da renda média atendida pelo Judiciário. Essa opção metodológica se deve ao fato da crença de que em uma alternativa ao modelo totalitário globalmente vigente é possível, através do fortalecimento das identidades locais.

Opta-se pela definição de Pluralismo que o entende como diversidade de construções jurídicas coexistentes, que se afirmam em face do modelo positivo de Direito não mais resolver as demandas a ele submetidas. Diante disso, formulam-se os seguintes questionamentos. Como surgem esses direitos? Quem são os responsáveis pela sua implantação? A quem eles atendem?

Conforme o entendimento de Wolkmer (1997, p.107), em um espaço público descentralizado, marcado pela pluralidade de interesses e pela efetivação real das necessidades humanas, a juridicidade emerge das diversas formas do agir comunitário, mediante processos sociais auto-reguláveis, advindos de grupos voluntários, comunidades locais, associações profissionais. Para esse autor, tais instituições são consideradas como corpos intermediários na consolidação dos novos direitos, assumindo um lugar especial os novos movimentos sociais.

A visão desposada por Wolkmer privilegia uma estudo diametralmente oposto ao de Faria, denominado Direito Reflexivo (1999, p. 285) que percebe a sociedade como um ente complexo dividido em ambientes (direito, política, economia, produção) que interagem entre si sem uma hierarquia, cujo papel do Direito é ditar procedimentos para a comunicação dessas diversas esferas, e na qual o indivíduo concreto, singular e historicamente localizado deixa de representar até a si próprio, no modelo de Pluralismo ora defendido, o indivíduo é parte fundamental e agente de conquistas e direitos.

---

<sup>39</sup> Importa explicar que a expressão ‘Pluralismo Jurídico Comunitário’, ora trabalhado neste texto é inspirado na formulação cunhada por WOLKMER ‘Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo’.

Enquanto o primeiro parte de uma visão que leva em conta as individualidades locais, os movimentos de pressão e reclames sociais, uma construção do direito ‘de baixo para cima’, o segundo parte de uma visão sistêmica, onde o papel principal é ocupado pelos grandes conglomerados econômicos e pelo Mercado.

Como se adotará nesta pesquisa o viés que privilegia os vetores criadores do direito de baixo para cima, procurar-se-á entender de que maneira esses grupos, em sua maioria espoliados da cidadania, fazem emergir os seus direitos. É através do seu agir comunicativo que esses grupos inserem e viabilizam direitos. Não se trata, contudo, de submissão do Direito Comunitário ao Direito Estatal. Nos termos de Gurvich, parte-se da premissa de que coexistem diferentes ordens jurídicas que se limitam reciprocamente na esfera de sua independência em um plano de igualdade. Assim, o Direito produzido através da interação das comunidades diretamente por ele atingidas não conflitará, necessariamente, com o Direito Estatal, e o limite entre ambos há que ser respeitado.

No modelo de pluralismo proposto por Wolkmer, as condições necessárias para a ordenação do espaço público, emergentes da falta de legitimidade dos meios formais de participação, requerem estruturas individuais e coletivas com certo grau de institucionalização e reconhecimento, habilitadas a abarcar os diferentes níveis da sociedade que têm interesses a serem defendidos e que estão em confronto e negociação.

Tal participação se daria com instrumentos em sua maioria já previstos em nossa Constituição, tais como a iniciativa legislativa, o plebiscito, o referendo, audiências públicas. Sugere também a formação de conselhos, de maneira que a competência de cada um deles limitaria a dos demais, formando como que um controle do modelo plural (WOLKMER, 1997, p. 231). Aproxima-se bastante das atuais teorias acerca da Democracia Participativa<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Sobre esse assunto verificar também: WOLKMER, Antonio Carlos. Do Paradigma Político da Representação à Democracia Participativa. Revista Sequência – Revista do Curso de Pós Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, nº 42, p. 83-97, 2001. TEIXEIRA, Elenaldo Celso. Sociedade civil e participação cidadã no poder local. Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, 2000. p. 36-39.

Além desses instrumentos, Wolkmer também aceita a possibilidade de normatividades extra-estatais, construídas principalmente a partir de “carências e necessidades próprias das contingências de sujeitos coletivos recentes” (1997, p. 69). Com isso demonstra preocupação em efetivar os mecanismos de participação popular existentes, bem como aceitar e inserir na teoria do Direito a legalidade emergente das lutas diárias daqueles que brigam por sua sobrevivência e seus valores.

Inclui como estratégias de efetividade formal do modelo pluralista a ética da alteridade e a racionalidade emancipatória. Quanto à ética da alteridade, esta parte de concepções valorativas emergem das próprias lutas, conflitos, interesses e necessidades de sujeitos individuais e coletivos insurgentes (1997, p. 241).

A estratégia da efetividade formal tem como ponto de partida a racionalidade comunicativa de Habermas (1997, p. 248). Essa racionalidade é entendida não como faculdade abstrata, inerente ao indivíduo isolado, mas um procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade.

Desde a primeira obra de maior repercussão de Habermas, *A Transformação Cultural da Esfera Pública*, o conceito de esfera pública neste autor tem sido construído em conexão com o debate democrático contemporâneo. Suas características centrais são um espaço para a interação diferente do Estado, onde todos possam debater as decisões da autoridade política, seu conteúdo moral, bem como apresentar demandas em relação ao Estado. Nesse espaço o “uso público da razão estabelece uma relação entre participação e argumentação pública” (AVRITZER, 2000, p.25-46). Desde os primeiros, momentos a teoria habermasiana lida com um elemento de deliberação argumentativa.

---

AVRITZER, Leonardo. Modelos de deliberação democrática: uma análise do orçamento participativo no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 561-594. SANTOS, Boaventura de Sousa (org). Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Em um segundo momento teórico, Habermas passa a inserir a idéia de um consenso discursivo em uma teoria da reflexividade da ação social em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*. Dois pontos são essenciais para compreender esse edifício teórico: o conceito de mundo social reflexivamente adquirido (*partilha de significados*) e a idéia de uma forma de ação intersubjetiva e voltada para um consenso comunicativo (*ausência de monopólio da interpretação correta*) (AVRITZER, 2000, p. 37-38).

A partir da publicação da *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas passa a aplicar sua concepção de teoria do discurso à política contemporânea, elaborando o princípio D: “somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional” (2000, p. 39).

Para que tal processo seja possível, Habermas trabalha a teoria dos sistemas de modo que o denominado mundo da vida, sistema onde o agir comunicativo impera, influencie os demais sistemas (político, econômico, de mercado). Nesse espaço onde não existe uma linguagem fechada, excludente, o autor alemão localizará a esfera pública e a sociedade civil.

A esfera pública é o espaço real dos jogos de força. Todas as pessoas, com suas histórias e características pessoais têm a possibilidade de se encontrarem e, através de uma *agir comunicativo*, que não busca o tirar vantagem, mas a argumentação racional, discutirem os problemas da sociedade como um todo. É um espaço que se reproduz pelo *agir comunicativo*, implicando o domínio de uma linguagem natural, compreensível a todos, não especializada, e, por isso, não limitadora. Nesse espaço não são tomadas decisões, mas as opiniões são elaboradas de maneira focalizada, com o objetivo de pressionar as demais esferas da vida aos reclames desta *caixa de ressonância* que é a esfera pública (HABERMAS, 1997, p. 92-98).

A sociedade civil possui, como núcleo institucional, as associações e organizações livres que dão suporte para as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida (1997, p. 99). “Em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado” (1997, p. 107).

Pode-se realizar um exercício teórico de aproximação de conceitos e localizar os movimentos sociais previstos na teoria pluralista do direito como os principais debatedores presentes nessa esfera pública. As questões por eles levantadas ocupam lugar privilegiado nos debates *comunicativos*, e o seu eco, ou *ressonância* procuram alcançar o sistema político, aquelas instituições que possuem, no Estado Moderno, a capacidade de atender suas reivindicações.

Todavia a atuação das esferas públicas sobre o sistema político pode encontrar algumas barreiras, tais como “atores aproveitadores”, que são aqueles não sensíveis às ameaças aos direitos de comunicação e tampouco estão dispostos a ir além da defesa dos próprios interesses, ou a manipulação de informações pela mídia (1997, p. 107-112). Tais ameaças são capazes de atingir apenas uma esfera pública em repouso, pois, a partir da mobilização da sociedade civil, as estruturas do poder começam a mudar. Em vista dessas possibilidades, surge a questão, qual é “o sujeito capaz de colocar os temas na ordem do dia e de determinar a orientação dos fluxos de comunicação” (1997, p. 113)? Tal sujeito é aquele pertencente a um mundo da vida racionalizado. Um mundo da vida racionalizado com apoio da sociedade civil se fortalece perante as controvérsias públicas. Dramatizando as questões que lhe aflige (questões ambientais, nucleares, genéticas), tal esfera é capaz de sensibilizar mesmo os meios de comunicação de massa para que veiculem suas reivindicações, fazendo com que toda a sociedade discuta as questões. E, com o *ultima ratio*, a desobediência civil,

para conferir uma maior influência político-jornalística aos argumentos oposicionistas (1997, 115-118).

Tais argumentos também podem ser estendidos para as ações de pressão realizadas pelos movimentos sociais nos países em desenvolvimento, apesar de, como se verá, as questões levantadas vão além das reivindicações propostas por Habermas, alcançando principalmente bens concernentes a necessidades humanas fundamentais.

Outros autores buscaram melhorar a teoria habermasiana, inserindo novos elementos capazes de dar maior repercussão aos reclames da esfera pública. Joshua Cohen e James Bohman procuram instrumentalizar o processo de discussão argumentativa proposto por Habermas. Bohman critica os limites da influência do público no sistema apontado por Habermas, pensando a partir deste último a institucionalização da democracia deliberativa (AVRITZER, 2000, p. 41-43).

A teoria democrática deliberativa postula que o processo de decisão governamental necessariamente deve ser sustentado por meio da deliberação dos indivíduos racionais em amplos fóruns de debate. Cohen, ao refletir sobre a influência dos sujeitos no sistema político através da esfera pública habermasiana, achou-a limitada e subestimadora da soberania popular (FARIA, 2000, p.47-67). Para esse autor, a forma de ação dos movimentos populares, segundo a concepção de Habermas, apenas sugere *quebras ocasionais na rotina do “circuito oficial do poder”* (FARIA, 1999, P. 54).

Cohen operacionaliza o ideal normativo de democracia deliberativa, agrupando suas condições necessárias sob a denominação de *Poliarquia Diretamente Discursiva*, quais sejam elas:

- 1) elas têm de permitir e encorajar inputs que refletem experiências e preocupações que podem não ocupar a agenda normal (sensores fundamentados na experiência local e na informação); 2) elas devem oferecer avaliações disciplinadas de propostas através da

deliberação que envolvem valores políticos fundamentais e 3) elas precisam oferecer também condições mais institucionalizadas, regularizadas para a participação dos cidadãos na “esfera pública informal (COHEN, apud FARIA, 1999, p. 55).

A partir dessas prerrogativas, Cohen procura institucionalizar as discussões que por ventura ocorram na esfera pública. Para que essa maior influência dos sujeitos na arena política ocorra, são previstos alguns elementos fundamentais. Em primeiro lugar as soluções dos problemas locais devem ser procuradas através da participação diretamente deliberativa; da mesma forma, as sociedades locais devem manter vínculos para que as respostas encontradas por umas auxiliem as outras no caminho da melhor solução; e, em terceiro lugar, a Poliarquia Diretamente Deliberativa não tem a pretensão de existir de maneira isolada, nem de esvaziar o conceito representativo de democracia, mas, sim, facilitar a solução de problemas pelas esferas deliberativas, tendo em vista que estas operam de forma mais próxima dos problemas que o Poder Legislativo. A idéia consiste em que o Legislativo torne públicas as áreas abertas à ação poliárquica diretamente deliberativa (FARIA, 1999, p. 56).

Bohman, da mesma forma que Habermas e Cohen, parte do pressuposto que democracia implica alguma forma de deliberação pública. E define deliberação pública como:

Uma atividade social incorporada na ação social do diálogo, isto é, [o ato de] oferecer e receber razões. (...) Um resultado de uma decisão real é aceitável quando as razões por trás dela são suficientes para motivar a cooperação de todos (BOHMAN, apud FARIA, 1999, p. 58).

É através da deliberação que duas capacidades sociais serão desenvolvidas, mantendo a cooperação entre os atores que participam do processo: a *accountability* dos atores em situações problemáticas e a capacidade dos atores se engajarem na comunicação generalizada da esfera pública (FARIA, 1999, p. 62). *Accountability* no sentido mesmo de

prestação de contas, processo de transparência, e o engajamento na comunicação como propagação das informações obtidas pelos atores racionais.

Apesar das divergências existentes entre esses três autores (Habermas, Cohen e Bohman), o consenso entre eles surge da defesa do modelo deliberativo de democracia, e a submissão dos interesses dos cidadãos e seus representantes ao crivo do fórum público (FARIA, 1999, p. 65).

Cabe agora diferenciar esse modelo do proposto pelo Pluralismo jurídico. Em primeiro lugar, os reclames dos movimentos sociais no pluralismo não são legitimados apenas quando atendidos pela esfera política. O simples fato da auto-organização independente do Estado, pelos mais diversos motivos, visando aperfeiçoar o atendimento de necessidades humanas fundamentais, constitui-se Pluralismo Jurídico. A validade dos métodos encontrados para resolução de situações conflituosas por pessoas não autorizadas expressamente pelo Estado não é retirada das competências por este distribuídas, mas sim da legitimidade destas decisões perante os interessados.

### **2.3.1. Os novos movimentos sociais e o seu papel na teoria pluralista do direito**

Wolkmer analisa demoradamente o papel dos Novos Movimentos Sociais como criadores do novo Direito. Os movimentos sociais denominados novos recebem esse adjetivo por apresentarem muitas características que lhes são peculiares e que o diferenciam dos movimentos sociais iniciais, dependentes das teorias que dividiam a sociedade em classes, onde predominava a presença de operários liderados por intelectuais pequenos burgueses, com objetivos predominantemente materiais e relações de subordinação com órgãos institucionalizados, fossem eles o próprio Estado, o partido político ou o sindicato (1997, p. 110).

Tais movimentos perdem credibilidade tanto por sua baixa operacionalidade, como por apresentarem vícios, como troca de favores entre integrantes, traições a confiança neles depositadas, o surgimento de novas demandas não inseridas em seus âmbitos de luta, bem como a necessidade de formas de organização mais independentes e dispostas a questionar de frente as ações estatais que levaram ao empobrecimento da classe média, o fim do Estado de Bem-Estar Social, o desgaste dos bens naturais e os direitos das minorias.

Um dos grandes inspiradores destes novos movimentos é o movimento estudantil da década de 60, porque seus objetivos transcendiam reivindicações materiais, e buscavam criticar e esclarecer a respeito da cultura consumista e a razão tecnológica (DE LA CRUZ, apud SCHERER-WERREN, 1987, p. 89-91). Um outro aspecto que deve ser levado em conta quando se analisa o movimento estudantil como marco de surgimento dos novos movimentos, é a forma de organização deste. Estrutura-se, preferencialmente, de maneira não hierarquizada, através de coordenadorias, onde cada estudante é responsável pelo desenvolvimento de uma delas. Além disso, também se organizam em redes, a fim de conhecer as conquistas de outros estudantes, organizados em outros estados ou países, trocando experiências valiosas. Vislumbra-se a atuação conjunta de jovens pertencentes a todas as classes sociais, de universidades públicas e privadas, escolas públicas e privadas, com diversas demandas e que juntam seus esforços para a conquista conjunta delas. Este tipo de formação e atuação em rede constitui-se uma das características dos novos movimentos sociais (SCHERER-WARREN, 1993).

Silva Filho, em levantamento bibliográfico minucioso, perscruta o desenvolvimento histórico dos movimentos sociais em sociedades do capitalismo periférico como o Brasil, inserindo o surgimento dos Novos Movimentos Sociais a partir da obstrução dos canais tradicionais de participação no longo período de ditadura política vivida na

América Latina. Destaca a ação das Ligas Camponesas, Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, as Sociedades de Amigos de Bairro em São Paulo e o Movimento de Educação de Base nos anos 50 e 60. Já no final dos anos 60 destaca-se a ação dos sindicatos, com as greves de Contagem e Osasco. Com a edição do AI-5, entra em cena mais fortemente, a CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) ( SILVA FILHO, 1996, p. 107-111).

Durante o período de repressão da ditadura, a Igreja se revela como pólo de resistência à opressão, com a criação de espaços como as Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais da Terra, cuja organização se dava de maneira horizontal, em contraposição com os antigos movimentos sociais fortemente hierarquizados (1996, 112).

Em 1975 assiste-se o surgimento do novo sindicalismo, onde atuavam conjuntamente o Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo, as Comunidades Eclesiais de Base, Comissões de Justiça e Paz e os Centros de Defesa dos Direitos Humanos. Novas reivindicações, além das salariais, são feitas. Alteram-se as demandas, sendo agregadas reivindicações étnicas, de gênero e ecológicas (1996, p. 114). Em 1979 é criado o Partido dos Trabalhadores, a Central Única dos Trabalhadores e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. A força desses movimentos é sentida pela influência que as necessidades evidenciadas pelos mesmos exerce na inserção de direitos na Constituição Federal de 1988 (1996, p. 115-117).

Para Wolkmer, são características dos Novos Movimentos Sociais as reivindicações que visam satisfazer as necessidades humanas fundamentais, a autenticidade, independência, a busca por emancipação. Possuem formas de ação diferenciadas, diretamente derivadas da pluralidade de reivindicações defendidas. Não anseiam mais a conquista do poder estabelecido, mas vitórias diárias construindo uma nova cidadania. O desejo do todo. A estratégia parte de conquistas setorizadas, de “microrrevoluções cotidianas”(WOLKMER,

1997, p. 120). Essa nova estratégia abre espaço para a cooperação entre pessoas de classes diferentes, revelando o caráter pluriclassista dos novos movimentos sociais<sup>41</sup>.

São portadores de uma nova subjetividade que busca firmar valores de realização das necessidades humanas fundamentais<sup>42</sup>, e neste ponto procuram tanto respostas às carências materiais (alimentação, moradia, saúde) quanto satisfação dos desejos (cultura, quebra de tabus e preconceitos, defesa das minorias). Para alcançar estas metas, dispõe de mecanismos que divergem da representação formal, legitimados através de procedimentos plurais, com mínima institucionalização, e esta, respeitadora das peculiaridades de cada grupo (1997, p. 130). Um movimento social que se organize a fim de reivindicar maiores direitos para a mulher pode unir-se à luta daqueles que procuram maiores informações e respostas governamentais acerca do período de ditadura e do desaparecimento de parentes ou amigos. Todavia, não terão, necessariamente, a mesma estrutura de classe. Isso não os afasta no momento em que a união de suas forças é necessária para tornar o choque de vetores mais competitivo.

Com essa divergência de interesses e a articulação para defendê-los, formam-se, dentro da sociedade, “espaços políticos múltiplos” (WOLKMER, 1997, p. 132), capazes tanto de encontrar maneiras alternativas para resolução de conflitos, quando possível, como fortalecer essas reivindicações a fim de que se mostrem de maneira mais consolidada ao debate público, possuindo maiores chances de reconhecimento dessas lutas por parte do Estado.

Também deve ser destacada a maior proximidade dos movimentos sociais com a realidade das comunidades e dos interesses ali em jogo. Por isso, as necessidades

---

<sup>41</sup> WOLKMER, A. C. *Pluralismo Jurídico*...p. 123. Ver também: GUATARRI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3. ed. Trad. de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense,

<sup>42</sup> Para Wolkmer as necessidades humanas fundamentais compreendem necessidades sociais ou materiais, necessidades existenciais e necessidades culturais. WOLKMER, A. C. *Pluralismo Jurídico*...p. 144.

dessas sociedades chegam mais rapidamente a esses movimentos de pressão, sendo responsáveis diretos pela criação do Direito em um paradigma pluralista.

A questão da produção jurídica, ao levar em conta a historicidade dos agentes envolvidos no processo de construção da juridicidade, partindo de uma concepção do Direito enquanto vir-a-ser<sup>43</sup>, e não enquanto dever-ser, algo que se transforma, e que ganha forma a partir da realidade da sociedade, é liberto do Estado, e “emerge de vários centros de produção normativa, tanto na esfera supra-estatal (organizações internacionais) como no nível infra-estatal (grupos associativos, organizações comunitárias, corpos intermediários e movimentos sociais)” (WOLKMER, 1997, p. 138).

O processo levado a efeito pelos movimentos sociais na conquista de direitos passa pela revolta camusiana:

Tais movimentos sociais passam por um processo preliminar de vivência objetiva da negação das necessidades e da insatisfação de carências, acabando, tanto por adquirir consciência de seu estado de marginalidade concreta, quanto por constituir uma identidade autônoma capaz de se autodirigir por uma escolha emancipada que se efetiva a nível de mobilização, organização e socialização (WOLKMER, 1997, p. 146).

É pela própria tomada de consciência das limitações que lhe são infringidas e pela experiência da não operacionalidade dos meios institucionalizados que os sujeitos conscientes, seja pela vivência da necessidade ou pelo esclarecimento argumentativo, agem, em movimentos que respeitem suas próprias peculiaridades, a fim de afirmarem seus desejos, necessidades e vontades.

No próximo capítulo procurar-se-á realizar a análise do Pluralismo Jurídico através do olhar de Michel Foucault. Verificar-se-á a possibilidade de relacionar a pulverização de juridicidade no pluralismo jurídico e a dinâmica do poder, conforme a estudou Foucault.

---

<sup>43</sup> Para entender o Direito como algo que é sendo, ver também: LYRA FILHO, R. *O Que é Direito?* São Paulo: Brasiliense, 1999.

### ***3 O PLURALISMO JURÍDICO SOB O OLHAR DE MICHEL FOUCAULT***

No primeiro capítulo discorreu-se sobre a teoria do poder desenvolvida por Michel Foucault, e com auxílio de outros autores (Hobbes e Arendt) foi possível complementar o entendimento sobre a sociedade, o Estado, suas relações e implicações.

No segundo capítulo procurou-se pormenorizar os aspectos das teorias que analisavam o Direito como uma possibilidade de regulação sem constituir monopólio do Estado, o papel dos movimentos sociais neste tipo de teoria e que lugar as estratégias extra-oficiais de regulação poderiam ocupar perante o Estado.

No presente capítulo procurar-se-á, a partir das teorias já analisadas nos capítulos anteriores, encontrar os pontos em comum existentes no Pluralismo Jurídico e nas construções acerca do poder feitas por Michel Foucault.

Caso Michel Foucault tivesse debruçado-se e estudado o Direito a partir dos reais vetores de força e não como instrumento de criação de valores ou de disseminação de disciplina, teria ele sido um pluralista? Será o pluralismo compatível com a sua visão do poder?

Partir-se-á das concepções de Foucault sobre o próprio poder, como relações e não como propriedade de uma classe ou uma prerrogativa que poderia ser cedida, trocada ou alienada. É esta análise que enriquecerá a própria dinâmica do Pluralismo Jurídico, uma vez que este tem uma visão do Direito, encarando-o como um processo, como uma realidade que se constrói, baseada na historicidade de seus fatos, e não como um castelo lógico abstrato que encontra sua origem em uma norma fundamental metafísica.

Ao procurar a possibilidade de adotar-se o olhar de Michel Foucault sobre as teorias pluralistas do Direito, o que na realidade torna-se objeto de investigação é a própria dinâmica das relações de poder que se dão na sociedade. Quantos vetores de força são necessários para a implementação de um valor no Direito? As intenções dos que fazem este poder circular importam? Como surgem estes direitos que procuram inscrever as marcas das minorias no Direito geral e abstrato. E como se mantêm aqueles direitos que sobrevivem na marginalidade?

Foucault elaborou, mesmo que instrumentalmente para o conhecimento do sujeito, uma noção de poder bastante diferente das usualmente adotadas. O poder não é possuído, não age apenas em uma direção, mas esvai-se, circula, por todos os lados. Os valores de cada época são ditados não apenas por vontade daqueles que “estão” no poder, mas por todos os que vivem nesta época.

Não é possível ignorar que para Foucault o ato de ser violado nos seus direitos também exige uma auto-violação, na medida em que ninguém é submetido se não se deixa submeter. Analisar-se-á a partir deste conceito a importância da liberdade, sua imprescindibilidade, uma vez que onde não há liberdade não há possibilidade de resistência e a criação de novos valores. Sem a possibilidade de resistência, o que se vive não é uma relação de força, mas uma relação de violência.

É importante não ignorar tantos conceitos que ‘conversam’ entre si. O Pluralismo Jurídico parte da concepção de que as normas são construídas pelos próprios membros da sociedade na medida em que suas lutas diárias são capazes de inserir direitos dentro do repertório estatal, mas também na medida em que estes direitos são criados e respeitados em locais onde este mesmo Estado se mostra omissivo ou apenas com sua face repressiva. O Pluralismo Jurídico entende a possibilidade da co-existência de vários Direitos

concomitantemente ao Direito estatal. Seria esta uma concepção onde a construção de Direito também depende do rearranjo dos vetores de força da sociedade?

É justamente isso o que este capítulo procurará responder.

### **3.1 O Método Genealógico e a Construção da Teoria do Direito a Partir da Busca de sua Proveniência**

A genealogia é tomada por Foucault como um método histórico que procura a história que não se escreveu. Ela não está preocupada em alcançar linhas evolutivas perfeitas, mas em buscar, nos fatos mais “irrelevantes”, as verdadeiras causas desencadeadoras do processo. Busca construir história a partir de fatos tidos como não-históricos, como o amor, a consciência, os instintos. Procura os fatos que não aconteceram, as “verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. (2002, p. 16).

Para Foucault, fazer uma pesquisa histórica não é procurar origens, é sempre investigar quais eram as forças que agiam em vários momentos, “se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter o pudor de ir procura-las lá onde elas estão (...)” (2002, p. 19).

O genealogista autêntico sabe que, na origem das coisas, não é a harmonia e a grandiosidade dos fatos e de seus incentivadores que serão encontradas, mas sim o acaso, o conflito, o disparate. Aquele que procura na origem das coisas o acontecimento perfeito, o fato acabado, precisa, para comprovar suas teorias, negar, ignorar todos os passos em falso, os disfarces, os jogos, que aconteceram no início.

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há algo inteiramente diferente: não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que

sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente desrazoável – do acaso (2002, p. 18).

Toda busca pela “origem” das coisas procurará descobrir a essência destas coisas, o que elas são em si mesmas, procurará desenhar esse começo com as cores mais perfeitas, e da maneira mais solene possível. Pode-se perceber que todo início, ao ser lembrado, conta com um certo glamour que só a ele é possível, uma vez que o acontecimento que deu origem a um fato deve sempre ser mágico, perfeito, memorável, inesquecível. Também, o lugar ocupado pela origem dos acontecimentos sempre é verdadeiro, posto que não há testemunhas, é o discurso que convencerá àqueles que sobrevierem da maneira como a origem se deu (2002, p. 17-19).

A busca da origem no Direito poderia bem ser relacionada com as teorias que o ligam somente às normas emanadas do Estado. Essas teorias visam encontrar o “ser do Direito”, quando o colocam única e exclusivamente como fruto da legislação estatal. Não há direito válido, nem legítimo a não ser o direito emanado do Estado.

Para essa interpretação do Direito, o que torna um fato comum da vida comunitária em um “ato jurídico”, um ato relevante para o Direito, é a transformação, a subsunção destes às normas jurídicas emanadas pelo Estado. O que transforma um fato num ato jurídico (lícito ou ilícito) não é sua faticidade, mas a significação que lhe é dada pelo Direito (KELSEN, 2000). Para que esta corrente filosófica, para que uma prescrição jurídica seja válida, ela deve ser legislada ou prescrita por autoridade competente. A competência para legislar pode ser originária, como ocorre quando da Assembléia Constituinte, ou derivada, quando sua inserção no sistema jurídico decorre das normas legisladas e estabelecidas na Constituição. Ademais, a confecção das normas, além de seguir as regras de competência estabelecidas na Constituição, devem cumprir os princípios nela estabelecidos, uma vez que são eles que dão coerência a todo sistema normativo (GUSMÃO, 2001, p.1-46).

Vê-se que, dessa forma de enxergar o Direito, este tem uma origem certa e inalcançável. O poder constituinte (conceito também abstrato, situado em algum local a-histórico), pertencente a todos os cidadãos e é exercido por eles, através de seus representantes, para o estabelecimento das regras que devem ser cumpridas a fim de que os valores mais caros a esta sociedade política sejam protegidos. Depois, todas as demais normas deste Estado buscam sua origem neste documento, que estabelece anteriormente que órgãos poderão legislar ou quais conteúdos estas normas legisladas podem ter. A norma que empresta ao ato o significado de um ato jurídico (ou antijurídico) é, ela própria, produzida por um ato jurídico, que, por seu turno, recebe a sua significação jurídica de uma outra norma. Percebe-se que a “lógica” deste sistema, sua coerência e completude são garantidos por estes princípios.

Todavia, a busca pela origem do Direito levou à ignorância de todos os fatos que, embora não “qualificados” ou “identificados” pelo Direito como jurídicos, transformam o Direito. Nesta pirâmide, onde se localizam as pressões sociais, as transformações políticas e de costumes? A busca de uma origem perfeita não pode considerar tantos fatos “inconstantes”, isto certamente macularia a perfeição da pintura. Como agregar as mudanças sociais e como elas refletem no Direito sem destruir toda esta história belíssima do Direito como uma ciência equiparável às ciências naturais pelo seu grau de certeza. Todavia, o Direito, tratando diretamente de condutas humanas, não poderia negligenciar desta forma as importantes transformações que ocorrem nas sociedades humanas. Como explicar, por esta teoria, o pronunciamento do desembargador do Tribunal Regional da 4ª Região, que disse, sobre o reconhecimento dos contratos de gaveta como instrumento de transferência de imóveis financiados: “não é viável que o Poder Judiciário ignore uma prática utilizada em larga escala e aceita pela sociedade em geral, haja vista que, diariamente, centenas de pessoas celebram os chamados contratos de gaveta”(ALBANO, 2004, p. 7-A)?

Para entender esse tipo de fenômeno, que ocorre com o Direito, é preciso entendê-lo de maneira lata, conforme Roberto Lyra Filho explicita Direito como lei e como transformação social. Ou como Miguel Reale: Direito como fato, valor e norma, a estrutura tridimensional do Direito.(REALE, 2000, p. 64-68). Direito como sistema positivo, mas não reduzido às normas estatais, e Direito que procura um ideal de justiça baseado nas próprias transformações sociais (LYRA, 1999). Assim esta concepção aproxima-se do pluralismo (LYRA, 1999).

Entendendo, então, o método genealógico como busca de proveniência e não de origens imaculadas, inserindo, na realidade da sociedade, o aparecimento de valores, normas ou qualquer transformação social; e o Pluralismo Jurídico como a procura e reconhecimento de um Direito, produzido pelos sujeitos dotados de historicidade, pessoas que lutam todos os dias a batalha da sobrevivência, e as quais o Direito, segundo sua construção lógico-abstrata, não atinge. Certamente, há que relacionar o método genealógico e a busca da legitimidade do Direito não estatal baseada em uma argumentação da possibilidade de vetores fora do Estado capazes de produzir suas normas reguladoras, criando-se, inclusive, uma identidade de objetivos, o reconhecimento de processos contra-hegemônicos, imperfeitos.<sup>44</sup>

Um Direito criado fora do âmbito estatal não possui os mesmos critérios para a sua construção ou para ser legítimo e obedecido pelo Direito estatal. Na falta de requisitos formais, tais como, ser legislado pela autoridade competente (segundo normas anteriores, que se baseavam em normas anteriores, até chegar à norma fundamental), possuir o quorum exigido para a votação, ter seu conteúdo em acordo com o disposto constitucionalmente, são normas que deverão ter seus padrões escolhidos segundo as comunidades que regulam.

---

<sup>44</sup> Na bandeira do Movimento dos Sem-Terra encontramos a inscrição: “A Luta faz a Lei”. Uma expressão, na concepção popular do que toma-se por Pluralismo Jurídico. Não obstante não possa-se esquecer que o movimento Sem-Terra não se enquadra como um novo movimento social, mas como um movimento social.

Quando o Pluralismo Jurídico busca as fontes de produção normativa, não são mais as técnicas legislativas clássicas, ou modernas, que vigem. Segundo WOLKMER, o conteúdo e forma do Direito é ditado “mediante a informalidade e ações concretas de atores coletivos, consensualizados pela identidade e autonomia de interesses do todo comunitário, num locus político, independentemente dos rituais formais de institucionalização” (WOLKMER , 1997, p. 107)

Segundo o mesmo autor:

Quer-se com isso evidenciar que, num espaço público descentralizado, marcado pela pluralidade de interesses e pela efetivação real das necessidades humanas, a juridicidade emerge das diversas formas do agir comunitário, mediante processos sociais auto-reguláveis advindos de grupos voluntários, comunidades locais, associações profissionais, corpos intermediários, organizações sociais, etc (1997, p. 107-108).

Vê-se a partir desse relato a concretização da hipótese de que o Pluralismo Jurídico é um olhar genealógico lançado sobre o Direito. Ele não vai partir de concepções ideais de justiça, nem de abstrações lógico-metafísicas para encontrar a “origem do Direito”. O estudioso do Direito, com uma formação pluralista, baseará seu conteúdo, inclusive axiológico, na realidade social e nas possibilidades que as lutas sócias contemporâneas abrem para o Direito.

São essas lutas contemporâneas ao surgimento de direitos o reflexo dos vetores que estas mesmas lutas colocaram em movimento. Nem sempre são as intenções daqueles que possuem maior influência econômica que são contempladas, por isso estes vetores de poder circulam pelo dançar das intenções, por mais diversas que sejam. Assim, a partir do momento em que é encontrado o vetor mais fortemente empenhado, é possível assistir o surgimento de um novo direito. Mesmo quando este direito não é reconhecido pelo Estado através de sua legislação. Enquanto for respeitado e fizer-se respeitar, esses direitos terão validade, mesmo à margem do ordenamento jurídico estatal.

### **3.2 O Poder Sem o “Rei” e a Pulverização da Juridicidade no Pluralismo Jurídico**

Quando se chega ao ponto de discussão sobre a pulverização da juridicidade no pluralismo jurídico, uma questão que deve ser abordada mais profundamente é a que trata das fontes de produção de direito. Já se explicitou que não são as usuais ou clássicas, que pautam seus princípios na formalidade. As fontes do Pluralismo Jurídico não seguem as mesmas regras do Direito legislado pelo Estado. Como então reconhecê-las?

Segundo Wolkmer, os novos movimentos sociais são os atores privilegiados para a criação do Direito em um espaço pluralista, “é sobre esses ‘novos movimentos sociais’ (doravante designados como movimentos sociais) que se reconhecerá a capacidade de se tornarem novos sujeitos históricos legitimados para a produção legal não-estatal”(1997, p.109).

Conforme se viu no ponto 3.3.1 da presente dissertação, os novos movimentos sociais são constituídos por atores que não participam necessariamente da militância inspirada em correntes marxistas, filiadas a sindicatos ou partidos políticos. Com a transformação da sociedade capitalista, com o neoliberalismo e a globalização, a divisão de classes não é mais tão nítida, uma vez que operários possuem ações de fábricas e sindicatos unem-se a bancos, sindicalistas negociam até mesmo a diminuição dos direitos trabalhistas, políticos são eleitos com um determinado plano de governo e, ao tomarem posse, suas ações não correspondem ao prometido, nem mesmo lembram-se quem foi que os colocou ali. Por estas e outras razões, os movimentos sociais tradicionais encontram-se desacreditados, e a

sociedade civil tem se organizado de outras formas, com graus de institucionalização variados, mas, em sua maioria, menores que a dos partidos e sindicatos.

A luta desses movimentos também difere bastante. Não são restritas a territórios ou classes econômicas. Existem as lutas por um ambiente mais saudável, as lutas ecológicas, lutas por terra, pelos direitos das mulheres, em defesa dos animais e do não-uso de casacos de peles naturais. São as chamadas causas transversais, que atravessam fronteiras e unem militantes de todas as idades e classes sociais. Esses novos movimentos sociais começam a ganhar forma e a desenvolver-se, como se viu, a partir do momento em que são neutralizados os meios tradicionais de participação, seja pelo sindicatos tornarem-se “pelegos” ou pelos partidos de esquerdas tornarem-se clandestinos, no final dos anos 60.

Esses movimentos vão buscar inserir, no diálogo corrente, problemas que não são levantados sem pressão social. Esses movimentos são a manifestação de “nãos” afirmativos que procuram, através da movimentação e reorganização dos vetores na sociedade, transformar valores periféricos discriminados em valores aceitos e respeitados. Buscam realizar as necessidades humanas fundamentais, que, como cantavam os Titãs, não é só comida, é comida, diversão e arte, é saída para qualquer parte, é fazer amor, prazer para aliviar a dor. O ser humano não é uma máquina onde se coloca o combustível e ela funciona. Não, o ser humano necessita de sonhos, objetivos, espaço e esperança para sobreviver. É sobre essas necessidades que os novos movimentos sociais versam também.

Ao discorrer sobre o surgimento dos novos movimentos sociais no Brasil, Wolkmer assevera que:

Sobretudo, as condições criadas pelo nosso modelo de desenvolvimento capitalista e as crises que sacudiram nossas instituições político-jurídicas, favoreceram, no final da década de 70, o aparecimento, no Brasil, de movimentos coletivos, quer seja como possibilidade de novas formas de organização, de resistência e contestação ao autoritarismo do regime burocrático-militar, quer seja como segmentos conscientes e setorizados de reivindicações

imediatas junto ao Estado, ou ainda como ‘reflexo da precariedade ou falta de condições dos canais de representação’ (1997, p. 113).

As necessidades humanas são as grandes responsáveis pelo desenvolvimento da história, são elas que impõem o ritmo das transformações sociais e o seu reflexo é fundamental para entender os valores consagrados em determinados períodos. O intento primordial dos novos movimentos sociais é justamente a satisfação destas necessidades humanas fundamentais (1997, p. 116).

Wolkmer também defende, como uma das características dos movimentos sociais a autonomia, que, segundo Eder Sader, pode ser entendida como a capacidade de reelaborar as determinações externas em função de si mesmo, do que se entende por vontade, desejo. Mais uma característica destes novos atores criadores do Direito que se enquadra no conceito genealógico, e também no poder sem o Rei. Este tipo de valoração do mundo a partir de si mesmo é um conceito caro a Nietzsche e a Foucault. Somente espíritos livres são capazes de criar a noção de bem e mal a partir de si próprios (1997, p. 119).

Também, no que diz respeito às formas de relacionamento, desenvolvidas por estes novos movimentos sociais e o Estado, pode-se encontrar características que deixariam Foucault satisfeito. Estas novas formas de questionamento partem de baixo para cima. A sociedade civil organizada em associações, grêmios, ONGs lutam não pela derrocada do poder, mas por alterações no exercício deste que a satisfaçam. Buscam não mais O PODER, por terem descoberto que o poder em essência não existe e, por isso, não pode localizar-se no Estado. Buscam através de pequenas mudanças, mudanças setoriais, galgadas a partir de pressões e negociações, alterar para melhor seu modo de vida. Sabe-se que a transformação, assim como Foucault descreve em Vigiar e Punir, não pode ser total, que mesmo que a classe não dominante no momento tornasse proprietária dos meios de produção de nada adiantaria. Muitos preconceitos e opressões ainda existiriam. O resultado ótimo é

alcançado através da queda de braço entre as entidades, o poder circula por elas, e não é possuído por nenhuma delas.<sup>45</sup>

Os novos movimentos sociais abrem e disponibilizam caminhos de diálogo entre o Estado e pessoas que jamais estariam aptas a intervir de forma efetiva nas ações estatais, através dos meios tradicionais, como os instrumentos da democracia representativa. Demonstaram, através do sucesso de suas demandas, o envelhecimento das concepções liberais de poder e democracia, que separam Estado e Sociedade Civil, e cujos mecanismos de participação previstos são meramente formais.

A grande diferença, entre estes novos movimentos sociais e as reivindicações deles advindas com relação aos seus predecessores, é que estes procuram forjar valores a partir de sua própria concepção de mundo. Para que esta forma de ação se aperfeiçoe ainda mais é necessário que mais pessoas juntem-se, mais ‘além-do-homem’ sejam descobertos, que a ‘fidelidade à Terra’ e a busca por realização de desejos ocorram ainda nesta vida e que sejam sempre priorizados em detrimento de discursos revanchistas e acomodados. Quanto mais estas posturas forem incentivadas, mais formas revolucionárias de dizer não pela apropriação do presente serão descobertas. Criam valores a partir de si próprios e não através da negação dos valores do outro.

Há que se lutar contra uma lei que busca nivelar a todos, e, nestes espaços políticos criados pelos novos movimentos sociais, isto é feito. A grande luta a ser travada

---

<sup>45</sup> “ (...) os novos sujeitos coletivos aqui tratados não são quaisquer movimentos sociais momentâneos e pouco estruturados, de reivindicação ou de protesto, mas aquelas estruturas sociais mais permanente e estáveis que corporificam uma nova forma de fazer política. Trata-se de ‘novos movimentos sociais’ que reúnem um conjunto de características comuns, unidos por uma lógica organizacional ‘democrático-coletivista’, composta pela identidade de ‘objetivos’, ‘valores’, ‘formas de ação’ e ‘atores sociais’. Critérios que permitem qualificá-los como novos para distingui-los das antigas práticas reivindicatórias imediatistas de ação coletiva. O ‘novo’ refere-se à ação consciente e espontânea posta em movimento, representada por grupos associativos e comunitários, como os movimentos dos ‘sem terra’ (rural e urbano), dos negros, das mulheres, dos direitos humanos, dos ecólogos, dos pacifistas e dos religiosos (Comunidades Eclesiais de Base). O ‘novo’ está no fato de se tratar de manifestações com capacidade de surgir fora da cena política institucional, fundadas em razões que não só transcendem os estreitos interesses de produção e consumo, mas, sobretudo, com põem uma nova identidade coletiva, capaz de romper com a lógica do paradigma social dominante e se libertar das formas opressoras de manipulação e cooptação, criando alternativas implementadoras de práticas democráticas participativas.” (WOLKMER, 1997, p. 124).

contra a opressão de padrões impossíveis de serem seguidos leva a reivindicações que buscam romper com toda forma de imposição de valores e atitudes.

A inserção desses valores contra hegemônicos na esfera estatal obedece à dinâmica habermasiana, ‘o mundo da vida’ pressionando o Estado a fim de que este proteja seus valores. Mas deve-se entender também que estes movimentos não dependem do reconhecimento estatal. Os valores por eles expostos podem já ser realizados em suas comunidades, e a busca pelo reconhecimento do Estado deixa de ser o mais essencial.

Os centros geradores de Direito não se reduzem, de forma alguma, às instituições e aos órgãos representativos do monopólio do Estado, pois o Direito por estar inserido nas e ser fruto das práticas sociais, emerge de vários e diversos centros de produção normativa, tanto na esfera supra-estatal (organizações internacionais) como no nível infra-estatal (grupos associativos, organizações comunitárias, corpos intermediários e movimentos sociais) (WOLKMER, 1999, p. 338-339).

A fonte de legitimidade dessas reivindicações, levantadas pelos novos movimentos sociais, pode ser encontrada nas próprias lutas sociais cotidianas, e seus defensores, imbuídos do desejo de implementação de seus valores, a fim de que eles também figurem como valores com existência e que, por isso, devem ser respeitados, conquistado o direito de serem diferentes, ou de terem suas necessidades atendidas.

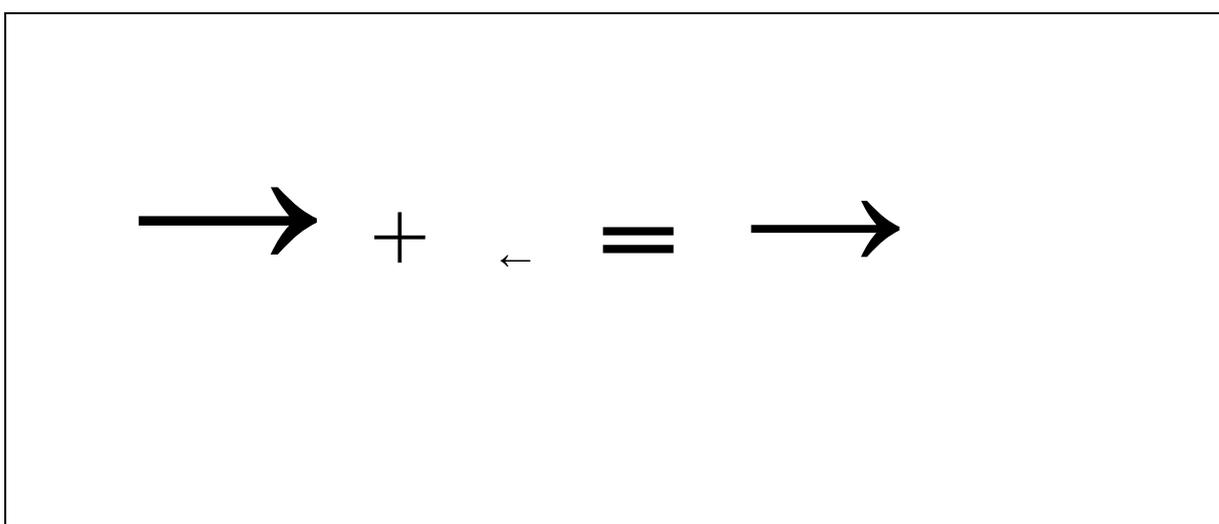
### **3.3 A Violência da Privatização da Justiça e o Entendimento do Pluralismo Jurídico**

O Pluralismo Jurídico, imaginado por Wolkmer, vai buscar um critério de validade das reivindicações estabelecidas fora do Estado nas necessidades humanas fundamentais. Uma vez que o próprio critério de produção de direitos é a existência de

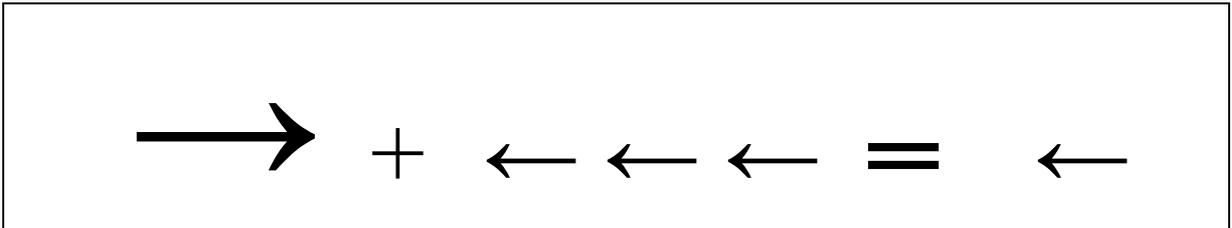
contradições na sociedade, foi necessário o estabelecimento de critérios, segundo os quais o pluralismo pudesse optar por qual pólo da contradição receberia o seu reconhecimento.

O critério de legitimidade, adotado pelo pluralismo jurídico para reconhecer as normas elaboradas por entidades diversas do Estado, é a passagem destas pelo crivo das necessidades. As necessidades são o fator de validade dos “novos direitos”(1997, p. 144-153).

Segundo Wolkmer, a vivência e a consciência da privação de bens indispensáveis à vida, ou de bens desejados, transforma a ação daqueles que são atingidos por esta privação. Lembre-se do que Camus lecionava ao explicar a ação do homem revoltado. Este, em um primeiro momento, conscientiza-se da sua situação, e se dispõe a dar um basta a toda a conjuntura que o oprime. O basta significa uma negação a toda a realidade anterior que o oprimia e subjugava, e, ao mesmo tempo, um sim para uma realidade , ou pela implementação de uma realidade que lhe seja mais favorável. Por isso a negação revoltada é uma afirmação de direitos, é a vontade e o poder, sendo movimentados em um outro sentidos. Enquanto na opressão o vetor sufocado auto-anula se, ao descobrir o seu poder de resistência e questionamento, o vetor desenvolve-se e passa a lutar por reconhecimento junto com os vetores dominantes.



Relação entre opressor e oprimido antes da tomada de consciência. O oprimido desconhece a possibilidade de interferir na ação do opressor.



A tomada de consciência da situação de privação das necessidades fundamentais por si só é um fator de aumento do vetor de poder administrado pelo antigo 'oprimido'. O seu conhecimento, a sua tomada de consciência educa, esclarece outros 'oprimidos', e a força, o poder deles juntos é capaz de alterar a direção dos vetores de força. É desta maneira que novos valores autênticos são criados.

Dessa maneira, segundo o pluralismo jurídico, para que normas sejam produzidas em espaços fora do espaço estatal e sejam válidas, estas devem contar com a conscientização de seus agentes acerca de suas necessidades, de quanto são espoliados em sua vivência comunitária e uma tomada de atitudes destes capaz de alterar a direção das forças. Exemplos já foram dados: os mutuários do SFH, os acampados do MST, os estudantes, os moto-taxistas ou os camelôs. A própria inserção de determinados valores nos artigos 5º e 8º da Constituição são expressão desse embate de forças.

Quando se coloca as necessidades, a conscientização e a tomada de atitude revoltada (no sentido camusiano), é que diferenciam as regras legitimadas pelo Pluralismo Jurídico de regras ditadas por tiranos nas favelas brasileiras, como é o exemplo da situação retratada no filme Cidade de Deus e anteriormente explicitada.

As regras implementadas por Zé Pequeno<sup>46</sup>, na Cidade de Deus, não seriam jurídicas, segundo o Pluralismo, por lhe faltarem os três requisitos necessários. Zé Pequeno não é um homem revoltado, segundo Camus. O Homem Revoltado Camusiano não procura oprimir os demais, busca apenas realizar os seus valores e não ser mais oprimido. As atitudes de Zé Pequeno também não são baseadas em relações de poder, uma vez que o poder para existir necessita da liberdade. Os moradores da Cidade de Deus não possuíam liberdade, a sua escolha era restrita a duas alternativas: ou obedecer Zé Pequeno ou ser por ele eliminado.

---

<sup>46</sup> Utilizando Zé Pequeno como um paradigma de dirigente de qualquer comunidade dominada por traficantes, onde o poder seja exercido de maneira similar a demonstrada no filme.

Conforme assunto esgotado no primeiro capítulo, há uma grande diferença, para Foucault, entre relações de poder e de violência. A violência sempre procurará eliminar os corpos que atinge, ou pelo menos alterar sua constituição, tornando-os menos ‘questionadores’. Uma relação de poder sempre será ação sobre ação. Sem a possibilidade de resistência não há relação de poder, só de violência. Uma relação de poder converte-se em violência quando uma das partes não pode resistir.

Viu-se com Foucault e Hannah Arendt que a ação humana é a grande realizadora de milagres, que, apesar de alguns autores, entre eles Hobbes, situarem no medo o fato da construção das sociedades humanas, no medo da morte, para Arendt, este não é um fato suficiente para a construção de uma realidade tão complexa. Os homens criam juntos. São capazes de ações ‘revolucionárias’ a partir do momento de se conscientizam da maneira como são oprimidos.

A verdadeira liberdade consiste em ser capaz de agir e de criar e afirmar valores. Como os dinamarqueses, que ao recusarem-se a cumprir as ordens dos oficiais alemães, ao serem livres suficientes para isso, ao exteriorizarem este ‘não afirmativo’, um não capaz de afirmar valores como a dignidade da vida de todos os homens, conseguem insuflar o mesmo sentimento nos oficiais alemães. Não se pode esquecer de que a regra, naqueles tempos sombrios, era matar, não tirar a dignidade da pessoa humana. Os dinamarqueses ousaram defender um valor diferente.

E, hoje em dia, quais valores são os dominantes, que parecem natural. Quais são os valores que sequer se questiona, apenas se reproduzem porque se considera impossível que uma atitude diferente possa alcançar o êxito? Estes são os que mais necessitam de reflexão, são os que necessitam ser repensados e resistidos.

A construção desses valores passará então pela temática do poder estabelecida por Michel Foucault. Quando os novos movimentos sociais conseguem, através

do seu não afirmativo, da sua ação, pela reorganização dos seus vetores de força, alterar a direção dos vetores, assiste a um milagre, um acontecimento inesperado desencadeado pela ação humana para a realização de seus valores.

## **CONCLUSÃO**

Em toda a dissertação procurou-se estabelecer uma relação entre a pulverização de juridicidade, defendida pelas teorias pluralistas do direito, e a análise que Foucault faz do poder.

Viu-se que Michel Foucault, com sua visão do poder bastante peculiar e diferenciada de todas as anteriores, não o limita ao Estado como fazem as teorias liberais e marxistas a respeito do poder.

Entendendo Nietzsche como um autor importante para Michel Foucault, procedeu-se a análise do método genealógico para desvendar as relações entre esses dois autores, e de que maneira o entendimento de Nietzsche auxiliaria na elucidação do método foucaultiano.

Entendeu-se que a analítica do poder de Foucault muito se aproxima da teoria das forças de Nietzsche e se analisou conjuntamente de que forma esses autores estudariam a construção do direito dentro e fora do Estado.

Conceitos como além do homem, a vontade de poder, sua teoria das forças, e o eterno retorno impregnaram o trabalho de Foucault e que seriam, por isso, muito úteis para o entendimento de suas pesquisas.

Quando se pesquisou o método genealógico, descobriu-se que o genealogista atento procura entender os fatos histórico não a partir de concepções metafísicas, e que para ele o único segredo que as coisas guardam é o fato de serem constituídas a partir de

sua historicidade. Aqui é patente a analogia entre o procedimento genealógico de busca da proveniência das coisas, a partir de sua realidade social, e a postura que o Pluralismo Jurídico guarda ao analisar o Direito, não apenas concebido como normas estabelecidas pelo Estado, purificadas em sua origem por seguirem processos legislativos baseados na representatividade, neutralidade e busca dos interesses comuns. Poder-se-á até afirmar que o teórico do Direito que adota uma postura pluralista, um olhar pluralista sobre o Direito, faz a genealogia do Direito, na medida em que analisa o nascimento das normas jurídicas a partir da sua historicidade, das forças responsáveis pela entrada de valores no mundo jurídico. Não é um olhar restrito ao atendimento ou não dos requisitos formais de legislação de uma norma.

Essa forma de olhar o Direito despe-o de seus dogmas, uma vez que nenhum critério de justiça metafísica ou de lógica formal poderão afirmar sua validade ou efetividade. O pluralismo jurídico guarda com o método genealógico a busca da proveniência e a pesquisa das emergências.

Ao entender o Direito dessa forma, a experiência diferenciada da vida, valores aceitos e respeitados em comunidades, a forma diferenciada de juridicidade daqueles que não são alcançados pelo Direito oficial, a própria tomada das rédeas da vida e afirmação de valores, a partir da diferença, passa a ser abrangida pelo conceito de direito. Enquanto em uma comunidade excluída os conflitos entre particulares são resolvidos em assembleia, é o valor das pessoas que moram nesta região, seus vizinhos, pessoas que conhecem as partes envolvidas que vão dizer o valor a ser aplicado. É a superação das adversidades pela afirmação do conceito de bom a partir de si mesmo, forjar, a partir da própria comunidade, que regras são essenciais para a subsistência desta comunidade humana.

Mas, para que essa luta seja encarada, é preciso apropriar-se dos meios de luta no momento atual, e não aceitar o consolo metafísico de uma vida futura onde seus esforços serão recompensados. Os esforços, os embates devem ter seus reflexos no presente,

na historicidade das comunidades, e não em um futuro tão incerto como as promessas de vida eterna.

Foi aproveitado o texto de La Boétie, como um autor que possivelmente tenha influenciado Foucault na construção de sua teoria, uma vez que se pergunta o por que da existência de um tirano, assegurando a existência das forças que tornam possível a continuidade deste poder enquanto a ele se submeterem. Os vetores de forças já estariam aí? La Boétie já questionava, em sua época, a passividade do povo que aceitava o jugo do tirano e o exortava a tomar as rédeas de sua história, uma vez que, caso eles não quisessem, o tirano nunca seria capaz de subjugar-los, já que seu poder ostensivo só o protegia dos mal vestidos. Os olhos com os quais ele vigia, as mãos com as quais fere pertencem aos próprios integrantes do povo.

A saída desse impasse, para La Boétie, é o pronto reconhecimento da irmandade entre os homens, tomando o lugar do desejo de possuir o que o tirano possui. A partir do momento em que os homens tornam-se irmãos, são capazes de enxergar e respeitar uns aos outros, não só na medida em que são iguais, mas também na medida em que são diferentes. Os valores que nortearão as relações humanas seriam os sentimentos de amizade, respeito à alteridade e valorização da integridade humana.

Em uma visão bastante próxima da de La Boétie, Foucault denuncia a distorção da visão de poder estabelecida pelo conceito de soberania. Uma vez que o poder não é uma coisa, não pode ser trocado ou vendido, ou doado, como entender a soberania dos déspotas da Idade Média, ou a soberania estatal da Idade Moderna, onde a ficção de um contrato, assinado pelos cidadãos para a instituição do Estado, é o que o dota de soberania?

Foi feito um estudo sobre as obras da fase genealógica de Foucault. Em sua obra, considerada a primeira da fase preponderantemente genealógica, *Vigiar e Punir*, Foucault analisou o desenvolvimento da história da punição. A partir do momento que

desvenda a dinâmica dos micropoderes, ele pode afirmar que não é o consenso, mas a materialidade do poder que faz existir a sociedade, inscrevendo no corpo dos indivíduos sua marca. O poder que vigia, que disciplina, que torna os corpos dóceis e homogeneiza os desejos dos homens. Uma sociedade dos sonhos destes mentores seguiria o esquema disciplinar de uma sociedade abalada pelo drama da peste. Vigilância restrita, contagem, distribuição de tarefas. É proibido, ou ao menos pouco confiável ser diferente.

É importante ressaltar também que a análise do poder empreendida por Foucault, na visão de Deleuze, separa o conceito de poder e de violência, muitas vezes confundidos pelos teóricos da filosofia política.

De todos estes textos, o que a presente pesquisa encontrou de mais revelador no que diz respeito à análise do poder de Foucault é *O Sujeito e o Poder* (FOUCAULT apud DREYFUS-RABINOV, 1995, p. 231-249), do próprio autor. O autor estudado percebeu que muita importância é dada aos problemas do direito e da violência, lei e ilegalidade, vontade e liberdade e Estado e Soberania, como se o poder se restringisse a esses binômios. Essa concepção precisava ser superada. Foucault superou-a quando descobriu, através de suas pesquisas, que o poder assim concebido serve a objetivos pré-fixados. Com a implementação do capitalismo no século XX, a sociedade necessitava controlar os corpos de maneira mais cuidadosa. O sistema capitalista de produção necessitava de corpos dóceis e produtivos para atingir seus objetivos. Para isso, tornava-se importante a adesão interna aos valores propalados pelo Estado, a fim de que os ‘cidadãos vigias’ cuidassem para que ninguém fugisse à regra.

Todavia, essa forma de poder, enraizada na sociedade, revelou a Foucault que o festejado poder que se encontrava restrito ao estado, encarcerado nas masmorras de sua construção lógica da soberania, não existia. Pela descoberta da necessidade desta ramificação para que se sustentasse o Estado, Foucault desenvolveu sua teoria da microfísica do poder: o

poder não existe, ele passa pelas pessoas, ele é exercido por elas, quando o Estado procura vigiá-las, ele as investe de poder também. Ao perceber-se isso, é possível enxergar na sociedade as inúmeras relações de poder existentes, que, por seu turno, podem repetir o modelo dominante, ou a ele resistir, através da criação de novas formas de relação de poder.

Assim também o Pluralismo Jurídico entende a possibilidade da criação de normas além do âmbito Estatal. O modelo jurídico das normas estatais podem inspirar as normas estabelecidas por associações de bairro, novos movimentos sociais, movimento dos trabalhadores sem terra, mas não necessariamente repetirá seu conteúdo. Podem constituir-se focos de resistência, uma vez que o Direito que se procura fazer valer para estes agentes não os satisfazem ou não realizam seus valores de justiça.

Essa inscrição de poder, realizada nos corpos possibilita também a eles criarem suas normas jurídicas, as normas de organização imprescindíveis à coletividade periférica. E essa inscrição dos corpos, pelo poder que o transpassa e nesse momento também o dota de poder, nada tem em comum com as relações de violência. Nas relações baseadas em violência, uma das partes sempre é reduzida à passividade, tem o seu poder de resistência neutralizado e sua ação impedida. Um exemplo de relação de violência é a do senhor e do escravo acorrentado ao pelourinho. Não se trata de relação de força, mas sim de violência, uma vez que não há confronto. A relação de força sempre terá como objeto outra força, assim como a ação.

Assim como a legislação estatal, tida por muitos como o único Direito válido e vigente, abarca em seu interior tanto o Direito quanto o Antidireito, na medida em que possui normas justas e injustas, o Pluralismo Jurídico pode possuir em seu interior normas tomadas como Antidireito. Essas seriam as normas contrárias aos costumes usualmente tido como justos. As normas jurídicas estatais possuem como forma de validação de seus conteúdos a conformidade formal e de valores com a Constituição Federal. As normas

do Pluralismo Jurídico possuem como validação e legitimidade de seus conteúdos o fato de serem formuladas respeitando-se o jogo de forças. Não há que se falar em Pluralismo quando as normas são impostas por um indivíduo não levando em conta o jogo de forças em que se encontra. Toda regra de Direito Pluralista precisa ser fundada nas relações estabelecidas entre pessoas livres. Onde um dos pólos da relação encontre-se subjugado, oprimido, tendo negado o seu direito de resistência, não há Direito.

O presente trabalho buscou, de uma maneira bastante incisiva, relacionar o nascimento do Direito com as forças existentes nela. Utilizou para isso duas teorias que, embora se encontrando em campos de pesquisa diversos, podiam dialogar sobre esse problema.

As pesquisas até aqui realizadas demonstraram a compatibilidade entre a analítica do poder de Foucault e o Pluralismo Jurídico, uma vez que as críticas levantadas acerca das concepções de poder centralizadas, são rebatidas por ambas. Além disso, ao mesmo tempo em que Foucault procura na sociedade os vetores de força que forjam e sustentam suas instituições, assim também o Pluralismo encontra na sociedade e em seus movimentos sociais as possibilidades de descobrimento do Direito, de fontes de renovação do Direito posto, bem como a própria auto-regulação nos casos das sociedades que não estão inseridas no ‘contrato social’.

Encerra-se o presente trabalho com a confirmação da hipótese levantada, ou seja, o Pluralismo Jurídico revela-se teoria capaz de responder às demandas da sociedade, por se configurar aquela que mais assume a dinâmica dos *jogos de poder* nela empreendidos.

## REFERÊNCIAS

ALBANO, A. Justiça Reconhece Contrato de Gaveta. **Jornal de Londrina**. Londrina, 11, mar., 2004. Caderno de Economia, p. 7-A.

**ALVES FILHO, F. FINAL PREVISÍVEL. REVISTA ISTO É. SÃO PAULO: TRÊS.. N. 1766. P. 44-47, AGO. 2003**

ALVES, M. **Camus, entre o sim e o não à Nietzsche**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001.

AMARAL, M. et. al. Sem Medo de Ser. **Revista Caros Amigos**. p. 30-35. Mai. 2003.

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Trad. de Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARAÚJO, I. L. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Violência**. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **ORIGENS DO TOTALITARISMO. TRAD. DE ROBERTO RAPOSO. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 1989.**

**AVRITZER, L. MODELOS DE DELIBERAÇÃO DEMOCRÁTICA: UMA ANÁLISE DO ORÇAMENTO PARTICIPATIVO NO BRASIL. IN: SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (ORG). DEMOCRATIZAR A DEMOCRACIA: OS CAMINHOS DA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2002, P. 561-594.**

\_\_\_\_\_. Teoria democrática e Deliberação Pública. **Revista Lua Nova** – Revista quadrimestral do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, n. 50, p. 25-46, 2000.

BOETIE, E. de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOHMAN, J. J. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy* In: FARIA J. E. **O Direito na Economia Globalizada**. São Paulo: Malheiros, 1999, p.58.

CAMUS, A. **O Homem Revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CAPELLA, J. R. **Fruto Proibido. Uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do estado**. Trad. Gresiela Nunes da Rosa e Lédio Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CARRIÓ, G. **Notas sobre Derecho y Language**. 4. ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990.

CHÂTELET, F. et. al. **História das Idéias Políticas**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

CIDADE DE DEUS. Direção: Fernando Meirelles. Co-direção: Katia Lund. Roteiro: Bráulio Mantovani. Direção de Fotografia: César Charlone, ABC. Montagem: Daniel Rezende. Direção de Arte: Tulé Peake. Produção: Andrea Barata Ribeiro e Mauricio Andrade Ramos. Co-produtores: Walter Salles, Donald K. Ranvaud, Daniel Filho, Hank Levine, Marc Beauchamps, Vincent Maraval e Juliette Renaud. Produção Executiva: Elisa Tolomelli e Bel Berlinck. Música Original: Antônio Pinto e Ed Côrtes. Oficina de Atores: Nós do Cinema e Guti Fraga. Preparação de Atores: Fátima Toledo. Uma realização: O2 Filmes e Vídeo Filmes. Co-produção: Globo Filmes, Lumière e Wild Bunch.

DE LA CRUZ, R. Os novos movimentos sociais: encontros e desencontros com a democracia. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Orgs). **Uma Revolução\_no Cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 89-91.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade**. 1977.

EHRlich, E. **Fundamentos da Sociologia do Direito**. Trad. Tené Ernani Gertz. Brasília: UNB.

FACHIN, L. E. **Direito de família: elementos críticos à luz do novo código civil brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

FARIA, C. F. Democracia Deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. **Revista Lua Nova** – revista quadrimestral do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, n. 50, p. 47-67, 2000.

FARIA, J. E. **O Direito na Economia Globalizada**. São Paulo: Malheiros, 1999.

FELINTO, M.. Para esvaziar os morros do Rio de Janeiro. **Caros Amigos**. p. 07. Jun. 2003

FOLHA DE SÃO PAULO Miséria Reciclada - Desemprego impulsiona corrida da sucata., **Folha de São Paulo**. São Paulo, 20, jul., 2003. Manchete do Caderno Dinheiro.

FOLHA DE SÃO PAULO. Miseráveis são 25 Milhões. **Folha de São Paulo**. São Paulo. 26, set., 1998, .Especial A1, p. 7.

\_\_\_\_\_. Mapa da Exclusão. **Folha de São Paulo**., 26, set., 1998. Caderno especial.

\_\_\_\_\_. Exclusão Educacional. **Folha de São Paulo**. 27 dez., 2003. Caderno A1. Primeira Página .

FOLHA DE SÃO PAULO. **Editorial**. 4, dez., 2003.

FONSECA, M. A. da. **Michel Foucault e o Direito**. São Paulo: Max Limonad/Ange Guépin, 2002

FOUCAULT, M. Nietzsche a Genealogia e a História. In: **Microfísica do Poder**. 17. ed. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: história do nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2002b.

\_\_\_\_\_. Sobre as maneiras de escrever a história. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. (Org. e seleção de textos) , Manoel Barros Mota, trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. Introdução Geral (obras filosóficas completas de Nietzsche). In:\_\_\_\_\_. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Manoel Barros Mota (Organização e seleção de textos), Elisa Monteiro (tradução). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. O que é um filósofo?. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Org. e seleção de textos , Manoel Barros Mota; trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. Sobre as maneiras de escrever a história. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Org. e seleção de textos , Manoel Barros Mota; trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **HISTÓRIA DA SEXUALIDADE I: A VONTADE DE SABER. TRAD. MARIA THEREZA DA COSTA ALBUQUERQUE E J.A. GUILHON ALBUQUERQUE. RIO DE JANEIRO: GRAAL, 1988.**

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GLASS, V. et. al. Um Mergulho no Tráfico. **Caros Amigos**. p. 30-37. Jul., 2003.

GOYARD-FABRE, S. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUATARRI, F. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. Trad. de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense.

GURVITCH, G. **Tratado de Sociologia**. Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

\_\_\_\_\_. **Sociologia Del Derecho**. Trad. Ângela Romera Vera. Rosário: Ed. Rosário, 1945.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**, v. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HART, H. L. A.; DWORKIN, R. **La Decisión Judicial**. Studio Preliminar de César Rodrigues. Universidad de Los Andes:, 1997.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

HUXLEY, A. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Lino Vallandro e Vidal Serrano. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003.

BRASIL. IBGE. Disponível em <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)> Acesso em: 18, jun., 2003.

KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 6 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

LA CRUZ, R. de. Os novos movimentos sociais: encontros e desencontros com a democracia. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (Orgs). **Uma Revolução\_no**

**Cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul.** São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 89-91.

LIMA, P. Vai Bala Aí, Tio? **Revista Trip**, n. 102, Ano 16. Páginas Negras. Jul., 2002.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

LOPES, J. R. de L. **O Direito na História. Lições Introdutórias**. São Paulo: Max Limonad, 2000.

LYRA FILHO, R. **O Que é Direito?** São Paulo: Brasiliense, 1999.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 17. ed. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2002. p. 7-23.

MARTON, S. Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial e UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

MEIRELES, F. Entrevista concedida no programa VITRINE. **Teve Cultura**. Exibido em 05, mai., 2002 e reprisado em 15, jan., 2003.

MENDONÇA, M. L. Os Crimes do Latifúndio. **Revista Caros Amigos**. Especial Reforma Agrária. p. 09, Set., 2003.

NIETZSCHE, F. **Para Além do Bem e do Mal**. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002. .

\_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. De Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Obras Incompletas**; seleção de textos de Gerard Lebrun. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Série Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

REALE, M. **Lições Preliminares de Direito**. 25 ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

ROSSEAU, J. J. **Do Contrato Social ou princípios do direito político**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Trad. De Lya Lyft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SANTOS, B. de S. (Org). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. A crise do paradigma. . In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org.) **Introdução Crítica ao Direito**. V. I. 4. ed. Brasília: UNB, 1993.

\_\_\_\_\_. Notas Sobre a História Jurídico-social de Pasárgada. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org.) **Introdução Crítica ao Direito**. v. I. 4. ed. Brasília: UNB, , 1993, p. 42-47.

\_\_\_\_\_. Introdução à Sociologia da Administração da Justiça. In: FARIA, José Eduardo (Org). **Direito e Justiça. A função Social do Judiciário**. São Paulo: Ática. p. 39-65

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola/Centro João XXIII. 1993.

SHAKESPEARE, W. **O Mercador de Veneza**. Trad. de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Victor Civita Editor, 1981.

SILVA FILHO, J. C. M. da. **O Pluralismo Jurídico, os Novos Movimentos Sociais e a Exterioridade em Dussel**. 1996. Dissertação (mestrado) defendida no CPGD/UFSC. Florianópolis,

TEIXEIRA, E. C. **Sociedade civil e participação cidadã no poder local**. Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, 2000.

TIGAR, M.; LEVY, M. O direito e a ascensão do capitalismo. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

WARAT, L. A. **A Pureza do Poder: uma análise crítica da teoria jurídica**. Florianópolis: UFSC, 1983.

WOLKMER, A. C.. Do Paradigma Político da Representação à Democracia Participativa. **Revista Seqüência** – Revista do Curso de Pós Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. n. 42, p. 83-97, 2001.

\_\_\_\_\_. (Org). **Fundamentos de História de Direito**. 2 ed. rev. e ampl. Capítulo 1: O Direito nas sociedades primitivas. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p .19-30

\_\_\_\_\_. **Ideologia, Estado e Direito**. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: RT, 2000.

\_\_\_\_\_. Para Uma Concepção Jurídica Latino-Americana Emancipatória. **Revista Humanidades**. v. 9, n. 2. p. 176-181.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 2 ed. São Paulo: Alfa Omega, 1997.